



*Universidade Estadual do Ceará - UECE*

*Jean Pierre Gomes Ferreira*

*Máquina de Guerra e Aparelho de  
Estado: a geo-filosofia de Deleuze e  
Guattari em Mil Platôs*

Fortaleza  
2009

*Universidade Estadual do Ceará - UECE*

*Jean Pierre Gomes Ferreira*

*Máquina de Guerra e Aparelho de  
Estado: a geo-filosofia de Deleuze e  
Guattari em Mil Platôs*

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico de Filosofia do *Centro de Humanidades – CH* da *Universidade Estadual do Ceará – UECE*, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso

Fortaleza  
2009

***Universidade Estadual do Ceará - UECE***

*Mestrado Acadêmico em Filosofia*

***Máquina de Guerra e Aparelho de Estado: a geo-filosofia***

***de Deleuze e Guattari em Mil Platôs***

***Jean Pierre Gomes Ferreira***

Defesa em: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_

Conceito Obtido: \_\_\_\_\_

Nota Obtida: \_\_\_\_\_

***Banca Examinadora***

---

Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso

---

Prof. Dra. Ilana Viana Amaral

---

Prof. Dr. Luiz Manoel Lopes

**Fortaleza**  
**2009**

A José Ferreira de Sousa, meu avô (in memorium),  
com quem aprendi a cultivar a terra.

À Dayana Saraiva, minha esposa,  
com quem aprendi a esperar seus frutos.

E a Pierre Saraiva Ferreira, meu filho,  
para que aprenda a saborear os frutos que cultivei nesta terra.

# ***Agradecimentos***

A todos aqueles que tornaram possível este trabalho, eu agradeço.

Em particular, ao professor **Emanuel Fragoso**, pelo incentivo, orientação e paciência ao longo dos anos deste trabalho, e aos professores **Ilana Viana do Amaral** e **Luiz Manoel Lopes**, pela apreciação deste trabalho.

À secretária Maria Teresa Cordeiro Sátyro, pelo apreço, interesse e profissionalismo demonstrados ao longo de nossa relação acadêmica.

Aos meus amigos e colegas da **Escola Estadual de Ensino Profissional Marvin** pela amizade e cooperação.

À minha esposa **Maria Dayana Saraiva**, cujo amor e dedicação me fizeram suportar todas as crises inerentes ao processo de produção desta tese e ao meu filho por ter me incentivado a concluí-lo.

Aos meus pais e irmãos por me fazerem sempre acreditar em tudo que faço.

À **Universidade Estadual do Ceará** e aos colegas da Filosofia, pelo apoio recebido.

À FUNCAP pelo apoio financeiro recebido.

## RESUMO

FERREIRA, Jean Pierre Gomes. **Máquina de Guerra e Aparelho de Estado: a geo-filosofia de Deleuze e Guattari em Mil Platôs.**

Orientador: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso; UECE-CH, 2009. Dissertação.

A geo-filosofia de Deleuze e Guattari parte de uma questão muito simples que eles desdobram de modos diversos e a qual nos detemos aqui sobremaneira, qual seja, “Qual a relação do pensamento com a Terra?” Esta questão é formulada por eles, particularmente, em *O que é a filosofia?*, de 1991, última obra escrita por eles conjuntamente e que sintetiza, por assim dizer, suas duas outras obras comuns, *O anti-Édipo* (1972) e *Mil platôs* (1980), os dois tomos de *Capitalismo e esquizofrenia*. Obras, no caso, nas quais nos detemos mais para esclarecer o problema da relação da filosofia com a terra do que para resolvê-lo, pois se trata aqui principalmente de analisar como Deleuze e Guattari concebem esta relação do que, propriamente, problematizá-la, bem como demonstrar que ela não diz respeito apenas a’ *O que é a filosofia?*, enquanto obra e problema, mas também à obra e problema da máquina de guerra e do aparelho de Estado em *Mil platôs*, social e politicamente, que passa senão problema d’*O anti-Édipo* de um ponto de vista *inconsciente*. De modo que nosso objetivo principal com este trabalho é analisar como o problema da máquina de guerra e do aparelho de Estado em *Mil platôs* está diretamente relacionado ao problema da relação do pensamento com a terra ou da filosofia com a terra no que diz respeito à *geo-filosofia* Deleuze e Guattari. E que é o problema de uma *separação* e uma *ligação* ao mesmo tempo da filosofia com a terra de um ponto de vista do pensamento absoluto, seja ele imanente ou transcendente, bem como da máquina de guerra e do aparelho de Estado com a terra de um ponto de vista social e político relativamente, seja ele nômade ou sedentário. Ou ainda, é o problema de um *a-partamento* da filosofia com a terra de um ponto de vista do pensamento absoluto, mas também social e politicamente relativamente.

# ABSTRACT

FERREIRA, Jean Pierre Gomes. **The war machine and the State system: the Geophilosophy of Deleuze and Guatarri in A thousand Plateaus.**

Advisor: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso; UECE-CH, 2009. Dissertation.

The Geophilosophy of Deleuze and Guatarri starts from a very simple question which they unfold in several ways and on which it has been focused here considerably, that is to say, "What is the relation of the thought to the Earth?", this question was developed, especially, in *What is philosophy?* (1991), last work jointly written by them and which summarizes, that is, their two other works in collaboration, *Anti-Oedipus* (1972) and *A thousand Plateaus* (1980), the two volumes of *Capitalism and schizophrenia*. From this question, we consider that it is not related only to *What is philosophy?*, but also to the problem of the war machine and the State system in *A thousand Plateaus* socially and politically, thus our major aim with this work is to analyze how the relation between the war machine and the State system in *A thousand Plateaus* is directly connected to the relation of either the thought to the earth or the philosophy to the earth regarding to the geophilosophy of Deleuze and Guatarri. In that case, the relation that we conceptualize as an a *a-partament* of philosophy to the earth, that is, a separation and a connection at the same time of the philosophy to the earth, from a point of view of an absolute, immanent and transcendent thought, as well as of the war machine and the State system to the earth, in a nomadic and sendentary way, from a relative, social and political point of view.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO _____	10.
Capítulo 1 - Filosofia e Método: o problema da origem	
e a origem da filosofia de Deleuze e Guattari _____	14.
1.1 1992. O problema da origem da filosofia _____	16.
1.1.1 Burnet e o filósofo cientista _____	16.
1.1.2 Cornford e o filósofo mitólogo _____	22.
1.1.3 Vernant e o filósofo cidadão _____	25.
1.2 A origem do problema da filosofia de Deleuze e Guattari _____	36.
1.2.1 A geo-filosofia e o método ou maneira de pensar de Deleuze e Guattari ____	39.
1.2.2 A filosofia de Deleuze e Guattari _____	46.
Capítulo 2 - Imanência e transcendência da terra na geo-filosofia de Deleuze e Guattari _____	59.
2.1 Deleuze e as ilhas desertas _____	65.
2.2 A reversão do platonismo _____	73.
2.3 Diferença e repetição: a lógica do sentido _____	80.
2.3.1 A diferença em si mesma e a repetição para si mesma:	
os dois programas da diferença e da repetição _____	82.
2.3.2 A subversão da imagem de pensamento transcendente	
e o problema da lógica do sentido _____	110.
2.3.3 Os Estóicos e a lógica do sentido _____	118.
2.3.4 A dupla causalidade do acontecimento e a dualidade do	
sentido na superfície _____	124.
Capítulo 3 - Máquina de Guerra e aparelho de Estado:	
a geo-filosofia de Deleuze e Guattari em Mil platôs _____	135.

3.1 As máquinas desejantes do anti-Édipo e o aparelho de repressão edipiano:	
uma introdução à esquizo-análise_____	141.
3.1.1 No princípio era o fim: o Édipo e seu complexo aparelho de repressão___	144.
3.1.2 No fim era o princípio: o anti-Édipo e suas máquinas desejantes_____	152.
3.2. A máquina de guerra nômade e o aparelho de Estado sedentário_____	172.
Conclusão - A-partamento_____	192.
Referências Bibliográficas_____	194.

## **Introdução**

A geo-filosofia de Deleuze e Guattari parte de uma questão muito simples que eles desdobram de modos diversos em suas obras e a qual nos detemos aqui sobremaneira, qual seja, “Qual a relação do pensamento com a Terra?”

Esta questão é formulada por eles, particularmente, em *O que é a filosofia?*, de 1991, última obra a ser escrita por eles conjuntamente a qual sintetiza, por assim dizer, suas duas outras obras comuns, *O anti-Édipo* (1972) e *Mil platôs* (1980), os dois tomos de *Capitalismo e esquizofrenia*, e, mais do que a resolver, trata-se aqui de analisar como Deleuze e Guattari concebem esta relação do que, propriamente, problematizá-la, bem como demonstrando que ela não diz respeito apenas a *O que é a filosofia?*, enquanto obra e problema, mas principalmente ao problema social e político da máquina de guerra e do aparelho de Estado em *Mil platôs*, que passa pelo ponto de vista do *inconsciente* em *O anti-Édipo* e por grande parte da obra particular de Deleuze.

Neste sentido, nosso objetivo no primeiro capítulo é analisar como este problema da relação do pensamento com a terra está diretamente relacionado ao que é a filosofia para Deleuze e Guattari, no caso, uma *geo-filosofia*, já nesta conceituação podendo-se perceber uma relação do pensamento com a terra, no caso, do pensamento filosófico com a terra. *Relação* que nos remete à *origem* da filosofia, na medida em que o problema de uma relação da filosofia com a terra pressupõe, historicamente, por um lado, uma separação com o mito, como supõe J. Burnet, e, por outro, uma ligação com ele, como supõe F. Cornford, ou ainda, por fim, uma separação e ligação ao mesmo tempo da filosofia com a terra social e politicamente na medida em que *o filósofo se torna um cidadão*, como supõe J-P. Vernant. Todavia, uma relação, segundo Deleuze e Guattari, que é propriamente geográfica, e não histórica, pois o surgimento ou nascimento da filosofia

depende mais de um *meio* do que de uma *origem*, motivo pelo qual buscam determinar que meio precisamente é este, em primeiro lugar, o *meio de imanência* da Cidade grega, com sua *pura sociabilidade, amizade e gosto pela opinião, troca de opiniões*, sobretudo em Atenas, a *autóctone*, onde os filósofos estrangeiros encontram, assim como artesãos e mercadores, uma mobilidade e uma liberdade negada pelos Estados imperiais. De modo que se a filosofia surge ou se inventa na Grécia, dizem eles, é devido a uma *contingência* mais do que a uma *necessidade*, como também ocorre em seu ressurgimento ou reinvenção na modernidade.

Eis que o problema da relação da filosofia com a terra está relacionado, neste sentido, a uma desterritorialização na terra e reterritorialização no território de tipos psicossociais de um ponto de vista relativo, isto é, os filósofos, que, de um ponto de vista absoluto, coincide com sua desterritorialização num plano de imanência e reterritorialização no conceito a partir de personagens conceituais criados por eles ou eles próprios. Ao que o surgimento ou invenção da filosofia se deve, por um lado, à *desterritorialização na terra e reterritorialização no território dos tipos psicossociais*, e, paralela a esta, à *desterritorialização num plano de imanência e reterritorialização em conceitos dos personagens conceituais*. Conceitos, plano de imanência e personagens conceituais, no caso, os três elementos necessários ao surgimento ou invenção da filosofia e em recíproca relação, pois o conceito necessita de um plano de imanência para ser criado, assim como o plano de imanência precisa de um personagem para ser traçado e o personagem conceitual é quem cria os conceitos.

No entanto, o surgimento da filosofia somente é possível na medida em que o plano de imanência não se faz imanente a uma transcendência, isto é, quando uma ilusão de transcendência não se projeta sobre o plano de imanência e não o ladrilha com *figuras* que impedem a criação dos conceitos, de modo que o problema da relação da filosofia com a terra, isto é, da geo-filosofia, relaciona-se também à *imanência* e à *transcendência* dela no pensamento, o que analisamos isto propriamente no segundo capítulo. Em particular, a partir de algumas obras de Deleuze, tendo em vista sua tentativa de pensar uma reversão da imagem de pensamento

transcendente que submete a imanência a partir de uma *filosofia da imanência* independente da transcendência de vários modos, e, por sua vez, a partir desta filosofia da imanência, podendo-se pensar uma terra imanente independente de uma terra transcendente. No caso, primeiramente, a partir de uma *ilha deserta* imanente em relação a uma *ilha santa* transcendente pensada por Deleuze em um *manuscrito dele da década de 50*, publicado postumamente, em que podemos perceber já uma relação do pensamento com a terra. Em segundo lugar, quando ele pretende reverter o platonismo e seu *modelo* transcendente de uma *terra verdadeira, superfície celestial*, a partir de *simulacros-fantasmas* imanentes relacionados a uma *terra subterrânea, a terra de Hades*. Em terceiro lugar, quando, a partir desta reversão do platonismo, Deleuze pretende reverter a *identidade* e sua *representação* como *imagem de pensamento* transcendente a partir da *diferença e repetição* enquanto *pensamento sem imagem* imanente. Por fim, quando reverte o *sentido da lógica* e sua *doxa* a partir da *lógica do sentido* e seu *paradoxo* segundo o qual uma imanência e transcendência se constituem na *superfície da terra propriamente dita*, e o problema da relação da filosofia com a terra passa a ser um problema social e político.

Neste sentido, se o problema da relação da filosofia com a terra ou geo-filosofia é formulado por eles em ***O que é a filosofia?***, este problema é também o problema da máquina de guerra e do aparelho de Estado, ou ainda, da geo-filosofia de Deleuze e Guattari em ***Mil Platôs*** tal como analisamos no terceiro capítulo. Um problema, no caso, de como nós nos relacionamos social e politicamente com a terra, seja de modo nômade a partir da máquina de guerra, seja de modo sedentário, a partir de um aparelho de Estado, e como a tornamos a partir deles, respectivamente, um *espaço liso* ou *estriado*. Um problema que se coloca, ademais, em ***O anti-Édipo***, também de um ponto de vista do *inconsciente* na medida em que a *produção desejante* das *máquinas desejantes* investe a *produção social e política* das *máquinas sociais*, e é reprimida e recalçada, principalmente, pelo aparelho de repressão-recalcamento psicanalítico do *Édipo* ao qual eles opõem o *anti-Édipo* da *esquízo-análise*. De modo que podemos afirmar que se o problema da

relação da filosofia com a terra ou da *geo-filosofia* de Deleuze e Guattari é a criação de conceitos e o traçado de um plano de imanência por um personagem conceitual, podemos dizer que o *anti-Édipo* é o personagem conceitual que traça *mil platôs* como um plano de imanência *ao que é a filosofia de Deleuze e Guattari*, isto é, à sua geo-filosofia, e que o problema da relação da filosofia com a terra ou da geo-filosofia deles se dá na relação destas três obras.

Por fim, à guisa de conclusão, afirmamos que, de um ponto de vista relativo, o problema da máquina de guerra nômade e do aparelho de Estado sedentário social e politicamente em *Mil platôs* é o problema de uma *separação* e uma *ligação* ao mesmo tempo da filosofia com a terra, de modo imanente ou transcendente, de um ponto de vista do pensamento absoluto segundo a *geo-filosofia* de Deleuze e Guattari. Ou ainda, é o problema de um *a-partamento* da filosofia com a terra de um ponto de vista do pensamento absoluto, mas também social e politicamente, que Deleuze e Guattari não resolvem propriamente, mas o explicitam, sobretudo, em seus dois modos de pensar e se relacionar com a terra absoluta e relativamente, isto é, de modo imanente e transcendente.

## **Capítulo I – Filosofia e Método: o problema da origem e a origem do problema da filosofia de Deleuze e Guattari**

*O começar é o momento mais delicado  
na correção do equilíbrio.*  
Duna, Frank Herbert

*Na história do homem, as origens geralmente nos escapam.*  
As origens do pensamento grego, Jean-Pierre Vernant

*Pedimos somente um pouco de ordem para nos proteger do caos.*  
O que é a filosofia?, Gilles Deleuze e Félix Guattari

O problema da origem da filosofia encontra três formulações entre os historiadores com datas bastante precisas, em cada uma delas recebendo uma formulação diferente.

Primeiramente, a filosofia aparece como um *dom de curiosidade, observação e experimentação* que a constituem como uma *ciência* distinta dos *mitos* narrados por Homero e Hesíodo, sendo sua *origem* concebida como uma *separação* em relação ao mito, mas também da Grécia em relação ao Egito e à Babilônia no que diz respeito a uma pretensa origem oriental da filosofia, o que isto é admitido principalmente por John Burnet em sua obra ***A aurora da filosofia grega***, de 1892.

Num segundo momento, a filosofia aparece como uma *racionalização do mito* que encontra mais precisamente na ***Teogonia*** de Hesíodo e nos mitos babilônicos sua estrutura e seu material conceitual, sendo sua *origem* concebida não como uma separação em relação ao mito, muito menos da Grécia em relação ao Oriente, mas como uma *continuação*, uma *repetição* do mito numa linguagem *diferente*, havendo uma *ligação* entre a filosofia e o mito como concebe particularmente Francis Cornford em sua obra ***From religion to philosophe***, de 1912.

Num terceiro momento, reconhecida a ligação da filosofia com o mito, contudo, trata-se de pensar novamente uma separação em relação a ele no sentido de destacar o que a filosofia

constitui de modo *verdadeiramente novo*, ou ainda, como *deixa de ser mito e se torna filosofia* no que diz respeito principalmente às suas *condições históricas*. Neste sentido, por fim, a filosofia sendo a racionalização da cidade numa ordem social por uma *política* e sua *origem* concebida como uma *separação e ligação* da *Polis* em seu *advento* como ordem social em relação à soberania do Império Micênico antepassado dos gregos estabelecida por um rei-divino, e o *nascimento do filósofo* concebido como solidário com o *aparecimento do cidadão* como defende Jean-Pierre Vernant principalmente em sua obra ***As origens do pensamento grego***, de 1962.

Formuladas de modos diferentes, estas três concepções têm em comum a tentativa de estabelecer a origem da filosofia como *grega* apesar de uma relação com o oriente, babilônico ou egípcio, de modo que o problema da origem da filosofia é o problema da filosofia como *grega*. Nosso objetivo neste primeiro capítulo, primeiramente, é retomar o problema da origem da filosofia nestes três autores em sua tentativa de uma origem comum para a filosofia e a Grécia, de modo a considerar, num segundo momento, como este problema se converte na origem do problema da filosofia de Deleuze e Guattari, no caso, da *geo-filosofia* deles, na medida em que se perguntam no livro ***O que é a filosofia?*** (1991) precisamente: “Qual é a relação do pensamento com a Terra?”, pressupondo que “Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra.” E, a partir desta relação entre o território e a terra, buscam saber “em que sentido a Grécia é o território do filósofo ou terra da filosofia?”. Por fim, demonstrar como este problema é uma *questão de método* ou de uma *maneira de pensar* da filosofia em que colocam em questão *como* o pensamento se relaciona com a terra, se de modo *imane*nte ou *transcendente*, ou ainda, de um modo imanente que restaura uma transcendência.

### **1.1. 1992. O problema da origem da filosofia**

O problema da origem da filosofia foi bem colocado por Jean-Pierre Vernant quando analisou e fez uma síntese dos pensamentos de John Burnet e Francis Cornford sobre a origem da filosofia na Grécia em seu texto *A formação do pensamento positivo na Grécia arcaica* (1957), bem como quando retomou o problema da origem destes dois autores de um ponto de vista histórico original em seu livro *As origens do pensamento grego* (1962), cujas análises nos detemos a seguir.

#### **1.1.1 Burnet e o filósofo cientista**

Dentre aqueles que defendem uma separação da filosofia em relação ao mito assim como da Grécia em relação aos outros povos, John Burnet é a principal referência, pois não apenas ele busca em sua obra comentar o pensamento dos “primeiros filósofos”, mas tenta estabelecer uma origem ou uma *aurora* para a filosofia a partir do pensamento dos jônios sem nenhuma relação com o mito e com o Oriente, o qual surge quase como um “milagre grego”.

Em primeiro lugar, se a filosofia surge na Jônia é porque a Jônia é uma “região sem passado”, ainda que o que se desenvolveu nela seja, como diz, uma revivescência e continuação do povo do mar Egeu antepassado dos jônios, pois os “invasores do Norte”, os aqueus, desarticularam as enormes monarquias egéias e contiveram o crescimento de uma “superstição” religiosa semelhante a do Egito e Babilônia, impedindo que os gregos tivessem uma “classe sacerdotal” o que produziu uma lacuna na história grega considerada positiva, na medida em que contribuiu para o “livre desenvolvimento do gênio grego”. Este livre desenvolvimento pode ser encontrado em Homero e Hesíodo nos quais os efeitos desta mudança são bem significativos quanto ao que se perdeu e o que se adquiriu posterior à invasão dórica. No caso de Homero, por

exemplo, quando mesmo pertencendo à raça antiga egéia, falando sua língua, é para a nobreza aquéia que canta, posto que seus deuses e heróis têm quase todos nomes aqueus. Mas porque, sobretudo, nele:

Os deuses tornaram-se francamente humanos, e tudo o que é primitivo fica longe dos olhos. Existem, é claro, vestígios de crenças e práticas antigas, mas eles são excepcionais. Tem-se observado com frequência que Homero nunca fala do costume primitivo da purificação em caso de homicídio. Os heróis mortos são queimados e não sepultados como os reis da antiga raça. Os fantasmas praticamente não desempenham qualquer papel. (Burnet, p. 23, 2006.)

Já em Hesíodo, acontece um movimento contrário até certo ponto, quando mesmo pertencendo a uma época posterior, porém, mais triste do que a de Homero, a *Idade de Ferro*, ele aborda seu tema no “espírito da raça antiga” e é para os “pastores e agricultores” desta raça que ele canta em sua *Teogonia*, posto que eles ainda tinham uma visão primitiva do mundo que Hesíodo parece querer resgatar. Somente parece, porque apesar deste retorno, ele não deixa de ser influenciado pelo novo espírito, de cantar os deuses dos aqueus como fez Homero e de, sobretudo, “apressar o declínio das velhas idéias que buscava conter. [Pois] A *Teogonia* é uma tentativa de reduzir todas as histórias referentes aos deuses a um único sistema, e os sistemas são fatais para algo tão inconstante como a mitologia.”(Burnet, p. 24, 2006). Pode se perceber esta dualidade do pensamento de Hesíodo de resgatar e apressar o declínio da raça antiga na medida em que sua *Teogonia*, como uma *cosmogonia*, busca a origem dos deuses remontando à especulação antiga de Caos e Eros, o primeiro como um “Abismo”<sup>1</sup> e o segundo como um “impulso de criação”, seu objetivo é suplantá-los e colocar em primeiro lugar Cronos ou Zeus estabelecendo uma idéia dos primórdios de tudo e de uma *ordem* da criação, algo que, segundo Burnet, os primitivos não se sentiam intimado a fazer, cientes de que “algo serviu de começo”.

---

<sup>1</sup> Deve se ressaltar aqui que, para Burnet, Caos não é uma “mistura amorfa” como geralmente se diz, apoiando-se ele na etimologia da palavra grega, que significa propriamente “boca escancarada” ou “bocejo” ou ainda “abertura gigantesca”. Cf. Burnet, J. *A aurora da filosofia grega*, nota 12, p.41, 2006.

Em segundo lugar, se a filosofia é jônica, isto se deve também à *terra egéia*, pois, se por um lado, Homero e Hesíodo atestam uma originalidade grega mais antiga, a egéia, ainda que influenciados pelos aqueus, por outro, em seus poemas há um “sentimento de transitoriedade” que tem relação com os egeus e com a Jônia, pois, “O ciclo de crescimento e declínio é um fenômeno muito mais marcante nas terras egéias do que no norte, e assume mais claramente a forma de uma guerra de contrários entre o quente e o frio, o úmido e o seco.”<sup>2</sup> (Burnet, p. 25, 2006.) Os “primeiros cosmólogos”, neste sentido, encaram o mundo usando de empréstimo termos da sociedade humana para explicar as mudanças sazonais, já que uma *regularidade*, uma *constância* e uma *ordem* eram mais claramente percebidas nas *leis e costumes sociais* do que na *natureza*. E esta transitoriedade das terras egéias numa disputa de contrários os leva a pensar numa *phýsis*, algo *sempre-novo*, *imortal*, uma *substância primordial*, algo *permanente no fluxo das coisas*, que tanto pode se referir a *um material*, *uma composição*, *um caráter* ou *uma constituição geral* quanto a *múltiplos materiais*, composições, caráter ou constituições gerais, como em Empédocles e nos atomistas, que utilizam o mesmo termo *phýsis* para significar o material primitivo e assim estabelecer “uma base comum, da qual provinham e para a qual tinham de retornar [os contrários]”, sendo este “o verdadeiro significado do ‘monismo’ jônico”. (Burnet, p. 26, 2006).

Da busca deste algo sempre-novo, imortal, desta base comum que encontra nas terras egéias seu principal motivo, advém a principal tese de Burnet quanto à origem da filosofia na Jônia, qual seja, a do *caráter científico* dos “primeiros filósofos”, que os distancia da superstição e religiosidade dos antigos em seus mitos, devido à *observação* e à *experimentação*, mas também distancia a filosofia de uma pretensa origem oriental pela influência da matemática egípcia e da astronomia babilônica. Este caráter científico pode ser percebido em Eurípides posto que em um fragmento deste, influenciado por Anaxágora, tem-se, segundo Burnet, uma prova clara da

---

<sup>2</sup> Esta uma primeira crítica de Burnet a Cornford, por este fazer derivar a “doutrina dos contrários” de uma “representação religiosa”, e não do que se impõe à atenção, no caso, nas terras egéias.

relação entre a *historía* (investigação científica) jônica e a *phýsis*.<sup>3</sup> Mas também este caráter científico dos jônicos se atesta pela *secularidade* dos “primeiros filósofos”, seja pelo fato de ter havido uma ruptura com a antiga religião egéia após a invasão dos aqueus, seja por não haver uma forte influência do politeísmo olímpico sobre eles, posto que mesmo usando a palavra *théos* (deus) para significar muitas vezes a substância primordial, o que se considerava deus na época dos “primeiros filósofos” não era objeto de culto, como no caso dos “corpos celestes” considerados divinos diferentemente do que existia na Terra pelos antigos, distinção não reconhecida pelos “primeiros filósofos”.<sup>4</sup> Os deuses eram apenas uma personificação de fenômenos naturais e paixões humanas, de modo que não havia um uso religioso da palavra deus, o que reconhecer isto, diz Burnet (p. 30, 2006), “é extremamente importante, pois, com isso, não incorremos no erro de fazer a ciência derivar da mitologia”.<sup>5</sup>

A defesa da origem da filosofia como *jônica* segundo esta *cientificidade* encontra sua expressão mais radical quando se trata de uma *pretensa origem oriental da filosofia* ou da influência de uma *saber oriental sobre a mente dos gregos*. Para Burnet, em primeiro lugar, a antiguidade da civilização egéia possibilita que o que se considera oriental seja, na verdade, nativo, e, no que diz respeito a uma influência posterior, nem Heródoto, que acreditava numa origem egípcia da religião e civilização gregas, nem Platão, que respeitava os egípcios, nem Aristóteles que menciona a origem da matemática no Egito dão testemunhos sobre uma origem da filosofia a partir do oriente. Em segundo lugar, trata-se de um “preconceito quanto à originalidade dos gregos”, que tem sua fonte, segundo ele, num *método de interpretação alegórico*, já que os egípcios e

---

<sup>3</sup> Eis a reprodução do fragmento de Eurípides *apud* Burnet (p. 27, 2006): “Feliz aquele que da investigação (historía)/ recebeu conhecimento (máthesis), sem instigar/ o sofrimento dos cidadãos/ nem ações injustas;/ mas, observando a ordenação da sempre-nova/ natureza imortal, uniu/ o onde e o como./ Para esses, jamais o estudo se aproxima das obras vergonhosas.”

<sup>4</sup> Segundo Burnet, esta não distinção entre Céu e a Terra teria feito progredir a ciência jônica na medida em que suas idéias admitiam correção e desenvolvimento, ao contrário do que vai acontecer, segundo ele, quando Aristóteles retoma essa distinção como a de *ouranós* e a *sublunar*, que faz senão deter o andamento da ciência. Cf. Burnet, J. **A aurora da filosofia grega**, nota 63, p. 48, 2006.

<sup>5</sup> Esta a principal crítica de Burnet a Cornford pois considera um erro fundamental deste não perceber “quão completamente as antigas ‘representações coletivas’ haviam perdido sua influência na Jônia”, não reconhecendo “suficientemente o contraste entre a ciência jônica e a antiga tradição.” (Nota 35, p. 44, 2006)

judeus, após terem transformados seus mitos em alegorias influenciados pela filosofia grega, fizeram a filosofia derivar de seus mitos alegóricos, considerando que havia assim uma *filosofia egípcia, moisésta* ou *mosaica* dos filósofos gregos, método que foi transmitido aos apologistas cristãos e retomado no renascimento moderno. Em terceiro lugar, não se pode comprovar que a filosofia tenha sido transmitida da mesma maneira que as artes foram transmitidas do oriente para os gregos, pois nem os viajantes gregos nem os egípcios sabiam falar ou escrever bem a *língua* de um e de outro, principal meio de comunicação das idéias filosóficas. Por fim, não se confirmando que existisse uma “filosofia” propriamente egípcia que pudesse ser transmitida.

No que diz respeito a uma influência da matemática egípcia e da astronomia babilônica na filosofia grega, notadamente a partir de Tales considerado primeiro filósofo e também o primeiro geômetra, se isto acontece, a filosofia não deixa de ser *grega* no modo como a matemática e a astronomia são tratadas pelos primeiros filósofos jônios. Primeiramente, quanto à aritmética, os egípcios não iam além do que os gregos chamavam de *logística*, isto é, do modo de distribuir eqüitativamente algumas medidas, alimentos e salários para determinadas pessoas, como atesta Platão em suas *Leis*, algo diferente do que os gregos chamam de *arithmetiké*, o estudo científico dos números. Em segundo lugar, a geometria egípcia tinha apenas *fins práticos* servindo como *regra* para a medição e cálculo exato das áreas de terra do rio Nilo após as inundações, diferente da *ciência da geometria* inventada propriamente por Pitágoras que consiste, por um lado, numa generalização da utilização da geometria, como em Tales que a usa para medir distâncias de objetos inacessíveis, por exemplo, os navios em relação à terra, e, por outro, numa “construção de figuras a partir de linhas, acompanhada pela demonstração”, como afirma Demócrito *apud* Burnet (p. 33, 2006).

Já em relação à astronomia babilônica, ela não tinha um interesse científico. Para os babilônicos, o mapeamento das estrelas e a identificação dos planetas tinham mais relação com a mitologia e os eclipses uma relação com a adivinhação. Os jônicos, pelo contrário, tinham um

interesse científico com a astronomia e fizeram descobertas de importância crucial, notadamente três, segundo Burnet: de que a Terra é esférica e não se apóia em coisa alguma, de que ela não é o centro do universo, mas gira como os outros planetas ao redor do Sol e, em terceiro lugar, terem explicado teoricamente os eclipses lunares e solares.

Por fim, a origem da filosofia na Jônia ou propriamente na Grécia deste modo científico sendo ressaltada por um *dom da curiosidade*, às vezes ousado, desmedido, insolente ou mesmo pueril dos gregos, pois, por um lado, este dom está diretamente ligado às *observações* que eles faziam, por exemplo, na biologia marinha, com Anaximandro, de modo que Burnet se pergunta: “Será porventura concebível que não usassem seus poderes de observação para satisfazer essa curiosidade?” (p. 37, 2006) Por outro, este dom estando relacionado ao *método experimental*, como na *clepsidra* de Empédocles, por ser “inconcebível que um povo curioso aplicasse o método experimental a um único caso, sem estendê-lo a outros problemas” (Burnet, p. 38, 2006.), isto é, sem generalizar as experiências ao Universo inteiro e construir para ele um *sistema e leis*. Foi este dom, por sua vez, que permitiu um *progresso científico* dos primeiros filósofos jônios e gregos já que eles avançavam de uma hipótese menos adequada a uma mais adequada, como no caso notadamente da hipótese geocêntrica suplantada em pouco tempo pela hipótese heliocêntrica, posto que, conclui Burnet (p. 38, 2006): “Justamente por ter sido o primeiro povo a levar a sério a hipótese geocêntrica, os gregos foram capazes de suplantá-la.” E por isso, enfim, os gregos têm o direito de serem considerados os *criadores da ciência*.

### 1.1.2 Cornford e o filósofo mitólogo<sup>6</sup>

Se para Burnet, a filosofia se origina na *Jônia* como uma *ciência* e o filósofo é, assim, um *cientista jônico* em sua *aurora*, para Cornford, a filosofia também se origina na *Jônia*, mas o filósofo não é propriamente um cientista, e sim, um *mitólogo*, de modo que se pode perceber uma clara oposição entre os dois autores quanto à origem da filosofia a partir da *ciência* ou do *mito*.

Segundo Vernant, a obra de Francis Macdonald Cornford, *From religion to philosophy*, de 1912, marca uma mudança histórica no que diz respeito à origem da filosofia, pois a torna problemática com o liame que estabelece entre o pensamento religioso e o pensamento racional no que diz respeito aos gregos, mas também com o liame estabelecido entre os gregos e civilizações orientais, como a Babilônia, colocando em questão a originalidade da filosofia na Grécia ou, propriamente, ser ela um “milagre grego”. Segundo ele, a obra de Cornford é devedora de uma época “que se inquieta pelo seu futuro e em que põe em dúvida os seus princípios, [em que] o pensamento racional volta-se para as suas origens: interroga o seu passado para se situar, para se compreender historicamente.”(Vernant, p. 350, 1990), pois a confiança do Ocidente no monopólio de sua razão foi abalada com a crise da lógica clássica a partir da física e da ciência contemporâneas e com os contatos com a China e a Índia que romperam os quadros do humanismo tradicional e levaram o Ocidente a não ter no seu pensamento o pensamento.

Cornford se opunha a constatação tácita de que a origem da filosofia era um “milagre grego” propondo como principal tese uma *continuidade histórica* entre o pensamento religioso e o

---

<sup>6</sup> O filósofo como mitólogo não é uma afirmação do próprio Cornford diferentemente do que faz Burnet ao considerar os primeiros filósofos como cientistas. Contudo, podemos inferir isto na medida em que o que se coloca em questão com Cornford é uma “racionalização do mito”, isto é, uma transposição dele para um pensamento racional, o que pressupõe senão uma tentativa de compreensão do “mito” segundo um estudo do que “ele quer dizer”, resultando numa “mitologia” possivelmente, como acontece, por exemplo, no *Fedro*, de Platão, em que Sócrates e Fedro discutem o mito do rapto de Orítias por Bóreas, ainda que sem maior interesse por parte de Sócrates. Acrescentamos que as referências ao problema da origem em Cornford são a partir de Vernant, o que nos faz resumir muito o pensamento daquele, diferentemente do que fizemos com Burnet, porém, sem contradizer o que aquele pressupunha em seus primeiros estudos, assim acreditamos.

pensamento dos primeiros filósofos a partir de algo que fosse comum ou *permanente* em ambos, que ele encontra principalmente no *sistema de representação* e no *material conceitual* que os antigos poetas elaboraram e os primeiros filósofos laicizaram, na medida em que os “elementos” destes permanecem “potências ativas, animadas e imperecíveis, sentidas ainda como divinas”,<sup>7</sup> apesar de não serem mais *personagens míticas*, porém, tão pouco sendo consideradas realidades concretas, como considerava Burnet.

É em Homero e Hesíodo, principalmente, que esta permanência é ressaltada, pois: “O cosmo dos jônios organiza-se segundo uma visão das divisões das províncias, uma partilha das estações entre forças opostas que se equilibram.”, (Vernant, p. 351, 1990), assim como em Homero e Hesíodo o *mundo* se ordena por uma *partilha dos domínios e das honras* entre os deuses feitas por Zeus. Os primeiros filósofos pretendem dar uma resposta a um mesmo tipo de questão que se encontra em Hesíodo, qual seja, “como pode emergir do caos um mundo ordenado?”, e encontram em duas versões de seu poema um *modelo* para organização do *cosmo* e para o “caráter ‘natural’” da física. Em primeiro lugar, na versão em que Zeus luta pela soberania contra Tifão, dragão de mil vozes, força de confusão e de desordem, e o mata, deste saindo os ventos que separam o Céu da Terra, em seguida, Zeus tomando o poder e repartindo as honras e os domínios (esta, ademais, uma narrativa que tem como modelo a festa real da criação do ano-novo na Babilônia, em que o rei, no fim de um ciclo temporal, isto é, de desordem, quando o mundo retorna ao seu ponto de origem, reafirma seu poder de soberania com a representação da vitória do deus Marduc sobre o dragão Tiamat de cujo corpo é criado o céu, assim como os astros e seus movimentos, os anos, os meses e a raça humana, depois, Marduc distribuindo os privilégios e os destinos. O que, deste modo, se estabelece também um liame entre a origem da filosofia não apenas com o mito e a religiosidade grega hesiódica, mas também com o mito e religiosidade babilônica.) Em segundo lugar, e mais importante, na versão da emergência da ordem do mundo

---

<sup>7</sup> Sobre as duas críticas de Burnet a Cornford neste sentido, Cf. notas 2 e 5 deste capítulo.

a partir do Caos, um “sorvedouro sombrio, vácuo *aéreo* onde nada é distinto”, um *abrir-se*, uma boca que se abre, escancara-se para que a Luz e o Dia nela se introduza, dissipe a Noite e separe a Terra e o Céu, assim como o Mar, donde a gênese da ordem ou do cosmo, segundo Hesíodo, é uma separação ou uma segregação de elementos que estão unidos ou mesmo confundidos na Noite do Caos, somente depois, com o Amor (*Eros*), havendo uma união e uma aproximação dos opostos, como do Céu com a Terra, dos quais nascem Cronos e, deste, por seguinte, Zeus. Versão na qual se encontra, portanto, um processo *natural* de organização do cosmo exposto por Hesíodo cuja estrutura é comum à da cosmologia dos primeiros filósofos na medida em que segundo estes também:

1.º) no começo, há um estado de indistinção onde nada aparece; 2.º) desta unidade primordial emergem, por segregação, pares de opostos, quente e frio, seco e úmido, que vão diferenciar no espaço quatro províncias: o céu de fogo, o ar frio, a terra seca, o mar úmido; 3.º) os opostos unem-se e interferem, cada um triunfando por sua vez sobre os outros, segundo um ciclo indefinidamente renovado, nos fenômenos meteóricos, na sucessão das estações, no nascimento e na morte de tudo o que vive, plantas, animais homens. (Vernant, p. 353, 1990.)

Diante das comparações entre a cosmologia dos primeiros filósofos e os mitos de Homero e Hesíodo, assim como dos babilônicos, que Cornford estabelece, Vernant demonstra o sentimento comum que podemos ter na medida em que a filosofia aparece aí não como um “milagre grego”, algo “original”, “autêntico”, possuindo uma “identidade” bem delimitada ou constituída, mas se contenta em *repetir* em uma linguagem *diferente* o que “já dizia o mito”. Mais ainda, ele recoloca o problema da origem da filosofia de um ponto de vista de sua identidade com a Grécia e consigo mesma ao dizer que, tendo se reconhecido a filiação explicitada por Cornford, “Já não se trata apenas de encontrar na filosofia o antigo, mas de destacar o verdadeiramente novo: aquilo que faz precisamente com que a filosofia deixe de ser mito para se tornar filosofia.” (Vernant, p. 354, 1990) É como se, neste sentido, a filosofia ao encontrar a sua origem no mito, dele tivesse que se separar novamente, buscar *de novo* sua identidade, porém, já não mais em si mesma, de modo autêntico, original ou absoluto, mas em sua *diferença* e *repetição* em relação ao

mito, no devir do mito em filosofia e se perguntar, afinal, *O que é a filosofia?*, “para se compreender historicamente”. O que, se isto foi de certo modo colocado por Cornford em seus últimos estudos como diz Vernant, o pensamento dele não vai tão longe neste sentido.

### 1.1.3 Vernant e o filósofo cidadão

Se para Burnet, o filósofo era um *cientista jônico* que, pelo dom de curiosidade, observação e experiência, chega à filosofia e, para Cornford, o filósofo era um *mitólogo*, que, pelo modelo de pensamento mítico chega a uma estrutura de pensamento filosófico diferente ainda que repetida em relação à ordem natural, para Vernant, o filósofo é um *cidadão* em que já não é mais a ciência ou o mito que torna possível o alvorecer da filosofia, mas o advento da própria Grécia como *polis* ou cidade-Estado.

Pode-se dizer que o pensamento de Vernant constitui, por assim dizer, uma síntese das posições dos dois autores anteriores, pois, se por um lado, ele segue Cornford ao dizer que assim como “a filosofia se desenvolve do mito, como o filósofo deriva do mago, assim também a Cidade se constitui a partir da antiga organização social” (p. 366, 1990), por outro, a questão da identidade da filosofia com a Grécia exaltada por Burnet até mesmo como um “milagre” adquire em Vernant uma história ao ponto de não vermos contradição entre *milagre* e *história*, tão somente a explicação de um pela outra na medida em que se Burnet considerava que os termos empregados pelos primeiros filósofos eram tomados de empréstimo da “sociedade humana” na qual uma regularidade e constância eram percebidas com maior “clareza” do que na “natureza”, em Vernant trata-se justamente de saber como a sociedade humana grega encarnada na *polis* se constituiu possibilitando o surgimento do filósofo e sua *physis* partindo do pressuposto de que:

“A ordem social, tornada humana, presta-se a uma elaboração racional do mesmo modo que a ordem natural tornada *physis*.” (Vernant, p. 366, 1990)

Com Vernant, o problema da origem da filosofia já não é tanto o de sua relação ou não com o mito enquanto filosofia ou como ciência, mas o problema da relação da filosofia com a *polis* grega. Ao se perguntar *Onde começa a filosofia?*, ele coloca justamente em questão uma relação íntima entre a filosofia e os gregos não simplesmente como homens curiosos, observadores ou de uma mitologia extraordinária, mas principalmente como *povo* em um determinado *lugar*, isto é, coloca em questão aquilo que até então não se questionava, e sim, dava-se como certo, a relação do filósofo com o *povo* e a *terra* grega ou com a *polis* grega. De modo que o problema da origem da filosofia aparece nele como o problema da origem da Grécia e o problema do “nascimento do filósofo” como o do “aparecimento do cidadão” grego, como ele diz sem se surpreender:

A solidariedade que constatamos entre o nascimento do filósofo e o aparecimento do cidadão não é para nos surpreender. Na verdade, a cidade realiza no plano das formas sociais esta separação da natureza e da sociedade que pressupõe, no plano das formas mentais, o exercício de um pensamento racional. (Vernant, p. 365, 1990.)

O pensamento racional filosófico não surge, assim, de um milagre ou de uma mitologia, mas está diretamente relacionado à constituição da *cidade* como uma separação entre *natureza* e *sociedade*, o que somente é possível depois de um longo período histórico dividido em três momentos específicos: primeiramente, a constituição de uma soberania palaciana da realeza micênica do antigo povo egeu, mais antigo antepassado dos gregos; em segundo lugar, a destruição do domínio real da soberania micênica pelos dóricos produzindo, por um lado, um período de isolamento dos gregos em relação ao Oriente com o fechamento do mar Mediterrâneo seguido, por um lado, de um período de expansão com a retomada do contato com o Oriente, porém, com uma crise social e de valores devido a disparidade social e de valores entre os *gene* ou linhagens aristocráticas e guerreiras e o *demos* ou aldeões, ambos remanescente da antiga soberania micênica destruída em seu poder real; por fim, em terceiro lugar, a constituição da *polis*

propriamente dita como um *cosmo humano organizado pelo universo espiritual* dos “Sábios”, forma na qual vão aparecer os “primeiros filósofos”, mas da qual se distinguem à medida que constituem *escolas* e um pensamento propriamente *filosófico* independente de um caráter místico ou religioso.

Num primeiro momento, natureza e sociedade se confundiam sob a *ordem divina* de um rei soberano que: “não domina somente a hierarquia social; intervém também na marcha dos fenômenos naturais. A ordenação do espaço, a criação do tempo, a regulação do ciclos das estações aparecem integrados na atividade real; são aspectos da função de soberania.”( Vernant, p. 80, 1992). No caso dos gregos, este domínio soberano do rei tem sua origem no povo indo-europeu antepassado do homem grego estabelecido nas margens do Mediterrâneo tanto do lado ocidental, constituindo a *realeza micênica* egéia antepassada dos gregos continentais, como do lado oriental, constituindo os *hititas*, os quais se assemelham aos micênicos em organização social e pela utilização de cavalos e carros para fins militares.<sup>8</sup>

A realeza micênica ao mesmo tempo em que manteve uma estreita relação com o oriente em princípio devido sua relação originária com os hititas que para lá se expandiram também se diferenciou destes, como se pode perceber em sua estrutura palaciana em que o rei por meio de seu palácio centraliza e controla a vida social com um papel ao mesmo tempo religioso, político, militar, administrativo e econômico, e se destaca juntamente a ele, num papel administrativo, a figura do *escriba* que com o domínio da escrita registra todos os aspectos da vida social permitindo um controle, uma fiscalização e um domínio minucioso pela realeza. Um controle reforçado, ademais, pela arquitetura dos palácios micênicos em relação, por exemplo, a dos palácios de Creta que lhe serviram de modelo após a tomada desta<sup>9</sup>, pois os palácios de Creta são:

dédalos de compartimentos dispostos aparentemente em desordem em torno de um pátio central, são construídos no mesmo nível que a região circunvizinha sobre a qual se abrem sem defesa por amplas estradas

<sup>8</sup> Cf. Vernant, J-P, pp.10-11, 1992, onde é estabelecida a relação entre micênicos e hititas no que diz respeito a utilização do cavalo e dos carros, notadamente, a pré-história do deus Posidão em relação a isto.

<sup>9</sup> Creta foi dominada pelos micênicos por volta de 1450 a partir da qual os micênicos estabeleceram um amplo domínio no Mediterrâneo oriental. Cf. Vernant, p. 13, 1992.

*que vão ter ao palácio. O solar micênico, tendo no centro o mégaron e a sala do trono, é uma fortaleza cercada de muros, um abrigo de chefes que domina e fiscaliza a região plana que se estende a seus pés. (Vernant, p. 18, 1992. Grifo nosso.)*<sup>10</sup>

O palácio real micênico não centraliza simplesmente a vida social como podemos perceber, ele estende seu poder a uma “região plana” onde o escriba dá lugar a outros personagens típicos que asseguram o poder do rei. Há um processo, por assim dizer, de descentralização real em que o rei, dispondo do título do wa-na-ka ou *ánax* que lhe permite concentrar ao mesmo tempo o domínio militar e religioso, tem como extensão deste poder a ajuda de dois personagens importantes, o la-wa-ge-tas, militarmente, e o pa-ri-seu, religiosamente. O la-wa-ge-tas é o chefe do *laós*, um povo armado ou um grupo de guerreiros que estabelece uma ligação militar entre a corte e os comandos locais como sequitários do rei e que, em algumas circunstâncias, alguns destes detêm o mesmo privilégio do *témenos* concedido ao wa-na-ka (*ánax*), isto é, o privilégio de ter “uma terra, arável ou de vinhas, oferecida com os aldeões que a guardam ao rei, aos deuses, ou a um grande personagem em recompensa de seus serviços excepcionais ou de suas façanhas guerreiras”. (Vernant, p. 20, 1992.) Já o pa-ri-seus ou *basileus* tem uma função religiosa e administrativa no qual seu poder se confunde com o poder do rei, pois ele surge segundo uma diferença e polaridade fundamental na sociedade micênica estabelecida a partir da “tenência do solo”, dividida em dois tipos bem distintos que chegam mesmo a se opor, o ki-ti-me-na Ko-to-na ou “terras privadas com proprietários” e o ke-ke-me-na Ko-to-na ou “terras comuns dos demos da aldeia, propriedade coletiva do grupo rural”. A tenência das terras privadas está em relação direta com o domínio do rei e a posse individual da terra seja por ele, seja por seus guerreiros a partir do *témenos*. Já a segunda, a tenência das terras

---

<sup>10</sup> Esta característica da realeza micênica permite, por um lado, a interpretação dela como “burocrática” e semelhante aos “povos fluviais do Oriente próximo”. Mas também, por outro lado, na arquitetura do palácio micênico pode-se perceber uma primeira separação entre a natureza e a sociedade bem demarcadas pelos muros do palácio separando a “sociedade” estabelecida entre os dignatários da realeza com funções bem especializadas e as “regiões planas”, “naturais”, onde vivem os agricultores e pastores. O que isto se aprofunda com uma comparação com os hititas indo-europeus, parentes dos “gregos” que se estabeleceram no Oriente próximo e seu *pankus*, assembléia de guerreiros em oposição aos agricultores e pastores. Cf. Vernant, p. 17, 1992.

comuns possui um outro nível de organização segundo as tradições e hierarquias locais na qual aparece justamente o personagem do pa-ri-seus (*basileus*). Ele é “um simples senhor, dono de um domínio rural e vassalo do *anax*”, mas que tem uma responsabilidade administrativa bem definida no que diz respeito ao fornecimento de metal para realza, principalmente *bronze*, e tem ao seu comando o ko-re-te ou “regedor de aldeia”, semelhante ao la-wa-ge-tas chefe militar do rei. Juntamente com a Ke-ro-si-ja (*gerousia*) ou o Conselho dos Velhos, assembléia formada pelos chefes das casas mais influentes, o Pa-ri-seus estabelece o domínio das terras comuns com uma relativa autonomia, onde há ainda a presença do *demos*, os aldeões que são meros “espectadores” sem direito a *fala* e que expressam seus sentimentos de aprovação ou descontentamento apenas em rumores.<sup>11</sup>

A invasão dórica assinalada por Burnet como positiva em relação à genialidade grega parece se confirmar com o papel decisivo dela na constituição da *polis* grega como se pode perceber em Vernant. Primeiramente, ela destrói o domínio militar e religioso (*anax*) do rei divino estabelecendo a partir de então uma distância insuperável entre homens e deuses, mas também a perda de uma *unidade* e de uma *ordem* social e natural exercida por ele, bem como o desaparecimento da própria *escrita* com a destruição de seu aparelho administrativo. Em segundo lugar, ela estabelece uma tomada de consciência da separação do tempo em *passado* e *presente* com a mudança da metalurgia do bronze para o ferro e a constituição de uma *idade de ferro* atual em relação à antiga *idade de bronze*.<sup>12</sup> Em terceiro lugar, ela separou o *mundo dos mortos* do *mundo dos vivos* e o liame entre o cadáver e a terra com a substituição da prática da *inumação* pela *cremação* dos cadáveres. Em quarto lugar, ela substituiu as cenas da vida animal e vegetal nas cerâmicas por uma decoração geométrica, árida e rigorosa excluindo elementos místicos da tradição egéia. Por

---

<sup>11</sup> Há neste domínio rural como veremos um ensejo do que venha a ser a futura *polis* grega.

<sup>12</sup> No que diz respeito a esta separação, podemos perceber isto em Hesíodo em sua distribuição das *idades de ouro, bronze, dos heróis e de ferro* e como isto é sentido por ele na descrição delas.

fim, ela separou a Grécia do Oriente já que “Abatida Micenas, o mar deixa de ser um caminho de passagem para tornar-se uma barreira.”(Vernant, p. 24, 1992)

Todavia, o traço mais marcante da invasão dórica não parece ter sido tanto o que ela *destruiu, modificou, ou introduziu*, mas o que ela deixou escapar por uma *linha de fuga*, por assim dizer, a partir da qual foi justamente criada a *polis* grega. No caso, o domínio do *basileus* no qual se pode dizer que o domínio do *anax* real micênico se manteve, se não em sua estrutura palaciana, pelo menos, em seu aspecto local ou provinciano, a partir do qual o *universo espiritual da polis* como um *cosmo humano organizado* é pensado segundo a hierarquia social e forças sociais contrárias que nele residem, já que, como diz Vernant (p. 25, 1992):

O termo *anax* desaparece do vocabulário propriamente político. É substituído, em seu emprego técnico para designar a função real, pela palavra *basileus* cujo valor estritamente local observamos e que, de preferência a uma pessoa única a concentrar em si todas as formas de poder, designa empregado no plural, uma categoria de Grandes que se colocam igualmente no cume da hierarquia social.

Se o domínio do *basileus* escapa à dominação dórica, ele não deixa de sofrer também um processo de *anomia* ou desordem devido uma “crise da soberania” que então se estabelece com o desaparecimento do *anax*, o qual faz surgir um “espírito de *agón*” ou de disputa entre os *gene* nobiliários e, por seguinte, uma “crise da cidade” com a divisão social entre *urbanos* e *rurais* em que o privilégio religioso administrativo do *basileus* detido por uma *aristocracia guerreira* com sua *arete*, sua *thymós* e sua *hybris* se opõe nitidamente ao *demos*, classe aldeã rural encarregada da agricultura.

No caso da crise da soberania, há uma disputa para saber quem exerce a partir de então o *poder* religioso, militar e de *arché* ou de *comando político* com o desaparecimento do *anax* real, o que isto é resolvido em parte com uma divisão do poder entre o *basileus*, que passou a ter uma função especificamente religiosa, o *polemarca*, chefe dos exércitos que exerce uma função militar e o *arcontado* grupo de *arcontes* aos quais a *arché* (comando “político” e “jurídico”) da cidade é delegada

através de um sistema de eleição anualmente. Contudo, ao mesmo tempo em que o poder se divide deste modo, não deixa de haver um *espírito de ágon*, isto é, de conflito, rivalidade, concorrência e de disputa entre os *gene nobiliários*, aqueles que compõem o poder em suas funções religiosa, militar e política.

Este *espírito de ágon* não gera apenas uma crise de poder, mas também uma “crise na cidade” de modo geral, principalmente com a retomada do comércio marítimo pelos gregos e de seus contatos com o Oriente que beneficia particularmente a *aristocracia guerreira* e sua ostentação de riqueza. Donde uma perda de vergonha por parte desta aristocracia assim como uma exaltação de sua *hybris* ou “paixões individuais” próprias à riqueza, em que prevalecem a *ambição*, a *arrogância*, a *astúcia*, a *arbitrariedade*, a *injustiça* e a *violência de um sentimento de vingança de sangue* como direitos particulares dos *gene* a qual, unida ao valor guerreiro e qualificações religiosas próprias, por um lado, marcam sua supremacia e domínio sobre os rivais e, por outro, produzem uma dissociação e divisão da sociedade entre ela e o *demos* de aldeões, ou entre a cidade e a zona rural. O que isto é ressaltado, num plano “pré-jurídico”, por um embate de forças entre os *gene* em que a *vingança de sangue* é a contrapartida à ofensa sentida criando um ciclo de assassinios entre as famílias; num plano religioso, onde “cada *genos* se afirma como senhor de certos ritos, possuidor de fórmulas, de narrativas secretas, de símbolos divinos especialmente eficazes, que conferem poderes e títulos de comando”. (Vernant, p. 32, 1992.); na guerra, em que uma *aristeia* manifesta o valor militar pela “superioridade pessoal”, pela *hysa* (um furor belicoso) e pelo *menos* (um ardor inspirado por um deus), onde a “virtude guerreira” se faz do domínio da *thymós*, isto é, da afetividade, das emoções e das paixões, a qual reflete a *areté* ou virtude própria de uma aristocracia como sua “qualidade natural ligada ao brilho do nascimento, manifestando-se pelo valor do combate e pela opulência do gênero de vida”(Vernant, p. 58, 1992.); por fim, num plano político,

quando uma oposição se estabelece entre os grupos e seus argumentos contrários na *ágora* em que cada um se opõe ao outro numa disputa oratória.<sup>13</sup>

A todo este *espírito de ágon* ou poder de conflito inspirado na entidade divina de *Eris* que compõe a sociedade grega em sua hierarquia própria de aristocratas, guerreiros e aldeões, é que a *polis* se contrapõe marcando decisivamente a história grega como um *cosmo humano organizado com universo espiritual* próprio. Um aspecto deste universo espiritual advém da própria aristocracia guerreira, no caso, o princípio de *isonomia* em que há uma “igual participação de todos no exercício do poder”, pois, apesar das diferenças entre os *gene*, eles se consideravam como *Hómoioi* (semelhantes) ou *Isoi* (iguais), associados numa mesma comunidade por uma *Philia* (amizade ou amor). Um outro aspecto, é a preeminência do *logos* (palavra falada) enquanto instrumento de poder a partir de um *debate contraditório, uma discussão e uma argumentação* diretamente relacionada à *política*, que se também advém da aristocracia guerreira, adquire com a *polis* um caráter *público*, seja por colocar em debate as condutas, os processos e os conhecimentos que eram privilégios exclusivos do *basileus*, seja por fazer destas condutas, processos e conhecimentos uma “cultura comum” com a sua divulgação através da *escrita*, readquirida a partir dos fenícios, e da *redação das leis* como regra geral a ser aplicada a todos da mesma maneira. O que, para isto, a centralização da *polis* numa *Ágora* foi um aspecto decisivo, posto que:

As construções urbanas não são mais, com efeito, agrupadas como antes em torno de um palácio real, cercado de fortificações. A cidade está agora centralizada na *Ágora*, espaço comum, sede da *Hestia Koiné*, espaço público em que são debatidos os problemas de interesse geral. É a própria cidade que se cerca de muralhas, protegendo e delimitando em sua totalidade o grupo humano que a constitui. (...) [E] Desde que se centraliza na praça pública, a cidade já é no sentido pleno do termo, uma *polis*. (Vernant, p. 31, 1992.)

---

<sup>13</sup> Apesar da *ágora* representar um espaço público com caráter igualitário de opiniões e manifestações, ela não deixa de ser um espaço em que os *gene* pretendem estabelecer os seus privilégios, que é o que buscamos ressaltar aqui. Mais à frente, veremos como este espaço público se torna não apenas um espaço de reuniões, mas principalmente político, isto é, em que a *polis* se centraliza em seu poder.

Mas este espaço público da *ágora* não seria nada sem uma organização do cosmo humano e do universo espiritual da *polis* pelos “Sábios” ou os “primeiros filósofos” já que, diz Vernant (p. 365, 1990):

A ‘sabedoria’ do filósofo designa-o para propor os necessários remédios à subversão que provocaram os começos de uma economia mercantil. Pede-se-lhe que defina o novo equilíbrio político suscetível de reencontrar a harmonia perdida, de restabelecer a unidade e a estabilidade sociais, pelo ‘acordo’ entre elementos cuja oposição dilacera a Cidade. [E] Às primeiras formas de legislação, aos primeiros ensaios de constituição política, a Grécia associa o nome de seus Sábios.

Pois com o desaparecimento do *ánax* real micênico e a crise instaurada na cidade, uma mesma questão é colocada tanto no que diz respeito a *polis* como à filosofia, qual seja:

como a ordem pode nascer do conflito entre grupos rivais, do choque das prerrogativas e das funções opostas? Como uma vida comum pode apoiar-se em elementos discordantes? Ou – para retomar a própria fórmula dos Órficos – como, no plano social, o uno pode sair do múltiplo e o múltiplo do uno? (Vernant, p. 31, 1992)<sup>14</sup>

Já que:

V. Ehrenberg verifica que há no centro da concepção grega da sociedade, uma contradição fundamental: o Estado é uno e homogêneo; o grupo humano é feito de partes múltiplas e heterogêneas. Essa contradição fica implícita, não formulada porque os gregos jamais distinguiram claramente Estado e sociedade, plano político e plano social. Daí o embaraço, para não dizer a confusão, de um Aristóteles quando trata da unidade e da pluralidade da *polis*. (V. Ehrenberg, *The greek state*, Oxford, 1960, p. 89). [E] Vivida implicitamente na prática social, essa problemática do uno e do múltiplo, que se exprime também em certas correntes religiosas, será formulada com todo rigor ao nível do pensamento filosófico. (Vernant, p. 31, 1992, nota 10.)

Diante disto, é com os “filósofos” enquanto Sábios, por sua vez, que se estabelece em vários planos uma *ordem* ou uma *unidade* da cidade por meio de uma *sophrosyne* (sabedoria) com o intuito de restringir a *hybris* e a *arete* (virtude guerreira) própria dos *gene* em sua violência, ambição, privilégios e desejo de poder. Do ponto de vista do direito, esta ordem e unidade acontecem com uma universalização da condenação do crime que deixa de ser submetida a um ciclo fatal de vinganças para ser uma “repressão organizada no quadro da cidade, controlada pelo grupo e onde

---

<sup>14</sup> Vernant, neste caso, retoma a questão de Cornford sobre como uma ordem pode surgir do caos e a coloca como uma relação entre a *polis* e a *filosofia*. Questão, ademais, que mostra, por um lado, que a filosofia está relacionada diretamente aos problemas da *polis* em seu surgimento, mas que também mostra que para a filosofia usar a *ordem social* grega como modelo a uma *ordem natural*, aquela ordem social deveria ser primeiramente constituída.

a coletividade se encontra comprometida como tal” (Vernant, p. 53, 1992.) na medida em que o *mal* produzido pelo crime é estendido à toda a cidade como um *miasma* a ser purificado ou expiado religiosamente, surgindo notadamente a figura do Sábio Epimênides. Por outro lado, do ponto de vista de uma moral, uma ordem e unidade são estabelecidas com a substituição da *arete* (virtude) aristocrática guerreira e sua *hybris* tendente ao luxo e ostentação de riqueza, *hedoné* (prazer) e *aphrosyne* (loucura) por uma *arete* baseada na *sophrosyne* (domínio de si) dos Sábios em que se tenta escapar às tentações do prazer, da moleza, da sensualidade e da loucura associadas à riqueza e ao *thymós* (afetividade, paixões, emoções) por uma *áskeesis* (disciplina dura e severa, de *ascese*), uma temperança, uma proporção, uma justa medida ou justo meio. Onde aparece notadamente a figura de Sólon que torna a cidade um *cosmo* harmonioso ao associar, por um lado, a *sophrosyne* a *Dike* (justiça) como *justo meio* pondo-se como *árbitro*, *mediador*, *reconciliador* ou *um traço de união*, entre os partidos que dilaceram a cidade, já que ele fazia parte dos *mesoi* (centro), isto é, da classe média burguesa, e, por outro lado, ao associar a *sophrosyne* a uma *eunomia* (distribuição eqüitativa das honras, cargos e poderes) como *proporção* estabelecendo, assim, uma “igualdade hierárquica” entre as classes. Por fim, decisivamente, de um ponto de vista político e geográfico, esta ordem e unidade se constituem com a fundação da *polis* sobre uma base nova realizada por Clístenes a partir da substituição da antiga organização tribal formada pelas quatro tribos jônicas da África e seus territórios específicos, em que prevaleciam os vínculos de consangüinidade e a exclusão do *demos* e de uma “burguesia” na participação política, por uma *organização geográfica* em que, tribos, *demos* e burguesia são reunidos num mesmo *território* e organizados em 10 tribos formadas segundo as três regiões e povoações em que a Ática se divide, no caso: os *pediakoi* (homens da planície) ou *eupátridas*, os *parálios* (homens do litoral marítimo) ou *mesoi* e os *diácrios* (homens da montanha) ou *partido popular*. As dez tribos formando uma comissão permanente do Conselho e exercendo o poder num determinado período do ano segundo um *calendário civil* e não mais um *calendário lunar* que regulamenta a vida religiosa.

Se a filosofia se origina na Grécia, conclui Vernant, isto não se deve a um milagre grego em que o filósofo surge como a encarnação temporal de uma “Razão” ou uma sabedoria intemporal como o antigo rei divino e soberano, mas como “Sábio” cuja participação enquanto *cidadão* na sociedade grega influi decisivamente na constituição desta sociedade politicamente, isto é, como *polis*, uma ordem ou *cosmo humano organizado por um universo espiritual* próprio que não pertence mais ao domínio de um rei divino e soberano. Sob este aspecto, diz Vernant (p. 95, 1992): “Quando nasce em Mileto, a filosofia está enraizada nesse pensamento político cujas preocupações fundamentais traduz e do qual tira uma parte de seu vocabulário.” Um *exemplo* que serve de modelo a isto, para ele, se encontra na obra de Anaximandro, que além de escrita em *prosa* diferentemente do estilo poético das teogonias, introduziu o termo *arché* e pôs o universo físico sobre a base de uma *ordem geométrica*, assim como a *polis* de Clístenes, e transformou de um modo geral as perspectivas cosmológicas ao conferir ao *cosmos* uma organização oposta a que o mito conferia, como no caso particular da posição da “terra”, pois, segundo Vernant (p. 88, 1992):

Já não se encontra nenhum elemento ou porção do mundo privilegiado em detrimento dos outros, já nenhum poder físico está situado na posição dominante de um *basileus* que exerça sua *dynasteia* sobre todas as coisas. Se a terra está situada no centro de um universo, perfeitamente circular, pode permanecer imóvel em razão de sua igualdade de distância, sem estar submetida à dominação de qualquer coisa que seja...

Já não é mais, pois, o palácio real e o soberano divino que, com seus muros, estende seu poder às “regiões planas” da terra, tão pouco é uma explicação mítica que justifica a estabilidade ou imobilidade da terra, como no caso de Hesíodo (p. 111, p. 1992) em que ela aparece como “de amplo seio, de todos [os deuses] sede inabalável sempre”, ou mesmo a explicação de que a terra “flutua” sobre um elemento líquido ou “repousa” sobre um turbilhão, a Água de Tales e o Ar de Anaxímenes, que retoma, por assim dizer, a idéia de uma “sede inabalável”. Mas sim um cosmos constituído por relações geométricas como se encontra em Anaximandro posto que se a terra

permanece imóvel é “porque está à igual distância de todos os pontos da circunferência celeste e não tem nenhuma razão para ir para baixo mais que para cima, nem para um lado mais que para outro” (Vernant, p. 87, 1992.) ou porque “todos os raios dos círculos são iguais” e convergem para um *centro*. De modo que é centralizada no universo a partir de bases geométricas que a Terra ou o “mundo” aparece pela primeira vez em *theoria*, isto é, “vista” ou “representada”, tal como ela aparece no *pínax* (mapa) desenhado por Anaximandro e no de Hecateu de Mileto. Porém, isto somente foi possível a partir da ordem social da *polis* em que todos os cidadãos convergem para a *Ágora* situada no centro da cidade como *Isoi* (iguais), posto que, por fim, diz Vernant:

*A razão grega não se formou tanto no comércio humano com as coisas quanto nas relações dos homens entre si. Desenvolveu-se menos através das técnicas que operam no mundo que por aquelas que dão meios para domínio de outrem e cujo instrumento comum é a linguagem: a arte do político, do retor, do professor. (...) que de maneira positiva, refletida, metódica, permite agir sobre os homens, não transformar a natureza. [E que, portanto] Dentro de seus limites como em suas inovações, é filha da cidade.<sup>15</sup> (p. 95, 1992. Grifos nossos.)*

## 1.2 A origem do problema da filosofia de Deleuze e Guattari

A digressão foi longa, mas, como dizem Deleuze e Guattari, a filosofia está em perpétua digressão ou digressividade, além do que ela era necessária para a compreensão do que se coloca como origem do problema da filosofia de Deleuze e Guattari ou de sua *geo-filosofia*.

No que diz respeito ao problema da origem da filosofia, vimos que os historiadores consideram esta origem como sendo ou a partir da *ciência* (Burnet), ou dos mitos (Cornford), ou de uma *política* (Vernant), em que o filósofo aparece ou como *cientista*, ou como *racionalizador* dos

---

<sup>15</sup> Vernant, neste ponto, discorda radicalmente de Burnet quanto a um “milagre grego” em que a “ciência da natureza” jônica como “aurora da filosofia” aparece de modo espontâneo por um “dom de curiosidade” numa relação direta ou imediata com a “terra egéia” e sua “doutrina dos contrários” donde emerge a *physis* ou “natureza” jônica, posto que para Vernant a “ciência jônica” em sua doutrina dos contrários e sua *physis* aparecem numa relação indireta e mediatizada pela *polis* sem nenhum contato com a natureza, seja por *observação* seja por *experimentação*. Cf. Vernant, p. 95, 1992.

mitos, ou como *cidadão*, Sábio ou filósofo propriamente dito. Nos três casos, porém, eles consideram que a *origem da filosofia é a Grécia* ou que a filosofia está relacionada ao território da Cidade-Estado da Grécia assim como o filósofo está diretamente relacionado à terra e ao povo grego. Se Deleuze e Guattari, em *O que é a filosofia?* (1991), concordam com os historiadores neste ponto, porém, para eles, a relação da filosofia com a terra e o território grego é algo que *escapa* ao domínio da história e não diz respeito a uma *origem*, pois *pertence*, por um lado, ao domínio da geografia e a um *meio* no sentido de que:

A geografia não se contenta em fornecer uma matéria e lugares variáveis para a forma histórica. Ela não é somente física e humana, mas mental, como a paisagem. Ela arranca a história do culto da necessidade, para fazer valer a irredutibilidade da *contingência*. Ela a arranca do culto das origens, para afirmar a *potência de um 'meio'* (...) Ela a arranca das estruturas para traçar *as linhas de fuga* que passam pelo mundo grego, através do Mediterrâneo. Enfim, ela arranca a história de si mesma, para descobrir os *devires*, que não são a história, mesmo quando nela recaem... (Deleuze e Guattari, p. 125, 1992. Grifos nossos.)

O que, neste sentido:

Se a filosofia aparece na Grécia, é em função de uma *contingência* mais do que de uma necessidade, de um *ambiente* ou de um *meio* mais do que de uma origem, de um *devir* mais do que de uma história, de uma *geografia* mais do que de uma historiografia, de uma *graça* mais do que de uma natureza. (Deleuze e Guattari, p. 126, 1992. Grifos nossos.)

E o mesmo acontece na modernidade quando a filosofia aparece na Alemanha, na França, na Inglaterra, nos Estados Unidos ou em outros lugares e adquire caracteres nacionais em função de *uma contingência, um ambiente, um meio, um devir, uma geografia* ou *uma graça*, pois a filosofia é, para eles, uma *geo-filosofia* na medida em que se há uma relação do filósofo enquanto homem com um povo e uma terra há também uma relação da filosofia com o território de um Estado nacional.

A origem do problema da filosofia de Deleuze e Guattari ou da geo-filosofia propriamente deles, neste sentido, é a relação da filosofia com o território de um Estado nacional e do filósofo com um povo e uma terra de um ponto de vista *histórico* na medida em que esta

relação é, para eles, uma *utopia*, pois “é a *utopia que faz a junção* da filosofia com sua época, capitalismo europeu, mas já também a cidade grega. [E] É sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época.” (Deleuze, p. 130, 1992.) Uma utopia que tanto pode ser de um *Estado autoritário ou totalitário*, isto é, de *transcendência*, quanto de um *Estado revolucionário e libertário*, isto é, de *imanência*, mas também de uma *imanência* que restaura uma *transcendência*, isto é, de uma *imanência imanente à transcendência*, quando um Estado revolucionário e libertário se torna autoritário e totalitário. Todavia, uma utopia que se opõe à história ou sua época no mais alto ponto, ainda pertence a elas no presente, de modo que no que diz respeito a este conceito e à relação histórica da filosofia com o território de um Estado nacional ou do filósofo com uma terra e um povo históricos que ele supõe, Deleuze e Guattari propõem a partir de sua geo-filosofia outro conceito e outra relação da filosofia com o território e do filósofo com a terra e o povo, no caso, o conceito de *devenir* que é mais geográfico do que histórico a partir do qual a filosofia faz apelo a um território e o filósofo a uma terra e um povo por vir de modo tão somente imanente e não transcendente.

Este *devenir* pressupõe uma questão fundamental colocada pela geo-filosofia deles: “Qual a relação do pensamento com a terra?” (Deleuze e Guattari, p. 92, 1992.), a partir da qual é colocado em questão o *método*, o *modo* ou a *maneira de pensar* utópica da filosofia na medida em que, para eles, “Pensar não é nem um fio estendido entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um em torno do outro. Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra.” (Deleuze e Guattari, p. 113, 1992.) Neste sentido, o método, modo ou maneira de pensar utópico da filosofia transcendente, ou ainda, imanente a uma transcendência na medida em que se relaciona ao território e à terra historicamente é posto em questão pelo método, modo ou maneira de pensar *geo-filosófica imanente* propriamente dito, na medida em que a filosofia se relaciona ao território e à terra geograficamente.

### 1.2.1 A geo-filosofia e o método ou a maneira de pensar de Deleuze e Guattari

A geo-filosofia de Deleuze e Guattari, assim, tem como preocupação principal uma relação do pensamento com a terra que tanto por ser utópica quanto geo-filosófica propriamente dita a partir da relação entre o território e a terra.

A relação entre o território e a terra é definida por eles a partir de um duplo movimento: um movimento do território à terra, ou de *desterritorialização*, e um movimento da terra ao território, de *reterritorialização*. Este duplo movimento constitui uma *zona de indiscernibilidade* entre o território e a terra segundo a qual não se pode dizer, segundo eles, qual dos dois é o primeiro, pois se, de certo modo, a desterritorialização supõe uma *territorialização*, segundo Deleuze e Guattari (p. 90, 1992.), “todo território supõe talvez uma desterritorialização prévia” da terra, e, neste sentido, *a territorialização é já uma reterritorialização* na medida em que supõe esta desterritorialização prévia. Este é o caso, por exemplo, do Estado e da Cidade, pois se eles são definidos por um *princípio territorial* ou de *territorialização* diferente do *princípio das linhagens*, estas já constituíam um território, de modo que o princípio territorial do Estado e da Cidade pressupõe previamente um processo de desterritorialização da terra, no caso do Estado, quando ele “justapõe e compara os territórios agrícolas remetendo-os a uma Unidade superior aritmética”, e da Cidade, quando ela “adapta o território a uma extensão geométrica prolongável em circuitos comerciais.” (Deleuze, p. 114, 1992.) O que, neste sentido:

O *Spatium imperiale* do Estado, ou a *extensio política* da cidade, é menos um princípio territorial que uma desterritorialização, que captamos ao vivo quando o Estado se apropria do território dos grupos locais, ou então quando a cidade ignora sua hinterlândia; [e] a reterritorialização se faz num caso sobre o palácio e seus estoques, no outro sobre a ágora e as rotas mercantis. (Deleuze, p. 114, 1992.)

Os movimentos de desterritorialização e reterritorialização da terra são relativos, pois podem ser físicos, psicológicos, históricos, sociais, políticos, geológicos e mesmo astronômicas “na medida que concerne à relação histórica da terra com os territórios que nela se desenham ou se apagam, sua relação geológica com eras e catástrofes, sua relação astronômica com o cosmo e o sistema solar do qual faz parte”. (Deleuze e Guattari, pp. 116-117, 1992.) De um ponto de vista histórico, estes movimentos concernem aos *tipos psicossociais* do *Socius* na medida em que “em toda idade, nas menores coisas, como nas maiores provações”, há sempre a procura dos tipos psicossociais por um *território*, o suportar ou carregar *desterritorializações* e o produzir *reterritorializações* “quase sobre qualquer coisa, lembrança, fetiche ou sonho”, como é o caso, por exemplo, do *comerciante* enquanto tipo psicossocial na medida em que ele “compra num território, mas desterritorializa os produtos em mercadorias, e se reterritorializa sobre os circuitos comerciais.” (Deleuze, p. 91, 1992.) Todavia, a desterritorialização e reterritorialização estão presentes já nos animais na medida em que eles formam também territórios, abandonam-nos e os refazem muitas vezes em “algo de uma outra natureza”, pois como diz o *etólogo*, “o parceiro ou o amigo de um animal ‘equivale a um lar’, ou que a família é um ‘território móvel’”, (Deleuze e Guattari, p. 90, 1992.) e, no caso do *hominídeo*, “desde o seu registro de nascimento, ele desterritorializa sua pata anterior, ele a arranca da terra para fazer dela uma mão, e a reterritorializa sobre galhos e utensílios.” (Deleuze, p. 90, 1992.)

Mais propriamente, contudo, os movimentos de desterritorialização e reterritorialização concernem à terra, considerada por Deleuze e Guattari como *desterritorializante e desterritorializada*, pois “não cessa de operar um movimento de desterritorialização *in loco*, pelo qual ultrapassa todo o território”, bem como de restituir os territórios em seus movimentos de desterritorialização. Movimentos da terra que se confundem com “o movimento daqueles que deixam em massa seu território, lagostas que se põem a andar em fila no fundo da água, peregrinos ou cavaleiros que cavalgam numa linha de fuga celeste”, (Deleuze e Guattari, p. 113, 1992.) no caso, o movimento

dos tipos psicossociais que deixam o território seja de modo *imane*nte, “no fundo da água”, seja de modo *transcendente*, “numa linha de fuga celeste”. O que, neste sentido, os movimentos de desterritorialização e territorialização relativos da terra e seus tipos psicossociais podem ser tanto de *imanência* como de *transcendência*. De imanência, por exemplo, quando é *horizontal* como em relação à Cidade (*polis*) grega, pois “ela libera um Autóctone, isto é, uma potência da terra que segue um componente marítimo, que passa por sob as águas para refundar o território (o Erecteion, templo de Atena e de Poseidon)”. (Deleuze, p. 114, 1992.) E de transcendência em relação ao Estado imperial anterior à Cidade (*polis*) grega, quando “tende se fazer em altura, verticalmente, segundo um componente celeste da terra. [Isto porque] O território tornou-se terra deserta, mas um Estrangeiro celeste vem refundar o território ou reterritorializar a terra.” (Deleuze, p. 114, 1992.)

A este duplo movimento relativo imane

nte e transcendente da terra, há paralelamente um *duplo devir absoluto do pensamento*, que é também de *desterritorialização e reterritorialização*, no caso, o do *plano de imanência em relação ao conceito e deste àquele a partir de personagens conceituais*. Pois, por um lado, a desterritorialização relativa da terra é levada a uma desterritorialização absoluta do pensamento quando “a terra entra no puro plano de imanência do pensamento” e “Pensar consiste em estender um plano de imanência que absorve a terra (ou antes a ‘adsorve’).” Deleuze e Guattari (p.117, 1992.) E, por outro, sua reterritorialização no território a partir de tipos psicossociais é levada também a uma reterritorialização absoluta do pensamento quando a desterritorialização absoluta do pensamento enquanto plano de imanência “afirma a criação de uma nova terra ou terra por vir”, no caso, o conceito enquanto *território* a partir de personagens conceituais. Em contrapartida, na medida em que há esta relação do duplo devir absoluto do pensamento e do duplo movimento relativo da terra, o duplo devir absoluto do pensamento também pode ser de imanência ou de transcendência. Isto porque se o duplo movimento relativo da terra for de imanência, no duplo devir absoluto do pensamento, há a criação *horizontal* de conceitos

*sintagmáticos, conectivos, vicinais e consistentes* nele enquanto plano de imanência a partir de personagens conceituais, ou, propriamente, da *filosofia* na medida em que ela é a criação de conceitos sobre um plano de imanência pelos personagens conceituais a partir do duplo devir absoluto do pensamento ou, ainda, de uma geo-filosofia na medida em que os conceitos criados no plano de imanência pelos personagens conceituais a partir do duplo devir absoluto do pensamento se relacionam aos territórios formados na terra pelos tipos psicossociais a partir do duplo movimento relativo da terra. Mas se o duplo movimento relativo da terra for de transcendência ou de uma *imanência* imanente a uma transcendência, no duplo devir absoluto do pensamento há uma *ilusão ou projeção do transcendente*, seja porque *figuras espirituais paradigmáticas, projetivas, hierárquicas e referenciais* se projetam sobre ele enquanto plano de imanência de modo *vertical* e impedem os conceitos de serem criados no plano, no caso de uma transcendência, seja porque elas enquanto *representações* se confundem com os conceitos no plano de imanência, no caso de uma imanência imanente a uma transcendência, pois, na transcendência, *personagens de diálogos, teatrais, figuras estéticas* de uma religião impedem os personagens conceituais de existirem no plano de imanência e, na imanência imanente à transcendência, *representantes* de uma religião se confundem com os personagens conceituais no plano de imanência. O que, por fim, ou há o impedimento da criação da filosofia por uma projeção de transcendência religiosa ou ela se confunde com uma representação segundo uma ilusão de transcendência.

Se a filosofia aparece na Grécia, considerada o território da filosofia ou a terra do filósofo segundo a *história* da filosofia, para Deleuze e Guattari, seu aparecimento diz respeito, neste sentido, à relação entre o duplo devir absoluto do pensamento e o duplo movimento relativo da terra, na medida em que a desterritorialização relativa imanente da terra enquanto desterritorializada na Cidade grega a partir de *estrangeiros*, no caso, artesãos, mercadores e *filósofos* que fugiram dos *impérios arcaicos* do Oriente foi levada a uma desterritorialização absoluta do pensamento enquanto plano de imanência a partir de personagens conceituais. Bem como a

reterritorialização da terra no território da Cidade a partir dos tipos psicossociais na *ágora*, onde encontraram a *liberdade* de uma *sociedade de amigos*, no caso, uma “pura sociabilidade como meio de imanência” que se opunha à *soberania imperial*, assim como um “certo prazer de se associar, que constitui a amizade, mas também de romper a associação, que constitui a rivalidade” e um “gosto pela opinião, inconcebível num império, um gosto pela troca de opiniões, pela conversação” (Deleuze e Guattari, p. 116, 1992.) foi levada também a uma reterritorialização absoluta do pensamento enquanto plano de imanência no conceito a partir dos personagens conceituais. O que se há *milagre grego*, no caso, para Deleuze e Guattari, é o da ilha de “Salamina, onde a Grécia escapa ao Império persa, e onde o povo autóctone, que perdeu seu território, o carrega para o mar, reterritorializando-se sobre o mar.” (Deleuze, p. 116, 1992.)

Em contrapartida, por outro lado, se a filosofia ressurgiu, ou renasce, de certo modo, na modernidade, também de um ponto de vista histórico, é porque a desterritorialização relativa imanente da terra nas vilas-cidades ocidentais a partir do *capitalista* e do *proletário* também foi levada a uma desterritorialização absoluta do pensamento enquanto plano de imanência a partir de personagens conceituais, bem como foi levada a uma reterritorialização absoluta do plano de imanência no conceito a partir de personagens conceituais a reterritorialização relativa da terra no Estado nacional moderno a partir de uma “sociedade de ‘irmãos’, versão capitalista da sociedade dos amigos” e uma *sociedade de camaradas*, versão proletária da sociedade de amigos, pois:

Não é um grito, mas dois gritos que atravessam o capitalismo e vão ao enalço da mesma decepção: Emigrados de todos os países, uni-vos... Proletários de todos os países... [O que] Nos dois pólos do Ocidente, a América e a Rússia, o pragmatismo e o socialismo representam o retorno de Ulisses, a nova sociedade de irmão ou de camaradas que retoma o sonho grego e reconstitui a ‘dignidade democrática’. (Deleuze e Guattari, p. 129, 1992.)

Ou ainda, porque se levou ao absoluto a desterritorialização relativa da terra no capital e sua reterritorialização no território de um *Estado nacional democrático*, pois com “muita inocência, ou safadeza, uma filosofia da comunicação (...) pretende restaurar a sociedade de amigos ou

mesmo de sábios, formando uma opinião universal como ‘consenso’ capaz de moralizar as nações, os Estados e o mercado”(Deleuze e Guattari, p. 139, 1992.), fazendo apelo a uma nova terra, um novo povo com o conceito de *revolução*, posto que:

Como mostrava Kant, o conceito de revolução não está na maneira pela qual esta pode ser conduzida num campo social necessariamente relativo, mas no ‘entusiasmo’ com o qual ela é pensada sobre um plano de imanência absoluto, como uma apresentação do infinito no aqui-agora, que não comporta nada de *racional ou mesmo razoável*. (...) [Pois] Neste entusiasmo trata-se, todavia, menos de uma separação entre o espectador e o ator, que de uma distinção, na ação mesma, entre os fatores históricos e ‘a névoa não-histórica’, entre os estados de coisas e o acontecimento. [O que, neste sentido] A título de conceito e como acontecimento, a revolução é auto-referencial ou goza de uma auto-posição que se deixa apreender num entusiasmo imanente, sem que nada, nos estados de coisas ou no vivido, possa atenuá-la, sequer as decepções da razão. [Pois] A revolução é desterritorialização absoluto no ponto mesmo em que esta faz apelo à nova terra, ao novo povo. (Deleuze e Guattari, p. 131, 1992. Grifos nossos.)

Se houve uma conjunção da filosofia com o território de uma Cidade-Estado nacional, bem como do filósofo com a terra e um povo de uma Cidade-Estado nacional no passado antigo e no presente moderno, para Deleuze e Guattari, o aparecimento da filosofia é mais geográfico do que histórico, mais por uma contingência do *meio* do que pela necessidade de uma *origem*, pois não é a partir de uma utopia que se opõe à história, mas ainda pertence a ela, que a filosofia aparece, e sim, a partir de um *devir* ou *duplo devir* do pensamento que “Nasce na História, e nela recai, mas não pertence a ela. Não tem em si mesmo nem início nem fim, mas somente um meio. [E] Assim, é mais geográfico que histórico.” (Deleuze e Guattari, p. 143, 1992.) No caso, um duplo devir em que: “A criação de conceitos faz apelo por si mesma a uma forma futura, invoca uma nova terra e um novo povo que não existe ainda.” (Deleuze e Guattari, p. 140, 1992.), uma nova *raça* que não “se pretende pura, mas uma raça oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nômade, irremediavelmente menor”, ou novos *animais*, já que segundo a desterritorialização e reterritorialização do pensamento enquanto plano de imanência ou duplo devir do pensamento: “Tornamo-nos animais, para que o animal também se torne outra coisa. (...) [E] O filósofo deve

tornar-se não-filósofo, para que a não-filosofia se torne a terra e o povo da filosofia.” (Deleuze e Guattari, p. 142, 1992.)

Por fim, se há uma relação entre a imanência do duplo movimento de desterritorialização e reterritorialização relativa da terra enquanto desterritorializada em relação ao território a partir de tipos psicossociais e a imanência do duplo devir desterritorialização e reterritorialização absoluta do pensamento enquanto plano de imanência em relação ao conceito a partir dos personagens conceituais da filosofia, é porque o duplo devir de desterritorialização e reterritorialização absoluto do pensamento enquanto plano de imanência em relação ao conceito a partir dos personagens conceituais é o duplo movimento de desterritorialização e reterritorialização relativa da terra enquanto desterritorializada em relação ao território a partir dos tipos psicossociais na medida em que, segundo Deleuze e Guattari, o plano de imanência é o “solo absoluto, a Terra da filosofia”, os conceitos *são* territórios, e os personagens conceituais, apesar de irreduzíveis aos tipos psicossociais, relacionam-se com eles continuamente. Donde a *univocidade* da geo-filosofia segundo a qual a *imanência absoluta do pensamento enquanto plano de imanência em relação ao conceito a partir de personagens conceituais é a imanência relativa da terra enquanto desterritorializada em relação ao território a partir de tipos psicossociais*. O que, deste modo, a filosofia ou geo-filosofia de Deleuze e Guattari é uma filosofia social e política na medida em que, por um lado, há a relação da filosofia em seu plano de imanência, conceitos e personagens conceituais com uma terra e um povo, com o território de um Estado nacional e seus tipos psicossociais históricos de modo utópico ou *por vir*.

### 1.2.2 A filosofia de Deleuze e Guattari

No que diz respeito à geo-filosofia de Deleuze e Guattari propriamente, advinda do problema da relação do pensamento com a terra de um ponto de vista geográfico, eis que há três condições, componentes ou elementos constitutivos: a criação dos conceitos, a instauração do plano de imanência e a invenção dos personagens conceituais. Eles aparecem, de certo modo, no conceito de *geo-filosofia*: no caso, o plano de imanência como o prefixo *geo*, já que o plano de imanência é o *solo absoluto* ou *Terra* da filosofia; em segundo lugar, o personagem conceitual como a *Philia* ou o *Filo*, já que querem dizer uma Amizade ou uma Rivalidade, no caso, o Amigo ou Rival, e, por fim, o conceito como *sophia* ou *sofia*, isto é, o Saber criado propriamente pelo Amigo do saber ou rival.

Estes três elementos ou condições da filosofia são, no caso, uma resposta à pergunta ***O que é a filosofia?***, título do último livro de Deleuze e Guattari juntos no qual consideram que é “hora de falar concretamente” disso que fizeram toda a vida, mas de “maneira muito indireta ou oblíqua, demasiadamente artificial, abstrata demais”, em que expunham a questão, porém, “dominando-a pela rama, sem deixar-nos engolir por ela”, como dizem. Segundo eles, esta questão não podia ser posta antes, já que talvez ela somente possa ser colocada “tardamente, quando chega a velhice”, a qual, ao contrário do que se pensa:

dá, não uma eterna juventude mas, ao contrário, uma soberana liberdade, uma necessidade pura em que se desfruta momentaneamente de um momento de graça entre a vida e a morte, e em que todas as peças da máquina combinam para enviar ao porvir um traço que atravessasse as eras... (Deleuze e Guattari, p. 10, 1992.)

***O que é a filosofia?***, é, neste sentido, uma “obra de velhice”, uma obra destinada ao porvir, que, se é realizada no século XX, destina-se ao século XXI o qual, se é *deleuziano* como Foucault, segundo pensamos, é por Deleuze e Guattari também terem conseguido assim como Marx, segundo Benjamin, “orientar sua pesquisa de modo a lhe conferir um valor de prognóstico.

[Posto que] Remontando às relações fundamentais, pôde prever o futuro do capitalismo.” (Benjamin, p. 5, 1983.) E não se trata de outra coisa em relação a este *livro-questão* de Deleuze e Guattari senão de “orientar-se no pensamento”, de pedir “*somente um pouco* de ordem para nos proteger do caos” do *capitalismo* e sua *esquizofrenia*. Um livro cuja questão se somente pôde ser colocada por eles na velhice, consideraram que já tinham uma resposta que não variou, pois, para eles, “a filosofia é a arte de formar conceitos, de inventar, de fabricar conceitos”, e foram muitos os que eles criaram, inventaram, fabricaram, ou mesmo, tomaram para si, atualizaram, ou *assinaram*, já que os conceitos são *assinados* como a “substância de Aristóteles” ou o “cogito de Descartes”, e que alguns filósofos para criá-los:

exigem uma palavra extraordinária, às vezes bárbara ou chocante, que deve designá-los, ao passo que outros se contentam com uma palavra corrente muito comum, que se enche de harmônicos tão longínquos que podem passar despercebidos a um ouvido não filosófico. (Deleuze e Guattari, p. 16, 1992.)

Se a filosofia é uma criação de conceitos, dentre eles também o de filosofia e o de geofilosofia, bem como a instauração de um plano de imanência a partir de personagens conceituais, de modo que o conceito, o plano de imanência e os personagens conceituais são elementos exclusivos da filosofia como forma de pensamento, contudo, esta exclusividade não assegura à filosofia um predomínio sobre o pensamento, pois não a coloca hierarquicamente acima da *ciência* ou da *arte*, suas rivais como formas de pensamento. Apenas afirma que nem a ciência nem a arte são capazes de criar o conceito e traçar um plano de imanência a partir de um personagem conceitual, já que a ciência cria *funções* sobre um *plano de referência* com *observadores parciais* e a arte cria *sensações* sobre um *plano de composição* com *figuras estéticas*, apesar de Deleuze e Guattari considerarem que há uma relação entre a filosofia, a ciência e a arte, na medida em que elas querem mergulhar num *caos*, lutar contra ele e atravessá-lo ou recortá-lo com um *plano secante* para, deste modo, se proteger dele melhor que uma “opinião”. O que, neste mergulho, luta e recorte do caos, seus planos interferem um no outro de modo *extrínseco*, quando: “um filósofo tenta criar

o conceito de uma sensação, ou de uma função (...) ou então, quando um cientista cria funções de sensações (...) e mesmo funções de conceitos (...) ou quando um artista cria puras sensações de conceitos, ou de funções”. (Deleuze e Guattari, p. 277, 1992.). Mas também de modo *intrínseco*, quando conceitos e personagens conceituais *escorregam*, de certo modo, para um plano de referência ou de composição entre funções e observadores parciais e entre sensações e figuras estéticas respectivamente. Ou ainda, de modo *ilocalizável* na medida em que elas se relacionam com um *negativo*, no caso, a filosofia com uma *não-filosofia*, a ciência com uma *não-ciência* e a arte com uma *não-arte*, e precisam deste negativo que as compreenda. Isto acontece, por sua vez, também porque há uma *junção* dos três planos do pensamento que compõe, para Deleuze e Guattari, propriamente o *cérebro*, não como algo “objetivo” a um “sujeito”, mas enquanto um *sujeito* na filosofia, arte e ciência que enfrenta o *caos* em “um estado de sobrevôo sem distância, ao *rés do chão*, auto-sobrevôo do qual não escapa nenhum abismo, nenhuma dobra nem hiato”. (Deleuze e Guattari, p. 269, 1992.) Cérebro que se particulariza na filosofia como uma “faculdade de conceitos” ou um “*espírito* mesmo” ou “superjecto” que cria conceitos; na arte como “faculdade de sensação” ou uma “*alma* ou *força*” que cria sensações pela contração de vibrações ou por uma “contemplação pura” e, na ciência, como uma “faculdade de conhecer” ou um “ejecto” que cria uma função ao distinguir e discernir limites, constantes, variáveis.

No que diz respeito, porém, à filosofia, a questão *O que é a filosofia?* está diretamente relacionada à questão *O que é um conceito?* na medida em que ela é a criação de conceitos e definida como uma *pedagogia do conceito*, em função dos *problemas* de como criar o conceito. Isto porque, segundo Deleuze e Guattari, os conceitos constituem uma *multiplicidade* quanto a uma *variabilidade* deles na história ou em uma geografia, mas há também uma *multiplicidade* e uma *variabilidade* própria do conceito como *totalidade* ou *todo* com *componentes* que lhes são próprios, pois: “Todo conceito tem componentes, e se define por eles. Tem portanto uma cifra. É uma multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja conceitual.” (Deleuze e Guattari, p. 27, 1992.) E, enquanto

todo, é “uma questão de articulação, corte e superposição” de seus componentes que o remetem “a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução”. (Deleuze e Guattari, pp. 27-28, 1992.)

O conceito, neste sentido, não é *único* ou *originário*, pois não possui um só componente e sempre depende de outros conceitos, tão pouco é *múltiplo* ou *caótico*, pois não possui todos os componentes. Ele é, por um lado, *finito* conforme o número dos seus componentes a partir dos quais possui um *contorno irregular* e constitui-se como um “todo fragmentário”, e, por outro, *infinito*, já que o número destes componentes se é finito, pode, contudo, ir ao infinito. A multiplicidade dos componentes do conceito e do próprio conceito todo fragmentado pode remeter-se à história, já que “todo conceito tem uma história”, e os componentes podem ser de outros conceitos ou pedaços deles e seus problemas históricos, mas o conceito não se limita à história, pois “cada conceito opera um novo corte, assume novos contornos, deve ser reativado ou recortado”. (Deleuze e Guattari, p. 30, 1992.) Ele está num constante *dever* em relação aos outros conceitos com os quais se acomoda, superpõe-se, bifurca-se, coordena seus contornos, compõe em encruzilhada seus respectivos problemas, participando de uma “co-criação” que os faz pertencerem “à mesma filosofia, mesmo se têm histórias diferentes”. O que isto é ressaltado pela *consistência* do conceito na medida em que há, por um lado, uma *endo-consistência* do conceito a partir de uma “zona de vizinhança ou um limite de indiscernibilidade” ou de *devires* entre os componentes em que “algo passa de um a outro, algo de indecível entre os dois” e que tornam eles mesmos indiscerníveis no conceito, e, deste modo, o conceito *consiste* na *inseparabilidade* de seus componentes distintos e heterogêneos. E, por outro lado, há uma *exo-consistência* do conceito, no caso, a partir de *pontes* que ele constrói em relação a outros conceitos num mesmo *plano*, de modo que “As zonas e as pontes são as juntas do conceito.” (Deleuze e Guattari, p. 32, 1992.) A partir destas zonas de vizinhança ou limite de indiscernibilidade, por sua vez, cada conceito pode *se juntar* a outros pelos componentes distintos e heterogêneos e os problemas históricos a

que eles remetem, bem como podem construir uma ponte entre eles que permita passar os componentes e os problemas históricos de um a outro, no devir de um no outro. O que, por fim, em relação à sua consistência, há uma *relatividade* e uma *finitude* do conceito no que diz respeito à sua criação, sua idealidade, ou ainda, sua *pedagogia*, seja em relação à endo-consistência de seus componentes em zonas de vizinhança e limites de indiscernibilidade que ele contorna e ordena, seja em relação à exo-consistência por meio das pontes que ele estabelece a outros conceitos.

Todavia, há um *absoluto* e uma *infinitude* do conceito que é seu *sobrevôo* ou sua *velocidade*, seu Acontecimento puro como uma *heceidade*, uma entidade anergética no que diz respeito à sua *ontologia*, isto é, seu *pôr a si mesmo* ou sua *auto-posição* independente dos componentes, sua realidade, sua auto-referencialidade na qual ele “põe-se a si mesmo e põe seu objeto, ao mesmo tempo que é criado”, e seu “construtivismo une o relativo e o absoluto”. (Deleuze e Guattari, p. 34, 1992.) Isto porque a consistência do conceito é um “ponto de coincidência, de condensação ou de acumulação” dos seus componentes, uma *heterogênese* e uma *intensão* que ordena os componentes e faz do conceito *ordinal*, um *sobrevôo* que percorre cada um dos componentes em sua *variação*, seu processo ou sua modulação, ou ainda, um “ponto conceitual” que “não deixa de percorrer seus componentes, de subir e descer neles”, e que, deste modo, faz dos componentes:

um *traço intensivo*, uma ordenada intensiva que não deve ser apreendida nem como geral nem como particular, mas como uma pura e simples singularidade (...) que se particulariza ou se generaliza, segundo lhes atribui valores variáveis ou se lhe designa uma função constante. (Deleuze e Guattari, p. 32, 1992.)

O *sobrevôo* ou a *variação* do conceito em cada componente é numa *velocidade infinita* na medida em que o conceito é um *ato do pensamento* que se define “pela *inseparabilidade de um número finito de componentes heterogêneos percorridos por um sobrevôo absoluto, à velocidade infinita*” (Deleuze e Guattari, p. 33, 1992.), e, neste sentido, é um *absoluto incorporal* que se encarna nos corpos de modo relativo, um “Acontecimento puro, uma *heceidade*, uma entidade” que diz o acontecimento, *anergético*, mas com intensidades.

Se o conceito põe a si mesmo e ao seu objeto ao mesmo tempo em que é criado, há, por sua vez, uma *enunciação de posição imanente ao conceito* quanto à *inseparabilidade de variações* nele próprio ou quanto às *relações de ressonância* entre os objetos componentes que *vibram* nele ao mesmo tempo em que ele consiste num centro das vibrações dos seus componentes em si mesmo e em relação aos outros conceitos. Segundo esta enunciação de posição, os conceitos não constituem, todavia, uma *proposição* nem dão origem a uma *formação discursiva*, isto é, a uma cadeia de proposições, pois, para Deleuze e Guattari, não há *discussão* propriamente filosófica:

Todo filósofo foge quando ouve a frase: vamos discutir um pouco. (...) [De modo que em relação] As discussões, o mínimo que se pode dizer é que elas não fariam avançar o trabalho, já que os interlocutores nunca falam da mesma coisa. (...) A comunicação vem sempre cedo demais ou tarde demais, e a conversação está sempre em excesso, com relação a criar. (Deleuze e Guattari, p. 41, 1992.)<sup>16</sup>

Se não há discussão filosófica, advertem eles, isto não se trata, todavia, de uma segurança demais da filosofia, mas que ela é arrastada para vias mais solitárias, para um “um estado de perpétua digressão ou digressividade” que consiste em sua tarefa de fazer digredir as coisas e seres num “puro acontecimento” do conceito ou em seu “conhecimento de si”, no seu contorno, sua configuração, na constelação de um acontecimento por vir e, deste modo, “Erigir o novo evento das coisas e dos seres, dar-lhes sempre um novo acontecimento”, “erigir um acontecimento que sobrevoe todo o vivido, bem como qualquer estado de coisa”, pois, se o conceito pertence à filosofia e somente a ela é porque: “A grandeza de uma filosofia avalia-se pela natureza dos acontecimentos aos quais seus conceitos nos convocam, ou que ela nos torna capazes de depurar em conceitos.” (Deleuze e Guattari, p. 47, 1992.) Mas a filosofia é criação de conceitos, diferentemente da ciência e da arte que não os criam:

segundo o veredicto nietzscheano, você não conhecerá nada por conceitos se você não os tiver de início criado, isto é, *construído numa intuição que lhes é própria*: um campo, um plano, um solo, que

---

<sup>16</sup> No *Teeteto*, Platão já aludia a isto quando diz, pela boca de Sócrates, que pensar ou formar opinião é um discurso da alma consigo mesma, um diálogo dela consigo mesma em silêncio, o que isto é ressaltado com a queda de Tales e a inabilidade do filósofo no que diz respeito às coisas da vida pública ou privada na ágora. Cf. *Teeteto*, XXIV.

não se confunde com eles, mas que abriga seus germes e os personagens que os cultivam. (Deleuze e Guattari, pp. 15-16, 1992. Grifos nossos.)

Tal campo, plano, solo, ou ainda, mesa, taça ou *platô* é um Todo poderoso não fragmentado, um Uno-Todo ilimitado, Omnitudo, um plano de consistência, de certo modo, mas não do conceito em relação a seus componentes, e sim de um *plano de imanência* ou *planômeno* em relação aos próprios conceitos e seus componentes. E é uma tarefa da filosofia, para Deleuze e Guattari, não apenas criar conceitos, mas *traçar* também este plano de imanência e mesmo uma exigência do *construtivismo* dela estes dois aspectos complementares: *criar conceitos, traçar um plano*.

Há diferenças de natureza e de modo entre o conceito e o plano de imanência, bem como divergência e relação entre eles. Primeiramente, no que diz respeito às diferenças de natureza, enquanto o conceito possui uma *elasticidade* em sua consistência enquanto há uma *fluidez* do plano de imanência ou do *meio*, e, se esta elasticidade constitui o *traço intensivo* do conceito no que diz respeito aos seus componentes, a *fluidez* constitui o *traço diagramático* do plano de imanência no que diz respeito aos conceitos. Quanto às diferenças de modos e divergência entre eles em alguns casos, é porque os conceitos são rígidos, como um “arquipélago”, uma “ossatura”, uma “coluna vertebral” ou um “crânio” e o plano é mole como uma “respiração que banha”; ou ainda, porque os conceitos são formais como “superfícies ou volume absolutos” ou “disformes e fragmentários”, enquanto o plano é *informe, nem volume, nem superfície, sempre fractal, absoluto ilimitado*; por fim, porque os conceitos são *agenciamentos concretos* de seus componentes como as “configurações de uma máquina” enquanto “o plano é máquina abstrata cujos agenciamentos são as peças”. (Deleuze e Guattari, p. 52, 1992.)

Mas há também relações entre eles, pois assim como há uma natureza heterogênea do conceito, há uma “natureza fractal” do plano de imanência, mas esta natureza fractal se deve aos *traços diagramáticos* do *movimento infinito* do plano, diferentemente dos *traços intensivos* dos conceitos que constituem *cortes originais, posições diferenciais, ordenadas intensivas* em velocidade infinita sobre o

plano. Ademais, apesar da diferença entre os traços do conceito e do plano de imanência, assim como a heterogeneidade dos conceitos não rompe os conceitos em sua totalidade, também o plano de imanência não é rompido pelos conceitos enquanto Uno-*Todo*, pois se “os conceitos ladrilham, ocupam ou povoam o plano, pedaço por pedaço”, o plano permanece um “meio indivisível em que os conceitos se distribuem sem romper-lhe a integridade, a continuidade”, “um deserto que os conceitos povoam sem partilhar”. (Deleuze e Guattari, p. 52, 1992.) E se os conceitos são velocidades infinitas dos movimentos finitos de seus componentes, o plano de imanência os envolve com seus movimentos infinitos que o percorrem e retornam, pois: “Os conceitos são como as vagas múltiplas que se erguem e se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e os desenrola.” (Deleuze e Guattari, p. 51, 1992.)

Há, por fim, uma relação entre eles na medida em que a velocidade infinita do conceito é um *ato* de pensamento o qual remete a uma criação de *dimensões* absolutas de superfícies ou volumes fragmentados segundo *intensões* e o plano de imanência não por menos é a “imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento...”. (Deleuze e Guattari, p. 53, 1992.) No caso, uma imagem-movimento infinito ou do infinito que remete a uma orientação do pensamento em *direções* absolutas fractais segundo *intuições* quando o pensamento busca o que lhe é de *direito* ou o que concerne a ele próprio. Esta imagem-movimento infinito do plano de imanência é considerada por Deleuze e Guattari como *pré-filosófica* ou *não-filosófica*, ou ainda, *pré-conceitual*, pois ela não opera por conceitos, e sim, tão somente por uma “espécie de experimentação tateante (...) [que] recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais, pouco razoáveis (...) da ordem do sonho, dos processos patológicos, das experiências exotéricas, da embriaguez ou do excesso”. (Deleuze e Guattari, p. 58, 1992.) O que isto não quer dizer que esta imagem-movimento infinito está fora ou é exterior à filosofia, ou ainda, preexista à filosofia, mas que “a filosofia não pode contentar-se em ser

compreendida somente de maneira filosófica ou conceitual, mas que ela se endereça também, em sua essência, aos não filósofos”. (Deleuze e Guattari, pp. 57-58, 1992.)

A imagem do pensamento ou plano de imanência é um movimento infinito, por sua vez, porque consiste numa *ida e volta* ou num “voltar-se para...”, numa *ida e volta* do pensamento em direção ao verdadeiro, mas também do verdadeiro em direção ao pensamento na medida em que há uma *reversibilidade, uma troca imediata, perpétua, instantânea, clarão, duplo ou dobra de um a outro*. Neste sentido, para eles, *pensar e ser são uma só e a mesma coisa*,<sup>17</sup> pois o *movimento* é tanto uma *imagem* do pensamento quanto uma *matéria do ser* e o plano de imanência tem, assim, *duas faces*, enquanto *Pensamento e Natureza, Nous e Physis*, já que: “Quando salta o pensamento de Tales, é como água que o pensamento retorna. Quando o pensamento de Heráclito se faz *polémos*, é o fogo que retorna sobre ele. (...) [E] ‘o átomo vai tão rápido quanto o pensamento.’” (Deleuze e Guattari, p. 54, 1992.)

Entre os conceitos e o plano de imanência há também uma relação de dependência porque se o conceito é um *acontecimento*, o plano de imanência é o *horizonte*, o *reservatório* ou a *reserva* deste acontecimento, que dá uma independência ao conceito em relação a um “estado de coisas visíveis” no qual ele se efetua, bem como lhe assegura um ajuste com outros conceitos em “conexões sempre crescentes”. Ou ainda porque se a criação dos conceitos em velocidade infinita com seus traços intensivos, suas dimensões absolutas e fragmentárias consiste no que é a *filosofia* em seu começo como *ato de pensar* segundo uma *intensão*, a orientação do plano de imanência em seu movimento infinito de ir e vir de traços diagramáticos, suas direções absolutas e fractais consiste numa *compreensão pré-conceitual, pré-filosófica ou não-filosófica* instaurada pelo conceito ou pela filosofia como uma *imagem de pensamento*. Se esta *pré-filosofia* ou *não-filosofia* é distinta de si ou pressuposta pelo conceito ou pela filosofia, não lhe é, todavia, anterior ou posterior, já que é ao mesmo tempo, num mesmo ato, que o conceito é criado no pensamento e é constituída uma

---

<sup>17</sup> Motivo, no caso, pelo qual há senão uma *univocidade* entre o pensamento e a terra ou entre a filosofia e a terra no que diz respeito à geo-filosofia.

imagem para o pensamento, que é criado o conceito e é traçado o plano de imanência, como duas asas ou duas nadadeiras necessárias ao *sobrevôo* ou ao *nado* do pensamento. E, neste sentido, o conceito depende de “um plano de imanência que constitui o *solo* absoluto da filosofia, sua *Terra* ou sua desterritorialização, sua fundação, sobre os quais ela cria seus conceitos.” (Deleuze e Guattari, p. 58, 1992.)

Enquanto solo absoluto ou *Terra* da filosofia, o plano de imanência mantém uma outra relação com o conceito, na medida em que funciona como um crivo ou um corte do *caos* que apela à criação do conceito. O *caos*, segundo Deleuze e Guattari, é uma velocidade infinita ou uma *variabilidade infinita* do pensamento em que as determinações se esboçam e se apagam impossíveis de serem relacionadas entre si, uma aparecendo quando a outra desaparece, que desfaz, o pensamento ao infinito ou o faz escapar a si mesmo, perder sem cessar as idéias “que fogem, desaparecem apenas esboçadas, já corroídas pelo esquecimento ou precipitadas em outras, que também não dominamos”. (Deleuze e Guattari, p. 259, 1992.) Para que isto não aconteça o pensamento precisa, portanto, traçar o plano de imanência em relação à velocidade infinita caótica, isto é, fazer traços diagramáticos nas velocidades infinitas e determinações do caos, para então criar conceitos sobre o plano de imanência com suas ordenadas intensivas, todavia, sem perder o infinito desta consistência caótica já que ela é necessária à criação dos conceitos.

Quando, neste processo, o pensamento não consegue suportar seus movimentos infinitos ou dominar suas velocidades infinitas, podem aparecer, porém, algumas ilusões, principalmente a de uma *transcendência*, que é quando a imanência se faz “imaneente a algo” e a transcendência se reencontra na imanência, isto é, quando o plano de imanência é imanente ao conceito, da qual deriva senão uma outra ilusão, a dos *universais*, na medida em que o conceito é confundido com o plano de imanência. E, por fim, uma terceira ilusão derivada destas, ao se considerar o conceito como *eterno*, uma *discursividade*, deste modo, confundido-o com *proposições*.

Não há, porém, apenas uma *variação pura* do plano de imanência em seu *ir e vir*, ele varia também na história assim como o conceito, o que isto constitui um problema no que diz respeito a ser ele considerado Uno-*Todo*, assim como havia em relação ao conceito. Isto acontece porque nenhum plano de imanência *pode* cobrir todo o caos de modo que estas ilusões, principalmente, a de transcendência, fazem a imanência à sua maneira e constituem vários planos como *folhas* que ora se juntam, ora se separam até se oporem, ou ainda, se superpõem num *tempo estratigráfico* em que cada *folha* ou cada plano de imanência como Uno-*Todo* se põe em cima ou em baixo, sem antes ou depois, convindo “cada uma” ou “cada um” a tal filósofo ou filosofia num determinado período ou em vários períodos na medida em que outros suponham a mesma imagem de pensamento de um filósofo e o reivindique como *mestre*, ainda que com outros conceitos. O que, neste sentido, o problema do plano de imanência enquanto Uno-*Todo* é que não exista “O plano de imanência” já que a transcendência sempre se relaciona numa imanência, mas *Ele* existe, apesar disto, como “aquilo que deve ser pensado e o que não pode ser pensado”, o “não pensado no pensamento”:

o mais íntimo no pensamento, todavia o fora absoluto. Um fora mais longínquo que todo mundo exterior, porque ele é um dentro mais profundo que todo mundo interior: é a imanência, ‘a intimidade como Fora, o exterior tornado intrusão que sufoca e a inversão de um e de outro. (Deleuze e Guattari, pp. 78-79, 1992.)

E foi pensado, pelo menos uma vez, por Spinoza, o “príncipe dos filósofos” ou “o Cristo dos filósofos”, segundo Deleuze e Guattari, “para mostrar a possibilidade do impossível”, para mostrar que O plano de imanência está lá, não pensado em cada plano e que é também, assim como o conceito, exclusivo do filósofo, já que a ciência constitui em relação ao caos um *plano de referência* e a arte, um *plano de composição*. E se filosofia, ciência e arte são irreduzíveis quanto ao que criam (conceitos, funções e sensações), elas não por menos são também irreduzíveis como três formas de pensar ou de traçar um *plano* sobre o caos ou de *mergulhar* nele, *atravessá-lo* como se

atravessa o Aqueronte, e, deste modo, estabelecerem um pouco, *apenas um pouco* de ordem para nos protegermos do caos.

Mas “Há efetivamente outra coisa, um pouco misteriosa, que aparece em certos momentos, ou que transparece, e que parece ter uma existência fluida, intermediária entre o conceito e o plano pré-conceitual, indo de um a outro.” (Deleuze e Guattari, p. 83, 1992.) São os *personagens conceituais*. Eles podem ser *antipáticos* quando expõem “más percepções”, “maus sentimentos” ou “movimentos negativos”, com conceitos “repulsivos” de um determinado autor ou a um determinado autor, mas também podem ser *simpáticos* a um autor ou de um autor, com movimentos positivos e conceitos atrativos. Em ambos os casos, constituem os *heterônimos* do filósofo ou *devires* dele na medida em que se tornam seus personagens conceituais e estes se tornam sua “idiossincrasia”. Os personagens conceituais podem ser personagens históricos, isto é, *tipos psicossociais*, mitológicos ou comuns, como o Sócrates de Platão, o Dionísio de Nietzsche ou o Idiota de Cusa, ou ainda podem ser figuras estéticas como o Don Juan de Kierkegaard, pois há alianças, bifurcações e substituições entre eles, mas os personagens conceituais são diferentes e irreduzíveis aos personagens históricos ou tipos psicossociais, mitológicos, comuns ou às figuras estéticas. Por exemplo, entre os personagens conceituais e as figuras estéticas, enquanto os primeiros são “potências de conceitos”, os segundos são “potências de afectos e de perceptos”, e entre os personagens conceituais e os *tipos psicossociais*, enquanto os primeiros manifestam “*os territórios, desterritorializações e reterritorializações absolutas do pensamento*”, os segundos manifestam territórios, desterritorializações e reterritorializações relativas do *Socius*.

São os personagens conceituais que traçam os movimentos que descrevem o plano de imanência do autor e são eles que criam os conceitos sobre o plano, pois, como diz Eric Alliez (p. 15, 1995.): “É somente do *ponto de vista* ‘afetivo’ e ‘perceptivo’ do personagem conceitual que o

plano pode ser traçado e os conceitos criados no plano de imanência”.<sup>18</sup> Para tanto, eles aparecem, primeiramente, entre o caos e o plano de imanência tirando do caos as determinações com as quais eles constituem os traços diagramáticos do plano ou o ponto de vista que aproxima ou distingue um plano do outro. E, numa segunda vez, eles aparecem entre o plano de imanência e o conceito criando os conceitos com os quais eles preenchem o plano ou fazem corresponder os traços intensivos dos conceitos com os traços diagramáticos do plano. Não há, porém, dedução dos personagens conceituais em relação ao plano de imanência ou ao conceito, assim como destes entre si, pois segundo Deleuze e Guattari é um *gosto* filosófico como uma “tripla faculdade do conceito ainda indeterminado, do personagem ainda nos limbos, do plano ainda transparente” (Deleuze e Guattari, p. 101, 1992.) que os co-adapta ou os corresponde, assim como os constitui enquanto *Razão* que traça o plano, *Imaginação* que inventa os personagens e *Entendimento* que cria os conceitos. O que, por fim, é o gosto de um conceito bem feito, de um plano bem traçado e de um personagem conceitual bem inventado que constitui o construtivismo filosófico, ou geo-filosófico, de Deleuze e Guattari.

---

<sup>18</sup> O livro de Eric Alliez, *A assinatura do mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari* (1994), é uma leitura muito particular de *O que é a filosofia?* a partir de obras anteriores de Deleuze na qual ele analisa as variações de conceito de umas às outras de um triplo ponto de vista, no caso, da “*Ética* da Filosofia”, da “Etiologia da Ciência” e das “Onto-Etológicas”, bem como faz a relação de Deleuze com outros autores, no caso, com Derrida, no apêndice “Ontologia e Logografia: A farmácia, Platão e o simulacro” e com Kant, no apêndice “Ontologia e Metodologia: Nota (pós) ‘crítica’ em torno da idéia de ‘pós’ (moderno)”.

## Capítulo 2 – Imanência e transcendência da terra na geo-filosofia de Deleuze e Guattari

DESAFIO: “Viste o Pregador?”  
 RESPOSTA: “Vi um verme da areia.”  
 DESAFIO: “Que me dizes desse verme?”  
 RESPOSTA: “Ele nos dá o ar que respiramos.”  
 DESAFIO: “Então por que destruímos sua terra?”  
 RESPOSTA: “Porque o Shai-Hulud assim ordena.”  
*Enigmas de Arrakis*, por Harq al-Ada,  
 Os filhos de Duna, Frank Herbert.

Segundo a filosofia e método da geo-filosofia de Deleuze e Guattari, há uma dupla maneira de pensar a *terra*: de modo *absoluto* na medida em que ela é considerada um *plano de imanência* traçado no pensamento por *personagens conceituais* que criam *conceitos* para povoar o plano de imanência e de modo *relativo* na medida em que é considerada como *desterritorializada* e *reterritorializada* por *tipos psicossociais* que constroem sobre ela *territórios* de um ponto de vista histórico, físico, psicológico, social, geológico ou astronômico. Tanto a maneira de pensar a terra de modo absoluto como de modo relativo são produzidas por um *duplo devir* ou *duplo movimento imanente* de *desterritorialização* e *reterritorialização* pois, por um lado, há uma desterritorialização absoluta da terra no pensamento enquanto plano de imanência e sua reterritorialização absoluta em conceito a partir dos personagens conceituais, e, por outro, há uma desterritorialização relativa da terra enquanto desterritorializada e sua reterritorialização relativa num território a partir dos tipos psicossociais. Este duplo devir ou duplo movimento constituindo uma *dupla zona de indiscernibilidade* absoluta, entre o conceito e o plano de imanência a partir dos personagens conceituais, e relativa, entre o território e a terra a partir dos tipos psicossociais e, ademais, entre a maneira de pensar a terra *absoluta* e *relativamente*.

Esta dupla maneira de pensar a terra de modo imanente constitui a *univocidade* da geo-filosofia de Deleuze e Guattari. Ela diz respeito à existência de *um só e mesmo sentido* da terra, no caso, um só e mesmo sentido de dois modos diferentes, absoluta e relativamente, no pensamento

e histórica, física, psicológica, social, geológica e astronômica. Segundo esta univocidade a desterritorialização absoluta da enquanto plano de imanência é sua desterritorialização relativa enquanto desterritorializada, a reterritorialização absoluta dela em conceito é sua reterritorialização relativa em território e o personagem conceitual é um tipo psicossocial, ainda que em todos estes casos haja uma irredutibilidade de um em relação ao outro, isto é, não se confunda o absoluto e o relativo.<sup>19</sup> A univocidade desta dupla maneira de pensar a terra de modo imanente ou, propriamente, a univocidade da terra imanente constitui, neste sentido, a origem do problema da geo-filosofia de Deleuze e Guattari na medida em que há segundo eles uma *ilusão de transcendência* a partir da qual a imanência é considerada imanente a uma transcendência ou a algo transcendente, tanto de modo absoluto quanto de modo relativo.

Nosso objetivo principal neste segundo capítulo, por sua vez, é demonstrar como a univocidade da terra imanente na geo-filosofia de Deleuze e Guattari isto é, a *imanência da terra* de modo absoluto e relativo na geo-filosofia, ou propriamente a geo-filosofia, está relacionada a vários aspectos da filosofia de Deleuze, em primeiro lugar, em sua tentativa de constituir uma *filosofia da imanência* e seu objetivo de subverter e reverter a relação de submissão da imanência à transcendência, ou seja, fazer escapar a imanência de uma *filosofia da transcendência* e sua ilusão em considerar a imanência imanente a algo transcendente, pois como diz Oneto: “A filosofia da imanência é uma filosofia da terra [ou geo-filosofia] que se desloca, diferença que se diferencia.”

---

<sup>19</sup> Daqui por diante não nos referiremos ao conceito e os personagens conceituais ou ao território e os tipos psicossociais tão recorrentemente, pois eles estão, de certo modo, implicados, respectivamente, seja na desterritorialização absoluta da terra enquanto plano de imanência seja na desterritorialização relativa da terra enquanto desterritorializada, *a priori* ou *a posteriori*. Isto porque tanto há uma precedência absoluta ou *a priori* como relativa ou *a posteriori* do plano de imanência em relação ao conceito e os personagens conceituais e destes em relação ao plano de imanência, bem como no que diz respeito à terra desterritorializada em relação ao território e os tipos psicossociais e destes em relação à terra desterritorializada, a *cada vez* um termo considerado absoluto ou relativo. O que, no que diz respeito à *prioridade* absoluta ou *a posterioridade* relativa entre eles em questão, ela está relacionada, de certo modo, às dimensões da proposição em sua *designação* das coisas (plano de imanência ou terra desterritorializada), *manifestação* de um Eu ou sujeito (personagem conceitual ou tipo psicossocial) e *significação* de um conceito universal ou geral (conceito singular ou território), como se poderá perceber mais à frente em relação à *Lógica do sentido* de Deleuze. Sobre as dimensões da proposição na *Lógica do sentido*, Cf. Deleuze, pp. 13-23, 1998.

(p. 105, 1997.)<sup>20</sup> Por conseguinte, ainda conforme Oneto, demonstrar como esta *imanência da terra* de modo absoluto e relativo na geo-filosofia se relaciona à *filosofia da diferença e repetição* de Deleuze pressuposta à sua filosofia da imanência na medida em que ele pretende subverter a partir desta a *filosofia da identidade e representação do Ser e do conceito* transcendente ou transcendental que considera a diferença imanente à identidade e a repetição imanente à representação do *Ser* e do *conceito* transcendentais respectivamente, e, assim, fazer escapar a diferença e repetição da identidade e da representação. Por fim, demonstrar como a *imanência da terra* de modo absoluto e relativo na geo-filosofia se relaciona ao *paradoxo* ou *não-senso* da *lógica do sentido* da filosofia da diferença e repetição da imanência a partir do qual Deleuze pretende reverter a *doxa* ou *opinião* da *lógica geral* da identidade e representação do Ser e do conceito que considera o *sentido* do Ser e do conceito imanente ao *bom senso e senso comum* da *proposição* transcendente ou transcendental.

Para tanto, primeiramente, pretendemos demonstrar como a imanência da terra e transcendência da terra<sup>21</sup> de modo absoluto e relativo aparecem já num breve artigo de Deleuze intitulado *Causas e razões das ilhas desertas [manuscrito dos anos 50]*.<sup>22</sup> No caso de uma transcendência absoluta da terra, quando Deleuze considera a causa da *ilha deserta* uma “*única porção da terra* que não está submersa, lugar circular e sagrado de onde o mundo recomeça” (Deleuze, p. 22, 2006.), que é imanente a uma *ilha santa*, sua *origem* ou *começo* segundo a *mitologia*, e, no caso de uma imanência absoluta da terra, quando ele subverte e reverte esta transcendência

---

<sup>20</sup> Cf. Oneto, P. *Um grande filósofo menor*, In: Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência, Jorge Vasconcelos e Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso (Org.), Londrina, Ed. da UEL, 1997. Neste texto, Paulo Oneto faz um resumo da filosofia de Deleuze a partir de algumas “figuras” cuja primeira é a de uma “Filosofia da imanência, ligada à terra” na qual ele menciona a elaboração original da noção de *geofilosofia* (“filosofia da terra”) segundo uma demonstração da relação entre terra e filosofia, a partir da qual surge uma segunda figura, justamente a de uma “filosofia da diferença”. As outras figuras mencionadas por Oneto são: filosofia da pura exterioridade ou da força, filosofia da multiplicidade, filosofia do acontecimento, filosofia do Devir, por fim, uma filosofia menor, propriamente, uma *filosofia política*. Como se pode perceber, em Oneto, uma “filosofia da terra” ou “geo-filosofia” não é pensada como “figura”, contudo, segundo sua citação acima de uma “terra que se desloca”, podemos dizer que é porque ela é senão uma *figura* que se desloca nas *filosofias* de Deleuze.

<sup>21</sup> Por “imanência da terra” entendemos aqui senão a dupla maneira de pensar a terra imanente de modo absoluto e relativo, a univocidade da terra no pensamento ou, propriamente, a geo-filosofia de Deleuze e Guattari e, por “transcendência da terra”, conseqüentemente, a ilusão de transcendência da terra de modo absoluto e relativo.

<sup>22</sup> Este texto foi publicado postumamente por David Lapoujade em *A ilha deserta*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi *et alli*, São Paulo: Iluminuras, 2006.

absoluta da terra ao considerar a ilha deserta como *lei da série e da repetição* ou do *recomeço*, segunda em relação à ilha santa, todavia, mais importante, pois, segundo ele, no *ideal do recomeço há algo que precede o próprio começo*. Em contrapartida, no caso de uma transcendência relativa da terra, quando Deleuze considera a causa da ilha deserta, segundo a *geografia*, a partir da existência de uma *ilha continental* ou *derivada* e, segundo a *imaginação*, que retoma esta existência, a partir do *impulso* ou *sonho* do homem de que deriva ou se separa do continente. E no caso de uma subversão e reversão desta transcendência relativa da terra por uma imanência relativa da terra, quando Deleuze considera a causa da ilha deserta, também segundo a geografia, a partir da existência de uma *ilha oceânica* ou *originária* e, segundo a imaginação que retoma também esta existência, a partir do impulso e sonho do homem de que *parte do zero, recria e recomeça*, no caso, segundo a lei da série e da repetição.

Em segundo lugar, pretendemos demonstrar como a imanência da terra e transcendência da terra de modo absoluto e relativo está diretamente relacionada ao *platonismo*, bem como a pretensão de Deleuze de subverter e reverter a transcendência com uma imanência está relacionada à subversão e reversão do platonismo também pretendida por ele. No caso de uma transcendência absoluta da terra na medida em que, segundo o platonismo, há um *Modelo* ou *fundamento* transcendente em relação ao qual são imanentes o *simulacro-fantasma* ou a *diferença* e a *cópia-ícone* ou a *semelhança* enquanto *imagens*, modelo ou fundamento transcendente que Deleuze pretende subverter e reverter a partir de uma imanência do *simulacro-fantasma* ou da *diferença*. E, no caso de uma transcendência relativa da terra, quando Platão considera que há uma *terra verdadeira* no *Céu* ou numa *superfície celeste* como fundamento ou modelo transcendente de uma *terra subterrânea* ou *Tártaro*, o *país de Hades*, no caso, a terra dos simulacros-fantasmas, e de uma *terra em*

*que vivemos* ou terra das cópias-ícones imanentes a ele, cuja subversão e reversão é senão a imanência da terra subterrânea.<sup>23</sup>

Em terceiro lugar, demonstrar como a imanência da terra e transcendência da terra de modo absoluto e relativo se relacionam, respectivamente, à *filosofia da diferença e repetição* da imanência de Deleuze e à *filosofia da identidade e representação do Ser e do conceito*, bem como a pretensão de Deleuze de subverter e reverter uma transcendência da terra com uma imanência da terra está relacionada de modo absoluto e relativo à subversão e reversão da filosofia da identidade e representação do conceito transcendente ou transcendental por uma filosofia da diferença e repetição da imanência. No caso de uma transcendência absoluta e relativa da terra, quando Deleuze considera que, a partir do platonismo, por um lado, há uma *identidade* do Ser e do conceito transcendente ou transcendental em relação a qual a *diferença* é imanente na medida em que é *fundada* de modo *finito e relativo* e *fundamentada* de modo *infinito e absoluto* pela identidade do Ser e do conceito, e, por outro, há uma *representação* do Ser e do conceito em relação a qual a *repetição* é imanente na medida em que é também fundada de modo finito e relativo e fundamentada de modo infinito e absoluto pela representação do Ser e do conceito. Em contrapartida, no caso de uma imanência absoluta e relativa da terra, quando Deleuze subverte e reverte esta identidade e representação do Ser e do conceito a partir da *diferença em si mesma e repetição para si mesma da Univocidade do Ser a partir da Idéia do Eterno retorno* de Nietzsche na medida em que a Idéia do Eterno retorno é considerada por Deleuze em sua *(indi)-diferenci*/ção, isto é, por um lado, *pré-individual* em sua *diferenciação* absoluta enquanto *virtual* e, por outro, *individualizante* em sua *diferença*ção relativa enquanto *atual* as quais precedem a identidade e representação do Ser e do conceito de *indivíduo*.

Por fim, em quarto lugar, demonstrar como a imanência da terra e a transcendência da terra de modo absoluto e relativo estão relacionadas, respectivamente, ao *paradoxo* ou *não-senso* da

---

<sup>23</sup> Esta reversão não é pressuposta por Deleuze, apenas deduzida aqui a partir do que ele coloca em relação à reversão do platonismo, segundo nossa leitura.

*lógica do sentido* da filosofia da diferença e repetição da imanência na Univocidade do Ser ou Idéia do Eterno retorno e à *doxa* ou *opinião* da *lógica geral* da identidade e representação do Ser e do conceito que considera o *sentido* do Ser e do conceito imanente ao *bom senso e senso comum* da *proposição*. No caso de uma transcendência absoluta e relativa da terra, quando Deleuze considera que há duas *imagens de filósofo* cuja *orientação de pensamento* e *método* estão relacionadas a *doxa* ou *opinião* da *lógica geral* da identidade do Ser e do conceito, no caso, a imagem platônica do *filósofo das alturas* em seu *método de conversão* transcendente absoluto e a pré-socrática e de Nietzsche do *filósofo da profundidade* em seus *métodos de subversão* imanente relativo à transcendência,<sup>24</sup> segundo as quais o sentido do Ser e do conceito estão ou, absolutamente, nas *altas Idéias* ou *proposições* de uma *superfície metafísica*, o *Céu*, ou, relativamente, nos *corpos* ou *coisas* de uma *superfície física*, a *profundidade da terra*. Em contrapartida, no que diz respeito a uma imanência absoluta e relativa da terra, quando Deleuze subverte e reverte estas duas imagens com uma terceira imagem de filósofo, no caso, a dos Estóicos enquanto *filósofos da superfície* cuja *orientação de pensamento* e *método* estão relacionados ao *paradoxo* ou *não-senso* da *lógica do sentido* a partir dos quais o sentido da Univocidade do Ser ou da Idéia do Eterno retorno é afirmado ao mesmo tempo nas proposições e nas coisas, enquanto a *expressão* ou o *exprimível* das proposições e o *acontecimento* ou *atributo* das coisas, ambos numa *superfície*, pois a *univocidade quer dizer que tudo que ocorre e que se diz ocorre e se diz na superfície*.

---

<sup>24</sup> Nietzsche, de certo, subverte uma imanência imanente à transcendência, mas ele não reverte a transcendência, na medida em que, como diz Deleuze, ele ainda se mantém preso uma *profundidade* mesmo que pressuponha já uma *superfície* a partir da qual há uma reversão da transcendência por uma imanência não imanente a ela se faz possível.

## 2.1 Deleuze e as ilhas desertas

No livro *A ilha deserta* (2006)<sup>25</sup> foi publicado por David Lapoujade de modo inédito e postumamente um breve artigo de Gilles Deleuze intitulado *Causas e razões das ilhas desertas[manuscrito dos anos 50]* no qual ele rubricou *Diferença e repetição*, uma das classificações ou divisões em temas gerais estabelecidas por ele em 1989 ao conjunto de seus trabalhos, no caso, a décima, entre “IX. O Anti-Édipo” e “XI. Mil Platôs”.

De certo modo, poderíamos censurar Lapoujade por trair as condições fixadas por Deleuze ao publicar este texto de modo inédito e postumamente, pois como o próprio Lapoujade diz em sua *Apresentação* de *A ilha deserta*: “*As únicas condições fixadas por Deleuze [para publicações de seus textos após sua morte] – e que respeitamos, evidentemente – são as seguintes: não publicar textos anteriores a 1953, nada de publicações póstumas ou de inéditos.*” (Lapoujade, p.13, 2006.) Ainda que ele se desculpe por isto ao reconhecer em seguida que “*Entretanto, o leitor encontrará alguns textos publicados aqui pela primeira vez [na verdade, um só, o das Causas e razões das ilhas desertas], mas estão todos mencionados no esboço de bibliografia de 1989.*” (Lapoujade, p.13, 2006.), isto não anula a “traição” a Deleuze. Todavia, a questão é menos de censurar Lapoujade pelo que fez, do que analisarmos em que medida este pequeno texto, “preparado para uma revista de turismo(!)” – como diz enfática e comedidamente Peter Pál Pelbart na orelha deste livro – está relacionado ao conjunto das obras de Deleuze e, principalmente, à univocidade da terra no pensamento imanente da geo-filosofia dele e de Guattari e à subversão e reversão de uma transcendência da terra por uma imanência da

---

<sup>25</sup> Trata-se de uma coletânea de artigos, resenhas, prefácios, entrevistas já publicadas por Deleuze entre 1953 e 1974, organizada por David Lapoujade, na qual este texto, além de publicado postumamente é o único inédito, o que Lapoujade, neste sentido, “traí” a vontade de Deleuze ao fixar as seguintes condições que Lapoujade diz ter respeitado, quais sejam: “*não publicar textos anteriores a 1953, nada de publicações póstumas ou de inéditos.*”. Lapoujade, porém, justifica sua publicação por ele possuir a rubrica “Diferença e repetição”. Cf. apresentação de David Lapoujade In: *A ilha deserta*, tradução de Luiz B. L. Orlandi *et alli*, São Paulo: Iluminuras, 2006, pp. 13-15, bem como a nota que justifica de certo modo a publicação deste texto de modo inédito postumamente, p. 17. Além do fato de Deleuze rubricar este texto com a classificação diferença e repetição, Deleuze também menciona a diferença dos dois tipos de ilha na geografia e na imaginação analisados neste texto em sua obra *Diferença e repetição* no que diz respeito a uma *dramatização da Idéia* e uma *universalidade da dramatização*. Cf. Deleuze, G. *Diferença e repetição*, tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 309.

terra pressuposta por esta univocidade. Bem como, deste modo, justificar a aparição deste texto que, *em vida*, Deleuze não quis publicar.

Por ser um *manuscrito dos anos 50*, podemos dizer que este texto precede singularmente as principais obras individuais de Deleuze, bem como dele conjuntamente com Guattari, todavia ao rubricá-lo com os dizeres “Diferença e repetição”, ele também se insere entre estas obras e mesmo as *encerra* num *círculo* na medida em que foi publicado de modo inédito e postumamente. Se a publicação *inédita* e *póstuma* deste artigo não saciou os admiradores de Deleuze ansiosos por um livro inacabado sobre Marx ou sobre Plotino ou por “confidências picantes” sobre ele e Guattari, o antepor, interpor e se por como fim a outras obras, este artigo coloca bem em questão o problema da *ilha deserta* presente em *Causas e razões das ilhas desertas* e a importância deste texto. Isto porque ao mesmo tempo em que a obra de Deleuze em particular e conjuntamente com Guattari se desenvolve *a partir* dele cronologicamente como de uma *terra*, inédita ou original, ela segue a ele como a uma *terra por vir*, póstuma. E, assim como dizem Deleuze e Guattari acerca da forma de *Mil platôs*, que foi feita “circular” somente “para rir”, tal parece acontecer com a publicação deste texto o qual, ao mesmo tempo em que *é o primeiro* da coletânea preparada por Lapoujade, bem como de Deleuze cronologicamente, *é também o último* a ser publicado, no caso, postumamente, como sua última gargalhada e de Guattari, a do gato sem o gato de Alice.

A importância deste texto não reside, porém, apenas nestas notas marginais referentes à sua publicação, mas também ao considerarmos as duas formas de “desconhecer um grande autor” segundo Peter Pál Pelbart na orelha de *A ilha deserta*, no caso, em relação a Deleuze. Primeiramente, “ignorando o caráter sistemático de sua obra, sua lógica profunda”, quer dizer ignorando a gênese e a recorrência do conceito de “diferença”, e, em segundo lugar, “ignorando sua potência e seu gênio cômicos, de onde a obra retira geralmente o máximo de sua eficácia anticonformista”. Ou seja, ignorando a *seriedade* e as *gargalhadas* que constituem o paradoxo do

pensamento de Deleuze ou constituem, como diz Peter, a “solidão do filósofo, sempre povoada (...) indissociável da agitação de seu tempo, cuja vitalidade lhe cabe captar e restituir.” O que também neste caso este breve artigo parece condizer bem, pois, considerado por Pelbart um “enigmático texto (...) preparado para uma revista de turismo(!)”, ele possui ao mesmo tempo a seriedade do *enigma* e a lógica sistemática profunda de Deleuze sob a rubrica “Diferença e repetição”, bem como uma certa comicidade ao ser *preparado para uma revista de turismo(!)* mas nunca ter sido publicado em vida.

Por fim, sobre a importância deste texto, podemos dizer, além disso, que apesar dele ser um texto menor em relação às demais obras de Deleuze em particular e em conjunto com Guattari, ele se encaixa bem na *filosofia menor* preconizada por eles, bem como expõe já uma relação entre a filosofia e a terra, ou entre a filosofia e a geografia, definida mais propriamente como *geo-filosofia*, como pretendemos demonstrar.

*Primeiro* a ser escrito e *último* a ser publicado, o artigo ***Causas e razões das ilhas desertas [Manuscrito dos anos 50]*** não é, portanto, tão simples de ser analisado, ainda mais se considerarmos seu motivo, no caso, o de “reencontrar a vida mitológica da ilha deserta” ou as *causas e razões* de uma “recriação mítica do mundo a partir da ilha deserta”, bem como as causas e razões da falência desta mitologia na *geografia, na imaginação e na literatura*.

No que diz respeito, primeiramente, à falência da ilha deserta na geografia ou na ciência, segundo Deleuze, isto se deve à pobreza e fraqueza da noção de *ilha deserta* e de *ilha* na medida em que *deserta* quer dizer que a ilha é *inabitada*, um *verdadeiro deserto*, isto é, que “não apresenta as condições de direito que tornariam possível a vida, vida vegetal, animal ou humana”. (Deleuze, p. 19, 2006.) Todavia, a ilha não necessariamente é um deserto, pois o fato dela ser deserta não se deve às condições de direito, e sim, às circunstâncias de seus “arredores”, isto é, em relação ao “mar” que circunda a “terra”, dá voltas em torno dela e a faz *um ovo*, “ovo do mar”, o que, neste sentido, não é a ilha ou terra que está ou é deserta:

O que está deserto é o oceano que a circunda inteiramente. [E] É em virtude das circunstâncias, por razões distintas do princípio do qual ela [a ilha deserta] depende, que os navios passam ao largo e não param. *Mais do que ser um deserto, ela é desertada*. Desse modo, mesmo que ela, em si mesma, possa conter as mais vivas fontes, a fauna mais ágil, a flora mais colorida, os mais surpreendentes alimentos, os mais vivos selvagens e, como seu mais precioso fruto, o naufrago, além de contar, finalmente, por um instante, com o barco que a vem procurar, apesar de tudo isso ela não deixa de ser a ilha deserta. (Deleuze, pp. 19-20, 2006. Grifos nossos.)

Mesmo reconhecendo que o fraco teor científico e a falta de uma “unidade objetiva” das ilhas e da ilha deserta seja um privilégio para a geografia e para ciência, segundo Deleuze, elas somente dão uma vaga noção de *ilha* ou de *ilha deserta* ao considerá-la *inabitável* devido às condições exteriores às ilhas no que diz respeito a um solo extremamente pobre e não delas mesmas. Ou ainda, ao considerar dois tipos de ilhas existentes como desertas, no caso, *as ilhas continentais, acidentais ou derivadas*, separadas e nascidas do continente por alguma erosão, desarticulação ou fratura, e *as ilhas oceânicas, originais ou essenciais*, constituídas de corais enquanto “verdadeiro organismo”, emergidas do fundo do mar sem relação com o continente. Tipos que, segundo Deleuze, a “imaginação já o sabia por sua conta e de uma outra maneira. [Pois] O impulso [élan] do homem, esse que o conduz em direção às ilhas, retoma o duplo movimento que produz as ilhas em si mesmas.” (Deleuze, p. 18, 2006.) Imaginação a partir da qual ele coloca a seguinte alternativa: “Ou as ilhas antecedem o homem ou o sucedem.” (Deleuze, p. 17, 2006.), isto é, ou as ilhas desertas são *formações naturais e reais* conforme a geografia ou elas são *imaginárias* ou *sonhos* do homem que para elas *deriva* ou a elas *origina* com *angústia ou alegria* antes de nela pôr os pés ou pô-las à vista.

No que diz respeito a esta alternativa, segundo Deleuze, “a essência da ilha deserta é *imaginária* e não real, *mitológica* e não geográfica”. (Deleuze, p. 20, 2006. Grifos nossos.) Isto porque não apenas a imaginação retoma em seu movimento e à sua maneira os dois tipos de ilhas existentes produzidos na realidade segundo a geografia, mas os precede em essência na medida em que a ilha é tanto “aquilo para o qual se deriva” quanto uma “origem radical e absoluta” e *sonhar ilha* “é sonhar que se está separando, ou que já está separado, longe dos continentes, que se

está só ou perdido; ou, então, é sonhar que se parte de zero, que se recria, que se recomeça”. (Deleuze, p. 18, 2006.) O que não quer dizer que *separação* ou *derivação* e *recriação* ou *origem* se oponham ou se excluam, segundo ele, pois elas se entrecruzam na medida em que “é preciso ocupar-se quando se está separado, é preferível separar-se quando se quer recriar”. (Deleuze, p. 18, 2006.) E mesmo que “uma das duas tendências domine sempre” ou que as *ilhas reais* e as *ilhas imaginárias*, a *natureza* e o *homem*, a geografia e a imaginação se oponham e se excluam e que:

o movimento da imaginação das ilhas retoma o movimento de sua produção, mas ele não tem o mesmo objeto. É o mesmo movimento, mas não é o mesmo móbil. [Pois] Já não é a ilha que se separou do continente, *é o homem que, estando sobre a ilha, encontra-se separado do mundo*. Já não é a ilha que se cria do fundo da terra através das águas, *é o homem que recria o mundo a partir da ilha* e sobre as águas. Então, por sua conta, o homem retoma um e outro dos movimentos da ilha e o assume sobre uma ilha que, justamente, não tem esse movimento: [e] pode-se derivar em direção a uma ilha todavia original, e criar numa ilha tão-somente derivada. [Ou ainda] Pensando bem, encontrar-se-á aí uma nova razão pela qual toda ilha é e permanecerá teoricamente uma ilha deserta.” (Deleuze, p. 18, 2006. Grifos nossos.)

Esta “nova razão” a que Deleuze se refere é a de que uma ilha mesmo sendo habitada não deixe, contudo, de ser deserta na medida em que os *homens em geral* que a ocupem estejam “absolutamente separados” e sejam “absolutamente criadores” ao retomar o movimento de produção da ilha antes deles em seu movimento de imaginação em direção a ilha e, deste modo, em vez de comprometer o deserto da ilha, eles prolonguem o impulso que a produzia enquanto deserta e, assim, leve à perfeição e ao apogeu este movimento pois:

Em certas condições que o atam ao próprio movimento das coisas, o homem não rompe o deserto, sacraliza-o. Os homens que vêm à ilha, ocupam-na realmente e a povoam; mas, na verdade, se estivessem suficientemente separados, se fossem suficientemente criadores, eles apenas dariam à ilha uma imagem dinâmica dela mesma, uma consciência do movimento que a produziu, de modo que, através do homem, a ilha, enfim, tomaria consciência de si como deserta e sem homens. A ilha seria tão-somente o sonho do homem, e o homem seria a pura consciência da ilha. Para tanto, ainda uma vez, uma única condição: seria preciso que o homem se sujeitasse ao movimento que o conduz à ilha, movimento que prolonga e retoma o impulso que produzia a ilha. Então, a geografia se coligaria com o imaginário. (Deleuze, pp. 18-19, 2006.)

Do ponto de vista da imaginação, segundo esta condição, *o homem* habita a ilha deserta de um modo essencial, imaginário, antes de nela pôr os pés ou pô-la à vista, mas a ilha tão pouco deixa de ser deserta com a presença dele já que se:

o homem já existe aí, mas [é] um homem pouco comum, um homem absolutamente separado, absolutamente criador, uma Idéia de homem, em suma, um protótipo, um homem que seria quase um deus, uma mulher que seria uma deusa, um grande Amnésico, um puro Artista, consciência da Terra e do Oceano, um enorme ciclone, uma bela bruxa, uma estátua da Ilha da Páscoa. (...) *o homem que precede a si mesmo*. [E] Na ilha deserta, uma tal criatura seria a própria ilha deserta à medida que ela se imagina e se reflete em seu *movimento primeiro*. (Deleuze, p. 19, 2006. Grifos nossos.)

Diferentemente da geografia ou da ciência, para as quais a ilha deserta é inabitável, para a imaginação, a ilha pode, portanto, ser habitada e permanecer deserta na medida em que mesmo o homem já existindo nela está absolutamente separado e é absolutamente criador. Isto porque há uma unidade e uma identidade entre este *homem* e a ilha deserta, real e imaginária, pois a presença dos homens na ilha não contraria o deserto dela visto sempre *de fora*. Contudo, segundo Deleuze, a *imaginação individual* dos homens não consegue elevar-se até esta identidade, como acontece na literatura que é tão somente um: “ensaio que procura interpretar muito engenhosamente os mitos que já não se compreende, no momento em que eles já não são compreendidos, porque já não se sabe sonhá-los nem reproduzi-los.” (Deleuze, p. 20, 2006.) E, neste sentido, não consegue imaginar a ilha deserta e o homem que a habita, recriar miticamente o mundo a partir dela, como no caso, segundo Deleuze, de *Robinson Crusoe*, romance clássico sobre a ilha deserta no qual Daniel Defoe, apesar de acentuar o aspecto de criação e de recomeço, “desenvolve a falência e a morte da mitologia no puritanismo” e tão somente recompõe “a vida burguesa a partir de um capital”, no qual não se inventa nada e Deus tem como função garantir o lucro. Ou ainda, como no caso do romance *Suzana e o Pacífico*, no qual Jean Giraudoux também não inventa nada e é acentuado principalmente o aspecto separado das ilhas na medida em que:

A ilha já é imediatamente portadora daquilo que a civilização levou séculos para produzir, para aperfeiçoar, amadurecer. (...) [E] Suzana nada tem para recriar; a ilha deserta lhe dá o duplo dos objetos da cidade, de todas as vitrines de magazines, duplo inconsistente, separado do real (...) (Deleuze, p. 21, 2006.)

Se a imaginação individual literária não consegue pensar a unidade ou identidade da ilha deserta e seu habitante absolutamente separado ou absolutamente criador, isto acontece porque

somente uma “imaginação coletiva no que ela tem de mais profundo, nos ritos e nas mitologias” consegue imaginar o “combate vivo entre a terra e o mar”, a oposição mais profunda entre o oceano e a terra do qual dão testemunho os dois tipos de ilhas na geografia e na imaginação individual e literária. No caso, um combate e oposição profundamente mítica no qual terra e mar ou terra e oceano se detestam, “têm horror um do outro” e ora o mar-oceano está sobre a terra, ora esta “congrega suas forças para romper a superfície”. (Deleuze, p. 17, 2006.) Um combate, ademais, do qual depende o “viver bem, e em segurança” do homem que deve ou suportar findo este combate, “persuadir-se de que não existe combate desse gênero; (...) fazer de conta que esse combate já não ocorre” (Deleuze, p. 17, 2006.), como é o caso da geografia, da imaginação individual e da literatura e suas ilhas que são “a negação de um tal ponto de vista, de um tal esforço e de uma tal convicção”, a falência dos mitos propriamente, ou deve, pelo menos, dominá-lo, motivo pelo qual chama o mar de *pai* e a terra de *mãe*, no caso propriamente da mitologia ou de uma *imaginação coletiva das condições humanas* na qual se encontra, por fim, as causas e razões das ilhas desertas na medida em que a ilha deserta é, segundo Deleuze, “um modelo, um protótipo da alma coletiva”, não simplesmente enquanto *começo* ou a *própria criação* do mundo, mas enquanto *re-criação, re-começo* dele, já que: “Ela é a origem, mas origem segunda. A partir dela tudo recomeça. [Pois] A ilha é o mínimo necessário para esse recomeço, o material sobrevivente da primeira origem, o núcleo ou o ovo irradiante que deve bastar para re-produzir tudo.” (Deleuze, p. 21, 2006.)

Neste sentido, já não se trata de um movimento relativo da imaginação individual ou literária que retoma um movimento de produção das ilhas em si mesmas em seu movimento primeiro segundo a geografia, mas de um movimento absoluto da *imaginação coletiva* da mitologia que retoma o movimento da criação e do começo do mundo geograficamente a partir da ilha deserta. Mitologia segundo a qual a *formação do mundo* se divide em “dois tempos, em dois estágios, nascimento e renascimento”, ou ainda, em duas *origens* ou duas *terras* a partir de uma *catástrofe*

como condição de *passagem* de uma à outra, de *retomada de uma pela outra* e, de certo modo, da *precedência da segunda terra em relação à primeira*, já que:

Somente há um segundo nascimento porque houve uma catástrofe e, inversamente, há catástrofe após a origem porque deve haver, desde a origem, um segundo nascimento. (...) [Pois] *Não basta que tudo comece, é preciso que tudo se repita*, uma vez encerrado o ciclo das combinações possíveis. *O segundo momento não é aquele que sucede o primeiro, mas é o reaparecimento do primeiro* quando se encerrou o ciclo dos outros momentos. [E] *A segunda origem, portanto, é mais essencial que a primeira, porque ela nos dá a lei da série, a lei da repetição*, da qual a primeira origem apenas nos dava os momentos. (Deleuze, p. 21, 2006. Grifos nossos.)

Um exemplo disto é, para Deleuze, o *mito do dilúvio*, segundo o qual, num primeiro momento, a terra originada por Deus é submetida pela catástrofe do *dilúvio* e tornada *terra santa*, confiada aos homens como uma *ilha deserta*, ou seja, uma “única porção da terra que não está submersa, lugar circular e sagrado de onde o mundo recomeça”. (Deleuze, p. 22, 2006.) Recomeço do mundo mais importante do que o primeiro, segundo ele, pois se faz por *partenogênese* ou segundo a *lei da série e da repetição* na medida em que é confiada aos homens diferentemente do começo do mundo que “partia de Deus e de um par”. E o qual, por fim, dá sentido à ilha deserta na medida em que: “No ideal do recomeço há algo que precede o próprio começo, que o retoma para aprofundá-lo e recuá-lo no tempo. [E] *A ilha deserta é a matéria desse imemorial ou desse mais profundo.*” (Deleuze, p. 22, 2006. Grifos nossos.)

Enquanto *matéria* de um *imemorial* mais profundo, mítico, a ilha deserta *deriva* e é imanente a uma terra santa imemorial, absoluta ou transcendente assim como enquanto *ilha continental* geográfica, literária e imaginariamente, ela deriva, separa-se de um continente transcendente e é também a ele *imanente*. Todavia, segundo uma lei da série e da repetição, a ilha deserta não é apenas a matéria deste imemorial mais profundo, ela é a *recriação*, o *recomeço* dele de modo absolutamente imanente na medida em que não apenas retoma, mas precede a terra santa segundo a lei da série e da repetição, assim como enquanto *ilha oceânica*, a ilha deserta é a recriação

ou o recomeço absolutamente imanente geográfica, literária e imaginariamente de uma *terra por vir*.

Podemos perceber, neste sentido, em que medida neste artigo alguns conceitos e temas aprofundados por Deleuze posteriormente já aparecem embrionariamente ou singularmente, em particular, a univocidade da terra imanente a partir da reversão de uma transcendência por uma imanência na medida em que há uma reversão da transcendência de uma terra santa por uma ilha deserta imanente, de um ponto de vista absoluto, e a reversão de uma ilha continental, derivada, acidental, por uma ilha oceânica, originária, essencial de um ponto de vista relativo a partir de uma univocidade entre a ilha deserta enquanto conceito filosófico que leva ao absoluto a relatividade da ilha oceânica, originária, essencial geográfica, literária e imaginária segundo a lei da série e da repetição na qual a segunda retoma e precede a primeira. Ou ainda, na medida em que uma relação entre a filosofia e a geografia, a filosofia e a terra, ou propriamente uma *geo-filosofia* é colocada em questão.

## **2.2 A reversão do platonismo**

A *ilha deserta* e a *ilha santa* colocam em questão, respectivamente, a imanência e transcendência da terra, pois a ilha deserta é uma terra imanente e a ilha santa é uma terra transcendente, mas não apenas isto. Elas colocam também em questão a relação entre a imanência e transcendência da terra na medida em que a ilha deserta é o *material* do *imemorial* mais profundo, no caso, a ilha santa mítica, de modo que se pode dizer, por um lado, que a ilha deserta ou terra imanente é imanente a uma terra transcendente mais profunda *imemorial* ou *fundamental*, e, por outro, que ela reverte este imemorial mais profundo numa superfície deserta. Mais ainda, elas colocam em questão, principalmente, o platonismo, de modo absoluto, no que diz respeito à

relação entre o *Modelo* e o *Simulacro*, bem como sua subversão e reversão de modo absoluto e relativo a partir do encurralamento do *motivo ou critério de seleção* de seu *método dialético* pressuposto por Deleuze, no caso, *estabelecer a diferença absolutamente* entre o Modelo e suas imagens, ou ainda, entre o Modelo e o Simulacro.<sup>26</sup> Isto porque, segundo ele, em Platão, primeiramente, de um ponto de vista absoluto, o *mito* serve de fundamento-prova às diversas pretensões das *imagens* na medida em que funda um *Modelo* a partir do qual elas são selecionadas por *semelhança* ou *dessemelhança* em relação a ele, isto é, por uma oposição ou rivalidade dialética em relação a si, donde advém a distinção ou divisão delas em dois tipos conforme Platão: de um lado, as *cópias* ou *ícones*, na medida em que são *Semelhantes* ao Modelo e selecionadas devido sua *aparência* em relação a ele, por isto, *pretensões bem fundadas*, e, de outro, os *Simulacros* ou *Fantasma*s, na medida em que são *cópias de cópias* ou *cópias infinitamente degradadas* do Modelo, isto é, *dessemelhantes* a este, e, devido a isto, consideradas falsas pretensões construídas “a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essenciais”, por isso mesmo, não selecionadas.

Se há uma distinção entre o Modelo e suas imagens, isto se deve, portanto, ao método ou critério de *oposição* ou *divisão* estabelecido por Platão a partir de uma *rivalidade dialética* segundo a qual as *diferentes* pretensões ou imagens são selecionadas como *puras* e *autênticas* e rejeitadas como *impuras* e *inautênticas*, ou ainda, selecionadas como *boas, justas e corajosas* ao contrário das *más, injustas e covardes*. No caso, uma rivalidade cujo *fundamento* ou *prova* é encontrado no *mito* na medida em que, por um lado, Platão substitui por vezes o método dialético de divisão como *diálogo* carente de *força probante* ou de *mediação* por um mito ou narrativa de uma fundação “que lhe forneceria um equivalente de mediação sob uma forma imaginária”, e, por outro lado, ao fazer do mito um Modelo a partir do qual as pretensões são, primeiramente, divididas em sua rivalidade e oposições dialéticas e, posteriormente, selecionadas ou não selecionadas.

---

<sup>26</sup> Sobre o platonismo e a subversão ou reversão dele nos referiremos, principalmente, ao artigo de Deleuze, *Platão e o Simulacro*, publicado primeiramente na *Revue de métaphysique et de morale*, 1967 e que foi modificado e reeditado como apêndice em **Lógica do sentido**, pp. 259-271, apesar de já em *Diferença e repetição* a motivação e subversão do platonismo ser colocada por Deleuze, porém, não de modo tão sintético quanto neste artigo.

De um ponto de vista relativo, este critério, método ou seleção pode ser percebido particularmente no diálogo *Fédon*, no relato do mito do “Destino das almas” que Sócrates faz aos seus discípulos na véspera de sua morte, no qual, ademais, se coloca já em questão uma terra imanente e uma terra transcendente em Platão. Isto porque ele distingue *relativamente* três terras: uma *terra verdadeira* numa superfície celeste ou no Céu propriamente dito, transcendente; *a terra em que vivemos* numa superfície terrestre ou Terra propriamente dita imanente à primeira; e, por fim, uma *terra subterrânea* nas profundezas da Terra ou terra dos Mortos, país de Hades, o *Tártaro*, simétrico e oposto à terra verdadeira em distância à terra em que vivemos,<sup>27</sup> imanente propriamente dita. Segundo o relato de Sócrates acerca do mito, há, por sua vez, uma *terra verdadeira* ou *superfície celeste* no Céu na qual estão os bons, os justos e os corajosos em si mesmos, ela e eles servindo de fundamento, prova enquanto Modelo, a uma *terra propriamente dita* e os que vivem nela, *semelhantes* ou *cópias puras e autênticas* dos que vivem na terra verdadeira assim como a própria Terra semelhante ou uma cópia da *terra verdadeira* no Céu, e, deste modo selecionados a ascenderem a esta última. Mas também servindo de fundamento-prova a uma *terra subterrânea* e as almas que para ela vão depois de mortas, cópias de cópias, cópias infinitamente degradadas, dessemelhantes, simulacros ou fantasmas dos que vivem na terra propriamente dita e em uma terra verdadeira, não selecionados e condenados a retornarem à terra propriamente dita até que se purifiquem e possam ascender à terra verdadeira.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Sobre a relação simétrica do Céu com o Tártaro na *Teogonia*, Jaa Torrano em seu estudo sobre a *Teogonia* de Hesíodo, “O mundo como função das musas”, analisa muito bem esta simetria do ponto de vista da *quádrupla origem da totalidade*. Cf. Hesíodo, pp. 39-47, 1992.

<sup>28</sup> Platão retoma aqui não apenas o tema mítico de um destino das almas, mas também a disposição mítica e geográfica do Céu, da Terra e do Tártaro segundo a *Teogonia* de Hesíodo, além de recriar a seu modo este tema na medida em que diz que somente os filósofos ascendem à terra verdadeira ou ao Céu e são modelos ideais dos que vivem nesta terra em que vivemos. Sobre esta disposição mítica e geográfica, Cf. Hesíodo, p. 111, 1992. De certo modo, buscamos aqui aproximar o máximo possível a leitura de Deleuze sobre Platão de uma nossa no que diz respeito à imanência e transcendência da terra, motivo pelo qual reforçamos o *Fédon* como exemplo diferente do que faz Deleuze cujos exemplos utilizados se referem mais ao *Político* e ao *Fedro*, pois naquele esta relação é, por assim dizer, explícita, enquanto nestas duas obras ela aparece apenas implicada ou subentendida. Sobre a relação do Modelo, a cópia e os simulacros principalmente nestas obras, Cf. Deleuze, pp. 260-61, 1998. E sobre o mito do “Destino das almas” ou da “terra verdadeira”, Cf. Platão, pp. 115-124, 1983.

Neste relato, podemos perceber ainda como a motivação em estabelecer a diferença ou o critério de seleção do método dialético platônico opera quando Sócrates diz no início da narrativa que as almas mais *culpadas* ou *penalizadas*, isto é, aquelas que menos se assemelham as que vivem numa terra verdadeira nem mesmo se juntam às demais que seguem ao Tártaro para cumprir suas penas, permanecendo em volta de seus túmulos como *fantasmas*. Ou ainda, quando diz que aquelas almas que seguem para o Tártaro são submetidas às mais duras provações a partir das quais umas se *salvam e retornam* à terra verdadeira da qual originariamente ou fundamentalmente saíram antes de encarnarem *nesta terra em que vivemos* e outras, permanecem no Tártaro cumprindo suas penas e castigos antes de retornarem à terra e reencarnarem segundo o que foram na vida anterior.<sup>29</sup>

Neste sentido, se Platão estabelece um Modelo mítico como fundamento de um critério ou método dialético de seleção, seu objetivo ou sua motivação é estabelecer a diferença não simplesmente entre ele e suas imagens ou ainda entre estas mesmas enquanto cópias-ícones e simulacros-fantasmas, absolutamente, mas também relativamente entre a terra verdadeira e suas imagens bem como destas entre si como terra propriamente dita e subterrânea. E, de um ponto de vista, absoluto e relativo, principalmente, “assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros, de recalcar os simulacros, de mantê-los encadeados no fundo, de impedi-los de subir à superfície e de se ‘insinuar’ por toda a parte”. (Deleuze, p. 262, 1998.) No caso, submeter os simulacros às cópias ao concebê-los uma *cópia da cópia* ou um *icone infinitamente degradado* ou submeter as *dessemelhanças* deles à *semelhança* da cópia, e, deste modo, pensá-lo a partir do Modelo, ou simplesmente *negá-los* enquanto simulacros a partir de sua dessemelhança com o Modelo. O que se isto deve, segundo Deleuze, a “razões morais” de Platão, deve-se também não por menos a razões *ideais*, pois no que diz respeito ao *conhecimento ou saber* verdadeiro “a cópia não parece verdadeiramente a alguma coisa senão na medida em que parece à Idéia da coisa” (Deleuze, p.

---

<sup>29</sup> Sobre o mito do destino das almas como fundamento-prova no *Fédon*, Cf. Platão, pp. 115-124, 1983.

262, 1998.) e as Idéias são os modelos às *opiniões justas* daqueles que copiam de modo *produtivo* a Idéia, isto é, providos de semelhança com o conhecimento ou o saber verdadeiro da Idéia *ao contrário dos* que *simulam, imitam, dissimulam* ou *dissimulam* a Idéia, providos de conhecimento e saber com uma “semelhança somente exterior”, que não usam nem produz o saber, somente o dissimula num *devir-louco* ou *devir-ilimitado* “sempre mais e menos ao mesmo tempo, nunca igual”. Pois a motivação do platonismo no que diz respeito ao saber ou conhecimento verdadeiro é também: “Impor um limite a este devir, ordená-lo ao mesmo, torná-lo semelhante – e, para a parte que permaneceria rebelde, recalca-la o mais profundo possível, encerrá-la numa caverna no fundo do Oceano (...)”. (Deleuze, p. 264, 1998.)

Se, por um lado, segundo Deleuze, a motivação do platonismo é estabelecer a diferença entre o Modelo e suas imagens, não por menos, por outro, ele pretende também estabelecer o próprio modelo como critério de seleção e diferença das imagens entre si, isto é, entre a cópia-ícone e os simulacros-fantasmas, e, no limite, destes em relação ao Modelo. Trata-se, por sua vez, de distinguir aquilo que é semelhante e o que é dessemelhante ao Modelo, a cópia-ícone e o simulacro-fantasma enquanto duas imagens, a primeira, *dotada de semelhança* com o Modelo, portanto, uma *boa imagem*, isto é, um *ícone*, e a segunda, *sem semelhança* com o Modelo, um simulacro ou fantasma uma cópia de cópia. Contudo, se a motivação ou pretensão de Platão é *estabelecer a diferença*, ele não atinge seu objetivo absolutamente, pois, por um lado, ele submete a diferença à *semelhança*, à *igualdade* ou à *aparência* seja como *cópia* em relação ao Modelo, Igual em si Mesmo, Idéia idêntica a si mesma, seja como *simulacro*, uma cópia da cópia, uma cópia infinitamente degradada do Modelo Igual em si mesmo e da Idéia idêntica a si mesma, pois Platão, em sua *leitura do mundo*, “nos convida a pensar a diferença a partir de uma similitude ou de uma identidade preliminar”, segundo o princípio de que “só o que se parece difere”. (Deleuze, p. 267, 1998.). E, por outro, ele simplesmente nega a diferença enquanto *Simulacro* em relação ao Modelo, isto é, como *dessemelhante* ou *desigual* a ele em aparência.

Segundo Deleuze, encurralada a motivação do platonismo, ao contrário do que se supõe, sua reversão não abole o “mundo das essências” e o “mundo das aparências”, do Modelo e da cópia, da Idéia e da opinião estabelecido por Platão, ou, diríamos nós, da terra verdadeira e da terra propriamente dita, o Céu e a Terra, ou ainda, da terra transcendente e da terra imanente a ela, quiçá, da ilha santa e uma ilha deserta imanente a esta. Trata-se, outrossim, de “fazer subir os simulacros, afirmar seus direitos entre os ícones ou as cópias” (Deleuze, p. 267, 1998.), na medida em que, segundo Deleuze, o simulacro não é propriamente uma cópia da cópia ou cópia infinitamente degradada do Modelo e, neste sentido, *improdutivo*, já que ele produz:

um *efeito* de semelhança; mas é um efeito de conjunto, exterior, e produzido por meios completamente diferentes daqueles que se acham em ação no modelo. [Isto porque] O simulacro é construído sobre uma disparidade, sobre uma diferença, ele interioriza uma dissimilitude. (Deleuze, p. 263, 1998.)

A reversão do platonismo, assim, posta como tarefa por Nietzsche e assumida por Deleuze parte de outro princípio, qual seja, o de que “somente as diferenças se parecem”, e segundo uma outra leitura do mundo, no caso, a de “pensar a similitude e mesmo a identidade como o produto de uma disparidade de fundo”. (Deleuze, p. 267, 1998.) Segundo esta leitura, não há uma destituição propriamente da distinção platônica entre o Modelo, a cópia e o simulacro, mas uma inversão desta ordem na medida em que não é a Igualdade em si mesma do Modelo ou a identidade da Idéia que se coloca como primeira, e sim, a desigualdade e a dessemelhança do Simulacro em relação à semelhança e igualdade em aparência das cópias e à igualdade em si mesma do Modelo ou à identidade da Idéia. Inversão, segundo a qual, o simulacro-fantasma colocado como primeiro é, por sua vez, *produtivo* em relação ao saber da Idéia, bem como às cópias, pois a *simulação* é tida como aquilo que produz a *semelhança*, a *igualdade* ou *identidade* como um *efeito* sobre o qual a cópia e o Modelo se impõem produtivamente. Em vez de serem submetidos à semelhança ou igualdade em aparência das cópias ou negados por uma identidade da Idéia ou igualdade em si mesma do Modelo, os Simulacros são afirmados em sua *dessemelhança e*

*desigualdade* em relação à *semelhança* da cópia quanto ao Modelo e em sua *diferença* em relação à *igualdade* e *identidade* do Modelo *em si mesmo*. Uma afirmação da diferença, dessemelhança e desigualdade que é uma *insubmissão* ou *negação* do Modelo na *profundidade a mais profunda possível* do Simulacro como *a-fundamento* (*effondement*) abissal ou *sem fundo* no qual se nega tanto o *fundamento-prova* mítico do Modelo e seu método dialético quanto o que ele *funda* ou *fundamenta*, isto é, as cópias-ícones, pois o Simulacro “encerra uma potência positiva que nega tanto o *original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução*.” (Deleuze, p. 267, 1998.)

Esta potência positiva de negação, segundo Deleuze, é a afirmação de uma “unidade das séries divergentes enquanto divergentes”, de *séries heterogêneas* interiorizadas ou incluídas no simulacro enquanto “caos sempre excentrado”, *máquina de séries divergentes*, simulações, fantasmas, *dispars* ou *disparidades* com uma *ressonância interna* entre elas como *sinais* e um *movimento forçado* que amplia ou faz transbordar as séries e os sinais em *signos*. Unidade que não implica uma distribuição de modo fixo ou *sedentário* segundo a *hierarquia* do Modelo, as cópias e os simulacros, e sim, distribuições móveis ou *nômades* e *anarquias coroadas*. O que, de um ponto de vista absoluto, se a reversão do platonismo quer dizer fazer subir os simulacros, afirmar seus direitos entre os ícones ou as cópias, trata-se de fazê-los subir, de um ponto de vista relativo, de uma *terra subterrânea* à *terra propriamente dita* como *fantasmas* e afirmar suas diferenças de modo imanente a si mesmas e não mais imanentes à semelhança ou igualdade em aparência das cópias ou à identidade da Idéia e igualdade em si mesma de um Modelo *transcendente*, e, assim, construir uma *terra imanente diferente em si mesma* e não imanente a uma *terra transcendente idêntica*, ou ainda, uma *ilha deserta imanente* e não imanente a uma *ilha santa* segundo a lei da série e da repetição ou *diferença e repetição da lógica do sentido*.

### 2.3 Diferença e repetição: a lógica do sentido

A ilha deserta pressupõe, de certo modo, uma subversão e reversão da ilha santa assim como o Simulacro e sua dissimulação ou diferença pressupõe uma subversão e reversão do Modelo platônico e seu método dialético. Todavia, por um lado, a subversão somente é possível na medida em que a ilha deserta e o simulacro se relacionam diretamente à *lei da série* ou *lógica do sentido* da diferença e repetição, bem como, por outro lado, a reversão somente é possível na medida em que eles se relacionam, inversamente, à *lei da repetição* ou da *diferença e repetição* da lógica do sentido.

Neste sentido, duas obras importantes de Gilles Deleuze, *Diferença e repetição* (1968) e *Lógica do sentido* (1969), correm em paralelo, se entrecruzam e constituem propriamente esta subversão e reversão que é a *univocidade* propriamente dita do pensamento de Deleuze posto que, por um lado, em sua *ontologia da diferença*, ele defende a tese de que há uma univocidade do Ser diferente e repetido em seu sentido na medida em que “a diferença é a própria expressão” do sentido ou o sentido expresso do Ser, de um modo repetido e não contraditório,<sup>30</sup> na qual ele se detém propriamente em *Diferença e repetição*. E, por outro lado, por sua vez, a *univocidade do Ser* pressupõe uma *univocidade do sentido* ou *ontologia do sentido* na qual ele se detém basicamente na sua obra *Lógica do sentido*.

Esta tese já se encontra em seus primeiros textos e monografias sobre alguns filósofos de modos diversos, mas somente nestas obras ela adquire um *corpo*, no caso, *sem órgãos*, na medida em que sua há uma tentativa nelas de não submeter a imanência da diferença e repetição do Ser

---

<sup>30</sup> A *ontologia do sentido* é o tema de *Lógica e existência*, de Jean Hyppolite, professor de Deleuze, livro que ele comenta em “Jean Hyppolite, *Lógica e existência*”, publicado originalmente na *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIV, nº 7-9, julho-setembro de 1954, pp. 457-260 e re-publicado em *A ilha deserta* (2006), coletânea de textos já publicados de Deleuze por David Lapoujade. Neste breve texto, Deleuze não apenas retoma o tema da *ontologia do sentido* de Jean Hyppolite como a coloca em questão no que diz respeito justamente à relação da diferença com a contradição, pois, diz ele: “De acordo com este tão rico livro de Hyppolite, poder-se-ia perguntar o seguinte: não se poderia fazer uma *ontologia da diferença* que não tivesse de ir até a contradição, justamente porque a contradição seria menos e não mais do que a diferença?” (Deleuze, p. 27, 2006. Grifos nossos.)

enquanto Idéia num Eterno retorno à transcendência de uma identidade e representação do Ser enquanto conceito de modo finito e infinito, pois o *não-senso* do *paradoxo* do Ser em seu sentido, isto é, sua univocidade, segundo Deleuze, não deve se submeter ao *bom senso* e *senso comum* da *doxa* de sua proposição, o que não quer dizer que não se relacione a eles em determinado momento. E, do ponto de vista desta univocidade, podemos dizer, por um lado, que a terra imanente, ilha deserta ou o Simulacro está relacionado diretamente à diferença e repetição do Ser enquanto Idéia no Eterno retorno e ao *não-senso* do *paradoxo* de seu sentido, e que, por outro, a terra transcendente, ilha santa ou o Modelo está relacionado à identidade e representação do Ser enquanto conceito finito e infinito e o bom senso e senso comum da *doxa* de sua proposição. Bem como podemos dizer ainda que há uma relação entre os primeiros e os segundos, seja porque os segundos submetem os primeiros, seja porque os primeiros tentam escapar aos segundos, subvertê-los e revertê-los. O que, nesta relação, a imanência da terra é a *diferença em si mesma* e *repetição para si mesma* do Ser enquanto Idéia no *a-fundamento* do *Eterno retorno* a partir do qual ela subverte ou tenta escapar a uma transcendência da terra e seu *fundamento finito e infinito* segundo a *identidade e representação do Ser em conceito*, mas que somente é possível na medida em que a *lógica* da *imagem de pensamento* do *bom senso* e *senso comum* da *doxa* da proposição transcendente que fundamenta a identidade e representação do Ser enquanto conceito finito e infinito é revertida pela *lógica* de um *pensamento sem imagem* no qual a *diferença em si mesma* e *repetição para si mesma* do Ser enquanto Idéia no Eterno retorno se *a-funda* ou *a-fundamenta* no *não-senso do paradoxo do sentido*, o que pretendemos demonstrar a seguir.

### 2.3.1 A diferença em si mesma e a repetição para si mesma: os dois programas de *Diferença e repetição*

Em *Diferença e repetição*, Deleuze define claramente dois programas que diferem quanto às suas direções:

uma diz respeito ao conceito de diferença sem negação, precisamente porque a diferença, não sendo subordinada ao idêntico, não iria ou ‘não teria que ir’ até a oposição e a contradição; a outra diz respeito a um conceito de repetição tal que as repetições físicas, mecânicas ou nuas (repetição do Mesmo) encontrariam sua razão nas estruturas mais profundas de uma repetição oculta, em que se disfarça e se desloca um ‘diferencial’. (Deleuze, p. 16, 2006.)

Estes dois programas ou direções diferentes em *Diferença e repetição* têm, porém, um objetivo comum, no caso, uma subversão ou crítica da identidade e da representação do Ser enquanto conceito por submeterem, respectivamente, a diferença e a repetição. Subversão ou crítica cujo ponto de partida é a Idéia do *Eterno retorno* nietzscheana enquanto produtor e produto de uma diferença em si mesma e uma repetição para si mesma do Ser em sua univocidade, pois é “no eterno retorno que se decidem a reversão dos ícones ou a subversão do mundo representativo” (Deleuze, p. 269, 1998.) e no qual há uma *produção da repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição* no que diz respeito à univocidade do Ser.

A crítica da identidade e representação do conceito que os programas da diferença e repetição respectivamente pressupõem está relacionada à crítica da submissão da diferença ou simulacro à *semelhança* das cópias em relação aos Modelos e dos Modelos como Iguais ou Idênticos em si mesmos no platonismo na medida em que este fundamenta, de um certo modo, a identidade e representação do conceito. De um certo modo, porque, segundo Deleuze, a identidade e representação do conceito não foram efetivadas propriamente por Platão, pois em sua lógica e ontologia a “Idéia ainda não é um conceito de objeto que submete o mundo às exigências da representação”, ou ainda, ela “não escolheu remeter a diferença à identidade de um

conceito em geral; ela não renunciou a encontrar um conceito puro, um conceito próprio da diferença enquanto tal”. (Deleuze, p. 97, 2006.) No caso, o conceito de *simulacro*, que é também o conceito puro da repetição na medida em que *de cópia em cópia* a semelhança ou imitação dá lugar à repetição própria do simulacro e não por menos à reversão do platonismo, já que:

no movimento infinito da semelhança degradada, de cópia em cópia, atingimos este ponto em que tudo muda de natureza, em que a própria cópia se transforma em simulacro, em que a semelhança, em que a imitação espiritual, enfim, dá lugar à repetição. (Deleuze, p. 187, 2006.)

Segundo Deleuze, a diferença não é *mediatizada* pelo conceito em geral em sua identidade já que não há “meio-termo ou razão” em Platão, pois ele “age no imediato e se reclama das inspirações da Idéia mais que das exigências de um conceito geral”, (Deleuze, p. 98, 2006.) conforme a crítica de Aristóteles retomada por Deleuze o qual ainda ressalta não ser o objetivo de Platão *identificar* espécies ou gêneros no que diz respeito a uma representação finita ou infinita como pretendia Aristóteles, e sim, *autenticar* as *pretensões* daqueles que almejam o saber ou a Idéia segundo o método dialético fundado pelo mito para dividir as pretensões boas, justas, corajosas, puras e autênticas das más, injustas, covardes, impuras e inautênticas, e, deste modo, selecionar as primeiras *ao contrário das segundas* no que diz respeito ao saber ou conhecimento verdadeiro.<sup>31</sup>

No que diz respeito ao primeiro programa, para Deleuze, trata-se de pensar a diferença em si mesma, seu conceito ou sua Idéia a partir da *univocidade do Ser* segundo Duns Scott, Spinoza e Nietzsche como distinta e independente da *lógica da diferença segundo Aristóteles*, na qual o conceito de diferença se confunde com uma *diferença conceitual*, e das *ontologias da diferença segundo Hegel e Leibniz*, nas quais a diferença é submetida, respectivamente, à *contradição* e à *vice-dicção*, e, deste modo, submetida à identidade do conceito a partir de uma *semelhança no percebido*, *oposição dos predicados* e *analogia do juízo* da *representação*. Isto porque, sob todos estes aspectos, segundo ele, a

---

<sup>31</sup> Segundo Deleuze, há uma ambiguidade de Platão na qual ao mesmo tempo em que ele fundamenta a identidade e representação do Ser enquanto conceito a submeter sua diferença e repetição, ainda assim ele não se recusa a pensá-las *em si mesmas*, o que não fazem posteriormente a ele, de um ponto de vista finito e infinito, Aristóteles, Hegel e Leibniz.

diferença é concebida como um *mal* ou *monstro* que deve ser expiado, excluído ou *mediado* pela identidade e representação do conceito, sendo a tarefa da Filosofia da diferença, principalmente, *tirar a diferença de seu estado de maldição* no que diz respeito à *razão*, como *reflexão* ou *mediação*, e seus quatro aspectos principais, quais sejam:

a identidade na forma do conceito *indeterminado*, a analogia na relação entre conceitos *determináveis* últimos, a oposição na relação das *determinações* no interior do conceito, a semelhança no objeto determinado do próprio conceito”. (Deleuze, p. 57, 2006. Grifos do autor.)

Para tanto, em primeiro lugar, segundo Deleuze, é preciso evitar a confusão entre o *conceito da diferença* e a *diferença conceitual* produzida pela *lógica da diferença de Aristóteles* na medida em que este define dois tipos de diferença, uma *grande* ou *maior* e outra *pequena* ou *menor*, isto é, uma *diferença genérica* e uma *diferença específica* e seus respectivos *Logos*, no caso, o dos Gêneros submetidos a uma identidade e equivocidade do conceito de *Ser* e o das Espécies em que as diferenças de espécie são submetidas a uma identidade ou univocidade do conceito de *gênero*. Segundo o primeiro *logos*, trata-se de diferenciar os gêneros segundo um conceito também comum e idêntico a eles, no caso, o conceito de *Ser*, pelo qual a diferença genérica é mediada e refletida a partir de uma analogia ou juízo do Ser que *distribui* os gêneros segundo a *partilha* de seu *senso comum* e os hierarquiza segundo a *justa medida* de seu *bom senso*. Em contrapartida, conforme o segundo *logos*, trata-se de diferenciar as espécies segundo um conceito comum, idêntico e unívoco a elas, a partir do qual elas são senão *identificadas* ou *determinadas* em *unidade* pelo conceito de *gênero*, a partir do qual a diferença específica é mediada ou refletida, e mesmo considerada uma *mediação* ou *reflexão* entre as espécies. Há, contudo, uma diferença entre a identidade do Ser e a identidade do gênero na medida em que a identidade do Ser, segundo Aristóteles, se diz em vários sentidos, no caso, como gêneros ou ainda categorias, e possui assim uma *equivocidade*, enquanto a identidade do gênero se diz em um só sentido nas espécies, portanto, como uma *univocidade*, pois se o Ser é comum aos gêneros apenas *implicitamente*, já que é *indeterminado* na analogia dos juízos dos gêneros, o gênero é comum às espécies *explicitamente*, determinável segundo as determinações delas, como

opostas ou semelhantes. Em ambos os casos, porém, a diferença sendo confundida com a identidade do conceito, no caso, o conceito de Ser em relação aos gêneros e de gênero em relação às espécies, de modo que se, por um lado, há uma diferença das espécies em Aristóteles é senão com o objetivo de identificá-las ou *determiná-las* quanto ao gênero, e se há uma diferença de gêneros é com o objetivo de identificá-las ou determiná-las quanto ao Ser mesmo. E, deste modo, a diferença é compreendida tão somente como uma *diferença conceitual*, no caso, do conceito de Ser e do conceito de gênero, como mediadora ou medida, justa medida entre eles e *representante* deles, pois há uma *cumplicidade* das *diferenças genéricas* do conceito de Ser e as *diferenças específicas* do conceito de gênero com a *representação* na medida em que:

Como conceito de reflexão, a diferença dá testemunho de sua plena submissão a todas as exigências da representação, que se torna, precisamente graças a ela, 'representação orgânica'. [E] No conceito de reflexão, com efeito, a diferença mediadora e mediatizada submete-se de pleno direito à *identidade* do conceito, à *oposição* dos predicados, à *analogia* do juízo, à *semelhança* da percepção. (Deleuze, p. 65, 2006.)

Se há uma submissão da diferença à representação orgânica é porque a diferença é justamente o *meio* pelo qual é possível a representação, a determinação e a limitação de um indivíduo segundo sua espécie, seu gênero e seu Ser, no caso, uma representação, determinação e limitação *finita* dele na *forma* idêntica do conceito. Espécie, gênero e Ser, no caso, *diferenças* do indivíduo que constituem, na verdade, a representação da *forma finita e idêntica* do conceito de indivíduo *mesmo*, de modo que, apesar de pensar a diferença, Aristóteles a remete, por fim, a uma identidade do conceito e da representação finita, limitada, determinada, isto é, *orgânica*.

Se a filosofia da diferença precisa evitar a confusão estabelecida por Aristóteles entre o conceito de diferença e uma diferença conceitual, ela precisa evitar também a confusão da diferença com a *contradição*, estabelecida por Hegel, e com a *vice-dicção*, estabelecida por Leibniz, pois, em ambos os casos, a diferença também é submetida à identidade do conceito e à representação, no caso, a uma representação *infinita e ilimitada* em sua determinação *orgânica*, não

mais orgânica, pois já não diz mais respeito à forma idêntica do conceito, e sim, ao *fundamento* da identidade do conceito. E já não se trata para ambos de pensar a diferença grande ou pequena do Ser idêntico em sua forma finita e limitada de gênero e espécie, e sim, pensar a diferença *infinitamente grande e infinitamente pequena* do Ser idêntico em seu fundamento infinito e ilimitado, ou *absoluto*, na forma finita e limitada. Por sua vez, elevar e submeter ao mesmo tempo a diferença ao fundamento de uma representação orgânica e de uma determinação infinita e ilimitada da forma finita e limitada da identidade do conceito de Ser na medida em que o grande e o pequeno são submetidos e elevados a um *infinitamente grande e um infinitamente pequeno* absolutos. Por fim, estabelecer uma diferença que não é mais um *limite* entre espécies e gêneros do Ser finito, e sim, um *fundamento* do Ser infinito e ilimitado em relação ao Ser finito *fundado* em seus gêneros e espécies, bem como um limite entre o *fundamento* e o *fundado* posto que:

Ela já não designa a limitação de uma forma, mas a *convergência* na direção de um fundamento; não mais a distinção de formas, mas a correlação do fundado e do fundamento; não mais a suspensão da potência, mas o elemento em que a potência é efetuada e fundada.” (Deleuze, p. 76, 2006.)

O que, neste sentido:

a diferença aparece, pois, como a representação orgânica da determinação e não mais como sua representação orgânica. Em vez de animar juízos sobre as coisas, a representação orgânica faz das próprias coisas expressões, proposições: proposições analíticas ou sintéticas infinitas. (Deleuze, p. 77, 2006.)

No caso de Hegel, Deleuze considera que há uma confusão entre diferença e contradição porque a diferença é elevada ao seu *máximo absoluto* ou a uma *diferença infinitamente grande*, isto é, à *contradição* ou ao *infinito da contradição*, a *contradição absoluta em si*, algo que seus predecessores não fizeram, pois permaneciam numa contradição relativa e por isso mesmo são criticados por Hegel. Confusão, no caso, que faz da diferença um problema ao fundamento da identidade e representação do conceito devendo ser resolvido a partir de sua *negação* ou sua *contradição em si*, pois segundo Hegel:

A diferença em geral já é a contradição em si... [Já que] Só quando *levado ao extremo* da contradição, o variado, o multiforme, desperta e se anima, e as coisas participantes dessa variedade recebem a negatividade, que é a pulsação imanente do movimento autônomo, espontâneo e vivo... [Pois] Quando se leva *suficientemente longe* a diferença entre as realidades, vê-se a diversidade tornar-se oposição e, por conseguinte, contradição, de modo que o conjunto de todas as realidades se torna, por sua vez, contradição absoluta em si. (Hegel *apud* Deleuze, p.78, 2006.)

Ao elevar a diferença à contradição deste modo o objetivo de Hegel é *negar* a diferença, em seu *variado*, sua *multiforme* e sua *diversidade*, ou ainda determiná-la de modo *negativo* como uma *negatividade* mesma, porque se a contradição anima a diferença com uma *negatividade*, não é, todavia, por muito tempo, pois em seu movimento de contradição absoluta em si ela nega a si mesma, isto é, há uma *negação da negação* ou *negação da diferença* que é a *identidade do conceito* o qual submete a si a diferença como *sua* contradição absoluta em si, *sua* negatividade ou negação posta ao idêntico mesmo enquanto positividade.

Sem dúvida, cada um dos contrários determinados como positivo e negativo já era a contradição, ‘mas o positivo só é esta contradição em si, ao passo que a negação é a contradição posta’. [E] É na contradição posta que a diferença encontra seu conceito próprio, é determinada como negatividade, se torna pura, intrínseca, essencial, qualitativa, sintética, produtora, e não deixa subsistir a indiferença. (Deleuze, p. 79, 2006.)

E, neste sentido, por fim, há um movimento dialético entre identidade e diferença em Hegel no qual a diferença é *negada* pela identidade por meio de uma contradição absoluta e ao mesmo tempo *afirmada* pela identidade como *negação* ou *contradição absoluta em si* ou *negatividade*, na medida em que a *identidade se diferencia* ou mesmo se realiza objetivamente de modo negativo pela diferença e a *diferença é identificada* ou mesmo se realiza subjetivamente de modo positivo na identidade. Todavia, neste movimento dialético, a diferença é afirmada por uma identidade do conceito e não em si mesma, e de modo negativo, isto é, negando-se na contradição absoluta em si da identidade<sup>32</sup> e só aparentemente, portanto, a diferença parece ser o *fundamento* em Hegel, pois

---

<sup>32</sup> Reconhecer o antagonismo principal de Deleuze à diferença como negativo e à dialética da diferença em Hegel constitui, segundo Michael Hardt, um “primeiro princípio metodológico para ler Deleuze”, ou ainda para fazer dele um “pós-estruturalista”, qual seja, o de uma “negação não-dialética” em Deleuze, pois, diz ele, durante sua obra

ao ser elevada à contradição absoluta em si em sua diversidade e alteridade, a “diferença em geral já é contradição em si”, e, neste caso, a contradição em si é que é o fundamento da diferença essencialmente e a identidade na qual ela se resolve absolutamente, já que “A diferença é o fundo, mas apenas o fundo para manifestação do idêntico.” (Deleuze, p. 85, 2006.)

No caso de Leibniz, segundo Deleuze, há uma confusão entre a diferença e a *vice-dicção* enquanto estabelecimento de uma *diferença infinitamente pequena* que mantém uma distinção das essências, no caso, uma diferença *não-essencial* que *cada uma* desempenha em relação às outras numa *relação diferencial*.

As *essências* dizem respeito propriamente às *coisas possíveis* ou ao *mundo possível*, todavia, elas são *expressas* somente pelas *mônadas* enquanto *existentes possíveis* ou *substâncias sem portas ou janelas*, ainda que sob seu determinado *ponto de vista*. Segundo sua utilização entre os neo-platônicos, a *mônada* é a unidade do Uno, no caso, uma *unidade que envolve a multiplicidade do Uno e que o desenvolve a maneira de uma série*, portanto, um *envolvimento e desenvolvimento* do Uno, ou ainda, uma *implicação e explicação* dele como o que *complica* todas as séries ou a unidade das *mônadas* com suas implicações e explicações particulares dele.<sup>33</sup> De certo modo, Leibniz retoma esta relação da

---

inicial “o fio condutor do pensamento de Deleuze é um cerco persistente e implacável ao hegelianismo, um ataque ao negativo”. Não um ataque direto, mas um *desvio* ou um *afastamento* em relação aos problemas de Hegel, pois “A negação não-dialética é absoluta, não no sentido de que tudo que está presente é negado, mas no de que aquilo que é negado é atacado com força total e irrestrita.” No caso, a “magia” da dialética hegeliana, a “ressurreição mágica” do *positivo*, isto é, da *identidade* do conceito ou do Ser, o que não quer dizer que Deleuze rejeite a ontologia hegeliana ou a tradição ontológica representada por Hegel, mas busca alternativas a ela numa *ontologia estritamente imanente e materialista*, diz ainda Hardt. Cf. Hardt, M. *Gilles Deleuze – um aprendizado em filosofia*, tradução de Sueli Cavendish. São Paulo, Ed. 34, 1996, principalmente a *Introdução: Hegel e as fundações do pós-estruturalismo* e a *Nota preliminar: o primeiro Deleuze: alguns princípios metodológicos*, pp. 9-25. Não partimos, porém, aqui de que há um *antagonismo principal* de Deleuze em relação a Hegel, pois isto quer dizer submeter todo o projeto filosófico de Deleuze à sombra de Hegel e a um antagonismo e sua filosofia da diferença à filosofia da contradição hegeliana como parece nesta obra de Hardt. Em vez de opormos Deleuze a Hegel, consideramos que Deleuze produz uma *subversão do hegelianismo* assim como produz uma subversão do platonismo, buscando os motivos que *num e noutro* a diferença é *negada* ou simplesmente *encurralada*. Em contrapartida, não se considera aqui que existe uma “negação não-dialética” em Deleuze, pois o que ele recusa não é uma ressurreição mágica do positivo hegeliano ou de uma identidade do conceito, e sim, do negativo no qual a diferença é *ressuscitada* por uma mediação do Ser, buscando uma relação imediata da *diferença* com o *positivo*, como *positiva*, isto é, sem intermediação de um negativo que seria ela própria ao se contradizer. Em outras palavras, trata-se de *afirmar* aquilo que Hegel tão somente pretendia *negar*, isto é, a *diferença*, o que não quer dizer em absoluto negar Hegel, tão somente, dizer aquilo que ele não disse.

<sup>33</sup> Remetemo-nos aqui diretamente ao livro de Deleuze, *A dobra – Leibniz e o Barroco*, 1991, no qual ele analisa mais detidamente Leibniz no que diz respeito à concepção de *doobra*. Neste sentido, sobre a utilização das *mônadas* que, segundo Deleuze, Leibniz encontra nos neo-platônicos, Cf. Deleuze, p 46, 1991.

mônada com o Uno, mas como relação dela com o *mundo*, mônada e mundo considerados os dois andares diferentes de uma *casa barroca* na qual o mundo é o andar de baixo, com portas e janelas, abrindo-se e fechando-se de modos *múltiplos*, sempre dobrando-se e redobrando-se como uma *dobra elevada ao infinito* nas *redobras* da matéria, uma “*curva infinita que toca, em uma infinidade de pontos, uma infinidade de curvas, a curva variável única, a série convergente de todas as séries*” (Deleuze, p. 48, 1991.), e a mônada, o andar de cima, sem portas ou janelas, uma *clausura*, encerrada em si mesma, na qual o mundo em sua redobra infinita se *dobra* e se *desdobra* expresso por ela. Neste sentido, se o mundo preexiste à mônada em *essência*, contudo, ele não existe fora da mônada, isto é, fora da *existência* dela, pois sua *essência* somente se exprime a partir da *existência* dela, sua expressão por ela, ainda que não seja totalmente, somente de um determinado *ponto de vista*. “Dado que o mundo está na mônada, cada uma inclui toda a série dos estados do mundo; mas, dado que a mônada é para o mundo, nenhuma contém claramente a ‘razão’ da série, da qual todas elas resultam e que lhes permanece exterior como o princípio do seu acordo.” (Deleuze, p. 50, 1991.)

No que diz respeito propriamente ao mundo em sua precedência às mônadas, ele se constitui de *coisas possíveis* tendo em vista que as *essências* destas coisas são *essências intuídas, indefiníveis e infinitas, noções primitivas simples, absolutamente-simples* que se *auto-incluem* ou se *dobram* em si mesmas como *seres completos* ou *formas absolutas* as quais Leibniz define como *Idênticos* ou *Enunciados idênticos* segundo um *princípio de identidade* ou de *contradição* delas, posto que seus “opostos implicam *contradição expressa*”.<sup>34</sup> Os Idênticos são, de certo modo, as letras do Alfabeto, A, B, C..., que não tem relação entre si na medida em que:

Cada uma, incluindo a si própria e só incluindo a si, não sendo um todo e não tendo partes, não tem estritamente qualquer relação com outra. São puros ‘disparates’, absolutos diversos que não podem contradizer um ao outro, pois não há elemento que um possa afirmar e outro negar. Eles estão em ‘não-relação’, diria Blanchot. (Deleuze, p. 80, 1991.)

---

<sup>34</sup> Em *Os princípios da filosofia ditos a Monadologia*, Leibniz diz: “Finalmente há *idéias simples*, impossíveis de definir; outrossim, Axiomas e Postulados, ou em resumo: *princípios primitivos*, insuscetíveis de prova e, aliás, sem necessidade alguma dela. São os *Enunciados idênticos*, cujos opostos implicam *contradição expressa*.” Cf. Leibniz, p. 108, 1979. (Coleção Os pensadores.)

As letras do Alfabeto ou os Idênticos entre si em sua não-relação são *impossíveis*, isto é, *não-opostos*, pois a contradição implica a oposição de cada Idêntico a si mesmo, como do “Não-A” em relação a “A”, o que esta *impossibilidade* condiz mesmo ao princípio de contradição, segundo o qual “dois Idênticos distintos não podem contradizer um ao outro; formam certamente uma classe”. (Deleuze, p. 80, 1991.) A diferença, neste sentido, não é uma *contradição em si absoluta*, mas dela difere segundo o princípio de contradição e identidade mesmas, motivo pelo qual Deleuze considera que Leibniz vai mais longe do que Hegel “quando distribui, no fundo, os pontos notáveis e os elementos diferenciais numa multiplicidade, e quando descobre um *jogo* na criação do mundo”. (Deleuze, p. 87, 2006. Grifo nosso.) Mais longe, mas ainda segundo o mesmo princípio de identidade e de contradição, ou ainda, de *negação* das diferenças, tendo em vista que as essências indefiníveis e infinitas são “Idênticos” e são pressupostas ou *definidas pela identidade infinita* de Deus, no caso, como *atributos* de Deus enquanto *conjunto infinito das formas primitivas* ou o conjunto infinito de séries infinitas no que diz respeito à *possibilidade da criação* e ao *Mundo*. Um *mundo possível*, de certo, pois as essências divinas são apenas intuídas ou *intuitivas* que se tornam, por um lado, *essências teomáticas, Definíveis, relativamente-simples, extensões ou extensividades* em diversos níveis quando entram em séries infinitas *de todo e de partes* por uma Combinatória, isto é, por uma *contração* das noções primitivas numa *relação possível* como *razão suficiente* de *noções derivadas, coisas* ou *matérias definíveis*, pois os Idênticos “deixam de ser atributos para se tornarem relações, entram em relações que definem até o infinito os todos e partes, estando eles próprios em inclusão recíproca com o definido”. (Deleuze, p. 84, 1991.) E, por outro lado, se tornam *essências problemáticas*, isto é, *Requisitos, limitativamente-simples, intensões ou intensidades* como o *real da matéria*, o *predicado* ou os *caracteres internos* dela a partir de uma *lei de continuidade* ou *equação diferencial* da Característica como *princípio* da razão suficiente. Isto porque, segundo esta lei ou equação diferencial, as relações dos Idênticos em séries infinitas de todos e de partes ou definíveis *são*

*convergentes segundo uma série de grandezas ou graus de inclusões não-recíprocas ou unilaterais localizáveis no limite como Requisitos, e há relações diferenciais entre estes Requisitos ou limites para os quais convergem as relações dos Idênticos em séries infinitas. De modo que o mundo é, assim, impossível em sua impossibilidade, a série convergente de todas as séries divergentes, um máximo de continuidade num máximo de casos, num máximo de relações e de pontos notáveis, ou simplesmente, o melhor dos mundos possíveis.*

Segundo esta lei entre as coisas ainda que infinitamente pequenas do mundo há, portanto, uma diferença infinitamente pequena que é apenas intuída e mesmo desvanece ante a intuição, ou esta diante dela. Uma diferença, no caso, *não-essencial*, que não que dizer, todavia, “sem importância, mas, ao contrário, o mais profundo, o estofo ou o *continuum* universal, aquilo de que as próprias essências são finalmente feitas” (Deleuze, p. 82, 2006.) Este *não-essencial* constitui uma relação entre elas, uma *relação diferencial* que as determina, por um lado, *reciprocamente* segundo as inclusões de umas nas outras, as essências intuitivas nas teomáticas ou Definíveis, e, por outro, *completamente*, segundo suas inclusões unilaterais convergentes e tendentes a um limite, no caso, das definíveis nas problemáticas ou Requisitos. No que diz respeito a estas duas determinações, as relações diferenciais constituem um *limite*, pois a “cada grau, os pontos notáveis são o limite de séries que se prolongam analiticamente umas nas outras”, ou ainda, um “negativo de pura limitação”, *não-essencial*.

Mesmo preexistente à mônada, o mundo não existe fora dela enquanto *substância, sujeito*, ou *noção individual* inversa à noção primitiva de Deus e do mundo, mas que, não por menos, os *inclui unilateralmente*, ainda que *ilocalizável* no limite, “pois o limite está fora da mônada”, no caso, nos Requisitos do mundo. Nela, o mundo existe, primeiramente, de modo *confuso*, como um *fundo confuso, sombrio*, pulverizado como uma “obscura poeira” em *pequenas percepções* como “representantes do mundo no eu finito”, segundo o *princípio dos indiscerníveis* dela. Estas percepções são selecionadas a *cada caso* por *relações diferenciais* que as tornam *notáveis* ou *singulares* e,

deste modo, *possibilitam* uma *percepção clara* do mundo ou uma *percepção consciente* dele, sua *expressão*, ainda que seja tão somente de um *departamento* seu, pois,

no limite, todas as mônadas têm a infinidade de pequenas percepções *compossíveis*, mas são próprias de cada mônada as relações diferenciais que nela vão selecionar algumas dessas percepções para produzir percepções claras. É neste sentido que cada mônada, como vimos, expressa o mesmo mundo que as demais, mas não deixa de haver nela uma zona de expressão clara [um ponto de vista] que lhe pertence exclusivamente, zona que se distingue da de qualquer outra mônada: seu ‘departamento’. (Deleuze, p. 153, 1991.)<sup>35</sup>

Se as relações diferenciais do mundo e das pequenas percepções constituem um *não-essencial*, isto não quer dizer, porém, uma contradição em relação à essência ou à mônada, e sim, uma *impossibilidade* dos mundos do ponto de vista de cada mônada em seu *fundo obscuro* ou expressão confusa do mundo na medida em que:

para cada mundo, uma série que converge em torno de um ponto notável é capaz de, em todas as direções, prolongar-se em outras séries que convergem em torno de outros pontos, a *impossibilidade* dos mundos definindo-se, ao contrário, na vizinhança dos pontos que fariam *divergir* as séries obtidas. (Deleuze, p. 83, 2006.)

Neste sentido, se as relações diferenciais e os pontos notáveis *expressam* o mundo inteiro em uma continuidade de séries divergentes como o melhor mundo possível, estas relações são expressas somente na *mônada*, regida pelo princípio de indiscernibilidade dela, no caso, a partir de sua *razão* ou sua *razão suficiente*. Pois é esta razão que escolhe o melhor mundo possível ao distinguir duas *diferenças* ou dois mundos na mônada: uma *diferença finita* que exprime uma região do mundo de modo *claro* e uma *diferença infinitamente pequena* numa região do mundo “determinada como o fundo confuso que condiciona esta clareza”, no caso, o *não-essencial* e suas relações diferenciais. Por fim, cada mônada, *sem portas ou janelas*, possuindo em sua *identidade* uma *diferença finita* como a “região do mundo exprimida claramente”, *seu ponto de vista* ou a expressão do melhor

---

<sup>35</sup> Segundo o *ponto de vista* de Leibniz, isto é, *sobre a cidade* ou do mundo como *cidade*, este “departamento” a que se refere Deleuze pode ser um *bairro* ou uma *rua*, não determinada ou determinável, mas a “variedade de todas as conexões possíveis entre percursos de uma rua qualquer a outra” ou de um bairro a outro na “cidade como labirinto ordenável”. O que sobre este ponto de vista, Cf. Deleuze, p. 48, 1991.

mundo possível, que se eleva a uma *diferença infinitamente pequena, não-essencial em relações diferenciais* de modo confuso, obscuro, indiferenciado, indeterminado, mas que condiciona ou *vice-diz* a clareza do mundo expresso pela mônada. Deste modo, a diferença, finita e infinita, da mônada e do mundo, é também compreendida pela identidade da mônada e do mundo encerrado nela em sua totalidade como numa clausura sem portas ou janelas que, todavia, expressa a clausura do mundo como convergência de todas as séries divergências, todas as diferenças.

Seja na representação finita do Grande e do Pequeno, seja na representação infinita do infinitamente grande e do infinitamente pequeno, segundo Deleuze, a diferença não é pensada *em si mesma* em Aristóteles, Hegel e Leibniz, senão como *mediação, oposição* ou *limitação* na identidade do conceito, submetida a um *Ser genérico* ou a um *todo, absoluto*, infinitamente grande ou pequeno. Segundo o programa da diferença definido por Deleuze, por sua vez, é preciso pensar a diferença em si mesma como aquilo que é impensável através da identidade do conceito mesmo, aquilo que não se submete ao idêntico em medida, limite ou em oposição, mas, de certo modo, é pressuposto por eles como:

um formigamento de diferenças, um pluralismo de diferenças livres, selvagens ou não domadas, um espaço e um tempo propriamente diferenciais, originais, que persistem por meio das simplificações do limite ou da oposição. [Pois] Para que uma oposição de forças ou limitações de formas se delineiem, é preciso, primeiramente, um elemento real *mais profundo* que se defina e se determine como uma multiplicidade informal e potencial (...) meio refinado de perspectivas sobrepostas, de distâncias, de divergências e de disparidades comunicantes, de potenciais e de intensidades heterogêneas... a *profundidade original*, intensiva, que é a matriz do espaço inteiro e a primeira afirmação da diferença; nela, vive e borbulha em estado de livres diferenças, o que, em seguida, só aparecerá como limitação linear e oposição plana. (Deleuze, p. 86, 2006. Grifos nossos.)

A diferença em si mesma pensada de modo *profundo, mais profundo* como uma *profundidade original* ou *spatium*, não segue o fio condutor de uma unidade e a identidade do conceito fundada e fundamentada, pois não é mediação, reflexão, limitação ou oposição ao único e ao idêntico na representação, mas permanece como fundo obscuro mesmo quando emerge a esta superfície. “Para dizer a verdade, são todas as formas que se dissipam quando se refletem neste fundo que

emerge.” (Deleuze, p. 56, 2006.) Em primeiro lugar, a forma do Ser *equivoco*, dito de vários modos por analogia dos gêneros idênticos, que se torna ou devém *unívoco*, dito num único sentido da diferença. Em segundo lugar, o modelo do juízo segundo o qual o Ser se distribui ou se partilha como um senso comum e se impõe hierarquicamente como sentido primeiro e em medida por um bom senso ou justa medida é substituído pelo *modelo da proposição* como uma *entidade complexa* na qual se distingue o *sentido* ou *exprimido* por ela, o *designado*, aquilo que é expresso por ela e, por fim, os *expressantes* ou *designantes* “que são modos numéricos, isto é, fatores diferenciais que caracterizam os elementos providos de sentido e de designação”.<sup>36</sup> (Deleuze, p. 66, 2006.) E é segundo este modelo que o Ser é ou se diz unívoco, pois ele é o “designado comum, enquanto se exprime, se diz, por sua vez, *num único sentido* de todos os designantes ou expressantes numericamente distintos.” (Deleuze, p. 66, 2006.) Segundo este modelo ainda, o tipo de distribuição ou repartição e a hierarquia do Ser muda em seu *logos* e *nomos*, pois “Não é o ser que se partilha segundo as exigências da representação; são todas as coisas que se repartem nele na univocidade da simples presença.” (Deleuze, p. 68, 2006.) A distribuição do Ser não é mais *sedentária*, isto é, por “determinações fixas e proporcionais, assimiláveis a ‘propriedades’ ou territórios limitados na representação”, e sim, *nomádica*, “sem propriedade, sem cerca e sem medida” segundo uma questão agrária.<sup>37</sup> E a hierarquia do Ser não é mais por um limite, pela proximidade ou pelo distanciamento de um princípio que é o próprio Ser em sua identidade, e sim, por uma *potência* de ultrapassar o *limite* como por um *salto* que “já não designa aqui o que mantém a coisa sob uma lei, nem o que a termina ou a separa, mas, ao contrário, aquilo a partir do que ela se desenvolve e desenvolve toda sua potência”. (Deleuze, p. 68, 2006.) Ou mesmo, não existe “hierarquia”, e sim, uma *anarquia coroada*, uma *hybris* na qual se há uma *igualdade do ser* é

---

<sup>36</sup> Estes *expressantes*, *designantes* ou *fatores diferenciais*, como veremos a seguir, são os *não-sensos* ou *paradoxos* do sentido que *doam o sentido à proposição* como o *expresso* ou *exprimido* por ela a partir do qual ela designa as coisas.

<sup>37</sup> Cf. Deleuze, p. 67, 2006. Segundo Deleuze, “a questão agrária” pode ter sido importante para a “organização do juízo como faculdade de distinguir partes (‘de uma parte e de outra parte’)”. Em contrapartida, os dois tipos de distribuição do Ser segundo esta questão agrária remetem senão a dois tipos de relação dele com a terra, ou ainda, às duas maneiras da filosofia se relacionar com a terra, como transcendente e imanente.

senão “do que não é igual” no Ser unívoco ao mesmo tempo como *distribuição nômade* e *anarquia coroada*. Por fim, a forma dos “indivíduos constituídos na experiência” analogicamente à forma do Ser se dissolve em “fatores individuantes” dos indivíduos distintos do Ser:

aquilo que neles age como princípio transcendental, como princípio plástico, anárquico e nômade, contemporâneo do processo de individuação, e que não é menos capaz de dissolver e destruir os indivíduos quanto de constituirlos temporariamente: modalidades intrínsecas do ser, passando de um ‘indivíduo’ a outro, circulando e comunicando as formas e as matérias. (Deleuze, p. 70, 2006.)

São estes fatores individuantes que remetem o Ser à diferença sem mediação, reflexão, limitação ou oposição, pois eles são *diferenças individuantes* às quais se remetem à *individuação* do Ser, mas que “*precede* de direito a forma e a matéria, a espécie e as partes, e qualquer outro elemento do indivíduo constituído”, e que constitui o Ser unívoco *imediatamente*, independente de toda mediação ou negação, pois “O ser é que é Diferença, no sentido em que ele se diz da diferença. E não somos nós que somos unívocos num Ser que não o é; somos nós, é a nossa individualidade que permanece equívoca num Ser, para um Ser unívoco.” (Deleuze, p. 71, 2006.) Não se trata, assim, de negar, limitar ou opor a diferença *ao* ser idêntico e sim, pensar, afirmar e, principalmente, realizar a diferença *do* ser unívoco em nós, o que Deleuze faz ao retomar três momentos na história da filosofia quando o Ser foi remetido à diferença de modo imediato na univocidade do ser de Duns Scot, Spinoza e Nietzsche.

No caso de Duns Scot, primeiramente, quando ele remeteu em *pensamento* o ser *abstrato*, *neutro* e *indiferente* imediatamente à diferença a partir de dois tipos de distinção: a *distinção formal* ou *real* entre essências, sentidos ou “razões formais” que, contudo, deixa subsistir a “unidade do sujeito a que são atribuídas” e a *distinção modal* “entre o ser ou os atributos, por um lado, e, por outro, as variações intensivas de que eles são capazes”, estas últimas “modalidades individuantes das quais o infinito e o finito constituem precisamente as intensidades singulares” sem modificar,

contudo, a essência do ser.<sup>38</sup> No caso de Spinoza, em segundo lugar, por um lado, por ter feito uma *afirmação pura* da diferença nos *atributos* da *substância única, universal e infinita* do ser unívoco, pois “os atributos comportam-se realmente como sentidos qualitativamente diferentes que se reportam à substância como um mesmo designado” e, por outro, por ter feito uma “verdadeira proposição expressiva afirmativa” da diferença do ser unívoco em seus *modos*, pois “esta substância, por sua vez, comporta-se como um sentido ontologicamente uno em relação aos modos que o exprimem e que, nela, são como fatores individuantes ou graus intrínsecos intensos”.(Deleuze, p. 72, 2006.)<sup>39</sup> Por fim, no caso de Nietzsche, a univocidade do ser sendo *realizada* num *eterno retorno* ou no *dever* da *diferença* enquanto *repetição* tornando a identidade um “segundo princípio, como algo *tornado* princípio” pelo Diferente no dever do eterno retorno, a partir do qual “o ser se diz do dever, a identidade se diz do diferente, o uno se diz do múltiplo etc.”, e que, neste sentido, mais precisamente:

Retornar é o ser, mas somente o ser do dever. (...) a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente. Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como ‘repetição’”. (Deleuze, p. 73, 2006.)

---

<sup>38</sup> Sobre a univocidade do ser em Duns Scot, Cf. Deleuze, p. 72, 2006.

<sup>39</sup> Segundo André Martins, há uma diferença entre a univocidade do ser em Spinoza e a concebida por Deleuze em sua leitura de Spinoza, pois: “Em Espinosa, a univocidade da substância quer dizer diretamente a univocidade dos modos, dos entes”, isto é, não se diz de modo equívoco nos modos ou entes, como afirma Deleuze. Se ele afirma isto, segundo Martins, por um lado, é para adequar a univocidade do ser ou da substância à “sua maneira de conceber a ação” política no que diz respeito à *diferença*, pois “a equivocidade dos modos permite não somente a ação política esclarecida como também, e por conseguinte, a exclusão, a delimitação dos corpos, a determinação dos inimigos do pensamento ou da vida *para além da casuística do momento*”.(Martins, p. 134, 1997.) E, por outro lado, porque Deleuze teme “a ameaça do niilismo, da indiferença, ou do vale tudo, da representação, do bom senso ou do senso comum”, o que, neste sentido, para Martins, corre-se o risco de afirmar nesta equivocidade que forças são contrárias ao pensamento, mas não as indicar “na própria psiquê que se crê *sujeito* deste *juízo*, por pensar que se trata de uma *crítica* transindividual”. (Martins, p. 134, 1997.) Sobre mais a respeito da univocidade do ser em Spinoza e em Deleuze, Cf. Martins, A, *Univocidade e ontologia em Deleuze e Espinosa*, In: **Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência**, pp. 127-137, 1997. Martins, contudo, se equivoca quando diz que “Deleuze não levanta a hipótese de entes unívocos para um Ser unívoco.”, pois ele concebe uma *indiferença* em Spinoza, no caso, entre a *substância* e os *modos*, ambos concebidos de modo unívoco, o que quanto a isto, Deleuze afirma sem temor em *Diferença e repetição* que “subsiste ainda uma indiferença entre a substância e os modos: a substância espinosista aparece independente dos modos, e os modos dependem da substância, mas como de outra coisa.”, a partir da qual ele pressupõe senão uma “subversão categórica”, segundo a qual, “Seria preciso que a própria substância fosse dita *dos* modo e somente *dos* modos”. (Deleuze, p. 73, 2006.) Assim, diferenciando, de certo, como Martins o diz, sua univocidade do ser da univocidade do ser de Spinoza.

Neste sentido, se há um só e mesmo sentido do ser, para Deleuze, este é o do eterno retorno enquanto *retorno ou repetição daquilo de que ele se diz*, já que “A roda no eterno retorno é, ao mesmo tempo, produção da repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição.” (Deleuze, p. 74, 2006.) É na *repetição da diferença* no Eterno retorno ou no devir do ser unívoco em Nietzsche, por sua vez, que a diferença em si mesma é pensada, afirmada e realizada imediatamente, segundo Deleuze, pois se ele recusa a alternativa geral da representação infinita da diferença como *indeterminada, indiferente, indiferenciada* ou determinada já como *negação*, envolvendo o *negativo*, é porque a diferença é tida como “objeto de afirmação” ou a própria afirmação enquanto *múltipla*, uma *criação* “afirmando a diferença, sendo diferença em si mesma”. E se há ainda uma negação na repetição da diferença do Eterno retorno de Nietzsche, assim como uma identidade do “Mesmo” nele, ela é “o efeito de uma afirmação muito forte, muito diferente” que se diz da diferença e da repetição. O que para perceber isto, segundo Deleuze, basta endireitar o ponto de vista, já que vista do lado menor, de baixo, a *negação é a diferença*, mas vista de cima para baixo, a diferença é a afirmação.

Segundo esta mudança de ponto de vista, Deleuze define, por fim, seu programa da diferença ao conceber uma diferença em si mesma como objeto de um *empirismo superior* fundado no eterno retorno e seu círculo de diferença e repetição, o qual, de certo modo, se opõe em sua visão de mundo ao círculo do idêntico e do contraditório da representação, assim como *repetição e representação* no que diz respeito ao sentido do prefixo “re-”. Isto porque, segundo este programa, a repetição no eterno retorno é o *em si* da diferença já que, como se pode perceber na seguinte passagem, com a qual resumimos o programa da diferença em si mesma e antecipamos já o segundo programa de uma *repetição para si mesma*:

É preciso que cada ponto de vista seja ele mesmo a coisa ou que a coisa pertença ao ponto de vista. É preciso, pois, que a coisa nada seja de idêntico, mas que seja esquartejada numa diferença em que se desvanece tanto a identidade do objeto visto quanto a do sujeito que vê. É preciso que a diferença se torne o elemento, a *última unidade*, que ela remeta, pois, a outras diferenças que nunca a identificam, mas a diferenciam. É preciso que cada termo de uma série, sendo já

diferença, seja colocado numa relação variável com outros termos e constitua, assim, outras séries desprovidas de centro e de convergência. É preciso afirmar a *divergência e o descentramento* na própria série. Cada coisa, cada ser deve ver sua própria identidade tragada pela diferença, cada qual sendo só uma diferença entre as diferenças. *É preciso mostrar a diferença diferindo.* (...) [Pois] O mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o *sensível encontra seu ser*, é precisamente o objeto de um empirismo superior. Este empirismo nos ensina uma estranha ‘razão’, o múltiplo e o caos da diferença (as distribuições nômades, as anarquias coroadas). (...) Eis por que o eterno retorno surge em segundo lugar, nem vem depois, mas já está presente em toda metamorfose, é contemporâneo do que ele faz retornar. O eterno retorno reporta-se a um mundo de diferenças implicadas umas nas outras, a mundo complicado, *sem identidade*, propriamente caótico. O mundo não é finito, nem infinito, como na representação: ele é acabado e ilimitado. O eterno retorno é o ilimitado do próprio acabado, o ser unívoco que se diz da diferença. No eterno retorno, a caos-errância opõe-se à coerência da representação; ela exclui a coerência de um sujeito que se representa, bem como de um objeto representado. A *repetição* opõe-se à *representação*: o prefixo mudou de sentido, pois, num caso, a diferença se diz somente em relação ao idêntico, mas, no outro, é o unívoco que se diz em relação ao diferente. A repetição é o ser informal de todas as diferenças, a potência informal do fundo que leva cada coisa a esta ‘forma’ extrema em que sua representação se desfaz. O *dispar* é o último elemento da repetição que se opõe à identidade da representação. O círculo do eterno retorno, o da diferença e da repetição (que desfaz o do idêntico e do contraditório), é um círculo tortuoso que só diz o Mesmo daquilo que difere. (Deleuze, pp.94-95, 2006.)<sup>40</sup>

A univocidade do ser no Eterno retorno coloca imediatamente a diferença em si mesma em relação com a repetição para si mesma, isto é, com uma repetição da diferença ou uma diferença da repetição. Isto porque o eterno retorno não constitui apenas uma diferença em si, a do ser unívoco em relação a um ser idêntico, mas também uma repetição para si mesma em relação a uma repetição do idêntico, do análogo, do oposto e do semelhante, em suma, da representação do conceito na medida em que *o ser unívoco é a repetição para si mesma da diferença em si mesma* em relação ao ser idêntico enquanto representação do conceito. Se num primeiro programa ou numa primeira direção, Deleuze busca não submeter a diferença à identidade do conceito, em contrapartida, neste segundo programa, trata-se de não submeter a repetição à representação do conceito de modo a constituir uma repetição para si mesma em vez de uma repetição da

---

<sup>40</sup> Esta longa citação se fez necessária aqui por dois motivos principalmente: porque ela resume o que até então buscamos expor, isto é, o programa de uma diferença em si e pela maneira simples e unívoca com que Deleuze expõe seu programa nesta passagem cuja “explicação” seria senão uma tautologia desnecessária. Se apenas enunciámos aqui este programa de uma diferença em si é porque ele é realizado, por assim dizer, mais precisamente no quarto e quinto capítulo *Diferença e repetição* no qual Deleuze analisa a *Síntese ideal da diferença* e a *Síntese assimétrica do sensível* que não analisaremos aqui, contudo, por se remeter a questões que não nos propomos analisar no momento, tendo em vista tão somente demonstrar aqui como em *Diferença e repetição*, dois programas são pressupostos por Deleuze para compor um *pensamento sem imagem* que subverte a imagem de pensamento imposta pela representação ao pensamento, que são duas maneiras de se relacionar com a terra de modo *absoluto*, isto é, *no pensamento*.

representação, isto é, constituir uma repetição na qual a diferença em si mesma não é submetida à identidade do conceito. Por sua vez, se com uma filosofia da diferença, ele buscava fazer escapar a diferença em si mesma à identidade concebendo aquela como um *elemento real mais profundo* ou como uma *profundidade original* mesma, agora, trata-se de *a-profundá-la* ainda mais fazendo escapar a repetição à representação a partir de uma filosofia da repetição ao conceber uma *repetição para si mesma* no Eterno retorno, e assim, “fazer que, para si-mesma, a repetição seja a diferença em si mesma”.

No que diz respeito propriamente ao programa da repetição, segundo Deleuze, é preciso pensar a repetição para si mesma como a *diferença em si mesma* do Eterno retorno relacionado diretamente à síntese estática do tempo enquanto *futuro* em sua *forma pura e vazia*, principalmente, a partir de Kierkegaard, Péguy e Nietzsche e afirmar a sua diferença em relação à repetição na representação do conceito diretamente relacionada à síntese passiva fundadora do tempo enquanto *presente vivo* a partir do hábito ou *Habitus* e à síntese passiva fundamentadora do tempo enquanto presente vivo num *passado puro* a partir da memória ou *Mnemósina*, pois nestas a repetição é submetida à representação e a diferença à identidade do conceito enquanto naquela a repetição do tempo é tomada *em conjunto e em série* segundo a *imagem simbólica* da *cesura do antes e do depois* do Eterno retorno, que reúne as duas anteriores e as recusa *ao mesmo tempo*. Isto porque, primeiramente, a síntese do tempo enquanto *presente vivo* pela síntese passiva do hábito ou *Habitus* “extrai” a diferença da repetição nos instantes, casos ou elementos no sujeito que contempla e, em segundo lugar, a síntese do tempo enquanto *passado puro* pela síntese passiva da memória ou *Mnemósina* “compreende” a diferença na repetição do tempo enquanto o Mesmo e o Semelhante fundando e fundamentando, deste modo, o tempo da *representação* ou a representação do tempo diferente, em terceiro lugar, da síntese do tempo enquanto *futuro* pela síntese estática do Eterno retorno que não extrai a diferença da repetição e não a compreende na repetição do Mesmo e

Semelhante, e sim, afirma a *diferença da repetição*, o *absolutamente novo* da repetição na *autonomia do produto* ou na *independência da obra* em relação ao sujeito e à condição de sua ação na representação.

No caso da representação do tempo enquanto presente vivo e passado puro a partir da síntese passiva do hábito e da síntese passiva da memória, respectivamente, a repetição é fundada e fundamentada, principalmente, no *sujeito* segundo uma célebre tese de Hume enunciada por Deleuze de que “*A repetição nada muda no objeto que se repete, mas muda alguma coisa no espírito que a contempla.*” (Deleuze, p. 111, 2006.)

A síntese passiva do hábito ou *Habitus* é propriamente a síntese que *funda* ou dá um *conteúdo* ao tempo. Ela é considerada *passiva*, primeiramente, porque “Não é feita pelo espírito, mas se faz *no* espírito que contempla, precedendo toda memória e toda reflexão.” (Deleuze, p. 112, 2006.) O *espírito que contempla*, no caso, é um *sujeito* ou *eu* passivo, ou ainda, uma *máquina de contrair*, pois ele “extraí” a diferença da repetição, isto é, extrai o “algo de novo” da repetição já que: “Há eu [ou sujeito] desde que se estabeleça em algum lugar uma contemplação furtiva, desde que funcione em algum lugar uma máquina de contrair, capaz, durante um momento, de extrair uma diferença à repetição.” (Deleuze, p. 122, 2006.) Este poder de contração ou contemplação do espírito, do *eu* ou sujeito que caracteriza a primeira síntese do tempo advém propriamente da *imaginação* que extrai a diferença da repetição quando funde os “casos” e “elementos” idênticos, semelhantes e independentes e os retém numa “impressão” à medida que uns e outros aparecem na repetição do objeto, pois a repetição no “estado da matéria” é uma *mens momentanea* na qual há uma “regra de descontinuidade ou de instantaneidade” em que “um [caso ou elemento] não aparece sem que o outro tenha desaparecido”. (Deleuze, p. 111, 2006.) O que devido a isto esta síntese também é dita *sensível*, pois a contração das “excitações elementares” ou dos “casos” se confunde com uma “qualidade” sentida, e, de contração em contração, o *hábito* é adquirido, inclusive o de dizer *eu* que extrai, assim, a diferença da repetição no espírito que contempla e constitui o sujeito ou *eu passivo*.

Se a síntese passiva do *hábito* é uma síntese do tempo, todavia, não é porque ela é uma síntese de casos, elementos, mas também de *instantes* que *fundam* o tempo num *presente vivo* enquanto *síntese assimétrica* que compreende o passado e o futuro como suas dimensões, indo de um a outro a partir de um *movimento retroativo* entre a repetição no objeto e a repetição no sujeito. Isto porque o *passado* é a contração ou retenção dos casos, elementos ou propriamente dos instantes pela imaginação no presente e o *futuro* é a expectativa em relação aos casos, elementos ou instantes contraídos ou retidos no presente pela imaginação.<sup>41</sup> Ademais que a síntese passiva do hábito é dita *perceptiva* na medida em que “a sensibilidade dos sentidos remete a uma sensibilidade primária que *somos*”, isto é, remete às “sínteses orgânicas” que “já constitui no tempo um passado e um futuro. [Já que] Este futuro aparece na necessidade como forma orgânica da expectativa; [e] o passado da retenção aparece na hereditariedade celular.” (Deleuze, p. 115, 2006.)

A síntese passiva do *Habitus* funda o tempo enquanto *presente vivo*, porém, este não dura para sempre ou é perpétuo, pois, segundo Deleuze, ainda que seja pensado infinito, há uma “fadiga” ou “alcance natural de contração” das almas contemplativas nas espécies, nos indivíduos, nos organismos e nas partes de organismos que “marca o momento em que a alma já não pode contrair o que contempla, em que contemplação e contração se desfazem. [Pois] Somos compostos de fadigas tanto quanto de contemplações.” (Deleuze, p. 120, 2006.) O tempo fundado do ponto de vista da síntese passiva no hábito é tão somente um “solo movente ocupado pelo *presente que passa*”, sendo necessário que se explique porque o *tempo passa* ou “*um outro tempo em que se opera a primeira síntese do tempo*”. Assim, se há uma *fundação* e um *conteúdo* do

---

<sup>41</sup> Um exemplo desta *retenção* e desta *expectativa* que a contração ou síntese passiva produz é dado por Deleuze, por um lado, a partir de um exemplo da “repetição de caso do tipo AB, AB, AB, A...” em Hume, pois nesta repetição quando “A” aparece, há senão uma expectativa que “B” apareça conforme a retenção dos casos anteriores numa impressão pela imaginação, e, por outro lado, a partir da “repetição de elementos do tipo A A A A” correspondente às batidas do relógio “tic, tic, tic, tic” em Bergson, na qual a contração ou síntese passiva é denominada *duração* e cuja “principal distinção destas formas repousa no seguinte: na segunda [no caso, na de Hume], a *diferença* não aparece apenas na contração dos elementos em geral, existindo também em cada caso particular, entre dois elementos determinados e reunidos numa oposição”. Porém, ambos os casos remetendo um ao outro na síntese passiva. Cf. Deleuze, pp. 114-15, 2006.

tempo pelo *Habitus* como “síntese originária do tempo que constitui a vida do presente”, que “diz respeito ao solo e mostra como algo se estabelece sobre este solo, ocupa-o e o possui” é preciso, portanto, um *fundamento* e uma *forma* do tempo, uma “síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado (o que faz passar o presente)”, um “fundamento que vem do céu, vai do ápice às fundações, avalia o solo e o possuidor de acordo com um título de propriedade”, no caso, o fundamento ou a forma do tempo a partir da *memória* ou *Mnemósina*, que não se opõe àquela na medida em que há uma aliança entre elas como “a aliança do céu e da terra”, pois “a síntese passiva do hábito remete a esta síntese passiva mais profunda que é a da memória.” (Deleuze, p. 124, 2006.)

Na síntese passiva da memória, a diferença não é extraída da repetição, e sim, incluída e compreendida na repetição do Mesmo e do semelhante, pois diferentemente da síntese passiva do hábito que funda o tempo como presente vivo, a síntese passiva da memória fundamenta o presente vivo do tempo num *passado puro, em geral ou a priori*. Isto acontece porque uma síntese ativa da memória que faz o *tempo presente passar* é tanto a *reprodução* de um presente antigo, ou *passado*, num presente atual, ou *futuro* em relação ao antigo, como uma *reflexão* do presente atual em si mesmo, isto é, tanto uma *rememoração* do presente antigo no atual como uma *reconhecimento* do presente atual em si mesmo. Ou ainda, propriamente, tanto a *representação* do tempo na medida em que o presente antigo é reproduzido ou rememorado num atual quanto a *representatividade* do tempo na medida em que o presente se reflete ou há uma *reconhecimento* dele em si mesmo, já que entre o presente antigo e o atual há:

relações variáveis de semelhança e de contigüidade conhecidas pelo nome de associação, pois o antigo presente, para ser representado, assemelha-se ao atual e se dissocia em presentes parcialmente simultâneos de durações muito diferentes, contíguos, assim, uns aos outros e, em última análise, contíguos ao atual. (...) [E] O antigo atual e o atual presentes não são, pois, como dois instantes sucessivos na linha do tempo, mas o atual comporta necessariamente uma

dimensão a mais pela qual ele re-presenta o antigo e na qual ele representa a si próprio. (Deleuze, pp. 124-35, 2006.)<sup>42</sup>

Com a repetição dos presentes em vez da dos elementos, casos ou instantes, já não se trata de uma *contração* do tempo no presente vivo, e sim, de um *encaixe* dos presentes em suas relações variáveis ou suas associações pela síntese ativa da memória, pois a síntese ativa da memória fundamenta a *passagem* do *presente vivo* enquanto presente antigo e atual, passado e futuro submetidos a um presente, como presente antigo e presente atual. Todavia, este encaixe só é possível porque se fundamenta numa *síntese passiva e transcendental* da memória enquanto *passado puro, em geral* ou *a priori* do tempo na qual o presente e o futuro são, agora, seus elementos assimétricos.

Segundo esta síntese passiva transcendental da memória, o passado não deriva do presente antigo e atual, como mediação entre eles enquanto síntese ativa de reprodução e reflexão, *representação* e *representatividade* do tempo, mas os constitui ou fundamenta na medida em que, segundo a síntese passiva da memória, o passado se constitui ao mesmo tempo em que o presente, ou seja, é *contemporâneo* “com o presente que ele *foi*” ou “contemporâneo de si como presente”, pois “o presente designa o grau mais contraído de um passado inteiro, que é em si como uma totalidade coexistente” (Deleuze, p. 128, 2006.). E, deste modo, dá a razão porque o *presente passa*, no caso, “passa em proveito de um novo presente”, já que: “Nunca um presente passaria se ele não fosse ‘ao mesmo tempo’ passado e presente”. (Deleuze, p. 126, 2006.) Isto quer dizer, por sua vez, que o passado é *coexistente* ao presente, tanto ao que ele *foi* como ao *novo presente* e “não faz passar um presente sem que o outro advenha”, contudo, ele *nem passa nem advém* na medida em que, por um lado, é “pressuposto pelo presente que passa e fazendo-o passar”, contemporâneo com o presente que ele *foi*, e, por outro, “pressuposto pelo novo presente que só

---

<sup>42</sup> Tais relações são também de *sucessão* e *simultaneidade* conforme as associações de *causalidade*. Cf. Deleuze, p. 129, 2006.

advém contraindo-o”, contemporâneo de si como presente. Neste sentido, ele é a *síntese do tempo inteiro* já que do passado coexistente ao presente:

Não se pode dizer: ele era. Ele não existe mais, ele não existe, mas insiste, consiste, *é*. Ele insiste com o antigo presente, ele consiste com o atual ou o novo. Ele é o em-si do tempo como fundamento último da passagem. [E] É neste sentido que ele forma um elemento puro, geral, *a priori*, de todo o tempo. (Deleuze, p. 127, 2006.)

Se o passado não deriva do presente vivo, mas o constitui é porque também ele preexiste ao tempo enquanto presente vivo e à passagem deste enquanto “elemento substancial do tempo (Passado que jamais foi presente) desempenhando o papel de fundamento”(Deleuze, p. 127, 2006.), ou ainda, porque ele é coexistente consigo mesmo como um *destino*, isto é, uma “infinidade de graus diversos de descontração e de contração, numa infinidade de níveis” na medida em que:

implica ligações não localizáveis, ações a distância, sistemas de retomada, de ressonância e de ecos, de acasos objetivos, de sinais e signos, de papéis que transcendem as situações espaciais e as sucessões temporais. [Pois] Dos presentes que se sucedem e exprimem um destino, dir-se-ia que eles vivem sempre a mesma coisa, a mesma história, apenas com uma diferença de nível: aqui mais ou menos descontraído, ali mais ou menos contraído. [De modo que] A sucessão dos presentes atuais é apenas a manifestação de alguma coisa mais profunda: a maneira pela qual cada um retoma toda a vida, mas a um nível ou grau diferente do precedente, todos os níveis ou graus coexistindo e se oferecendo à nossa escolha, do fundo de *um passado que jamais foi presente.*” (Deleuze, pp. 128-29, 2006. Grifos nossos.)

A coexistência entre os níveis ou graus no passado puro é *virtual* e as relações entre estes níveis constituem o *caráter numênico* do passado puro em relação ao *caráter empírico* do presente, antigo e atual, que contrai o passado puro em relações de sucessão e de simultaneidade a partir de “associações” segundo a causalidade, contigüidade, semelhança e oposição na síntese ativa da memória. Cada presente, no caso, é um *signo* ou “uma *passagem* ao limite, um contração máxima que vem sancionar a escolha de um nível qualquer, ele próprio, em si, contraído ou descontraído, entre uma infinidade de outros níveis”. (Deleuze, p. 129, 2006.) Deste modo, se há ainda uma contração do presente, ela não é mais de “instantes ou de elementos sucessivos, independentes

uns dos outros”, como no hábito, mas o “grau mais contraído de um passado inteiro, que é em si como uma totalidade coexistente”, no caso, a memória. E não por menos a repetição não é mais considerada *material* e *nua*, como no hábito, isto é, de instantes ou elementos sucessivos independentes que extrai a diferença da repetição, e sim, considerada *espiritual* e *vestida*, pois ela é repetição do “Todo, em níveis diversos coexistentes” na memória que inclui ou compreende a diferença já entre seus níveis. Todavia, assim como o hábito que extrai a diferença da repetição e assim submete a repetição à representação, também a repetição ao ser concebida como *reprodução* e *reflexão* de uma síntese ativa da memória que inclui a diferença entre os presentes ou a submete à *representação* e sua *representatividade* a partir da síntese passiva da memória, já que esta última:

exalta os princípios da representação, a saber, a identidade, da qual ela faz a característica do modelo imemorial, e a semelhança, da qual ela faz a característica da imagem presente: o Mesmo e o Semelhante. [Pois] Ela é irreduzível ao presente, superior à representação; e, todavia, ela apenas torna circular ou infinita a representação dos presentes... (Deleuze, p. 135, 2006.)

Se a fundação do tempo enquanto presente vivo pela síntese passiva do hábito carece de um fundamento, no caso, o fundamento do passado puro pela síntese passiva da memória, há, todavia, uma *insuficiência* da memória como *fundamento* e *forma* do tempo, que é representá-lo de forma *circular*. De certo modo, segundo Deleuze, a *reminiscência* da *Idéia* platônica já pressupunha isto, pois: “Acontece também que a *Idéia* é como o fundamento a partir de que os presentes sucessivos se organizam no círculo do tempo, de tal modo que o puro passado que a define ainda se exprima necessariamente quanto ao presente, como um antigo presente *mítico*.” (Deleuze, p. 135, 2006.) No limite, é a própria repetição na memória e no hábito que se fazem por insuficiência, no caso, insuficiência do passado quanto a um presente como fundação do tempo e do presente quanto a um passado como fundamento do tempo, ou da forma quanto a um conteúdo e vice-versa. Por fim, esta insuficiência constituindo a própria representação do tempo enquanto passado puro e presente vivo.

Segundo Deleuze, também Kant pressupôs esta insuficiência ao pensar uma *forma pura e vazia do tempo* como uma *falha*, uma *rachadura*, ou ainda, uma *cesura*, que distribui o passado e futuro, o antes e o depois, de modo desigual e não de modo idêntico ou semelhante, no caso, uma *rachadura* na circularidade entre o *ser* e o *pensamento* pressuposta pelo *cogito* de Descartes. Isto porque, segundo Kant, entre a *existência indeterminada* do “eu sou” e a *determinação* do “eu penso”, do *Eu* e do *Eu*<sup>43</sup>, faltava o *determinável*, isto é, a “forma pura e vazia do tempo”, pois o *eu sou* indeterminado somente é *determinável* pela determinação *eu penso no tempo puro e vazio*, o que, para Deleuze, esta forma pura e vazia do tempo segundo o *cogito* de Kant:

constitui a descoberta da Diferença, não mais como diferença empírica entre duas determinações, mas Diferença transcendental entre A determinação e o que ela determina – não mais como diferença exterior que separa, mas Diferença interna e que relaciona *a priori* o ser e o pensamento um ao outro. (Deleuze, p. 132, 2006.)

Neste sentido, o tempo deixa de ser *cardinal*, isto é, subordinado “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)” (Deleuze, p. 136, 2006.), e se constitui pela insuficiência da memória e do hábito como um *tempo ordinal*, por um lado, em *conjunto*, segundo uma “imagem simbólica” que reúne a *cesura*, o *antes* e o *depois*, e na qual “a cesura, seja ela qual for, deve ser determinada na imagem de uma ação, de um acontecimento único e formidável, adequado ao tempo inteiro” (Deleuze, p. 137, 2006.), e, por outro lado, segundo esta imagem, um tempo distribuído em *série*, como um “tempo enlouquecido”, “tempo fora dos eixos (*cardos*)” conforme a distribuição desigual do *antes* e o *depois* a partir da *cesura*, *rachadura ou falha*, já que:

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*.

---

<sup>43</sup> Estas duas grafias do “eu” correspondem, respectivamente, ao “Je (substantivado)” e ao “Moi” em francês, segundo o *Glossário da Tradução* brasileira de ***Diferença e Repetição***.

Estática, forçosamente, pois o tempo já não é subordinado ao movimento; forma da mudança mais radical, mas a forma da mudança não muda. (Deleuze, p. 136, 2006.)

É segundo esta *síntese estática do tempo*, por fim, que se ultrapassa tanto a fundação do tempo pelo hábito como o fundamento do tempo pela memória e se coloca em questão um *a-fundamento* do tempo no *futuro* pelo Eterno retorno, a partir do qual, a diferença é afirmada na repetição. Isto porque, na síntese estática do tempo enquanto futuro pelo Eterno retorno, o futuro não é mais uma dimensão do passado ou do presente, pois sua síntese *rege* a ambas, a fundação e o fundamento do tempo na medida em que assegura a “ordem, o conjunto, a série e o objetivo final do tempo”. Todavia, se tanto a repetição do hábito como a repetição da memória serve à repetição do Eterno retorno, elas são recusadas por ele por se limitarem à representação tendo em vista que o hábito permite extrair a diferença e a memória subordiná-la ao Mesmo e ao Semelhante sendo o programa da filosofia da repetição enquanto repetição para si mesma a partir do Eterno retorno assim definido por Deleuze:

com uma das mãos, lutar contra o Hábito; com a outra, lutar contra Mnemósina; recusar o conteúdo de uma repetição que bem ou mal permite ‘extrair’ a diferença (*Habitus*); recusar a forma de uma repetição que compreende a diferença, mas para subordiná-la ao Mesmo e ao Semelhante (Mnemósina); recusar os ciclos simples demais, tanto aquele submetido a um presente habitual (ciclo costumeiro) quanto aquele que organiza um passado puro (ciclo memorial e imemorial); mudar o fundamento da memória em simples condição por insuficiência, mas mudar também a fundação do hábito em falência do *‘habitus’*, em metamorfose do agente; expulsar o agente e a condição em nome da obra ou do produto; fazer da repetição não aquilo de que se ‘extraí’ uma diferença, nem aquilo que compreende a diferença como variante, mas o pensamento e a produção do ‘absolutamente diferente’; fazer que, para si-mesma, a repetição seja a diferença em si mesma. (Deleuze, p. 142, 2006.)

Segundo este programa, a ontologia da pura diferença ou diferença em si mesma é a *repetição para si mesma* cujas principais proposições acerca desta, encontradas principalmente em Kierkegaard, Nietzsche e Péguy, segundo Deleuze, são: *fazer da própria repetição algo novo*, na medida em que a diferença em si mesma da repetição é colocada como “objeto supremo da vontade e da liberdade”, *assim sendo, opor a repetição às leis da Natureza*, isto é, à “repetição na natureza, dos ciclos ou das estações, das trocas e das igualdades”, mas também, *opor a repetição à lei moral, fazer dela a*

*suspensão da Ética, o pensamento para além do bem e do mal*, um “*logos do solitário, do singular, o logos do ‘pensador privado’*”, enfim, *opor a repetição não só às generalidades do hábito, mas às particularidades da memória*, ou ainda, *à generalidade mesma a partir de um triplo ponto de vista: das condutas, da lei (natural e moral) e da representação do conceito (nominal, da natureza e da liberdade)*.<sup>44</sup> No caso das condutas, porque a generalidade apresenta a *ordem qualitativa das semelhanças e a ordem quantitativa das equivalências* em que tudo é trocado ou substituído de modo *geral* em *ciclos* e em *igualdade*, enquanto “a repetição diz respeito a uma singularidade não permutável, insubstituível”, (Deleuze, pp, 19-20, 2006.), no caso, ao domínio dos *reflexos, dos ecos, dos duplos*, por seguinte, da *diferença* deles, cujo critério é o *roubo e o dom* e não a troca. No caso da lei, em contrapartida, porque esta se baseia na generalidade de uma *forma semelhante* e um *conteúdo equivalente* constituindo uma *lei da natureza*, do ponto de vista da própria experimentação científica de *permanências, perseveranças* e seus *fluxos e variáveis*, e uma *lei moral*, do ponto de vista do *hábito* cotidiano cujo modelo e imagem é, ademais, a lei da natureza, que pode ser da ordem da semelhança, quando não se adquiriu o hábito, e da ordem da equivalência, quando ele foi adquirido, enquanto a repetição, segundo Deleuze, é, por um lado, *transgressão* da natureza por um *milagre, uma singularidade, uma universalidade, um notável, uma instantaneidade e uma eternidade* e, por outro, uma *subversão* da moral, seja:

por uma *ascensão aos princípios*, contestando-se, então, a ordem da lei como secundária, derivada, emprestada, ‘geral’, denunciando-se na lei um princípio de segunda mão que desvia uma força ou usurpa uma potência originais; seja, ao contrário, e neste caso a lei é ainda mais bem subvertida, por uma *descida às conseqüências* e uma submissão minuciosa demais; [pois] à força de aderir à lei, uma alma falsamente submissa chega a contorná-la e a gozar os prazeres que ela deveria proibir. (Deleuze, p. 24, 2006. Grifos nossos.)

No caso da representação do conceito, por sua vez, porque se de um modo *geral* o conceito invoca “a forma do idêntico” e a representação a “forma do Mesmo” a partir de uma rememoração e uma reconhecimento, uma memória e uma consciência, na qual há uma “repetição” de

---

<sup>44</sup> Deleuze reconhece, contudo, que há “diferenças intransponíveis” entre eles quanto ao programa de uma Filosofia da repetição, cf. Deleuze, p. 28, 2006.

um ponto de vista *negativo*, a repetição propriamente dita não se explica pela forma do idêntico do conceito, nem do Mesmo na representação, isto é, não se explica de modo *negativo*, e sim, de modo *positivo* na Idéia do Eterno retorno enquanto *potência de afirmar*:

tudo do múltiplo, tudo do diferente, tudo do acaso, *salvo* o que os subordina ao Uno, ao Mesmo, à necessidade, *salvo* o Uno, o Mesmo e o Necessário. [E] Se ele está em relação com o futuro, é porque o futuro é o desdobramento e a explicação do múltiplo, do diferente, do fortuito por si mesmos e ‘para todas as vezes’. (...) [E porque] A repetição no eterno retorno exclui ao mesmo tempo o devir-igual ou devir-semelhante ao conceito e a condição por insuficiência de um tal devir. Ela concerne, ao contrário, aos sistemas excessivos que ligam o diferente ao diferente, o múltiplo ao múltiplo, o fortuito ao fortuito, num conjunto de afirmações sempre coextensivas às questões levantadas e às decisões tomadas.” (Deleuze, pp. 169-70, 2006.)<sup>45</sup>

Esses sistemas excessivos ou conjuntos de afirmações múltiplas, fortuitas e diferentes, no caso, constituem uma multiplicidade denominada por Deleuze como *caosmo* que é o *conteúdo virtual* da Idéia do Eterno retorno, ou ainda, sua *metade dialética*, na medida em que a Idéia é considerada por ele, por um lado, como *problemática* e *perplexa* em sua *diferenciação* de relações e pontos notáveis. Este conteúdo virtual, no entanto, não é um conteúdo possível, pois ele próprio é real, existente já que a Idéia, por outro lado, tem também uma *metade estética*, isto é, uma *forma atual*, na medida em que há uma *diferençação* dos problemas em *soluções*, bem como uma *qualificação* ou *especificação* das relações em *espécies* e *partes* ou *qualidades* e *extensões* e uma *partição* ou *organização* dos pontos notáveis em *número* e *partes*. Ou ainda, na medida em que a Idéia é *implicada* ou implica “dinamismos espaço-temporais” ou “dramas” pré-qualitativos e pré-quantitativos, isto é, pré-individuais que desencadeiam a própria qualificação e partição de um indivíduo ou a *individualização* das espécies e partes a partir de uma *intensidade individuante* das relações diferenciais e pontos notáveis do Ser sem identidade. Em tudo isto a repetição estando presente porque ela:

está em toda parte, tanto no que se atualiza quanto na atualização. Ela está em primeiro lugar na Idéia, percorre as variedades de relações e a distribuição dos pontos notáveis. Ela determina também as reproduções do espaço e do tempo, como as retomadas de consciência. Mas, em

---

<sup>45</sup> De certo modo, em relação a este programa, trata-se de pensar também a repetição *no* e *do* inconsciente, isto é, pensar a repetição para si mesma *do* inconsciente pelo *instinto de morte* do eterno retorno diferentemente da repetição *no* inconsciente pelo *princípio de prazer* do hábito e pelo *princípio de realidade* da memória ligado ao princípio de prazer do hábito. Cf. Deleuze, pp. 146-71, 2006.

todos esses casos, a repetição é a potência da diferença e da diferenciação: seja porque ela condensa as singularidades, seja porque ela precipita ou desacelera os tempos, seja porque faz os espaços variar. A repetição nunca se explica pela forma da identidade no conceito nem pelo semelhante na representação. (Deleuze, p. 310, 2006.)

Isto porque a identidade do conceito de Ser e sua representação em espécies e partes, isto é, em sua diferenciação atual são precedidos e *explicados* pela diferença e repetição segundo o processo de individualização da Idéia do Ser unívoco em sua diferenciação virtual de relações e pontos notáveis. E “Assim as mais altas generalidades da vida ultrapassam as espécies e os gêneros, mas os ultrapassam em direção ao indivíduo e às singularidades pré-individuais e não em direção a um impessoal abstrato.” (Deleuze, p. 350, 2006.) O que, por fim, neste sentido, a repetição no Eterno retorno é repetição para si mesma da diferença em si mesma não submetida à identidade do conceito e à sua repetição pela representação, bem como não submetida à *imagem de pensamento transcendente* pressuposta por estas, as quais subverte.

### 2.3.2 A subversão da imagem de pensamento transcendente e o problema da lógica do sentido.

A diferença em si mesma e a repetição para si mesma na medida em que concernem ao Eterno retorno possuem, todavia, um objetivo comum, qual seja, subverter a *imagem de pensamento transcendente* que subordina o pensar à *doxa* e sua *forma da representação ou da reconhecimento em geral* a partir de um *pensamento sem imagem*, no caso, o pensamento do *paradoxo* segundo a *lógica do sentido*. Isto porque a imagem de pensamento transcendente constitui um problema ao começo da filosofia, mais ainda ao começo da filosofia da diferença e da repetição, e não por menos a uma imanência da terra, na medida em que se é possível escapar aos pressupostos objetivos dos conceitos, não é tão fácil escapar aos pressupostos subjetivos correspondentes à imagem de pensamento transcendente no que diz respeito aos seus postulados, no caso, o da *Cogitatio natura universalis*, o

do *ideal do senso comum*, o do *modelo da reconhecimento*, o do *elemento da representação*, o do “*negativo*” do erro, o do *privilegio da designação*, o da *modalidade das soluções* e o do *resultado do saber* tendo em vista o que significa *aprender*.

De certo modo, pode-se dizer que na medida em que não se escapa a estes pressupostos subjetivos há uma *imagem cíclica do pensamento* a partir da qual se pode dizer que “não há verdadeiro começo em Filosofia, ou, antes, de que o verdadeiro começo filosófico, isto é, a Diferença, já é em si mesmo Repetição”. (Deleuze, p. 190, 2006.) Contudo, para Deleuze, esta imagem circular testemunha a impotência de pensar a diferença em si mesma como *começo verdadeiro* e a repetição como *autêntica*, donde o problema ao começo de uma filosofia da diferença e da repetição é de saber se há *alguém* que pense não como um Idiota, que acredita pensar sem pressupostos, subjetivos ou objetivos, quando, na verdade, depende deles, e sim, que pense como um “homem do subsolo” ou um “Intempestivo”, que traça um *círculo sem compasso* e pensa o começo da filosofia como *diferença e repetição* verdadeira e autêntica.

No que diz respeito aos pressupostos implícitos e subjetivos, primeiramente, a *cogitatio natura universalis* de uma *boa vontade do pensador* e uma *natureza reta do pensamento* implícita ao pensamento conceitual como o postulado ou pressuposto subjetivo da Filosofia em seu conjunto, segundo Deleuze, é uma imagem *pré-filosófica, dogmática e ortodoxa*, ou ainda, *moral* do pensamento pressuposto como *natural* ou *exercício natural de uma faculdade* que todo mundo sabe ou reconhece, dotada para o verdadeiro ou em afinidade com ele e na qual a filosofia se apóia para começar de modo *diferente* a partir de sua *repetição*. Esta imagem supõe um *ideal do senso comum* e do *bom senso* como determinação do *pensamento puro* em afinidade com o verdadeiro e com uma boa natureza, pois, por um lado, sob o ideal do senso comum, o pensamento é tão somente o acordo entre as faculdades da imaginação, do entendimento e da razão de num sujeito pensante em relação a um objeto que é o “Mesmo” ou “idêntico” ao olhar, ao toque, à lembrança, à imaginação e ao entendimento, posto que é o mesmo e idêntico sujeito que o olha, toca, lembra, imagina, e o

entende, ou simplesmente o *pensa*, já que “a forma de identidade do objeto exige um fundamento na unidade de um sujeito pensante do qual todas as outras faculdades devem ser modos”. (Deleuze, p. 195, 2006.) E, por outro lado, o *bom senso* regula este acordo na medida em que determina a contribuição de cada faculdade por uma *retidão do pensamento* que dispõe cada uma igualmente e de modo semelhante para determinar o mesmo e idêntico objeto segundo o ideal do senso comum do sujeito pensante.<sup>46</sup>

Esta imagem de pensamento tem como modelo, segundo Deleuze, a *reconhecimento*, pois, a partir dela, o pensamento se limita a *repetir* de modo idêntico e como o mesmo *aquilo que vê*, que toca, imagina, entende e, por fim, *aquilo que é* pensado pelo sujeito que, deste modo, *conhece* ou *reconhece* o objeto em seu pensamento e, não por menos, a si mesmo como *sujeito pensante*.<sup>47</sup> Neste sentido, não há *diferenças* entre o objeto e o sujeito no que diz respeito a este modelo do pensamento, nada *de novo* no e com o pensamento do sujeito que somente diz *o que é* o objeto, aquilo que ele conhece ou reconhece em seu pensamento, ou ainda, como *de seu pensamento* segundo seu *senso comum* e seu *bom senso*. Tão pouco, por sua vez, existe diferença entre a *doxa* ou opinião e a *filosofia* segundo o modelo de reconhecimento da imagem de pensamento transcendente ainda que ela busque romper a filosofia com aquela, pois, segundo este modelo, o pensamento é apenas a *abstração* do “conteúdo empírico” em uma “forma supratemporal, ou mesmo uma

---

<sup>46</sup> O *senso comum* como *acordo* entre as faculdades e o *bom senso* como *regulador* do acordo entre as faculdades são definidos, principalmente, a partir da análise de Deleuze em *A filosofia crítica de Kant*, na qual ele analisa a relação entre a imaginação, o entendimento e a razão como *senso comum* seja do ponto de vista do conhecimento na *Crítica da razão pura*, seja do ponto de vista da *prática* ou da *moral* na *Crítica da razão prática*, seja ainda, do ponto de vista *estético* na *Crítica da faculdade do juízo*, pois “todo o acordo das faculdades entre si define aquilo a que se pode chamar um *senso comum*”. (Deleuze, p. 28, 1963.) Apesar de que na *Crítica da faculdade do juízo*, o senso comum é um *acordo discordante* das faculdades. Cf. Deleuze, pp. 55-57, 1963.

<sup>47</sup> Deve-se considerar aqui uma diferença entre Descartes e Kant no que diz respeito a este modelo de reconhecimento conforme Deleuze, e, não por menos, Kant, pois, se Descartes abstrai de qualquer *sensação* que interfira no pensamento, Kant pressupõe pelo menos uma *intuição sensível* que faz que o pensamento se limite a pensar tão somente aquilo que ele *intui sensivelmente*, inclusive, o sujeito, ou, em outras palavras, aquilo que *afeta o pensamento* de modo *sensível*, no caso, *internamente*, no que diz respeito à intuição pura do tempo, e não externamente, quanto à intuição pura do espaço, apesar da intuição interna sendo *semelhante* à externa no que diz respeito aos *afectos*. Cf. Deleuze, pp. 196-200, 2006 e Kant, E. *Crítica da razão pura*, tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger, Nova Cultural, 1996, pp. 128-134, § 22 - §25.

matéria-prima subtemporal, subsolo ou *Urdoxa*<sup>48</sup>, ou, no caso, a extrapolação de certos *factos* e *valores*, posto que não apenas as coisas, mas também os valores são conhecidos ou reconhecidos pelo modelo de reconhecimento e os “valores estabelecidos” são repartidos por ele a cada coisa em particular de modo *prático*, e não apenas *especulativo*.

O modelo da reconhecimento pressupõe, todavia, a *representação* a partir da qual a diferença e a repetição são reduzidas tanto à *identidade do conceito* e sua forma do Mesmo, quanto à *oposição dos predicados* possíveis na rememoração e na imaginação, à *analogia do juízo* em relação aos conceitos entre si e deles com os objetos e ao *semelhante na percepção* do objeto em relação ao conceito ou a outros objetos. Por sua vez, submetidas ao princípio mais geral da representação, no caso, o “*Eu penso*”, o *Cogito* como impotência de pensar a diferença em si mesma e a repetição para si mesma, posto que a diferença para ele é tão somente a *comparação* entre o conceito e o objeto, pela oposição de predicados e a analogia do juízo, no fim, sendo o Mesmo e o semelhante no que diz respeito ao *sujeito que os pensa, Eu*. E, deste modo, conceito e objeto *repetidos* segundo o senso comum e o bom senso que *diz terra à vista*, isto é, que *diz o que vê, a terra mesma, semelhante e idêntica* aos *seus* olhos e ao *seu* pensamento conceitual sem nenhum *desacordo* entre um e outro, isto é, sem nenhum *erro*. *Erro* que se, por um lado, está ligado à Imagem do pensamento em seu ideal de senso comum, seu modelo de reconhecimento e à representação do conceito em relação ao objeto como um *negativo*, como “único ‘negativo’ do pensamento”, considerado “uma espécie de falha do bom senso sob a forma de um senso comum que permanece intacto, íntegro” (Deleuze, p. 215, 2006.), por outro, não é uma falha ou engano qualquer, pois:

Não só o pensamento assume o ideal de uma ‘ortodoxia’, não só o senso comum encontra seu objeto nas categorias de oposição, similitude, de analogia e de identidade, mas é o erro que implica em si mesmo esta transcendência de um senso comum sobre as sensações e de uma alma sobre todas as faculdades que ela determina a colaborar (*συλλογισμός*) na forma do Mesmo. (Deleuze, p. 215, 2006.)

---

<sup>48</sup> Trata-se, no caso, de outro paradoxo filosófico, que é senão de ao mesmo tempo em que a filosofia pretende se afastar da opinião do senso comum e seu bom senso a ela permanece ligada, e mesmo a eleva a maior potência. O que isto se remete senão ao problema do começo em filosofia e a questão dos seus pressupostos.

Se o erro implica esta transcendência do pensamento, ele é considerado, contudo, algo que vem de fora, do exterior, que afecta o pensamento e o faz desviar de sua retidão ou de sua verdade ao tomar o falso pelo verdadeiro numa *proposição*, no caso, no que diz respeito ao privilégio da *designação* “de acordo com a qual ela indica, designa objetos aos quais se aplica o enunciado ou o exprimido” (Deleuze, 221, 2006.) segundo as dimensões do verdadeiro e do falso.

No que diz respeito a esta imagem de pensamento transcendente e seus postulados, sua subversão, para Deleuze, consiste numa filosofia da diferença como “crítica radical da Imagem e dos ‘postulados’ que ela implica” ou uma “luta rigorosa contra a Imagem, denunciada como *não filosofia*” e, em segundo lugar, uma filosofia:

da repetição autêntica num pensamento sem Imagem, mesmo que fosse à custa das maiores destruições, das maiores desmoralizações, e com uma obstinação da Filosofia que só teria como aliado o *paradoxo*, devendo renunciar à forma da representação assim como ao elemento do senso comum. Como se o pensamento só pudesse começar, e sempre recomeçar, a pensar ao se libertar da Imagem e dos postulados. (Deleuze, p. 193, 2006. Grifos nossos.)<sup>49</sup>

Esta crítica da Imagem de pensamento orto-doxa do senso comum e seu bom senso estende-se ao seu modelo de reconhecimento implícito de fatos e valores estabelecidos, posto que é preciso distinguir ou diferenciar deste modelo, em “forma” e “natureza” do modelo de uma “criação de valores novos” segundo o qual:

o novo permanece para sempre novo, em sua potência de começo e de recomeço, como o estabelecido já estava estabelecido desde o início, mesmo que tivesse sido preciso um pouco de tempo empírico para reconhecê-lo. O que se estabelece de novo não é precisamente o novo, pois o próprio do novo, isto é, a diferença, é exigir, no pensamento, forças que não sejam da reconhecimento, nem hoje, nem amanhã, potências de um modelo totalmente distinto, numa *terra incógnita* nunca reconhecida, nem reconhecível. (Deleuze, p. 198, 2006. Grifos do autor.)<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Sobre a aliança da filosofia com o paradoxo, podemos perceber já uma relação da filosofia de *Diferença e Repetição* com uma *Lógica do sentido*, na qual uma teoria do sentido é um conjunto de paradoxos.

<sup>50</sup> Os grifos do autor são também nossos, por assim dizer, na medida em que, precisamente, a *criação de valores novos* se relaciona aqui com uma *terra incógnita*, no caso, uma *terra por vir*, uma *terra diferente, nova*, conforme supõe uma *geofilosofia*, e não a *mesma* segundo os valores estabelecidos tradicionalmente pelo modelo de reconhecimento da filosofia quando a terra se põe à vista e se diz *que é uma terra* mesma.

Isto implica que, em relação ao conceito mesmo de representação ou à representação do conceito mesmo, o modelo de uma criação de valores é uma crítica ao conceito e à representação dele na medida em que *crítica e criação* possuem a mesma condição, no caso, a “destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio” por uma “gênese do ato de pensar no próprio pensamento”, pois não basta ao pensamento dizer o que vê ou percebe como semelhante ao conceito, ele tem que dizer o que não vê ou não percebe como semelhante, o novo, a diferença na repetição. Mais do que ter um pensamento sobre alguma coisa, é preciso *pensar o pensamento* como *aquilo que justamente é forçado por alguma coisa a pensar*, pois, segundo Deleuze, há “duas espécies de coisas”, umas que tranqüilizam o pensamento, plenamente reconhecidas por ele e, deste modo, ele mesmo reconhecido segundo um modelo da reconhecimento, e “aquelas que *forçam a pensar*”, isto é, que impõem a “necessidade absoluta” de “uma violência original feita ao pensamento, de uma estranheza, de uma inimizade, a única a tirá-lo de seu estupor natural ou de sua eterna possibilidade”, e são estas últimas coisas que Deleuze pressupõe ao pensamento na medida em que:

Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de erguer e estabelecer a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar. (Deleuze, p. 203, 2006.)<sup>51</sup>

Para Deleuze, a contingência do encontro do pensamento com estas coisas força um uso discordante das faculdades como um exercício transcendente delas em *série* em que cada uma se depara com um *problema* para ser resolvido o qual, no *limite*, faz que ela se depare consigo própria em sua diferença em relação às outras: no caso da sensibilidade, o signo e o *sentiendum*, isto é, o ser *do* sensível, aquilo que só pode ser sentido, ou ainda, o *insensível empírico e essencial*; no caso da memória, o *memorando*, aquilo que só pode ser lembrado, e, por fim, do pensamento, o *cogitandum*,

---

<sup>51</sup> Mais do que nunca, nesta frase, podemos perceber o que Deleuze entende por *acontecimento*, isto é, a *gênese do próprio pensar* quando do *encontro* com algo que força o pensamento a pensar e não simplesmente reproduzir o que vê do mesmo modo como conceito ou de modo semelhante como objeto.

a Essência, o que somente pode ser pensado ou o *impensável*. O que, diante de cada problema: “Cada faculdade descobre, então, a paixão que lhe é própria, isto é, sua *diferença* radical e sua eterna *repetição*, seu elemento diferencial e repetidor, como o engendramento instantâneo de seu ato e o eterno reexame de seu objeto, sua maneira de nascer já repetindo.” (Deleuze, p. 208, 2006.) Cada faculdade, neste sentido, desperta para a *diferença* com a qual se depara que é também dela própria em relação às outras e estabelece com as demais um *acordo discordante*, uma divergência entre elas sobre aquilo com o qual se deparam e *repetidamente* se detêm, em vez de uma convergência e um esforço comum para reconhecerem objetos que são agora, *Idéias*, isto é, “instâncias [problemáticas] que vão da sensibilidade ao pensamento e do pensamento à sensibilidade, capazes de engendrar em cada caso, seguindo uma ordem que lhes pertence, o objeto-limite ou transcendente de cada faculdade”. (Deleuze, p. 212, 2006.) Até que, por fim:

Cada uma, por sua conta e em sua ordem, destruiu [destrói] a forma do senso comum, forma que a mantinha no elemento empírico da *doxa*, para atingir a sua enésima potência, como ao elemento do paradoxo no exercício transcendente. [Pois] Em vez de todas as faculdades convergirem e contribuírem para o esforço comum de reconhecer um objeto, assiste-se a um esforço divergente, sendo cada uma recolocada em presença de seu ‘próprio’, daquilo que a concerne essencialmente. (Deleuze, p. 205, 2006.)

Este exercício transcendente paradoxal e em série das faculdades, Deleuze, considera como um *empirismo transcendental* ou *superior* no qual cada faculdade, de certo modo, se desregra quando se encontra com aquilo que força o pensamento a pensar no limite de suas forças a Idéia enquanto problema, que se diferencia e se repete em relação a cada faculdade. Empirismo no qual não há *erro* no que diz respeito ao pensamento, tão só a *besteira* como “questão propriamente transcendental”. Isto porque ela é a relação da *individuação* como “campo de intensidade que constitui já a sensibilidade do sujeito pensante” com um “fundo puro”, pois “a individuação eleva o fundo sem poder dar-lhe forma (ele se eleva por meio do *Eu*, penetrando o mais profundamente na possibilidade do pensamento, constituindo o não-reconhecido de toda reconhecimento)”. (Deleuze, p. 219, 2006.) Se a besteira constitui um problema transcendental é

porque em vez de *erros* propriamente ditos, segundo Deleuze, há somente “não-sensos, observações sem interesse e sem importância, banalidades consideradas notáveis, confusão de ‘pontos’ ordinários com pontos singulares, *problemas mal formulados ou desviados do seu sentido*”. (Deleuze p. 220, 2006. Grifos nossos.) Ou ainda, porque se a verdade e a falsidade pressuposta no erro dizem respeito à dimensão da designação numa proposição, há também a dimensão da *expressão* na proposição “de acordo com a qual a proposição enuncia, exprime alguma coisa de ideal” e que diz respeito ao *sentido* como condição ou fundamento do verdadeiro e do falso da designação e, não por menos, também do erro, já que “o sentido só funda a verdade tornando o erro possível”. Deste modo, se há um *privilegio da designação* em relação ao sentido, pois a *designação* corresponde à *forma lógica da reconhecimento*, esta não é possível sem as “ligações ideais”, o “verdadeiro sem-fundo” ou fundo puro do sentido, isto é, seus *paradoxos* na linguagem, na medida em que é “uma entidade objetiva, mas da qual não se pode nem mesmo dizer que ela existe em si mesma, ela insiste, ela subsiste, tendo um quase-ser, um extra-ser, o mínimo de ser comum aos objetos reais, possíveis e impossíveis” (Deleuze, p. 224, 2006.), como *um vapor movendo-se no limite das coisas e das palavras*.

O *sentido*, assim definido de modo paradoxal, é o *problema* ou a *questão* problemática, um *tema complexo* como “conjunto de problema e de questões em relação a que as proposições servem de elementos de resposta e de casos de solução”. (Deleuze, p. 226, 2006.) No caso, *respostas* e *soluções* pretendidas por *interrogações* pressupostas pelas proposições e que pertencem à imagem dogmática do pensamento na medida em que “desmembra os problemas e as questões e os reconstituem de acordo com proposições da consciência comum empírica, isto é, de acordo com verossimilhanças de uma simples *doxa*” (Deleuze, p. 226, 2006.). Ou ainda, na medida em que decalca os problemas nas proposições ou os faz desaparecer nas respostas ou soluções, em vez de investi-los em “campos simbólicos que lhe são próprios” ao considerarem o *verdadeiro* e o *falso* imanentes ao problema e não transcendentem nas respostas ou soluções, pois “Uma solução tem

sempre a verdade que merece de acordo com o problema a que ela corresponde; e o problema tem sempre a solução que merece de acordo com *sua* própria verdade ou falsidade, isto é, de acordo com o seu sentido.” (Deleuze, p. 229, 2006.) Estes campos simbólicos dos problemas e questões requerem, para tanto, um *método de invenção* “próprio para a constituição dos problemas e a compreensão das questões”, que não reduza, como o *método cartesiano*, os problemas e seus sentidos às proposições e suas designações, como soluções ou respostas aos sentidos dos problemas ou problemas de sentido. De modo que se considere, por fim, os problemas-sentidos as próprias *Idéias*, no caso, *Idéias problemáticas* em sua *singularidade, universalidade e complexidade* enquanto “multiplicidade de relações e de singularidades correspondentes”, aquilo que *atribui sentido à linguagem*, e, não por menos ao *aprender* ou à *aprendizagem*, pois: “Aprender é penetrar no universal das relações que constituem a Idéia e nas singularidades que lhes correspondem.” (Deleuze, p. 237, 2006.) E, no que diz respeito a este sentido-problema, “*Aprender* é o nome que convém aos atos subjetivos operados em face da objetividade do problema (Idéia), ao passo que *saber* designa apenas a generalidade do conceito ou a calma posse de uma regra de soluções.” (Deleuze, p. 236, 2006.) E ao aprendiz cabe uma *educação dos sentidos*, isto é, uma educação que faça nascer “na sensibilidade esta segunda potência que apreende o que só pode ser sentido.” (Deleuze, p. 237, 2006.)

### 2.3.3 Os Estóicos e a lógica do sentido

A subversão da imagem de pensamento transcendente ou, simplesmente, da *doxa* que Deleuze toma por objetivo em *Diferença e repetição* segundo a *noologia* ou estudo das imagens de pensamento e seus postulados somente se faz possível segundo uma *lógica do sentido* ou do *paradoxo do sentido*. Esta lógica está presente de modo *profundo* na análise da *imagem de pensamento e*

*sens postulados* e mesmo desde o início de *Diferença e repetição* quando Deleuze se propõe *desmembrar a causalidade* e nela encontrar duas *repetições* e duas *diferenças* em relação a elas, no caso, a diferença e repetição da representação do conceito e a diferença em si e mesma e a repetição para si mesma, as primeiras como *efeitos* das segundas como *causas*, bem como demonstrar a relação de exterioridade e interioridade entre as duas. Mas não basta, para ele, reconhecer esta lógica de modo profundo é preciso trazê-la à *superfície*, o que isto é o objetivo de sua obra *Lógica do sentido*, ou ainda, sua *obsessão*.<sup>52</sup>

Trazer a lógica do sentido à *superfície* implica considerar o *pensamento sem imagem* do *paradoxo do sentido* ou a *imanência* não de modo relativo ou interior em relação à imagem de pensamento da *doxa* ou da transcendência, isto é, a imanência como imanente à transcendência, *subterrânea* em relação a um *celestial*, como a profundidade da *terra* em relação ao *céu*, e sim, considerá-la de modo absoluto e exterior à transcendência numa *superfície*, nem subterrânea nem celestial, nem nas profundezas da terra nem nas alturas do céu, segundo as três *imagens de filósofos* existentes segundo Deleuze que correspondem a três *orientações do pensamento* em seus *métodos e coordenadas*. Primeiramente, implica não considerar a imagem do *filósofo nas alturas* tal como o platonismo a concebe a partir de sua *moral* e sua imagem de pensamento transcendente na qual há o *ideal ascético* de um “ser das ascensões que sai da caverna eleva-se e se purifica na medida em que mais se eleva” e que é a imagem “popular do filósofo nas nuvens, mas também a imagem científica segundo a qual o *céu* do filósofo é um céu inteligível que nos distrai da terra menos do que compreende sua lei.” (Deleuze, p. 131, 1998.) Imagem moral que pressupõe o *método dialético* usado por Platão como *método de conversão* que orienta o pensamento a “voltar para o princípio do alto”, para as *Idéias* inteligíveis do céu, dialética concebida como uma “fuga das Idéias” em relação à *doxa*. Em segundo lugar, implica não considerar também a imagem do *filósofo das cavernas* de

---

<sup>52</sup> Cf. Deleuze, G. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart, São Paulo: Ed. 34, 1992, p 186. Nesta obra, Deleuze ressalta sua obsessão em *Lógica do sentido* pela questão da “natureza dos postulados nas imagens de pensamento” que era o “verdadeiro objeto” de *Diferença e repetição*, o que aqui consideramos como uma obsessão mesma da lógica do sentido vir à superfície, visto que ela permanecia oculta na profundidade de diferença e repetição.

Nietzsche e dos pré-socráticos que questiona a imagem, o método, a orientação e a coordenada que Platão dá ao pensamento<sup>53</sup> ao pressupor “o pensamento nas cavernas, a vida na profundidade” a “golpes de martelo” ou “sandálias de chumbo” a partir de um *método de subversão* e não de conversão. Pois em vez de fazer do *modo de pensar* um *estilo de vida* ou da *anedota da vida* um *aforismo do pensamento* de modo *profundo*, sem sair das profundezas da terra, das cavernas, deve-se tentar reencontrar a profundidade na superfície para denunciar a partir dela a “idéia de altura e o ideal de ascensão” como *mistificação* ou *efeito de superfície*, como pressupôs Nietzsche<sup>54</sup> de certo modo, e, neste sentido, considerar uma terceira imagem de filósofo, a do *filósofo da superfície* dos Estóicos.<sup>55</sup> Isto porque, para eles, *não há mais nem profundidade nem altura*, e sim, “a autonomia da superfície, independentemente da altura e da profundidade, contra a altura e a profundidade” na qual eles descobrem os “acontecimentos incorporais, sentidos ou efeitos, que são irredutíveis aos corpos profundos assim como às Idéias altas”, posto que, “A salvação, eles não a esperam mais da profundidade da terra ou da autoctonia, muito menos do céu e da Idéia, eles a esperam lateralmente do *acontecimento*”. (Deleuze, p. 133, 1998. Grifo nosso.) No caso, um acontecimento como *objeto expresso* ou *exprimível* pelo *sentido* em seu *paradoxo* ou *não-senso* produzido por “duas metades ímpares, das quais, para todo o sempre, uma faz falta à outra, uma vez que ela excede por sua própria falta, assim como a falta por seu excesso, palavra = x para uma coisa = x”. (Deleuze, p. 39, 1998.)

Em relação a esta imagem do filósofo da superfície, não é um método dialético de conversão, nem um método de subversão que os Estóicos utilizam para afirmar a autonomia da superfície e nela descobrir os *efeitos de superfície* ou *efeitos incorporais*, no caso, o acontecimento e o

---

<sup>53</sup> Obviamente, os pré-socráticos não questionavam a imagem de filósofo do platonismo, pois o precedem, o que isto é concebido por uma retomada deles em relação ao próprio platonismo, no caso, por Nietzsche, mas antes dele, por Diógenes Laércio, e atualmente por muitos outros.

<sup>54</sup> Se Nietzsche pressupõe a imagem do filósofo estóico é porque seu reencontro da profundidade pré-socrática se dá, de certo modo, porque ele conquista as superfícies. “Mas ele não fica na superfície; [pois] esta lhe parece antes o que deve ser julgado do ponto de vista renovado do olhar das profundidades.” Cf. Deleuze, p. 133, 1998.

<sup>55</sup> Deleuze também inclui nesta imagem os *Cínicos*. Cf. Deleuze, p. 133, 1998.

sentido. Trata-se de um *método de perversão* que, diferente da *ironia* com sua “arte das profundidades ou das alturas”, sua coextensividade do ser com o indivíduo, do Eu pessoal com a representação,<sup>56</sup> implica o *humor* como *coextensividade do senso e o não-senso*, uma “arte das superfícies e das dobras”, segundo a qual:

É preciso que, pelo mesmo movimento graças ao qual a linguagem cai do alto, depois se afunda, sejamos reconduzidos à superfície, lá onde não há mais nada a designar, nem mesmo a significar, mas onde o sentido puro é produzido: produzido na sua relação essencial com um terceiro elemento, desta vez, o não-senso da superfície. (Deleuze, p. 138, 1998.)

Se, de certo modo, existe uma profundidade e uma altura, elas são destituídas com o humor, pois, para os Estóicos, “Tudo o que acontece e tudo o que se diz acontece e se diz na superfície.” (Deleuze, p 136, 1998.), como é “representado” por Hércules o qual se:

se situa com relação aos três reinos: o abismo infernal, a altura celeste e a superfície da terra. Na profundidade ele não encontrou senão espantosas misturas[de corpos]; no céu ele só encontrou o vazio, ou mesmo monstros celestes que duplicavam os infernais. Mas ele é o pacificador e o agrimensor da terra, ele pisa mesmo sobre a superfície das águas. (Deleuze, p. 135, 1998.)

Neste sentido, se em *Diferença e repetição*, Deleuze buscava uma subversão do platonismo e da imagem de pensamento transcendente da representação do conceito a partir de uma diferença em si mesma e repetição para si mesma do Eterno retorno imanente na profundidade, em *Lógica do sentido*, trata-se de buscar uma reversão desta imagem na superfície a partir do sentido da linguagem segundo o *pensamento sem imagem* ou a *imagem de pensamento estóica*.<sup>57</sup> No caso, uma reversão da lógica geral da representação por uma *lógica do*

---

<sup>56</sup> Em *Diferença e repetição*, Deleuze concebia tanto a *ironia* como o *humor* como uma das formas de subverter a *lei moral* da *doxa* ou da *representação* do conceito de modo a tornar a repetição e a diferença possível, mas eles aparecem aqui de certo modo opostos segundo a mudança de orientação da imagem de pensamento em *Lógica do sentido*, não mais para as alturas ou profundidades, em *ascensão* ou *queda*, e sim, à *superfície* em *suspensão*, apesar de que a *ironia* ainda apareça no humor ou o humor já apareça nela paradoxalmente. Sobre a *ironia* e o humor em *Diferença e repetição*, cf. Deleuze, pp. 24-25, 2006, e em *Lógica do sentido*, cf. Deleuze, pp.137-143, 1998.

<sup>57</sup> Se, em *Diferença e repetição*, Deleuze recusava uma imagem do pensamento, no caso, uma *imagem pré-filosófica*, donde sua crítica a ela por um *pensamento sem imagem* que teria como aliado o *paradoxo*, em *Lógica do sentido*, este pensamento e o paradoxo a ele aliado adquire uma imagem, no caso, *superficial* a partir do sentido. O que isto não quer dizer que haja contradição em seu *pensamento*, mas apenas a descoberta em *Lógica do sentido* da *diferença* ou *paradoxo* da *altura* e da *profundidade* na *superfície* mesma.

*sentido*, bem como da *orientação* do pensamento a partir da profundidade em relação à altura por um pensamento da superfície em relação a estas duas, e, não por menos, uma *univocidade do Ser* a partir da *linguagem* na medida em que ele busca afirmar na ***Lógica do sentido*** uma “univocidade [que] se transmite do ser à linguagem, da exterioridade do ser à interioridade da linguagem” (Deleuze, p.190, 1998.). Isto porque, se em ***Diferença e repetição***, foi pressuposto uma subversão da analogia do Ser por uma univocidade do Ser, trata-se de pensar em ***Lógica do sentido*** esta *univocidade do Ser enquanto univocidade do sentido na linguagem* na medida em que o *Ser*, segundo ele, *se diz num só e mesmo sentido*.

Nosso objetivo, por sua vez, neste momento é pensar a imanência e transcendência da terra na geo-filosofia de Deleuze e Guattari não mais a partir da dupla imagem do pensamento na profundidade e nas alturas no que diz respeito, respectivamente, à diferença e repetição e à representação do conceito, e sim, na superfície no que diz respeito ao *sentido* na linguagem pressuposto a partir do *acontecimento*. Neste caso, se a *ilha deserta* e a *ilha santa* pressupunham já uma *lei da repetição*, e da diferença, elas também pressupunham uma *lei da série* colocada por Deleuze como a da *lógica do sentido*, pois *toda série é composta por duas séries pelo menos segundo a teoria do sentido enquanto não-senso, ou ainda, enquanto paradoxo na medida em que se afirma em dois sentidos ao mesmo tempo que não se deixam identificar fixamente*.

Ao afirmar o sentido como um não-senso ou paradoxo, Deleuze pretende, não submeter o sentido ao único sentido da *doxa* em seu *bom senso ou senso comum*, pois o paradoxo é “o que destrói o bom senso como sentido único, mas, em seguida, (...) destrói o senso comum como designação de identidades fixas”. (Deleuze, p. 3, 1998.) Ele retoma a questão da imanência, da diferença e da repetição, e não por menos, da *terra*, ao pensar uma *lógica do sentido* independente da *lógica geral* do bom senso e do senso comum da *doxa* ou da representação do conceito em sua identidade e ao mesmo tempo pressuposta por esta.

De certo modo, o *paradoxo do sentido*<sup>58</sup> enquanto não-senso ou dois sentidos ao mesmo tempo já foi pensado por Platão ao considerar uma dimensão das coisas como um “puro devir sem medida, verdadeiro devir-louco que não se detém nunca, nos dois sentidos ao mesmo tempo, sempre se furtando ao presente, fazendo coincidir o futuro e o passado, o mais e o menos, o demasiado e o insuficiente na simultaneidade de uma *matéria indócil*” (Deleuze, p. 1, 1998.) no caso, o *simulacro*. Todavia Platão submete este *devir* à profundidade das coisas e da terra em relação à dimensão das *cópias* limitadas e medidas pelo *Modelo* nas alturas, isto é, à dimensão “das coisas limitadas e medidas, das qualidades fixas”. Com os Estóicos, porém, ao conceberem também duas espécies de coisas, este devir-louco sobe à superfície da terra, independente da profundidade e da altura, como um *acontecimento* na superfície da terra expresso pelo *sentido* paradoxal na linguagem, motivo pelo qual Deleuze dá a eles um lugar privilegiado em ***Lógica do sentido***. Se os Estóicos concebem o acontecimento e o sentido na superfície, em contrapartida, há uma dupla causalidade do acontecimento que o remete à profundidade e uma dualidade do sentido que o remete às alturas e a partir da *dupla causalidade* do acontecimento e da *dualidade* do sentido na linguagem, a superfície é determinada de um duplo ponto de vista. No caso, o ponto de vista da *profundidade* e o da *altura*, pois, *por um lado*, a superfície é considerada uma *superfície física*, isto é, um “Receptáculo de camadas monomoleculares”, e o acontecimento na superfície considerado um *extra-ser*, isto é, um *efeito incorporal* ou *atributo exterior* ao *ser* que se remete, porém, a causas corporais na profundidade. *Por outro lado*, ela é considerada uma *superfície metafísica*, uma “fronteira” ou um “campo transcendental”, o “lugar do sentido ou da expressão”, pois o sentido é o *expresso* ou o *exprimível* das proposições em seu bom senso e senso comum ou *doxa* nas alturas, *Urdoxa*. O que, neste sentido, se o acontecimento e o sentido *se encontram* na superfície, eles são,

---

<sup>58</sup> Por *paradoxo do sentido* entenda-se daqui por diante o *não-senso*, pois, segundo Deleuze, há um uso do paradoxo equivalente ao do *non-sense* inglês ou norte-americano, bem como propriamente a *lógica do sentido*, pois do paradoxo do sentido como não-senso derivam senão os demais que compõem a séries de paradoxos de ***Lógica do sentido***. Sobre, a relação entre o paradoxo e o não-senso, Cf. Deleuze, p. 9, 1998.

por um lado, resultados da profundidade das coisas de um ponto de vista *físico* e, por outro, das altas proposições de um ponto de vista *metafísico*.

### 2.3.4 A dupla causalidade do acontecimento e a dualidade do sentido na superfície

A dupla causalidade do acontecimento na superfície diz respeito à concepção dos Estóicos de uma ruptura da relação causal segundo a qual as causas se remetem às causas a partir de uma *causalidade* dos corpos na profundidade e os efeitos se remetem a efeitos segundo uma *quase-causalidade* dos *incorporais* na superfície. Isto é, por um lado, os corpos se remetem aos corpos em profundidade quanto às suas paixões e ações, suas misturas e estados de coisas, e assim são *causas* uns dos outros ou *causas corporais que se remetem a causas corporais*, e, por outro lado, os *efeitos* destas causas são *incorporais* ou *atributos* que se remetem a outros atributos ou incorporais na superfície por *quase-causas* ou *causas ideais*, e, deste modo, os efeitos, incorporais ou atributos, são quase-causas ideais uns dos outros, *efeitos incorporais ou atributos que se remetem a efeitos incorporais ou atributos*. Neste sentido, o acontecimento é tanto o resultado de causas corporais remetidas a outras causas corporais como um efeito incorporal ou atributo diferente em natureza e *impassível* a suas causas como um *extra-ser*, *aliquid* ou “Alguma coisa”, *ser e não-ser*, *existente e insistente*, *entidade-não existente*, ou simplesmente, um *puro resultado* das causas, autônomo e independente delas, pois:

‘Quando o escalpelo corta a carne, o primeiro corpo produz sobre o segundo não uma propriedade nova, mas um atributo novo, o de ser cortado. [De modo que] O *atributo* não designa nenhuma *qualidade* real..., é sempre ao contrário expresso pelo verbo, o que quer dizer que é não um ser, mas uma maneira de ser... Esta maneira de ser se encontra de alguma forma no limite, na superfície de ser e não pode mudar de natureza: ela não é a bem dizer nem ativa nem passiva, pois a passividade suporia uma natureza corporal que sofre uma ação. Ela é pura e simplesmente um resultado, um efeito não classificável entre os seres...’ (Bréhier *apud* Deleuze, p. 6, 1998.)

Considerado um *extra-ser*, um *efeito*, *incorporal* ou *atributo*, uma *maneira de ser*, um *verbo*, diferente do *ser*, das causas corporais, das propriedades físicas em natureza no que diz respeito à coextensividade do *dever* das causas corporais do Ser, o acontecimento é também um *sentido*, pois os Estóicos concebem também uma coextensividade entre o *acontecimento* e a *linguagem* na superfície na medida em que “é próprio aos acontecimentos o fato de serem expressos ou exprimíveis, enunciados ou enunciáveis por meio de proposições pelo menos possíveis”. (Deleuze, p. 13, 1998) Esta coextensividade acontece por os Estóicos usarem os *paradoxos* tanto como *instrumentos* para analisar a linguagem como *meio de síntese* para os acontecimentos, isto é, “como destituição da profundidade, exibição dos acontecimentos na superfície, [e] desdobramento da linguagem ao longo deste limite”. (Deleuze, p. 9, 1998.) No caso, ao longo do *limite* da superfície, pois, “É seguindo a fronteira, margeando a superfície, que passamos dos corpos ao *incorporal*.” (Deleuze, p. 11, 1998.) E, por sua vez, passamos da *dupla causalidade* dos acontecimentos à *dualidade* do sentido na linguagem, na medida em que o sentido, por um lado, é produzido pelas coisas designadas e, por outro, é diferente em natureza delas e impassível a elas, tendo em vista que é o *expresso* ou o *exprimível* das proposições.

Ao seguirmos a fronteira ou margearmos a superfície, portanto, não apenas passamos dos corpos ao incorporal, mas da dupla causalidade do acontecimento à dualidade do sentido na linguagem, da causa dos corpos em profundidade à designação das coisas pela linguagem e do acontecimento-atributo ou efeito incorporal e sua quase-causa na superfície ao sentido-expresso ou exprimível nas proposições da linguagem, de modo que, segundo esta relação entre a dupla causalidade do acontecimento e a dualidade do sentido na linguagem na superfície, o *acontecimento* é um *sentido* e o *sentido* é um *acontecimento*.

No que diz respeito em particular à *dupla causalidade* do acontecimento, segundo uma *causalidade*, ele é um efeito incorporal ou atributo na superfície resultado de causas ou misturas na

profundidade dos corpos enquanto “corpos-paixões” em suas “vontades más”, mas também enquanto “corpos-ações” em suas “ações virtuosas” ou “boas vontades”. Algumas misturas dos corpos podem ser “abomináveis, canibais e incestuosas”, mas no conjunto, elas constituem uma mistura *perfeita*, isto é, uma *physis*, pois há uma “unidade das causas entre elas ou o presente cósmico”, o *Destino*. As causas se remetem, em princípio, às *misturas* que determinam as *paixões e ações* dos corpos, bem como aos seus “estados de coisas” correspondentes de modo *quantitativo e qualitativo*, mas elas são também os próprios corpos, já que “todos os corpos são causas, causas uns com relação aos outros, uns para os outros”. (Deleuze, p. 5, 1998.) As misturas de corpos ou causas corporais se dão na “interioridade” de um “Fogo primordial” que absorve os corpos e do qual eles se desenvolvem em *tensão*, um em relação ao outro, pois “um corpo penetra outro e coexiste com ele em todas as suas partes, como a gota de vinho no mar ou o fogo no ferro” ou um “corpo se retira de outro, como líquido de um vaso”.

Os corpos e suas causas, bem como seus estados de coisas na profundidade estão submetidos a um *presente vivo*, na medida em que este é o único tempo que “exprime e mede a ação do agente, a paixão do paciente” e constitui, assim, uma unidade do princípio ativo e do princípio passivo dos corpos na “extensão do presente cósmico”, isto é, no espaço-tempo do universo inteiro. O presente vivo corresponde, segundo Deleuze, a *Cronos* ou ao *bom Cronos*, isto é, a uma leitura do tempo segundo a qual só o presente existe e que diz respeito às misturas dos corpos ou ao processo de “incorporação” deles. Este presente é *limitado* ou *delimitador*, pois pertence a ele “ser o limite ou a medida da ação dos corpos, ainda que fosse o maior dos corpos ou a unidade de todas as causas (Cosmos)” (Deleuze, p. 168, 1998.), e mesmo ser o limite do tempo. Apesar disto, ele é também *infinito*, pois, *circular* ou *cíclico*, “reabsorve ou contrai em si o passado e o futuro e, de contração em contração cada vez mais profundas, ganha os limites do Universo inteiro para se tornar um presente cósmico”. (Deleuze, p. 64, 1998.) Neste sentido, anima um “eterno retorno físico como retorno do Mesmo, e uma eterna sabedoria moral como

sabedoria da Causa” como um “mais vasto presente”. O passado e o futuro não existem propriamente, pois estão submetidos ao presente como “o que resta de paixão em um corpo”, mas são “forças desencadeadoras (...) em um só e mesmo abismo que ameaça o presente vivo e tudo o que existe” como um *devir-louco, devir puro, desmesurado, desmedido e ilimitado* da profundidade, que indica a *diferença relativa* entre um presente e outro. E o “mais vasto presente” ou “presente terrificante, desmesurado” é produzido por eles como um “corte profundo” no presente, isto é, um “agora” desmedido, com o qual se esquivam ao presente e, todavia, ao mesmo tempo, tornam o presente mais vasto e espesso em sua profundidade.

Se o acontecimento é resultado de causas corporais, ele é diferente em natureza e impassível a estas causas enquanto efeito incorporeal ou atributo remetido a outros efeitos incorporais ou atributos na superfície segundo uma *quase-causalidade* ou *quase-causas ideais*, isto é, segundo “*leis que exprimem talvez em cada caso a unidade relativa ou a mistura dos corpos de que dependem como de suas causas reais*”. (Deleuze, p. 7, 1998. Grifos nossos.) E, na superfície, a leitura do tempo dos acontecimentos-efeitos incorporais ou atributos não é mais a de Cronos, e sim, a de *Aion*, pois:

Enquanto Cronos exprimia a ação dos corpos e a criação das qualidades corporais, *Aion é o lugar dos acontecimentos incorporais e dos atributos distintos das qualidades*. Enquanto Cronos era inseparável dos corpos que o preenchiam como causas e matérias, *Aion é povoado de efeitos que o habitam sem nunca preenchê-lo*. Enquanto Cronos era limitado e infinito, *Aion é ilimitado como o futuro e o passado, mas finito como o instante*. Enquanto Cronos era inseparável da circularidade e dos acidentes desta circularidade como bloqueios ou precipitações, explosões, desencaxes, endurecimentos, *Aion se estende em linha reta, ilimitada nos dois sentidos*. (Deleuze, p. 170, 1998. Grifos nossos.)

Segundo a leitura do tempo de *Aion*, há uma *conquista da superfície* pelo devir-louco e ilimitado do passado e futuro ao mesmo tempo na medida em que a partir dela “somente o passado e o futuro insistem ou subsistem no tempo”, e o que antes era um *corte profundo* deles muda de natureza, pois, ao subirem à superfície, este corte se torna uma *fenda da superfície*, assim como o *agora* que eles pressupunham se torna um *instante* sem espessura ou extensão que divide e

*perverte* o presente na superfície enquanto “futuro e passado insistentes” ou o subdivide “ao infinito em passado e futuro, nos dois sentidos ao mesmo tempo”, e, deste modo, “distingue seu momento de todo presente assinalável sobre o qual cai e recai a divisão”. O que isto faz de Aion enquanto devir-louco do passado e futuro ao mesmo tempo a fender a superfície e dividir o presente em instantes, um acontecimento posto que:

O devir-louco, o devir-ilimitado não é mais um fundo que murmura, mas sobe à superfície das coisas e se torna impassível. (...) [isto é] torna-se o próprio acontecimento, ideal, incorporal, com todas as reviravoltas que lhe são próprias, do futuro e do passado, do ativo e do passivo, da causa e do efeito. (...) pois o acontecimento, infinitamente divisível, é sempre *os dois ao mesmo tempo*, [o futuro e o passado, o mais e o menos, o muito e o pouco, o demasiado e o insuficiente *ainda*, o já e o *não*] eternamente o que acaba de se passar e o que vai se passar, mas nunca o que se passa (...) sendo impassível, troca-os [o ativo e o passivo] tanto melhor quanto não é *nem em nem outro*, mas seu resultado comum (cortar-ser cortado) (...) [e] *não sendo nunca nada mais que efeitos*, [os acontecimentos] podem tanto melhor uns com os outros entrar em funções de quase-causas ou de relações de quase-causalidade sempre reversíveis (a ferida e a cicatriz)” (Deleuze, p. 9, 1998.)

No que diz respeito propriamente às *quase-causas ideais* ou *quase-causalidade ideal* dos acontecimentos elas são “relações extrínsecas” de *incompatibilidade* e *compatibilidade alógica* ou de *disjunção* e de *conjunção* dos acontecimentos entre si na superfície no tempo de Aion. Quanto à incompatibilidade e compatibilidade alógica dos acontecimentos, não há uma submissão da incompatibilidade à contradição e da compatibilidade à identidade lógica, como no caso de Leibniz, “primeiro grande teórico do acontecimento”, segundo Deleuze, pois se o que ele chama de *compossível* e *incompossível* não se reduz ao idêntico e ao contraditório, não por menos, segundo seu *ponto de vista*, ele se serve da “regra de impossibilidade” para excluir os acontecimentos uns dos outros e, deste modo, faz da divergência ou da disjunção entre eles um “uso negativo ou de exclusão”. Ou ainda, se serve desta regra para “igualar a diferença a uma contrariedade desmedida e a contrariedade a uma identidade ela própria infinita”, e, assim, negar, excluir ou submeter a diferença dos acontecimentos a uma “identidade infinita” por um princípio de contradição ou incompatibilidade entre eles. Para Deleuze, trata-se de afirmar a partir da incompatibilidade

alógica a *diferença* dos acontecimentos entre si, por sua vez, a sua compatibilidade, e, no caso de acontecimentos “contrários”, a *distância* entre eles “como o que os relaciona um ao outro enquanto ‘diferentes’”, pois, “A idéia de uma *distância positiva* enquanto distância (e não distância anulada ou vencida) parece-nos *o essencial*, porque ela permite medir os contrários por sua diferença finita”. (Deleuze, p. 178, 1998. Grifos nossos.)

Segundo a afirmação da diferença ou da distância não anulada ou vencida, a divergência entre os acontecimentos deixa de ser um motivo de exclusão e passa a ser um *meio de comunicação*, pois cada um “comunica com o outro pelo caráter afirmativo de sua distância” ou por uma *disjunção sintética* entre as séries divergentes que eles constituem, isto é, pela “ereção de uma instância paradoxal, ponto aleatório com duas faces ímpares, que percorre séries divergentes e as faz ressoar por sua distância, na sua distância”. (Deleuze, p. 180, 1998.) No caso, uma *disjunção sintética* que se estende às *sínteses de conjunção* dos acontecimentos em séries convergentes e, não por menos, à *síntese de conexão* de suas séries *numa só série* ou *num só Acontecimento*, na medida em que:

a disjunção tornada síntese introduzia em toda parte suas *ramificações*, tanto que a conjunção *coordenava* já globalmente séries divergentes, heterogêneas e disparatadas e que, no detalhe, a conexão *contraía* já uma multidão de séries divergentes na aparência sucessiva de uma só. (Deleuze, p. 181, 1998.)

A conexão das séries divergentes numa só série sucessiva forma, segundo Deleuze, “um ‘caosmos’ e não mais um mundo; [pois] o ponto aleatório que os percorre forma um contra-eu e não mais um eu; [já que] a disjunção posta como síntese troca seu princípio teológico contra um princípio diabólico.” (Deleuze, p. 182, 1998.) Isto porque a relação extrínseca dos acontecimentos é já uma *relação expressiva* deles entre si na medida em que se comunicam num “sistema de correspondências não-causais, formando um sistema de ecos, de retomadas e de ressonâncias, um *sistema de signos*, em suma, uma quase-causalidade expressiva”. (Deleuze, p. 176, 1998. Grifos nossos.) No caso, uma quase-causalidade expressiva que é o *paradoxo* ou *não-senso* do sentido enquanto *expresso* na proposição e *atributo* dos corpos, pois “na medida em que o acontecimento

incorporal se constitui e constitui a superfície, ele faz subir a esta superfície os termos de sua dupla referência: os corpos aos quais remete como atributo noemático, as proposições às quais remete como exprimível. (Deleuze, p. 188, 1998.)<sup>59</sup>

Da relação extrínseca do acontecimento à relação expressiva do sentido intrínseca à linguagem, eis que passamos da dupla causalidade do acontecimento à dualidade do sentido na linguagem, e, não por menos, ao acontecimento enquanto efeito incorporal de causas corporais ou atributo lógico ideal dos estados de coisas, passamos ao acontecimento enquanto *sentido*. Se o acontecimento é um sentido e, do ponto de vista de sua dupla causalidade, do ponto de vista da dualidade entre as coisas e a linguagem, *o sentido é um acontecimento*, pois resulta do estado de coisas em profundidade e é atributo deles, contudo, o sentido é *exprimível* ou *expresso* na superfície pela proposição, e somente nela, de modo que está entre as *coisas* e as *proposições*, como uma *fronteira*, *corde* ou *articulação*. E, mais ainda, na medida em que não existe fora da proposição, é também uma fronteira, corte ou articulação entre a dimensão da *designação* e a dimensão da *expressão* da proposição,<sup>60</sup> isto é, entre os *nomes e adjetivos ou substantivos* que designam os estados de coisas nas proposições e os *verbos e sua conjugação* que exprimem os acontecimentos ou atributos lógicos nas proposições. Bem como é paradoxalmente o *expresso* ou *exprimível* nas expressões e o suposto nas designações da proposição, posto que: “Quando designo alguma coisa, suponho sempre que o sentido é compreendido e já está presente”. (Deleuze, p. 31, 1998.)

---

<sup>59</sup> Se, de certo modo, Deleuze considera o acontecimento um *atributo noemático* é porque, segundo a lógica transcendental de Husserl, o sentido é “noema de um ato ou expresso de uma proposição”. Contudo, ele observa que, em Husserl, “o atributo é compreendido como *predicado* e não como verbo, isto é, como conceito e não como *acontecimento*” e que o sentido não parte de uma “instância paradoxal”, o não-senso, e sim, da faculdade originária do “*senso comum* encarregada de dar conta da identidade do objeto qualquer e mesmo de uma faculdade do *bom senso* encarregada de dar conta do processo de identificação de todos os objetos quaisquer ao infinito”, deste modo, estando submetido à representação. Cf. Deleuze, p. 99-100, 1998.

<sup>60</sup> Há ainda duas outras dimensões das proposições, a da *manifestação* e a da *significação*, mas são “intermediárias” na designação das coisas, segundo o *círculo* da proposição e não por menos da *representação* em seu senso comum e bom senso, no qual a designação das coisas pressupõe a manifestação de um sujeito ou Eu que se exprime e este pressupõe a significação de um conceito como premissa ou conclusão que, por fim, se remete à designação de uma coisa.

Enquanto *atributo* das coisas e *expresso* da proposição, ou ainda, expresso na expressão e suposto na designação da proposição, o sentido é, portando, *dois sentidos* ao mesmo tempo, isto é, um *paradoxo* no interior da proposição, no caso, um *paradoxo da regressão indefinida*,<sup>61</sup> tendo em vista que se o sentido é sempre suposto por uma designação, segundo este paradoxo “nunca digo o sentido daquilo que digo”, pois “sendo dada uma proposição que designa um estado de coisas, podemos sempre tomar seu sentido com o designado de uma outra proposição”, de modo que “cada nome designador tem um sentido que deve ser designado por um outro nome” e tem um *grau* diferente em relação ao nome que o precede na *forma serial, sucessiva e homogênea* pressuposta pela regressão.

Segundo este paradoxo da regressão, a proposição constitui uma *forma serial e homogênea*, mas esta “*forma serial se realiza necessariamente na simultaneidade de duas séries pelo menos*”, no caso, a série da *expressão* e a série da *designação* que representam, respectivamente, uma série *significante* constituída por “todo signo enquanto apresenta em si mesmo um aspecto qualquer de sentido”, e uma série do *significado* constituída pelo “que serve de correlativo a este aspecto de sentido”, segundo a acepção particular de Deleuze.<sup>62</sup> Os *termos* de cada série constituída somente existem pelas *relações* que mantêm uns com os outros as quais constituem *singularidades* ou *pontos singulares* entre eles, de modo que eles não existem a não ser pelas *relações, singularidades* ou *pontos singulares* que os compõem. Se a expressão e a designação representam duas séries heterogêneas da proposição, uma *significante* e a outra *significada*, com suas respectivas *singularidades* de termos,

---

<sup>61</sup> Este paradoxo é chamado também *paradoxo da regressão ou proliferação indefinida*, ou ainda, da canção “Sentado sobre uma barreira” em Carroll, e dele derivam ainda outros, como o do *desdobramento estéril ou reiteração seca* ou do “sorriso sem gato de Carroll ou a chama sem vela”, como o da *neutralidade ou terceiro-estado da essência, a essência como expressa, “animal tantum”* ou “gatos [que] comem os morcegos” e “morcegos [que] comem os gatos” de Carroll, ou ainda, por fim, o do sentido como *absurdo e objetos impossíveis* ou *paradoxo de Meinong* em que o contraditório tem ainda um sentido, como no caso do “quadrado redondo”. Cf. Deleuze, pp. 31-38, 1998.

<sup>62</sup> Segundo ainda esta acepção particular, o *significante* e o *significado* aparecem tanto do “*lado de fora* entre os acontecimentos e os estados de coisas”, respectivamente como *acontecimento* ou *atributo lógico ideal* e *estados de coisas* com suas qualidades e relações reais, quanto “na *superfície* entre as proposições e os objetos designados”, respectivamente, a *proposição em seu conjunto de designação, manifestação e significação* e o *conceito significado, a coisa designada e o sujeito manifestado*, de modo que as séries se ramificam em muitas outras e fazem da forma serial, no caso, *multiserial*. A dualidade das séries em *significante* e *significado* aparece ainda, segundo Deleuze, tanto em Lacan, quanto em Carroll e em Lévi-Strauss. Cf. Deleuze, pp. 31-54, 1998.

ainda que simultâneas na forma serial das proposições ou dos nomes, isto acontece porque há um *elemento paradoxal*, “diferenciante” que as constitui ao *doar um sentido a elas*. Este elemento não pertence propriamente a nenhuma das séries, mas circula entre elas constantemente produzindo as relações, singularidades ou os pontos notáveis entre os termos das séries e, por conseguinte, entre as próprias séries na medida em que ele é o “excesso”, como uma “casa vazia” ou “lugar sem ocupante”, que determina uma série como significante e uma “falta”, como um “ocupante sem lugar”, que determina uma série como significada.

Este “desnível essencial” ou “duplo desnivelamento” de uma série sobre a outra ou sob a outra, ou ainda, “desequilíbrio”, “desarticulação”, “não-relação”, “divergência” de uma em relação à outra é produzido, segundo Deleuze, por um *não-senso* que, não por menos, nivela, equilibra, articula, relaciona, faz convergir uma com outra em sua variação, seu deslocamento relativo ou sua alternância de uma a outra como excesso e falta entre elas. No caso, um não-senso que não nega a diferença e a distância entre uma série e outra, pois é aquilo que diferencia e distancia uma e outra como significante e significada pelo excesso e pela falta em sua variação, seu deslocamento relativo e alternância, mas não por menos as relaciona por sua diferença e distância como excesso e falta. O que isto faz dele uma “instância paradoxal”, na medida em que:

É uma *instância* de dupla face, igualmente presente na série significante e na série significada. É o espelho. É, ao mesmo tempo, palavra e coisa, nome e objeto, sentido e designado, expressão e designação etc. (...) [que] assegura, pois, a convergência das duas séries que percorre, com a condição, porém, de fazê-las divergir sem cessar. (...) [e] tem como propriedade ser deslocada com relação a si mesma. (...) Da instância paradoxal é preciso dizer que não está nunca onde a procuramos e, inversamente, que nunca a encontramos onde está. (...) Da mesma forma, podemos dizer que ela falta a sua própria identidade, falta a sua própria semelhança, falta a seu próprio equilíbrio e a sua própria origem. Das duas séries que ela anima não diremos, por conseguinte, que uma seja originária e outra derivada. Elas podem certamente, ser originárias ou derivadas uma com relação à outra. (Deleuze, p. 43-44, 1998.)

Deste modo, ao mesmo tempo em que o não-senso faz divergir as séries em seus termos como significante e significada a partir de sua circulação enquanto elemento paradoxal ou ponto aleatório, por outro lado, sua circulação assegura uma relação dos termos em

singularidades ou pontos notáveis, bem com uma convergência das séries significantes e significadas num *centro descentrado*, ou ainda, a *comunicação* delas entre si, e, assim, *doa um sentido* aos termos e às séries, pois o “sentido não se confunde com a significação mesma, mas ele é o que se atribui de maneira a determinar o significante como tal e o significado como tal.”(Deleuze, p. 54, 1998.) Ou seja, “é efetivamente *produzido* por esta circulação, como sentido que volta ao significante, mas também sentido que volta ao significado.” (Deleuze, p. 73, 1998.) Todavia, o não-senso ou não-sentido não se confunde com o sentido na proposição, pois ele é “uma palavra que designa exatamente o que exprime e exprime o que designa”, isto é, uma “palavra = x” que designa uma “coisa = x”, ou, simplesmente, um *nome que diz seu próprio sentido, palavra e coisa* ao mesmo tempo enquanto o sentido na proposição é designado por outra proposição ou outro nome segundo o paradoxo da regressão indefinida do sentido na proposição ou a lei normal dos nomes dotados de sentido.

Se a proposição em sua forma serial única e homogênea tem um sentido que não existe fora dela ou insiste nela mesma é, portanto, paradoxalmente, porque o sentido é doado pelo não-senso, isto é, pela afirmação de séries divergentes e convergentes a partir do não-senso que produz o *sentido* que é *expresso* na *designação* ou proposição propriamente dita. Na medida em que o sentido é doado pelo não-senso ou não-sentido, ele é um *paradoxo*, pois é produzido por dois sentidos ao mesmo tempo já que o não-senso se remete tanto à série significante enquanto *excesso* como à série significada enquanto *falta*, de modo que há uma subversão da *doxa* em seus dois aspectos de *bom senso* e *senso comum*. Isto porque, por um lado, o paradoxo é sempre a afirmação da *convergência* das duas direções ou duas séries ao mesmo tempo do *sentido*, enquanto o bom senso afirma uma só direção determinada como a do mais diferenciado ao menos diferenciado, do singular ao regular, do notável ao ordinário ou do passado ao futuro no tempo presente de Cronos de modo *previsível*, o que implica a determinação do “princípio de um sentido único em geral, reservando-se o direito de mostrar que este princípio, uma vez dado, força-nos a escolher

tal direção de preferência a outra”. (Deleuze, p. 79, 1998.) E, por outro lado, esta convergência das duas séries do sentido é produzida pelo *não-senso*, um *elemento paradoxal*, uma *identidade perdida, irreconhecível* co-presente ao sentido que afirma a divergência das séries, enquanto o senso comum ou sentido comum é um *órgão* que tem como *função* a “faculdade de identificação, que relaciona uma diversidade qualquer à forma do Mesmo”, subjetivamente, no caso, a uma “unidade capaz de dizer Eu” e, objetivamente, à “forma individualizada do mundo”, suprimindo, assim, a divergência das séries.

Por fim, se há *uma imanência e uma transcendência da terra na geo-filosofia de Deleuze e Guattari* de um ponto de vista absoluto ou filosófico, é porque, paradoxalmente, há duas séries divergentes e paradoxais que se relacionam: uma, *imane*nte, em relação ao *acontecimento* relacionado à *profundidade* dos corpos em suas causas e efeitos ou sua dupla causalidade, e outra, *transcendente*, em relação ao *sentido* relacionado à *altitude* das proposições em seus *paradoxos* e *não-sensos* ou sua dualidade, ambas convergentes *na superfície* da terra como a *univocidade* entre o *acontecimento* e o *sentido*, pois: “A univocidade significa que é a mesma coisa que ocorre e que se diz: [já que] o atribuível de todos os corpos ou estados de coisas é o exprimível de todas as proposições.” (Deleuze, pp. 185-186, 1998.) Ou ainda, como uma *imanência absoluta enquanto univocidade do acontecimento e do sentido, do que ocorre e do que se diz a partir da qual se reverte a submissão da imanência à transcendência*, e, não por menos, da imanência à transcendência da terra.

## Capítulo 3 - Máquina de Guerra e Aparelho de Estado: a geo-filosofia de Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*

*Como é que a viagem do esquízo  
seria possível sem certos circuitos,  
como é que se poderia dispensar uma terra?  
O anti-Édipo, Deleuze e Guattari.*

*...a terra faz valer seus próprios poderes de desterritorialização,  
suas linhas de fuga, seus espaços lisos  
que vivem e que cavam seu caminho para uma nova terra.  
Mil platôs, Deleuze e Guattari.*

*Terra, terra  
Por mais distante  
O errante navegante  
Quem jamais te esqueceria  
Terra, Caetano Veloso*

Na medida em que Deleuze e Guattari pensam a relação entre a imanência e a transcendência da terra na *superfície* da própria *terra*, de modo relativo e não mais absoluto, a geo-filosofia deles devém um pensamento filosófico social e político propriamente dito, pois eles se perguntam *dramaticamente como, de que modo ou por que meios* a filosofia se relaciona com a *terra propriamente dita*, de um ponto de vista social e político relativamente e não apenas absoluto filosoficamente, a partir de uma superfície celeste ou subterrânea.

E não se trata de outra coisa neste capítulo senão deste devir da imanência e da transcendência da terra numa superfície que é a própria *terra*, isto é, de demonstrar como há uma relação entre a imanência e a transcendência da terra na geo-filosofia da obra *O que é a filosofia?*, de modo absoluto, e a organização social e política na superfície da terra no que diz respeito à obra *Mil platôs*, de modo relativo, imanência e transcendência constituindo, respectivamente, *uma máquina de guerra* e um *aparelho de Estado* como os dois modos de organização social e política sobre a superfície da terra ou dos dois modos de nos relacionarmos

com a terra. Em contrapartida, demonstrar como esta relação se constitui além ou aquém da consciência, na medida em que a máquina de guerra e o aparelho de Estado se constituem imediatamente a partir de uma *máquina desejante* e um *aparelho de repressão edípiano*, ou ainda, na medida em que a obra *Mil platôs* está imediatamente relacionada à obra *O anti-Édipo*, uma e outra constituindo os dois tomos de *Capitalismo e Esquizofrenia*.

Por um lado, a relação entre as obras *O que é a filosofia* e *Mil platôs* se dá de diversas maneiras. Primeiramente, podemos dizer que se *O que é a filosofia?* é uma *questão* que se põe como *livro* desde o início, no caso, como uma *questão-livro*, *Mil platôs*, inversamente, é um *livro* que se põe em *questão*, como *livro-questão*, de modo que podemos dizer que a resposta à questão *O que é a filosofia?* colocada por Deleuze e Guattari é *Mil platôs*, ou inversamente, que *Mil platôs* é a resposta que põe ou *impõe* a questão *O que é a filosofia?* O que isto significa que há uma *movência* entre uma obra e outra, como diz Eric Alliez, em seu livro *A assinatura do mundo*, (p. 12, 1994.): “Escrito com Félix Guattari, necessariamente, por uma necessidade propriamente filosófica, este último livro [*O que é a filosofia?*] se inscreve também inevitavelmente, na movência de *Capitalismo e Esquizofrenia*.” Ainda mais se considerarmos que a *arte de formar, de inventar, de fabricar*, ou simplesmente, *criar conceitos* enquanto resposta dada por ele ao que é a filosofia já estava em pleno vapor em *Mil platôs*. Ou se considerarmos que os dois modelos ou duas maneiras diferentes da filosofia pensar a terra, enquanto imanente e transcendente, já são colocados em questão em *Mil platôs* como dois “métodos”, respectivamente, no caso, um rizomático, na medida em que parte do *rizoma* enquanto *mapa* de uma *multiplicidade* sem sujeito ou objeto, sem autores ou objetivo, e outro, arborescente, ao partir da *árvore* enquanto *decalque* desta multiplicidade em *dualidades* de sujeito e objeto, autores e objetivos. O que, neste sentido, a movência de uma obra a outra, tanto pode ser rizomática ou arborescente, ou ambas, caso se considere *O que é a filosofia?* um *mapa* de *Mil platôs* ou um *decalque* dele e de outros livros de Deleuze e Guattari. Ou ainda, *cultural* ou *anticultural*, caso se considere que:

Cultural, o livro é forçosamente um decalque de antemão, um decalque dele mesmo, decalque do livro precedente do mesmo autor, decalque de outros livros sejam quais forem as diferenças, decalque interminável de conceitos e de palavras bem situados, representação do mundo presente, passado ou por vir. (...) [E] anticultural pode ainda ser atravessado por uma cultura demasiado pesada: dela fará, entretanto, um uso ativo de esquecimento e não de memória, de subdesenvolvimento e não de progresso a ser desenvolvido, de nomadismo e não de sedentarismo, de mapa e não de decalque (Deleuze e Guattari, p. 36, 1995, v. 1.)

Se *Mil platôs* é a resposta à questão *O que é a filosofia?* enquanto *afirmação* de uma geo-filosofia, esta afirmação está imediatamente ligada a uma *negação*, no caso, a d' *O anti-Édipo* (1972), que juntamente com *Mil platôs* constitui os dois tomos de *Capitalismo e esquizofrenia*, ou os dois lados do que é a geo-filosofia de Deleuze e Guattari. Todavia, isto não quer dizer que haja uma oposição entre *Mil platôs* e *O anti-Édipo*, pois há uma relação imediata da máquina de guerra imanente e do aparelho de Estado transcendente, respectivamente, com as máquinas desejantes e o aparelho de repressão edípiano, isto é, entre o nível *social* e o *psíquico*. Isto porque o Não ou a negação d' *O anti-Édipo* é já o efeito de um Sim ou de uma afirmação muito forte e diferente que advém da criação dos novos valores em *Mil platôs* ao contrário do que se pode supor ou pressupor historicamente na medida em que:

A negação resulta da afirmação; isto quer dizer que a negação surge em consequência da afirmação ou *ao lado dela* (grifo nosso), *mas somente como a sombra do elemento genético mais profundo* – desta potência ou desta ‘vontade’ que engendra a afirmação e a diferença na afirmação. (Deleuze, 2006, p. 93)

Entre estes dois tomos há um objetivo diverso na medida em que há, em primeiro lugar há uma “ambição kantiana” d' *O anti-Édipo* e sua “Crítica de razão pura no nível do inconsciente”, e, em segundo, a *aventura* pós-kantiana em “terras desconhecidas, virgens de Édipo, que *O anti-Édipo* tinha apenas visto de longe sem nelas penetrar”, quais sejam as das “multiplicidades” ou dos *Mil platôs*. Em contrapartida, também uma relação diversa quanto ao Édipo, pois, no primeiro, há uma tentativa de escapar do Édipo na psicanálise, de denunciar suas *falhas*, acabar mesmo com ele como *imagem do pensamento* (mas sem sucesso, posto que o Édipo era

ainda a preocupação até mesmo de uma anti-psiquiatria e d' **O anti-Édipo**) e, no segundo, um adeus ao Édipo na medida em que buscam *produzir inconsciente* em **Mil platôs**, isto é, pensar a realidade ou o mundo de modo imanente por meio de *rizomas* e *canais* diferentemente do modo transcendente que *representa* a realidade, o mundo e o inconsciente por meio de *árvores* e *suas raízes* como pressupunha ainda **O Anti-Édipo**. A composição de ambos os livros demonstra outra diferença, pois **O anti-Édipo** tem uma *dualidade* com um *pivô*, o Édipo, segundo o método ou modelo arborescente transcendente, enquanto **Mil platôs** tem, conforme o modelo e método rizomático imanente, a *multiplicidade* de “linhas, estratos e segmentaridades, linhas de fuga e intensidades, agenciamentos maquínicos e seus diferentes tipos, os corpos sem órgãos e sua construção, sua seleção, o plano de consistência, as unidades de medida em cada caso” (Deleuze e Guattari, p. 12, 1995, v. 1.). Isto porque se **O Anti-Édipo** foi escrito por eles a dois, ainda que sob pseudônimos, “por hábito”, para passarem “despercebidos” ou “falar como todo mundo” e tinha, deste modo, um sujeito, ou dois sujeitos, bem como um objeto, o Édipo, e um objetivo, destruí-lo como imagem de pensamento, e, em **Mil platôs**, eles recusam ao livro um “EU” ou um sujeito na medida em que se *multiplicam* ou consideram já sem importância o sujeito já que “Desde que se atribui um livro a um sujeito, negligencia-se este trabalho das matérias e a exterioridade de suas correlações.” (Deleuze e Guattari, p. 11, 1995, v. 1.) Bem como recusam também um objeto ou objetivo ao livro, pois o consideram uma *multiplicidade*, um *corpo sem órgãos* ou uma *pequena máquina literária* no qual há um *agenciamento* de suas matérias em conexão com outros *corpos sem órgãos*, outras *máquinas*, de *guerra e de amor*, *revolucionárias* ou *abstratas*.

D' **O que é a filosofia?** a **Mil platôs** e deste ao **Anti-Édipo**, é toda a geo-filosofia de Deleuze e Guattari que se apresenta aqui em seus três elementos, no caso, respectivamente, em seu conceito, plano de imanência e personagem conceitual, pois o Anti-Édipo é um personagem conceitual que, não por menos, com uma das mãos, *cria* o que é a filosofia de Deleuze e Guattari enquanto conceito, a geo-filosofia, e, com a outra, *traça* os mil platôs enquanto seu plano de

imanência na medida em que, a partir dele, Deleuze e Guattari pensam uma outra relação do pensamento ou da filosofia com a terra, no caso, uma relação escrita ou descrita não mais do ponto de vista de um *aparelho unitário de Estado* ou dos *sedentários* que escrevem a *história* de modo *genealógico* e sim, pelo contrário, por uma *Nomadologia antigenealógica* cuja “escrita esposa uma máquina de guerra e linhas de fuga, abandona os estratos, as segmentaridades, a sedentaridade, o aparelho de Estado” (Deleuze e Guattari, p. 35, 1995, v. 1) E assim buscam um *pensamento nômade* e não *sedentário* como pretende ser o Estado enquanto imagem interiorizada de uma ordem do mundo e de um enraizamento do homem ao se fazer modelo do livro e do pensamento. Pois se:

Ao longo de uma grande história, o Estado foi o modelo do livro e do pensamento: o *logos*, o filósofo-rei, a transcendência da Idéia, a interioridade do conceito, a república dos espíritos, o tribunal da razão, os funcionários do pensamento, o homem legislador e sujeito. (Deleuze e Guattari, p. 36, 1995, v. 1)

Para eles, trata-se de buscar uma outra relação do pensamento que não seja mais a partir de uma transcendência do Estado e dos sedentários territorializados numa *terra original* cujas expressões e ações são referidas a “fins exteriores” de um *Ser arborescente* e sim, a partir da *imanência* ou *plano de imanência* da máquina de guerra dos nômades enquanto *seres rizomáticos* desterritorializados num *por vir* pois:

Um rizoma não começa, nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermesxço*. (...) *Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio. (Deleuze e Guattari, p. 37, 1995, v. 1.)

Neste sentido, consideramos, em primeiro lugar, que a diferença e repetição ou lógica do sentido da imanência e transcendência da terra na geo-filosofia de Deleuze e Guattari, tal como analisamos no capítulo anterior, principalmente em relação a Deleuze, se acirra em ***O anti-Édipo*** na medida em que eles se detêm e tentam furar o *muro* imposto pelo *capitalismo* e o *aparelho de repressão edípiano* da *psicanálise* em relação ao qual a *esquizofrenia* se põe como *limite* à máquina social

capitalista e ao mesmo tempo *possibilidade de ultrapassagem* deste muro e do capitalismo enquanto devir revolucionário e não paranóico de *máquinas desejanter*. Isto porque a *diferença e repetição* ou a *lógica do sentido* de Deleuze, a qual se gestava em suas primeiras monografias, passam a se dirigir ao *capitalismo* e à *esquizofrenia* em ***O anti-Édipo***, tema comum a ele e a Guattari e que permanecerá em suas obras comuns posteriores, no caso, ***Mil platôs***, segundo tomo de ***Capitalismo e Esquizofrenia***, e ***O que é a filosofia?***, esta na qual dizem, enfim, “Afim, era isto!” a filosofia, ainda que não soubessem se ela foi dita bem ou de modo convincente<sup>63</sup> anteriormente, mas isto já não mais importando de fato devido a liberdade que a velhice lhes dá.

Em segundo lugar, consideramos que a relação entre as máquinas desejanter e a máquina social capitalista com seu aparelho de repressão edipiano estão imediata e inconscientemente relacionadas, respectivamente, às máquinas de guerra e ao aparelho de Estado, a partir dos quais a imanência e transcendência da terra da geo-filosofia se põem em *mil platôs*, isto é, numa *superfície* terrestre *lisa* ou *estriada* dependendo do modo *nômade* ou *sedentário* como nós a ocupamos social e politicamente, inconsciente e conscientemente. No caso, uma máquina de guerra e aparelho de Estado que, em ***O anti-Édipo***, se modifica historicamente dos *selvagens* aos *bárbaros* e destes aos *civilizados* constituindo-se principalmente na modernidade com o capitalismo e seu *socius*. O que esta relação se torna possível de perceber na medida em que, assim como Deleuze e Guattari buscam, com sua geo-filosofia, fazer escapar a imanência a uma transcendência, isto é, não pensá-la de modo imanente a uma transcendência, eles também buscam fazer escapar o inconsciente e suas máquinas desejanter imanentes do aparelho de repressão edipiano transcendente, e, assim não pensar o inconsciente *imanente* a um *teatro*, e sim, imanente enquanto *fábrica*, uma produção imanente e não uma produção imanente a uma *reprodução* transcendente. Bem como, por fim, buscam fazer escapar a máquina de guerra social imanente a um aparelho de Estado político

---

<sup>63</sup>Deleuze, G. e Guattari, F., ***O que é a filosofia?***, Tradução de Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. – Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 10. Sobre a hora de se dizer isto, de responder a questão *o que é a filosofia?*, dizem eles: “É a hora em que se diz: ‘era isso, mas não sei se eu disse bem, nem se fui assaz convincente’”.

transcendente, pensando-a como não imanente a este, e sim como antecedente a ele em formação, todavia, sendo apropriada por ele.

### **3.1 As máquinas desejantes do anti-Édipo e o aparelho de repressão edipiano: uma introdução à esquizo-análise.**

O livro *O anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia*, de 1972, foi a primeira obra escrita por Deleuze e Guattari e constitui para José Gil uma reviravolta no pensamento de Deleuze, bem como a característica definitiva da filosofia de ambos.<sup>64</sup> Trata-se de um livro de difícil abordagem como se pode perceber em sua classificação, pois alguns dizem que se refere à psicologia, outros, à filosofia, enquanto Michel Foucault considera que se trata de um livro de *ética*, pois “ser Anti-Édipo tornou-se um estilo de vida, um modo de pensamento e de vida”.<sup>65</sup> Uma dificuldade que aumenta por se tratar de um livro escrito a dois, por um filósofo e um psiquiatra, sem que se possa dizer quem é um e quem é o outro, bem como quais as questões pertinentes a cada um especificamente, o que isto é também um dos objetivos deles, apesar de podermos saber o que pensava cada um antes de se conhecerem e o que mudou depois disso.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Gil, José, **Uma reviravolta no pensamento de Deleuze**, In: Alliez, Eric(org.), **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. – São Paulo: Ed. 34, 2000. (pp.65-83) Como veremos mais adiante, esta reviravolta tem um fio condutor segundo Gil que é o conceito de *corpo sem órgãos*, formulado por Deleuze em *Lógica do sentido*, precisado melhor em *O anti-Édipo* e *Mil platôs* e abandonado em *O que é a filosofia?*

<sup>65</sup> Foucault, M. **Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista**. Trata-se do prefácio de Foucault à edição americana de *Anti-Édipo*, que foi republicado em seu *Ditos e Escritos*, volume III (1976-1979) e In: Escobar, Carlos Henrique de(org.), *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Holon Editorial, 1991, p. 83.

<sup>66</sup> Em um texto de 1972, *Deleuze e Guattari explicam-se*, publicado na coletânea *A ilha deserta* (2006), Deleuze “explica-se” quanto à “técnica do livro” *O anti-Édipo*: “Nós não quisemos fazer um livro de louco, mas fazer um livro em que já não se sabia, em que já não havia lugar para se saber quem falava precisamente, o que trata, o tratado, um doente não tratado, um doente presente, passado ou futuro. (...) Nenhum de nós era o louco ou o psiquiatra, era preciso sermos dois para desencadear um processo que não se reduzisse nem ao psiquiatra nem ao seu louco, nem ao louco e ao seu psiquiatra.” (Deleuze, p. 280, 2006.) Todavia, em uma *Entrevista sobre o anti-Édipo*, publicada na revista *L’Arc* no mesmo ano, como Deleuze ressalta, as “máquinas desejantes: toda uma teórica e prática do inconsciente-máquina, do inconsciente esquizofrênico” já eram pensadas por Guattari antes de se conhecerem. Cf. Deleuze, G., **Conversações**. Tradução de Peter Pal Pelbart. – São Paulo:Ed. 34, 1992, p. 23.

A questão que colocamos, porém, não é de uma “reviravolta” no pensamento de Deleuze e uma “característica definitiva” da filosofia dele e de Guattari a partir de *O anti-Édipo*, como pressupõe José Gil, e sim de uma continuidade e um acirramento da filosofia de Deleuze que, com Guattari, de certo modo, torna-se uma ética, como diz Foucault, mas principalmente uma filosofia social e política ou *geo-filosofia* como se caracteriza, outrossim, definitivamente a filosofia de ambos em *O que é a filosofia?* No caso, uma geo-filosofia que deriva da prática política comum deles antes e pós maio de 68, época esta que o livro se refere particularmente, o qual não visava o pensamento teórico pura e simplesmente, mas o *desejo* de modo prático em seu “fluxo”, como um “livro-fluxo” que pretende nos *fazer correr* desejanter em uma determinada direção e segundo um determinado ponto de vista, *para o bem ou para o mal*. Até porque, como dizem, não importa o que eles querem dizer, mas como *funciona* o que dizem, de modo que uma outra afirmação de Foucault – a de que o século XXI é deleuziano – pode ser analisada neste sentido, ao se referir menos ao que Deleuze *quis dizer* do que o fato de tudo ou pelo menos quase tudo do que disse *funcionar* neste século, principalmente o que disse em parceria com Guattari.

Como esta continuidade e este acirramento se dão é o que podemos perceber em relação à definição da *esquizo-análise* enquanto “destruição das pseudo-formas expressivas do inconsciente, [e] a descoberta dos investimentos inconscientes do campo social pelo desejo” (Deleuze e Guattari, p. 172, 1972.) Definição que pressupõe uma dupla tarefa positiva, a de “Reverter o teatro da representação na ordem da produção desejanter” (Deleuze e Guattari, p. 283, 1972.), isto é, “descobrir no sujeito a natureza, a formação ou o funcionamento das suas máquinas desejanter, independente de qualquer interpretação”. (Deleuze e Guattari, p. 337, 1972.), bem como a de “distinguir, dentro dos investimentos sociais, o investimento libidinal inconsciente de grupo ou de desejo, e o investimento pré-consciente de classe ou interesse”. (Deleuze e Guattari, p. 360, 1972.) Isto porque, segundo eles, as pseudo-formas expressivas do inconsciente ou o teatro da representação do inconsciente, no caso, o *Édipo* como complexo

familiar ou *identidade* do “papá-mamã-eu” utilizado pela psicanálise idealista é um aparelho de repressão pré-consciente da produção desejante inconsciente em benefício de uma produção social, e, não por menos, uma representação ou mediação que produz uma *identidade* entre a produção desejante e a produção social. E, deste modo, a relação entre a produção desejante e a produção social é mediada pela representação do inconsciente e da sociedade a partir do complexo de Édipo, por um lado, como aquele que exprime o desejo inconsciente e, por outro, aquele que o reprime e investe a sociedade a partir desta repressão, constituindo assim uma *castração* do desejo socialmente.

Neste sentido, a esquizo-análise busca desedipianizar o inconsciente e demonstrar que ele é *a-edipiano*, que ele não é exprimido, representado ou mediado por um teatro ou complexo de Édipo e seu triângulo papá-mamã-eu, e sim, que é uma *fábrica* com suas *máquinas desejantes*, bem como entre sua produção desejante e a produção social não há mediação na medida em que há entre elas uma *identidade de natureza* em suas *diferenças de regime*. Trata-se de reverter inconsciente e socialmente a subordinação e conversão do inconsciente e da sociedade ao Édipo produzida não simplesmente pela psicanálise, mas pelo capitalismo, assim como se buscou reverter a ilha santa, o modelo platônico e a identidade e a representação segundo o sentido da lógica respectivamente a partir da ilha deserta, do simulacro, da diferença e repetição segundo a lógica do sentido. O que esta reversão é a da imanência do desejo na superfície da terra social e politicamente ou do desejo imanente à sociedade na superfície da terra liberado pela esquizo-análise em relação a uma conversão transcendente dele reprimido pela psicanálise social e politicamente enquanto Édipo no território de um Estado.

Todavia, se esta reversão não passa de uma *introdução da esquizo-análise*, é porque, por um lado, a sociedade edipianiza-se sobremaneira e uma imanência absoluta do desejo social e politicamente é sempre atravessada por uma transcendência dele no aparelho de Estado, de modo que o inconsciente é sempre triangulado e representado por Édipos que reprimem sua produção.

E, por outro, a esquizo-análise é ela mesma uma *introdução* na medida em que busca introduzir o desejo na produção e, em contrapartida, a produção no desejo, isto é, introduzir a produção desejante na produção social e esta naquela, ou ainda, introduzir o *esquizo* na *análise* e esta naquele na medida em que “A esquizo-análise tem este nome porque em todo o seu processo de cura ela esquizofreniza, em vez de neurotizar com a psicanálise.” (Deleuze e Guattari, p. 380, 1972.) o que isto coloca o problema sendo justamente de saber se ***O anti-Édipo*** introduzido pela esquizo-análise em sua esquizofrenização constitui uma *reviravolta do pensamento* propriamente, e não simplesmente o de Deleuze, bem como a *característica definitiva da filosofia*, e não simplesmente a de Deleuze e Guattari, como pressupôs José Gil. Isto é, em que medida o corpo sem órgãos *é e constitui* uma *nova terra* segundo a introdução *da* esquizo-análise ou *é a constituição* de uma *terra mais antiga*, selvagem e primitiva que o capitalismo se apropria de modo privado a partir da psicanálise.

### 3.1.1 No princípio era o fim: O Édipo e seu complexo aparelho repressivo

“Qual é o primeiro? A galinha ou o ovo? Qual é o primeiro? O pai, a mãe ou o filho?” – perguntam-se Deleuze e Guattari no início de sua *Introdução à esquizo-análise*, quarto e último capítulo d’***O anti-Édipo***, que bem poderia ser o primeiro. Quem pergunta a quem e quem responde, não sabemos, mas sabemos que não se trata de um simples gracejo com a eterna questão dos *princípios* e dos *fins*, mas o ponto de partida da reversão da psicanálise que a esquizo-análise se propõe, segundo a qual “O Édipo antes de ser um sentimento infantil de neurótico, é uma idéia de *paranóico adulto*.” (Deleuze e Guattari, p. 285, 1972.) Isto porque, segundo eles, não se trata de analisar o *filho* em relação ao pai a partir de uma *castração* do desejo que o pai representa e o filho reproduz de modo neurótico ou recalcado, como pressupõe a psicanálise e sim, esquizo-analisar o *pai* e o *filho* enquanto produções de uma repressão social do desejo *paranóica* e *esquizofrenizante*, ou

simplesmente *delirante*, cuja castração de ambos constitui apenas uma das formas de repressão ou de *parada* no e do *processo produtivo desejante e social*. Todavia, não se trata de abandonar simplesmente o complexo de Édipo psicanalítico, mas de situá-lo dentro de seus limites, como um aparelho de repressão social do desejo, e ultrapassar o seu limite mesmo, em direção às máquinas desejantes e sociais esquizo-analíticas a partir das quais o processo produtivo se faz desejante e social propriamente dito.

De um ponto de vista histórico, segundo Deleuze e Guattari, o complexo aparelho de repressão edipiano e sua parada no processo produtivo desejante e social se instaura, particularmente, quando a psicanálise conclui a relação entre a *loucura* e o *complexo familiar* tal como pressupunha a psiquiatria asilar do século XIX, pois desde este século “o estudo das doenças mentais e da loucura está preso ao postulado familiarista e aos seus correlatos, o postulado personológico e o postulado egóico”. (Deleuze e Guattari, p. 377, 1972.) Seguindo Foucault, eles consideram que esta relação entre a loucura e a família se dá na medida em que, neste século, a família é considerada ao mesmo tempo a *causa* e o *juiz* da doença, pois, por um lado, a relação familiar *pai-filho* era considerada a causa da loucura cuja cura era o asilo, mas, por outro, o asilo era considerado não por menos uma *família artificial* na qual o “doente”, envolvido por esta relação familiar, interiorizava uma *culpabilidade* que permitia o aparecimento de uma *responsabilidade*. Se a psicanálise livra o louco do asilo, neste sentido, todavia, ela não o libera da família como causa e juiz da doença, pois utiliza a família de uma forma intensiva, mas também extensiva a partir da relação *médico-doente*, segundo a qual o doente interioriza agora a culpa na forma do *Édipo*, que expressa e representa a partir de então o complexo familiar “papá-mamã-eu” de modo *intensivo* e, não por menos, se *extende* a toda a sociedade na medida em que a responsabilidade aparece quando há uma *castração* das *quantidades intensivas* do inconsciente, isto é,

de sua sexualidade, sua libido, seu desejo ou sua produção desejante.<sup>67</sup> Ao expressar e representar o inconsciente a partir do complexo familiar do Édipo, a psicanálise não por menos considera, por sua vez, a produção do desejo como sendo ao mesmo tempo a produção *mítica e trágica* de uma *imagem* e de uma *estrutura*, ou ainda, respectivamente, de um *sonho* e de um *fantasma*, a partir de uma *representação* teatral. Ela retoma então a concepção platônica “idealista do desejo (dialética e niilista) que o determina primeiro como falta (manque), falta de objeto, falta do objeto real” e segundo a qual ele produz, a partir desta falta, um *objeto fantasmático imaginário* que duplica a realidade, de modo que a produção desejante é assim reduzida a uma *produção de imagens ou de fantasmas*. E assim, em vez de introduzir a produção no desejo e o desejo na produção, a psicanálise introduz *a falta no desejo e o desejo na falta*.

Segundo Deleuze e Guattari, as primeiras formulações do Édipo e seu complexo aparelho repressivo aparecem com Freud, “em 1987 na sua auto-análise” as quais, apesar de apenas marginais, para eles, elas colocam já o “problema da edipianização furiosa” na medida em que o Édipo não recebeu sua formulação teórica propriamente dita, como na análise do presidente Schreber e seu delírio político, social e histórico do delírio que ele reduz ao tema *paterno*, para indignação de Deleuze e Guattari que se perguntam: “como é que se pode ter a ousadia de tentar reduzir ao tema paterno um delírio tão rico, tão diferenciado, tão ‘divino’ como o do presidente – uma vez que o presidente, nas suas Memórias, só faz referências muito breves ao pai?” (Deleuze e Guattari, pp. 58-59, 1972.) E eles mesmos respondem ressaltando os dois argumentos invocados por Freud demonstrando como esta redução aconteceu: primeiro, a partir da relação entre a *sexualidade* e o *complexo familiar*, notadamente, a relação do filho com o pai, em segundo lugar, a partir da relação entre o *tema paterno* e os *mitos antigos e religiões*, estes considerados *expressões e representações* do inconsciente, sexual ou desejante, tanto de um modo *mítico imaginário* como de

---

<sup>67</sup> Sobre a relação entre a psiquiatria asilar do século XIX e a psicanálise, cf. Deleuze e Guattari, pp. 97 e 377, 1972, em particular a longa citação que eles fazem da *História da loucura*, de Foucault, na qual este analisa propriamente a relação médico-doente estabelecida pela psicanálise, p. 97.

um modo *estrutural religioso*. Argumentos que não são apenas de Freud, no caso, mas também de Jung, pois, para Deleuze e Guattari, os dois têm em comum “o postulado que mede o inconsciente pelo mito e que, desde o princípio, substitui as formações produtivas por simples formas expressivas.” (Deleuze e Guattari, p. 59, 1972.)

Esta relação da sexualidade com o tema paterno pode ser vista mais precisamente, segundo eles, porém, num texto tardio de Freud, *Un enfant est battu* (1919), no qual o complexo nuclear do Édipo em seu triângulo “papá-mamã-eu” já aparece bem designado. Isto porque, neste texto, percebe-se o esforço deliberado de Freud em reduzir o que eles consideram o “caráter de *grupo* do fantasma a uma dimensão puramente individual”, no caso, ao *fantasma individual* do pai e aqueles que o substituem ou o representam: o “professor”, o “coronel” e até mesmo a “mãe”. O pai é um fantasma individual por ser uma *falta*, uma *ausência*, um *Phallus* ou *lei transcendente* que deve ser aceita pelo *eu*, a *criança* ou o *inconsciente* ao “assumir o sexo”, pois a função do pai enquanto fantasma individual é distribuir a *sexualidade* em duas *séries dissimétricas, exclusivas e disjuntas*, a “série-rapariga” e a “série-rapaz”, com as quais a *criança* enquanto *eu* deve se identificar. No caso, uma distribuição que se dá na medida em que o *fantasma do pai* se distribui e aparece como *algo comum* nas duas séries, *fantasma feminino* e *fantasma masculino*, todavia, dissimétrico e disjunto, por um lado, enquanto o *desejo do pênis* nas raparigas e, por outro, o *medo de perdê-lo ou recusa de uma atitude meramente passiva* nos rapazes. Séries, no caso, que são *exclusivas*, pois uma exclui a outra, já que ou o *eu-criança* renuncia ao desejo do pênis e se torna um *rapaz*, como o pai, eu-papá, ou renuncia à afirmação máscula, e se torna uma *rapariga*, como a *mãe* a partir da ausência do pai, eu-mamã. Toda esta triangulação edipiana *papá-mamã-eu* imposta deste modo a partir de um fundo “inteiramente mítico: [pois o pai] é como o Uno da teologia negativa, introduz a falta no desejo, e faz emanar as séries exclusivas a que fixa um fim, uma origem e um percurso resignado” (Deleuze e Guattari, p. 62, 1972.), o *Édipo*.

Porque, de facto, desde que nos enfiam no Édipo, desde que nos comparam com Édipo, fica tudo resolvido, suprimindo-se assim a única relação autêntica que era a de produção. (...) substituiu-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo; substituíram-se as unidades de produção inconsciente pela representação; substituiu-se um inconsciente produtivo por um inconsciente expressivo (o mito, a tragédia, o sonho...). (Deleuze e Guattari, p. 28, 1972.)

A redução do fantasma de grupo ao fantasma individual do pai a partir do Édipo é, por sua vez, também a redução da sociedade ao microcosmo familiar papá-mamã-eu, a qual somente é possível a partir da *castração* do desejo inconsciente que o Édipo pressupõe. Esta castração se dá, primeiramente, na medida em que a psicanálise considera que o inconsciente somente pode ser expresso a partir de uma “falta ou privação primeira” do pai em relação ao eu-criança e, deste modo, representado por um complexo familiar no qual seu desejo ou sua sexualidade, no caso, a do eu-criança, é determinado pelas *imagens* paternas como suas coordenadas ou referências a partir de uma “interdição do incesto com a mãe, e de tomar o lugar do pai”. Isto porque, para a psicanálise, matar o pai e casar com a mãe é o desejo do inconsciente, segundo “um estranho raciocínio” de que “o que é interdito era, *por isso mesmo*, desejado”, de modo que:

É a mesma operação edipiana que funda a possibilidade da sua própria ‘solução’ por diferenciação das pessoas de acordo com o interdito, e a possibilidade do seu fracasso ou estagnação, por queda no indiferenciado como reverso das diferenciações que o interdito cria (incesto por identificação com o pai, homossexualidade por identificação com a mãe...) (Deleuze e Guattari, p. 74, 1972.)

Contudo, a *economia do desejo ou desejante*, segundo Deleuze e Guattari, não possui apenas *fatores quantitativos* referentes à força do papá-mamã contra as *pulsões* do eu-criança, mas também *fatores qualitativos* a impedirem a triangulação que a edipianização supõe a partir da castração do inconsciente, de modo que a *cura* pretendida pela psicanálise se torna “interminável” quando surge algum problema na identificação ou representação do *eu* com o *papá* ou com a *mamã* e vice-versa. Seja porque a castração com suas séries dissimétricas se torna ela mesma um problema criado pela psicanálise e não simplesmente analisado por ela, seja porque há uma variação e oposição entre a *heterossexualidade* e *homossexualidade* no que diz respeito a estas séries, seja porque

há “um gênero de resistência não localizável” da própria *libido*, do *desejo* ou *sexualidade* inconsciente que não se deixa “agarrar” em sua *viscosidade* ou *liquidez* pelo Édipo e sua edipianização como mostra a *economia qualitativa do desejo*, pois:

os *fluxos* correm pelo triângulo, atravessam-no, separam-lhe os vértices. [E] O selo edipiano não se consegue colar a esses *fluxos*, como não se consegue colar à água nem à compota. [Já que] Eles exercem de encontro aos lados do triângulo, e para fora, a irresistível pressão da lava ou a invencível força da corrente de água. (Deleuze e Guattari, pp. 69-70, 1972.)

Se, todavia, uma “cura” se torna possível, segundo Deleuze e Guattari, é porque há uma *conversão* do inconsciente pela psicanálise a partir de seu uso *ilegítimo e transcendente*, no caso, primeiramente, de modo *global e específico*, quando “o desejo recebe um sujeito fixo, isto é, um eu especializado num ou noutro sexo, e objectos completos determinados como pessoas globais”. (Deleuze e Guattari, p. 73, 1972.) O que isto acontece na medida em que há:

Um fluxo [do desejo] que se deixa carimbar pelo Édipo; *objectos parciais* que se deixam unificar num objecto completo, ainda que ausente, phallus da castração; *cortes-fluxos* [do desejo] que se deixam projectar docilmente no espaço mítico; cadeias plurívocas [do desejo] que se deixam bi-univocizar, linearizar, suspender de um significante; um inconsciente que se deixa exprimir; sínteses conectivas que permitem que se faça delas um uso pessoal e segregativo... (Deleuze e Guattari, p. 70, 1972. Grifos dos autores.)

Esta conversão acontece, ademais, com uma introdução do Édipo no inconsciente segundo alguns paralogismos, primeiramente, o *paralogismo de extrapolação* ou a ilusão fundamental de que a produção desejante inconsciente é submetida à lei transcendente do Phallus, *universal e comum* e submetida ao *duplo impasse (double bind)* do Édipo ser ao mesmo tempo um *problema* e uma *solução*, seu segundo paralogismo. Isto é, por um lado, ser ele o problema de uma *neurotização*, qual seja, do desejo de incesto com a mãe e de tomar o lugar do pai em “uma confusão de pessoas, uma identificação do eu com as pessoas, pela perda das regras diferenciadoras ou das funções diferenciais”. (Deleuze e Guattari, p. 82, 1972.), e por outro, ser ele a *normalização* ou *solução* deste desejo a partir de uma diferenciação exclusiva de *pessoas* ou *parentes* pressuposta na triangulação “papá-mamã-eu” imposta pela interdição do incesto com a mãe e de tomar o lugar do pai. Assim,

ao mesmo tempo em que a psicanálise diz que é *normal* desejarmos matar nosso pai e dormir com nossa mãe, segundo o Édipo, todavia, ela diz que é *anormal* ou uma *neurose* satisfazer este desejo, como fez Édipo, de modo que:

o complexo de Édipo introduz o desejo na triangulação e proíbe o desejo de se satisfazer com os termos da triangulação. Força o desejo a tomar como objecto as pessoas parentais diferenciadas, e em nome das mesmas exigências interdita o eu correlativo de satisfazer o seu desejo nessas pessoas, ameaçando-o com o indiferenciado. (Deleuze e Guattari, p. 82, 1972.)

Para Deleuze e Guattari, neste sentido, não há nenhuma *diferença de natureza* propriamente dita entre problema e solução, entre o imaginário problemático do Édipo, matar o pai-casar com a mãe e seu simbolismo estrutural, papá-mamã-eu, entre o “Édipo-crise” neurótico, sem as figuras imaginárias do pai e da mãe, e o “Édipo-estrutura” e suas funções-pai e mãe simbolicamente bem definidas, no limite, nenhuma direferença entre Freud e Jung, pois: “Trata-se de simplesmente de um duplo impasse correlativo, de um movimento de pêndulo encarregado de fazer oscilar todo o inconsciente, remetendo-o sem cessar de um pólo para o outro.” (Deleuze e Guattari, p. 87, 1972.) Mas não é apenas o inconsciente que oscila entre estes dois pólos, toda a realidade social, política e histórica oscila também a partir de um terceiro paralogismo, o de *aplicação* ou *rebatimento* do Édipo extensivamente, isto é, a aplicação ou rebatimento de seu *familiarismo* em “*todo o tema histórico-político que é interpretado como um conjunto de identificações imaginárias dependentes do Édipo ou do que ‘falta’ ao sujeito para se deixar edipianizar*”. (Deleuze e Guattari, p. 95, 1972.) Extensão do familiarismo que surge, segundo Deleuze e Guattari, na medida em que a psicanálise se defronta com a *psicose* ou *esquizofrenia* e considera que há dois pólos em relação aos quais a família oscila em sua forma, o de uma “sã” triangulação, estruturante e diferenciante, e formas de triângulos pervertidos, que se fundem no indiferenciado”. Estes dois pólos constituindo as forças ou poderes de *alienação* e *desalienação* histórica, política, social, cultural e racial pois:

se teima em tratar a família como uma matriz, ou melhor, como um microcosmo, como um meio *expressivo* que vale por si mesmo, e que, por muito bem que exprima a acção das forças alienantes, ‘mediatiza’-as precisamente porque suprime, nas máquinas desejantes, as verdadeiras categorias de *produção*. (Deleuze e Guattari, p. 99, 1972.)

O uso extensivo da família estabelece, no caso, um conjunto de “relações bi-unívocas” entre a produção, sua reprodução e anti-produção social e a reprodução familiar natural e seu complexo de Édipo nas quais este último constitui uma realidade social em sua *organização molar* na medida em que *exprime* o desejo e sua *multiplicidade molecular* a partir de um *recalcamento*, o que este recalcamento constitui o quarto paralogismo e o meio propriamente dito de repressão social do inconsciente. Isto porque há um *deslocamento* do desejo a “algo perfeitamente fictício”, no caso, o Édipo, com o intuito de “nos convencer que tínhamos a intenção correspondente a essa ficção”. E, deste modo, por um lado, fazer do desejo inconsciente um *desejo edipiano* e, por outro, recalcar o desejo em si mesmo, pois “qualquer posição de desejo, por mais pequena que seja, pode por em questão a ordem estabelecida de uma sociedade, o que não quer dizer que o desejo seja a-social”. (Deleuze e Guattari, p. 121, 1972.) O que, a partir deste recalcamento, estabelece-se toda uma *segregação* através do Édipo, entre aqueles que suportam a castração e o recalcamento edipianizante, e são considerados neuróticos na medida em que o “eu obedece às exigências da realidade e arrisca-se a recalcar as pulsões do id”, e os que não suportam a castração e o recalcamento e há uma “perda da realidade”, considerados psicóticos, perversos, ou simplesmente *esquizo*, aquele que “deixou de poder dizer eu e que é preciso devolver-lhe essa função sagrada da enunciação”. (Deleuze e Guattari, p. 27, 1972.) Ou ainda, a segregação entre “O Édipo, incomparável instrumento da gregaridade, [na medida em que] é a última territorialidade submetida e privada do homem europeu.” (Deleuze e Guattari, p. 106, 1972.) que produz o “sentimento de ‘estar bem em casa’, de fazer parte de uma raça superior ameaçada pelos inimigos do exterior”(Deleuze e Guattari, p. 108, 1972.) e o *esquizo*, cuja desterritorialização e reterritorialização em seu *Sinto profundo*:

sabe partir: [pois] para ele, partir é tão simples como nascer ou morrer. Mas, e estranhamente, o esquizo viaja sem sair do mesmo lugar. Não fala de um outro mundo, não é de outro mundo (...) Deixou simplesmente de ter medo de enlouquecer. (Deleuze e Guattari, pp. 136-137)

### 3.1.2 No fim era o princípio: o anti-Édipo e suas máquinas desejantes

Toda a crítica da esquizo-análise à psicanálise diz respeito, neste sentido, à relação entre a produção desejante e a produção social na medida em que considera que esta relação não é mediada ou exprimida pela família de modo complexo a partir da *representação* do Édipo, e sim, que há uma relação imediata entre o investimento de desejo e o investimento de um campo social que atravessa a família e a limita. E se a questão *qual é o primeiro, o pai ou o filho* ainda se coloca na esquizo-análise, para ela, não se trata de *analisar* o filho primeiramente, e sim, *esquizaro-analisar* o pai, bem como a psicanálise, “pois é o pai paranóico que edipianiza o filho”.

Segundo Deleuze e Guattari, ao analisar o filho e não o pai, a psicanálise parte de um problema situado na criança e busca resolver este problema na criança mesma e não naquele que o produziu, no caso, o pai, e quando considera que o pai seja o problema, ela retoma o mesmo princípio de que o problema está na criança, no caso, a criança que o pai um dia foi. Deste modo, numa regressão infinita, ela sempre considera uma “absurda teoria do fantasma, segundo a qual o pai, a mãe, as suas ações e paixões reais, devem ser, em primeiro lugar, compreendidas como ‘fantasmas’ da criança”. (Deleuze e Guattari, p. 287, 1972.) Em meio a esta teoria do fantasma do pai, um fantasma individual, ela não sai do triângulo familiar papá-mamã-eu, de como ele se produz e se reproduz, limitando-se a analisar tanto a produção desejante como a produção social, bem como a paranóia e a esquizofrenia relacionadas a elas, como produtos ou reproduções dos problemas pai-filho ou do complexo familiar do Édipo, papá-mamã-eu. A relação entre a

produção desejante e a produção social consideradas, assim, distintas em natureza a partir da família que exprime e recalca em sua reprodução a produção desejante e a sublima na produção social.

Para a esquizo-análise, a relação entre pai e filho ou o complexo de Édipo é que são produtos e reproduções da relação entre a produção desejante e a reprodução social porque, primeiramente, para eles, não há nenhuma distinção de *natureza* entre a produção social da realidade e a produção desejante inconsciente, tão somente uma distinção de *regime* na medida em que a “*produção social é simplesmente a produção desejante em determinadas condições*”, ainda que estas condições sejam a de uma “repressão social” do próprio desejo. E se existe uma distinção de natureza, ela é entre a *produção desejante social* e a *reprodução familiar*, entre o *anti-Édipo* e suas *máquinas esquizofrênicas, desejante e social*, e o *Édipo e seus aparelhos de repressão paranóicos*, aqueles explicando e curando possivelmente estes, em vez destes aqueles.

No que diz respeito a isto, a tarefa da *psiquiatria materialista* ou *esquizo-análise* de Deleuze e Guattari é chegar, primeiramente, à *produção desejante* ao “introduzir o desejo no mecanismo e introduzir a produção no desejo”, isto é, considerar que há uma produção desejante, e, em segundo lugar, como ela investe a produção social independente do ponto de vista da *representação* familiar edipiana, papá-mamã-eu, e da *crença* nesta representação, pois, segundo eles, “O desejo é da ordem da *produção* e qualquer produção é ao mesmo tempo desejante e social.” (Deleuze e Guattari, p. 308, 1972.) Isto porque, segundo Foucault, eles consideram que “A produção, seja de trabalho ou de desejo, seja social ou desejante, apela sempre para forças que já não se deixam conter na representação, para *fluxos e cortes* que a furam e atravessam por todos os lados”. (Deleuze e Guattari, p. 312, 1972. Grifos nossos.) Ou seja, a produção desejante e social apela sempre para a força produtiva das *máquinas* que são definidas por eles justamente como um *sistema de cortes*, no caso, de *cortes de fluxos* e *fluxos de cortes* que tanto podem ser desejantes, ao produzirem *objetos parciais*, como podem ser sociais, ao produzirem *códigos* ou *signos*. Objetos

parciais e códigos-signos que se opõem, no caso, aos *objetos completos* ou *fantasmas* (o pai, a mãe e o eu-criança-filho) dos aparelhos de repressão edipianos, ainda que, no limite, venham a constituí-los.

Tanto as máquinas desejanter como as máquinas sociais se relacionam com *coletividades*, pois as primeiras se relacionam com “multiplicidades moleculares que a si subordinam os fenômenos estruturais de massa”, já que “o desejo é um fenômeno molecular”, e são consideradas por eles *máquinas moleculares* a investirem ou produzirem um *grupo-sujeito*, e as segundas, com “estruturas molares que a si subordinam as moléculas” e são consideradas *máquinas molares* a investirem ou produzirem um *grupo sujeitoado*. As primeiras são, ademais, consideradas *esquizofrênicas* e as segundas, *paranóicas*, pois, segundo Deleuze e Guattari, as máquinas desejanter e social só funcionam *avariadas* e avariando-se, já que tanto uma como a outra produzem uma *anti-produção* que define propriamente as formas de cada uma, no caso da produção desejanter, a anti-produção de um “corpo pleno nu” ou *corpo sem órgãos* produzido como *identidade* e *unidade* dos objetos parciais, e no caso das máquinas sociais, a anti-produção de um “corpo pleno vestido” ou *socius* produzido como identidade e unidade dos códigos.

Se há uma diferença de regime entre as máquinas desejanter e as máquinas sociais, há também um paralelismo entre as formas de cada uma, bem como uma relação imediata e íntima entre elas, pois as máquinas desejanter e suas formas somente podem ser descobertas *nas* formas das máquinas sociais, mas as formas destas são senão investimentos *das* máquinas desejanter. Há também um entrecruzamento de uma na outra na medida em que há uma formação molar, um grupo-sujeitado e uma paranóia na produção desejanter e há uma formação molecular, grupos-sujeitos e uma esquizofrenia na produção social. Tudo isto de modo *a-edipiano*, isto é, independente do Édipo, mas que o constitui historicamente, pois ele é justamente a repressão-recalamento *paranóica* da produção desejanter *esquizofrênica* a partir da produção social, ainda que, *em princípio*, a paranóia da produção social seja investida pela esquizofrenia da produção desejanter.

No que diz respeito propriamente à produção desejante, ela é definida pelas:

máquinas desejantes – com suas três peças: as peças trabalhadoras, o motor imóvel, a peça adjacente –, as suas três energias: Libido, Numen, Voluptas –, e suas três sínteses [passivas]: as sínteses conectivas de objetos parciais e fluxos, as sínteses disjuntivas de singularidades e cadeias, as sínteses conjuntivas de intensidades e transformações. (Deleuze e Guattari, p. 354, 1972.)<sup>68</sup>

As máquinas desejantes são consideradas esquizofrênicas, segundo Deleuze e Guattari, porque a “esquizofrenia é o universo das máquinas desejantes produtoras e reprodutoras, a universal produção primária como «realidade essencial do homem e da natureza»”.<sup>69</sup> (Deleuze e Guattari, p. 11, 1966.) É o próprio *inconsciente* em seu *processo* de *autoprodução* no qual o homem e a natureza não são e não estão distintos essencialmente, somente os objetos parciais produzidos pelas máquinas desejantes de modo *disperso*, isto é, não como “determinações opostas de uma mesma entidade, nem diferenciações de um ser único, como o masculino e o feminino do sexo humano, mas coisas diferentes ou realmente distintas, ‘seres’ distintos”, que são os “elementos últimos” ou as “funções moleculares do inconsciente”, e que constituem o próprio inconsciente enquanto *maquínico*, bem como o homem e a natureza indistintos como um *Homo natura*, o *esquizo* enquanto *produtor universal*.

Se o esquizo é o *produtor universal* ou *Homo natura* é porque, em primeiro lugar, é porque na produção desejante inconsciente, há uma *síntese conectiva*, binária e linear, das máquinas desejantes na qual “o objeto produzido leva o seu *aqui* para um novo produzir”. (p. 12, 1972) Ou ainda porque o produzir e o produto não se distinguem propriamente no processo produtivo e maquínico do inconsciente esquizofrênico, o produzir inserido no produto na medida em que há uma *ligação* ou *conexão* das máquinas desejantes entre si segundo uma *regra binária* ou *regime associativo* no qual elas tanto produzem como são produzidas por outras máquinas e, neste sentido,

---

<sup>68</sup> Deleuze e Guattari retomam aqui a relação entre as *sínteses* das séries do sentido e do *não-sentido*, definidas propriamente por Deleuze em *Lógica do sentido*, como *sínteses passivas do inconsciente*. Sobre as sínteses das séries do sentido e do não-sentido na *Lógica do sentido*, cf. pp. 45-50, onde ele define e difere as sínteses do sentido e do não sentido, pp.175-182, onde ele relaciona estas sínteses à comunicação dos *acontecimentos*, e pp.231-240, nas quais relaciona as sínteses de séries à *sexualidade* e à *linguagem*.

<sup>69</sup> A defesa de um inconsciente maquínico em relação a um inconsciente teatral coincide, como veremos, com a defesa da esquizofrenia como processo de produção do inconsciente em relação ao Édipo como expressão teatral do inconsciente, bem como com a defesa do esquizofrênico a-edípiano em relação ao esquizo edípiano, o autista.

são tanto produtoras de “fluxo” enquanto “máquinas-origem” como produtoras de “cortes” enquanto “máquinas-órgãos”. Bem como estão sempre *associadas*, em contínuo *devenir* na *produção de produções* da síntese conectiva, pois, se produzem um fluxo *por um lado*, por outro, elas produzem o corte do fluxo de outra, o que mais do que um regime ou uma regra das máquinas desejantes do inconsciente, isto define o que são propriamente as *máquinas* para Deleuze e Guattari, já que, segundo eles, “Uma máquina define-se *como um sistema de cortes*. (...) [e] está, em primeiro lugar, em relação com um fluxo material contínuo (*hylê*) que ela corta.” (Deleuze e Guattari, p. 39, 1972.) No caso das máquinas desejantes, um sistema de cortes de um fluxo contínuo cujo *desejo* ou *Libido* é o “princípio imanente” ou “energia de produção”, pois é ele que “faz constantemente a ligação dos fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. (...) faz correr, corre e corta.” (Deleuze e Guattari, p. 11, 1972.) E, segundo este princípio do desejo, se os objetos parciais e as máquinas desejantes estão dispersos, todavia:

há sempre uma máquina produtora de um fluxo e uma outra que se lhe une, realizando um corte, uma extracção de fluxos (o seio e a boca) (...) [isto é] há sempre uma conexão que se estabelece com outra máquina, numa transversal onde a primeira corta o fluxo da outra ou «vê» o seu fluxo cortado. (Deleuze, p. 11, 1966.)

A síntese conectiva, ao ligar ou conectar as máquinas entre si e não distinguir o produzir e o produto, por conseguinte, produz um *terceiro termo*, uma *identidade* ou uma *unidade* que é a de um “enorme objecto não diferenciado”, uma “massa inorgânica”, um “puro fluido em estado livre e sem cortes, deslizando sobre um corpo pleno”, isto é, produz um “corpo pleno nu” ou “corpo sem órgãos” que é uma “anti-produção” ou “instinto de morte”, *improdutivo, estéril, inengendrado, inconsumível*, o qual, no entanto, segundo eles, “não é o testemunho de um nada original, nem o resto de uma totalidade perdida (...) [pois] não tem nada a ver com o corpo de cada um nem com uma imagem do corpo. É o corpo sem imagem.”<sup>70</sup> (Deleuze e Guattari, p. 14, 1966.) A

---

<sup>70</sup> Deleuze e Guattari retomam aqui a concepção de um *pensamento sem imagem*, definido propriamente por Deleuze em *Diferença e repetição*, agora *realizado*, por assim dizer, num *corpo sem imagem*, o corpo sem órgãos.

produção desta anti-produção ou corpo sem órgãos estabelece, no caso, uma nova síntese, a *síntese disjuntiva* das máquinas desejanter e seus objetos parciais com o corpo sem órgãos, que difere da síntese conectiva dos objetos parciais ou das máquinas desejanter entre si e se sobrepõe à produção de produção desta a partir de uma *produção de registo*, invertendo a ordem da produção na medida em que:

a produção não se regista da mesma maneira que se produz (...) [e] quando as conexões produtivas passam das máquinas ao corpo sem órgãos (...) elas são submetidas a uma nova lei que exprime uma *distribuição* em relação ao elemento não produtivo enquanto ‘pressuposto natural ou divino’”. (Deleuze e Guattari, p. 17, 1972.)

Segundo esta lei de distribuição, as máquinas desejanter e os objetos parciais deixam de ser dispersos, ainda que ligados, no inconsciente e passam agora a ser distribuídos *no e pelo* corpo sem órgãos, pois este produz um *recalcamento dito originário* delas e o surgimento de algumas “avarias” nas máquinas desejanter. Se o corpo sem órgãos é considerado uma anti-produção é justamente porque tem tanto uma *repulsa* das máquinas-órgãos e seus cortes, que buscam *organizar* de alguma forma sua “superfície deslizante, opaca e tensa”, fazendo dele um *organismo*, como das máquinas-origens e seus “fluxos ligados, unidos e re-cortados” aos quais ele opõe seu “fluido amorfo indiferenciado”, no caso, uma repulsa às “ações violentas” delas e que as avaria fazendo surgir uma *máquina paranóica*, ou ele próprio como máquina paranóica ao definir as formas das máquinas desejanter. Todavia, ele não tem apenas uma repulsa delas, mas também uma atração por elas já que se apropria delas e as distribui sobre sua superfície como se lhes fosse um “pressuposto natural ou divino” e deste modo faz surgir uma *máquina miraculante* que é ele próprio, o que esta *repulsão e atração* do corpo sem órgãos pelas máquinas desejanter é o que define propriamente a *síntese disjuntiva*.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Lembramos que esta *disjunção* é um *paradoxo*, isto é, uma *divergência* enquanto tal e não uma *contradição*, pois *afirma* os contrários em vez de *negar* um pelo outro, pois, como diz Deleuze em *Lógica do sentido* (p. 180, 1998): “Vimos qual era o procedimento desta disjunção sintética afirmativa: consiste na ereção de uma instância paradoxal, ponto aleatório com duas faces ímpares, que percorre as séries divergentes como divergentes e as faz ressoar por sua distância, *na sua distância*.”

Na medida em que há uma distribuição, um disjunção e uma inscrição ou registo das máquinas desejanter e os objetos parciais no e pelo corpo sem órgãos, e uma conseqüente transformação das máquinas *paranóicas* em *miraculantes*, não por menos também o desejo ou Libido enquanto princípio imanente também se distribui. Se ele era a energia de produção que ligava uma máquina a outra num processo produtivo de fluxos e cortes, quando o corpo sem órgãos “atrai a si toda a produção e lhe serve de superfície encantada miraculante, inscrevendo-a em todas as suas disjunções” (Deleuze e Guattari, p. 18, 1972.), uma parte desta energia de produção se transforma em *energia divina*, *energia de registo* ou *de disjunção*, o *Numen*, e a outra, a que *resta*, transforma-se numa *energia de consumo* ou *residual*, a *Voluptas*, a qual caracteriza propriamente a produção da terceira síntese das máquinas desejanter do inconsciente, no caso, a *síntese conjuntiva*, uma síntese produzida pela e na produção de registo na medida em que esta não produz apenas um *resto* de energia, mas também um “sujeito” enquanto resto, “peça adjacente” à máquina, ao lado dela, “um *sujeito* que se deixa referenciar” e constitui uma “nova humanidade ou um organismo glorioso”, no entanto:

um sujeito estranho, sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos, sempre ao lado das máquinas desejanter, definido pela parte que toma do produto, recolhendo em toda parte o prêmio de um devir ou de uma metamorfose, nascendo dos estados que ele próprio consome e renascendo em cada estado. (Deleuze e Guattari, p. 21, 1972.)

Este sujeito é o produto da reconciliação entre o corpo sem órgãos e os objetos parciais das máquinas desejanter, de uma nova aliança entre ele e elas, que faz surgir uma *máquina celibatária* a partir da repulsão e atração como “quantidades intensivas no estado puro”, ambas positivas, pois constituem um “*Sinto* mais profundo, que dá às alucinações o seu objeto e ao delírio do pensamento o seu conteúdo” (Deleuze e Guattari, p. 23, 1972) e é senão a “experiência esquizofrênica” propriamente dita, uma “Experiência dilacerante, demasiado comovente, que torna o esquizo o ser mais próximo da matéria, de um centro intensivo e vivo da matéria”.

(Deleuze e Guattari, p. 24, 1972.)<sup>72</sup> Experiência que é de um *Homo natura*, mas também de um *Homo história*, pois, se o esquizofrênico “grita sempre ‘Afinal sou eu!’” em seu delírio, este delírio é sempre histórico-mundial, político, racial e cultural, posto que há uma identificação de sua “emoção intensiva”, seu “afecto”, seu “*Sinto* profundo” com os “nomes da história” a partir dos quais migra e transforma-se com o estabelecimento de uma relação imediata das máquinas desejanças e o corpo sem órgãos do *inconsciente* com a *realidade social, política e histórica* produzida pelas *máquinas sociais* e seus *socius*, ainda que estas reprimam a produção de desejo do inconsciente maquínico, já que “O real resulta disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente.” (Deleuze e Guattari, p. 31, 1972.) E é, por fim, esta relação imediata da produção desejança e a produção social que determina e limita a psicanálise em seu processo na medida em que, segundo Deleuze e Guattari, pois o Édipo é criado por uma repressão social paranóica cujo limite e princípio é a esquizofrenia produzida pelas máquinas desejanças, a qual a psicanálise tenta reprimir, mas não consegue, posto que também a produz enquanto aparelho de repressão.

Este paralelismo, a relação imediata e o entrecruzamento entre a produção desejança e a produção social, segundo Deleuze e Guattari, podem ser analisados historicamente dos selvagens aos bárbaros e civilizados na medida em que há “produção desejança desde que haja produção e reprodução sociais”. Mas também porque o objetivo do corpo pleno vestido ou *socius* que define a forma de cada máquina social é a *codificação* do desejo ou dos fluxos produzidos pelas máquinas desejanças, pois, para eles, o essencial para a sociedade é *marcar e ser marcado* e não, necessariamente, *circular e fazer circular* como pressupõem algumas concepções da sociedade, o que isto é feito de modo coletivo e não individual, posto que: “É o investimento coletivo que liga o desejo ao *socius* e reúne num todo ... a produção social e a produção desejança”. (Deleuze e

---

<sup>72</sup> Pode-se perceber na produção deste sujeito o surgimento do *personagem conceitual* e de toda a geo-filosofia de Deleuze e Guattari na medida em que as *máquinas desejanças* constituem os conceitos, o corpo sem órgãos o *plano de imanência*, natural ou divino, e o *esquizo* ou *anti-Édipo* propriamente dito como o *personagem conceitual*.

Guattari, p. 146, 1972.) em relação à sociedade, eles distinguem três máquinas sociais: a *máquina territorial subjacente* dos selvagens, que codifica os fluxos sobre o corpo pleno da terra e está diretamente relacionada à máquina paranóica inconsciente; a *máquina imperial transcendente* dos bárbaros, que sobrecodifica os fluxos sobre o corpo pleno do déspota e do seu aparelho, o Urstaat, e está diretamente relacionada à máquina miraculante inconsciente; e, por fim, a *máquina moderna imanente* do capitalismo que descodifica os fluxos sobre o corpo pleno do capital-dinheiro.

Cada tipo de máquina social produz um determinado gênero de *representação*, cujos elementos se organizam na superfície do *socius*: o sistema de conotação-conexão na máquina territorial selvagem, que corresponde à codificação dos fluxos; o sistema da subordinação-disjunção na máquina despótica bárbara, correspondente à sobrecodificação; o sistema de coordenação conjunção na máquina capitalista civilizada, correspondente à descodificação dos fluxos. (Deleuze e Guattari, p. 273, 1972.)

A primeira forma social de codificação do desejo ou dos fluxos, segundo eles, portanto, é a *máquina territorial primitiva* ou *selvagem* que tem a *Terra* como seu pressuposto natural ou divino enquanto unidade da produção desejante e a produção social. Ela é ao mesmo tempo a “quase-causa da produção e o objeto do desejo”, e que se distingue do *solo* na medida em que é “a grande estase inengendrada, o elemento superior à produção que condiciona a apropriação e a utilização comuns do solo” (Deleuze e Guattari, p. 144, 1972.) A codificação do desejo produzida por ela se faz diretamente nos corpos como *marcas* e pressupõem um esquecimento ou “recalcamento da memória biológica” ou “memória bio-cósmica” por uma *cultura da crueldade* que “mete à força a produção no desejo e, inversamente – igualmente à força –, o desejo na produção e reproduções sociais”. (Deleuze e Guattari, p. 149, 1972.) Todavia, a “crueldade não tem nada a ver com uma violência qualquer ou com uma violência natural, com que se explicaria a história do homem; ela é o movimento da cultura que se realiza nos corpos, se inscreve neles, domesticando-os.” (Deleuze e Guattari, p. 149, 1972.) A partir desta cultura, o homem passa de um “organismo biológico” a um “corpo pleno” ou *socius*, é dado a ele uma memória “coletiva, uma memória de palavras e já não de coisas, uma memória de signos e já não de efeitos”, em que cada signo é uma

*posição de desejo*, inscrito sobre o corpo como uma *escrita*. Se esta máquina é dita territorial é porque sua escrita subdivide a população em *linhagens locais* numa *terra comum* ou *indivisível*, ao mesmo tempo em que estabelece conexões, disjunções e conjunções entre cada uma delas por meio de *alianças*. No caso, linhagens locais produzidas por alianças *políticas e econômicas* de *tribos*: “grupos de homens que residem num mesmo sítio ou em lugares próximos uns dos outros que, muito mais do que os sistemas de filiação e as classes matrimoniais abstractas, maquinam os casamentos e formam a realidade concreta”. (Deleuze e Guattari, p. 151, 1972.) Grupos estes que não se confundem com as *linhagens de filiação, administrativas e hierárquicas* e sua memória bio-filiativa, que codifica, inscreve e marca propriamente os corpos sobre o corpo pleno da “deusa Terra”.

As alianças e as filiações sobre a *terra* enquanto corpo pleno ou socius são o que definem a máquina territorial primitiva ou selvagem, mas ambas são *declinadas* de uma *filiação intensa* ou do influxo germinal de intensidade de uma memória biológica ou bio-cósmica na qual não há “nenhuma distinção de pessoas nem de sexos, mas apenas variações pré-pessoais em intensidade, afectando uma mesma generalidade ou bissexualidade tomada em graus diversos” e que é propriamente *mítica*, na medida em que o “sistema em extensão [de aliança e filiação] nasce das condições intensivas que o tornam possível, mas reage sobre elas, anula-as, recalca-as e não lhes permite nenhuma expressão além da mítica”. (Deleuze e Guattari, p. 165, 1972.) Isto porque nesta filiação intensa os *nomes* ou *signos* de um sistema de parentesco, no caso, o *pai, a mãe, o filho*, e mesmo o *irmão da mãe, a irmã do filho*, não são pessoas propriamente e sim “variações intensivas”, ambíguas, como no caso do mito dogão de Yuguru, a que se refere Griaule, segundo Deleuze e Guattari, no qual “a placenta [que Yurugu trouxe de sua mãe, a ‘matriz do mundo’], enquanto substância comum à mãe e à criança, parte comum dos seus corpos, faz que estes corpos não sejam uma causa e um efeito, mas ambos produtos derivados dessa mesma substância em relação à qual o filho é gêmeo da sua mãe”. (Deleuze e Guattari, p. 163, 1972.) E, segundo a *regra mítica da união dos dois membros acasalados*, o filho é considerado o “esposo ideal” de sua mãe, pois é o *tio*

*uterino*, de modo que ele pode senão dizer, deste ponto de vista mítico: “Sou o filho, e também o irmão da minha mãe, e o esposo da minha irmã, e o meu próprio pai.”

Neste sentido, a filiação intensa ou influxo germinal não supõe o *incesto* tal como pressuposto a partir do sistema de parentesco das alianças e filiações, pois a possibilidade do incesto depende não apenas dos *nomes* de filho, irmã, irmão, pai e mãe, mas, principalmente, da *personificação* dos nomes nas pessoas e da discernibilidade que “transforma a irmã e a mãe em esposas interditas” ao irmão ou filho personificado, pois: “A mãe e a irmã não preexistem à sua proibição como esposa.” (Deleuze e Guattari, p. 165, 1972.) Ou, se o incesto é suposto é como o *representante deslocado* do desejo, o *Édipo*, a estrutura papá-mamã-eu em sua transgressão *mítica*, isto é, trágica, teatral ou onírica, a qual deve ser proibida, pois “O Édipo é um modo de codificar o incodificável, o que excede os códigos, ou de deslocar o desejo e o seu objeto por meio de uma armadilha.” (Deleuze e Guattari, p. 179, 1972.) A utilidade do mito, segundo Deleuze e Guattari, em relação a isto, é de que ele “tem por tema a passagem da indiferença ao incesto e à sua proibição” (Jaulin *apud* Deleuze e Guattari, p. 165, 1972.), isto é, tem por tema a passagem das variações pré-pessoais em intensidade às alianças e filiações na medida em que o “incesto é o puro limite”, o “limite entre dois” e constitui o *problema* propriamente da máquina territorial primitiva em sua codificação dos fluxos, qual seja, “o de se passar duma ordem intensiva energética para um sistema extensivo que engloba simultaneamente as alianças qualitativas e as filiações extensas”. (Deleuze e Guattari, p. 1972.)

Trata-se de saber como é que, a partir desta intensidade primeira, se passará para um sistema em extensão em que: 1º as filiações serão filiações extensas com a forma de linhagens, englobando distinções de pessoas e nomes parentais; 2º as alianças serão ao mesmo tempo relações qualitativas que as filiações extensas supõem e vice-versa; 3º em suma, os signos intensos ambíguos deixarão de o ser e tornar-se-ão positivos ou negativos. (Deleuze e Guattari, p. 161, 1972.)

De outro modo, trata-se justamente de recalcar este influxo germinal ou filiação e o incesto que ela supõe com uma codificação, inscrição e marcação dos *nomes* ou *signos* nos *corpos*

segundo um sistema de parentesco bem definido a partir da máquina territorial e seu “duplo aparelho tribal e de linhagem”, com suas alianças e filiações, pois o essencial para a sociedade, notadamente a primitiva, é *marcar* e ser *marcado*, e não circular e fazer circular, ainda que ela conheça a circulação ou troca. Segundo as diversas instâncias da *representação territorial* e seu sistema de conotação-conexão, por sua vez, a aliança é propriamente a *representação recalcante* que codifica os fluxos do desejo enquanto *representante recalcado* do influxo germinal de intensidade da terra e a partir da qual é produzido um *representante deslocado*, isto é, o Édipo numa *filiação extensa*, pois as famílias selvagens são coextensivas ao campo social, “formam uma práxis, uma política, uma estratégia de alianças e de filiações; formalmente são elementos motores de reprodução social; não tem nada a ver com um microcosmo expressivo; o pai, a mãe, a irmã funcionam sempre como outra coisa além de pai, mãe ou irmã. (Deleuze e Guattari, p. 172, 1972.) O que no que diz respeito a esta estratégia de alianças e filiações, as alianças constituem justamente aquilo que pode *passar* ou *não passar* “segundo o caráter patrilinear ou matrilinear dos casamentos” enquanto as filiações o que pode passar ou não passar “segundo o caráter matrilinear ou patrilinear das linhagens”, isto é, “segundo o regime geral das filiações extensas e das alianças laterais”.

A codificação dos fluxos constitui propriamente uma cultura da crueldade. Cada corpo é inscrito dentro deste sistema de parentesco, como na proibição das “formas simples de casamento aos primos paralelos e a sua recomendação para os primos cruzados” em que “as mulheres parentes são mulheres que se perdem, as mulheres aliadas são mulheres que se ganham. (...) visto que o irmão adquire uma esposa enquanto que a irmã está – para a sua própria família – perdida.” (Lévi-Strauss *apud* Deleuze e Guattari, p. 161, 1972.) Algo, todavia, que pode ser reclamado na *geração* seguinte de modo a manter o equilíbrio na aliança e recalca a filiação intensa ou influxo germinal primitivo ao mesmo tempo em que delas devém, cuja transgressão, incesto, *prejuízo causado* ou *dívida* é pago com uma “dor a suportar” segundo o *teatro da crueldade* em sua

“tripla independência da voz articulada, da mão gráfica e do apreciador”. Pois, segundo Deleuze e Guattari, se as formações selvagens são orais não é porque lhes falta um sistema gráfico, mas porque este não depende da voz, de sua orientação e, portanto, não se subordina a ela, ainda que a ela se conecte ou se articule, e ambos constituam separadamente um *signo* enquanto “instrumento de ação que age sobre o corpo em-si” (Cartry *apud* Deleuze e Guattari, p. 195, 1972.), sendo a dor que ele produz “senão um prazer para o olho que olha, o olho coletivo ou divino que não está animado de nenhuma idéia de vingança, mas apenas apto para apreender a relação sutil entre o signo gravado no corpo e a voz que sai dum rosto – entre a marca e a máscara.” (Deleuze e Guattari, p. 196, 1972.) Esta equação prejuízo=dor consiste no sistema da dívida e da representação territorial que não tem relação com a troca, posto que “o olho tira da dor que contempla uma mais valia de código que compensa a relação cortada entre a voz de aliança a que o criminoso se furtou e a marca que não penetrou suficientemente no seu corpo”. (Deleuze e Guattari, p. 198, 1972.) Esta *mais valia de código* ou prazer de contemplar a dor é um *dom* que é dado e não pode ser trocado segundo o sistema de parentesco, posto que a mais valia de código ou dom constituem “signos territoriais de desejo e de poder, princípio de abundância e de frutificação de bens”. (Deleuze e Guattari, p. 155, 1972.) Mas podem ser *roubados*, como no caso da *máquina imperial despótica* na qual:

A unidade imanente da terra como motor imóvel é substituída por uma unidade transcendente de natureza muito diferente que é a unidade do Estado; [e] o corpo pleno já não é o da terra, mas o do Déspota, o Inegendrado, que se ocupa tanto da fertilidade do solo como da chuva do céu e da apropriação geral das forças produtivas. (Deleuze e Guattari, p. 150, 1972.)

A *máquina despótica bárbara* se instaura a partir de uma *disjunção* na medida em que desterritorializa e descodifica a máquina territorial primitiva e a reterritorializa e recodifica de um outro modo, a partir de seus códigos, suas inscrições ou sua *escrita* própria, a qual não se inscreve mais nos corpos, e sim nas estrelas, de modo celestial, transcendente, com a *filiação direta* do déspota em relação ao deus e sua *nova aliança* com o povo cuja terra não é mais comum ou

indivisível e sim, dividida pela *organização administrativa, fundiária e residencial*. Esta máquina despótica bárbara é propriamente *paranóica* e tem relação ao mesmo tempo com a máquina paranóica e miraculante inconsciente, pois pressupõe “partir do zero, de objectivar uma completa transformação” levando ao absoluto o jogo relativo das alianças e filiações, já que se estas compunham a máquina territorial primitiva com suas *conexões* ou conjugações matrimoniais, tentando codificar o fluxo do desejo em seu incesto, aquela busca realizar o incesto de modo duplo, tanto com a irmã, como com a mãe, tanto do ponto de vista da *categoria conectiva de aliança*, como da *categoria disjuntiva de filiação*. Isto porque “Na formação imperial o incesto deixou de ser o representante deslocado para se tornar a própria representação recalcante.” (Deleuze e Guattari, p. 209, 1972.) E é a partir dele que o déspota acaba com as antigas alianças e as funde todas sobre seu corpo pleno assumindo todas as dívidas, bem como constitui uma filiação direta com deus e não mais extensa socialmente, e, não por menos, “O herói, iniciado ou iniciante, torna-se rei.” (Deleuze e Guattari, p. 208, 1972.)

Neste sentido, se o problema da máquina territorial primitiva era recalcar o influxo germinal incestuoso a partir de um sistema de parentesco bem definido, bem como a partir deste, codificar os fluxos de produção, de meios de produção, produtores e consumidores, enfim, toda a realidade social, com seu horror aos fluxos, o problema da máquina despótica bárbara passa a ser a instauração do *terror* dos fluxos descodificados como meio de *sobrecodificar* os fluxos do desejo codificados pela máquina territorial primitiva, todavia, independentemente desta na medida em que, por um lado, o déspota realiza seu casamento com a irmã fora da tribo, e, por outro, quando retorna e casa com a mãe da tribo. Pois:

O casamento com a irmã faz-se no exterior, é a prova do deserto, exprime a distância espacial em relação à máquina primitiva; acaba com as antigas alianças e funda a nova aliança fazendo a apropriação generalizada de todas as dívidas. O casamento com a mãe é o retorno à tribo; exprime a distância temporal em relação à máquina primitiva (diferença de gerações); constitui a filiação directa que deriva da nova aliança, realizando uma acumulação generalizada do stock filiativo. [E] ambos são necessários à sobrecodificação, como os dois extremos dum laço no nó despótico. (Deleuze e Guattari, p. 208, 1972.)

Esta sobrecodificação a partir de um duplo incesto realizado pela máquina despótica constitui essencialmente a *origem* do *Estado* ou de um *Urstaat* original que retoma o *começo*, mas dele se distingue sobremaneira na medida em que retoma as antigas territorialidades e códigos de alianças e filiações, mas delas se distingue em sua territorialidade e sobrecodificação própria por um princípio de *residência* e de *abolição das dívidas*, e, deste modo, faz que “As peças da máquina de linhagem territorial subsistem, mas já (...) [como] peças trabalhadoras da máquina estatal.” (Deleuze e Guattari, p. 203, 1972.) Bem como faz de si mesmo o *horizonte de toda a história*, como aquilo que *se esqueceu* e que deve *retornar*, pois, segundo Deleuze e Guattari, “nunca houve senão um só Estado”, no caso, o Estado despótico esconjurado pela máquina territorial primitiva por ser ele a conjugação de todos os fluxos tal como se depreendia do mito e do incesto em seu poder englobante, tão terrível quanto à descodificação dos fluxos, que, todavia, é desejada e realizada pelo Estado como a possibilidade mesma de sua sobrecodificação, o único meio de impedir que os fluxos se descodifiquem de vez. O que, neste horizonte, o Édipo acaba por receber o seu nome na medida em que o “desejo faz um investimento libidinal de uma máquina de Estado que sobrecodifica as máquinas territoriais e que, com uma aparafusadela suplementar, recalca as máquinas desejanter.” (Deleuze e Guattari, p. 223, 1972.)

Esta *aparafusadela suplementar* advém justamente de uma mudança na *organização da superfície de representação* que passa de um sistema de crueldade primitivo para um *sistema de terror* despótico quando o déspota *faz do grafismo uma escrita propriamente dita* com sua *legislação, burocracia, contabilidade, cobrança de impostos e monopólio de Estado* e muda a relação entre a voz e o grafismo, pois pressupõe uma relação entre ambos que não é mais de independência de um em relação ao outro enquanto *signos* próprios, mas sim, de uma dependência do grafismo em relação à voz como *representante* de uma voz e ao mesmo tempo indutor de uma “voz muda das alturas”, “voz fictícia do além” que *suplanta* aquela. Por sua vez, o olho que tirava o prazer da dor ao ver se

inscrever a voz e o grafismo sobre o corpo, agora sofre por *começar a ler* e ter que *vigiar, se prevenir*, pois “a escrita implica – embora não necessariamente – uma espécie de cegueira, uma perda de visão e de apreciação”, donde o surgimento da pergunta “o que é que isto quer dizer?” e do *significante* que torna “todas as respostas insuficientes porque as remete para a posição de um simples significado” (Deleuze e Guattari, p. 216, 1972.), ao se tornar ele próprio “o signo que se tornou signo do signo, o signo despótico que substitui o signo territorial, que franqueou o limiar de desterritorialização; (...) o *signo desterritorializado*.” (Deleuze e Guattari, p. 214, 1972.) Ou ainda, a *lei* que *significa não designando nada nem ninguém* senão a relação entre a *vingança* e o *ressentimento*, “o eterno ressentimento dos sujeitos” e a “eterna vingança do déspota” como começo da *justiça*. No caso, uma *lei transcendente* “que rege fragmentos, mas tem que desenhar melhor ou pior um todo a que dá a sua lei imanente”, isto é, que deve *interiorizar* o Estado no corpo social descodificado e desterritorializado e, ao mesmo tempo, *espiritualizá-lo* de modo sobrecodificante como um *sistema metafísico* que torna a *dívida infinita*.

A relação entre a máquina territorial primitiva e a máquina despótica bárbara faz surgir, portanto, um Estado original, um *Urstaat*, como *socius* ou unidade do desejo e a lei diferentemente da unidade que a Terra enquanto *socius* realizava entre o desejo e a produção, todavia, era preciso que o desejo se ligasse à produção para que se *re-ligasse à lei divina*. Este Estado despótico surge de uma desterritorialização da máquina territorial a qual impõe uma reterritorialização a partir de si como corpo pleno na qual as linhagens locais das tribos e as linhagens filiativas, antes relacionadas a uma terra comum, agora relacionam-se com uma terra dividida. Contudo, neste movimento de desterritorialização, ele inicia o processo que o conduz à sua própria dissolução na medida em que ele não consegue recodificar e reterritorializar todos os fluxos cada vez mais descodificados e desterritorializados, nem por interiorização nem por espiritualização da lei. Pelo contrário, “os *fluxos* descodificados tornam o Estado despótico latente, submergem o tirano”, ainda que façam-no voltar de formas diferentes na medida em que “democratizam-no,

oligarquizam-no, segmentarizam-no, monarquizam-no, mas interiorizando-o e espiritualizando-o sempre, com o Urstaat latente – cuja perda todos lamentam – no horizonte”. (Deleuze e Guattari, p. 231, 1972.)

Assim como acontece com a máquina territorial primitiva que permanece ainda na máquina despótica bárbara, só que sobrecodificada, também o Estado despótico permanece nos fluxos descodificados e desterritorializados na *máquina moderna civilizada* do *capitalismo*. Os fluxos se descodificam e desterritorializam na máquina civilizada, mas não apenas eles, também a máquina territorial primitiva e despótica bárbara, já que se trata agora de *conjuguar* todos os fluxos descodificados, codificados e sobrecodificados numa *axiomática*, bem como conjuguar a desterritorialização, territorialização e reterritorialização deles numa *terra* que não é mais *communem* tão pouco *dividida*, e sim, uma *propriedade privada* que se define precisamente pela *acumulação do capital*. Bem como:

Já não se está nem na idade do terror nem da crueldade, mas na idade do cinismo, que é acompanhado por uma estranha piedade (...) [em que] o cinismo é o capital como meio de extorquir sobre-trabalho, mas a piedade é este capital-Deus de onde parecem emanar todas as forças de trabalho. (Deleuze e Guattari, p. 234, 1972.)

O capital é passa a ser o *socius* ou corpo pleno dos fluxos de desejo desterritorializado e descodificado que tanto a máquina territorial primitiva como a máquina despótica bárbara temiam em sua codificação e sobrecodificação. Era ele que, indiretamente, estas máquinas temiam com a sua inscrição, pois, a essência da sociedade para elas era *marcar e ser marcado*, diferentemente do *circular e fazer circular* da troca necessária a ele em sua descodificação dos fluxos, mas a descodificação dos fluxos não se dá a partir dele.

Em primeiro lugar, a troca simples inscreve os produtos mercantis como *quanta* particulares numa unidade de trabalho abstracta. É o trabalho abstracto ligado à relação de troca que forma a síntese disjuntiva do movimento aparente da mercadoria, visto que ele se divide em trabalhos qualificados correspondentes a um dado quantum. Mas é apenas quando um ‘equivalente geral’ aparece como moeda que se chega ao reino dos *quantita*, que pode ter todas as espécies de valores particulares ou valer por todos os tipos de quanta. (Deleuze e Guattari, p. 235, 1972.)

Foi preciso todo um *trabalho* de codificação dos fluxos ou *mais valia de código* por meio das trocas simples de dor e prazer submetidas às alianças e filiações de parentesco, como o *trabalho* de *sobrecodificação* ou *lei* destes fluxos por meio da nova aliança e filiação direta do déspota para que o *capital* se tornasse agora o *equivalente geral* ou a *mais valia de fluxo*, não mais submetida a um *código* ou a uma *lei*, senão a uma *axiomática* “muito flexível, [que] consegue sempre alargar os seus limites para acrescentar mais um axioma a um sistema saturado”. (Deleuze e Guattari, p. 246, 1972.) Isto é, que consegue manter o fluxo descodificado e desterritorializado ao mesmo tempo em que o incentiva cada vez mais como no caso da *ciência* e da *técnica*, segundo o *duplo retrato* que André Gorz faz do “trabalhador científico e técnico”:

senhor de um fluxo de conhecimento, de informação e de formação, mas absorvido no capital que o faz coincidir com o refluxo de uma canalhice organizada, axiomatizada, que faz que à noite, ao regressar a casa, encontre as suas maquinazinhas desejanter no televisor, ó desespero. (Deleuze e Guattari, p. 245, 1972.)

Ao mesmo tempo em que o capitalismo incentiva cada vez mais a produção, ele produz e introduz uma *anti-produção* em todos os níveis do processo produtivo de modo a fazer que os fluxos descodificados e desterritorializados se recodifiquem e reterritorializem novamente, este o papel propriamente dito do Estado na axiomática do sistema que leva a economia capitalista ao seu pleno desenvolvimento dentro de determinados limites, pois “O Estado, a sua polícia e o seu exército formam um gigantesco empreendimento de anti-produção, mas no seio da própria produção, condicionando-a.” (Deleuze e Guattari, p. 245, 1972.) E se “O que ele descodifica com uma mão, axiomatiza com a outra.” (Deleuze e Guattari, p. 256, 1972.), esta oscilação dos fluxos descodificados e desterritorializados à sua axiomatização e codificação cada vez maior a partir do Estado constitui essencialmente os dois pólos das sociedades modernas, segundo Deleuze e Guattari na medida em que:

por um lado, o capitalismo tem que desenvolver sem parar a essência subjetiva da riqueza abstrata, produzir por produzir, isto é ‘a produção como um fim em si mesmo, o desenvolvimento absoluto da produtividade social do trabalho’; mas, por outro lado, e ao mesmo tempo, o capitalismo só o pode fazer no quadro do seu objectivo limitado, enquanto modo de produção determinado, ‘produção pelo capital’, ‘valorização do capital existente’. (Deleuze e Guattari, p. 271, 1972.)

Esta é, outrossim, a *linguagem dos fluxos descodificados* do capital, uma *linguagem não-significante*, que não privilegia nem a voz, nem a grafia, nem o olho, pois ele é *profundamente analfabeto*, segundo Deleuze e Guattari. Não porque não se utilize da escrita, da submissão do grafismo à voz, e do olho que lê, mas porque ele precisa de *meios técnicos de expressão* que correspondam à descodificação generalizada dos fluxos, o que ele consegue somente com as *figuras* de uma *linguagem elétrica, a informática*, que não passa nem pela voz nem pela escrita e o olho tão somente retém por um momento o *fluxo desterritorializado de conteúdo e de expressão* em conjunção e pressuposição recíproca que ela pressupõe. Fluxo não mais codificado pelo sistema de conotação-conexão cruel da voz, do grafismo e do olho primitivo ou sobrecodificado pelo sistema de subordinação-disjunção terrível da *escrita* imperial com a subordinação do grafismo à voz e suplantação dela por uma *voz fictícia, muda*, pois estas *figuras*:

não pertencem ao significante nem sequer são signos como elementos mínimos do significante; são não-signos, ou antes, signos não significantes, pontos-signos com várias dimensões, cortes de fluxos, esquizes que formam imagens reunindo-se num conjunto, mas que não conservam nenhuma identidade de conjunto para conjunto. (Deleuze e Guattari, p. 251, 1972.)

O que, concluem Deleuze e Guattari, este *corte-fluxo* ou *fluxo-esquize* define tanto o *capitalismo* como a *esquizofrenia*, ainda que não seja do mesmo modo e as mesmas coisas, pois o primeiro é apenas o *limite relativo* dos fluxos de desejo no *socius* a partir de uma produção social e suas máquinas, ea segunda, o *limite absoluto* deles num *corpo sem órgãos* a partir de uma produção desejante e suas máquinas, “porque umas vezes os fluxos de desejo atingem este limite absoluto enquanto que outras se contentam em deslocar um limite relativo imanente que se há-de reconstituir mais longe”. (Deleuze e Guattari, p. 257, 1972.) Neste sentido, os fluxos podem ser

eles ou um *investimento libidinal inconsciente, esquizofrênico e revolucionário*, ou um *interesse de classe pré-consciente, paranóico e reacionário*, ou ainda, *ambos*, um imanente ao outro, sem se conseguir definir quem é o primeiro senão a partir de uma introdução à *esquizo-análise* de como muitas vezes um investimento libidinal se torna um interesse de classe e vice-versa, assim como o esquizofrênico se torna paranóico e vice-versa e o revolucionário um reacionário e vice-versa. Enfim, como o *capitalismo se transforma numa esquizofrenia* e vice-versa, no caso, a partir do Édipo, pois é com o capitalismo que há uma *privatização da família*, dentre outras coisas que se tornam privadas a partir dele, inclusive o Estado, na medida em que:

As pessoas individuais são inicialmente pessoas sociais, isto é, funções derivadas de quantidades abstractas; tornam-se concretas com a relação ou a axiomatização destas quantidades, com a sua conjugação. São exatamente configurações ou imagens produzidas pelos pontos-signos, pelos cortes-fluxos, pelas puras ‘figuras’ do capitalismo. (Deleuze e Guattari, p. 275, 1972.)

*Imagens de imagens*, a família é, assim, um *simulacro* para Deleuze e Guattari, pois não é o ponto de partida da sociedade, mas seu ponto de chegada, aquilo que se depreende de um longo processo de produção das máquinas sociais investidas pelas máquinas desejantes e que apreende o desejo, isto é, *faz com que ele deseje sua própria repressão-recalcamento* na representação edipiana do papá-mamã-eu, em que “Cada um de nós é agora um pequeno microcosmo triangulado, e o eu narcísico confunde-se com o sujeito edipiano.” Com a máquina civilizada capitalista, o Édipo enquanto “*representante deslocado tornou-se, enquanto tal, o representante do desejo*” e a família o “lugar de retenção e ressonância de todas as determinações sociais”.

### 3.2. A máquina de guerra nômade e o aparelho de Estado sedentário

*O anti-Édipo*, conforme resumem Deleuze e Guattari possuía, por sua vez, os seguintes temas:

- 1º) o inconsciente funciona como uma usina e não como um teatro (questão de produção, e não de representação);
- 2º) o delírio, ou o romance, é histórico-mundial, e não familiar (deliram-se raças, as tribos, os continentes, as culturas, as posições sociais...);
- 3º) há exatamente uma história universal, mas é a da contingência (como os fluxos, que são o objeto da História, passam por códigos primitivos, sobrecodificações despóticas, e descodificações capitalistas que tornam possível uma conjunção de fluxos independentes). (Deleuze e Guattari, p. 7, 1995, v. 1.)

Estes temas tinham por principal objetivo não apenas opor o anti-Édipo ao Édipo, mas analisar como o primeiro se submete ao segundo e como, inversamente, seria possível reverter esta submissão, donde o problema era propriamente a *relação* entre o anti-Édipo e o Édipo, assim como antes o problema era a *relação* entre a imanência e a transcendência sob os mesmos aspectos. Um problema que passa a ser, *aqui e agora*, o da *relação* entre a máquina de guerra e o aparelho de Estado ou da geo-filosofia de Deleuze e Guattari em *Mil platôs*.

No que diz respeito a isto, não há propriamente um *objeto* específico analisado por Deleuze e Guattari, mas sempre dois na medida em que é a *relação* entre dois objetos o principal problema deles, e também o nosso. O que se coloca em questão com essa *relação* é, por um lado, uma *separação* entre os objetos, mas, por outro, uma *ligação* entre eles, como no caso do anti-Édipo e o Édipo, da imanência e a transcendência e da máquina de guerra e o aparelho de Estado. Portanto, uma *relação* que é tanto uma *separação* como uma *ligação*, algo contraditório de certo se considerarmos seus *extremos*, mas não contraditório se considerarmos o *meio* no qual ela se faz e se refaz, ou ainda, se considerarmos que *a separação ainda que separe os extremos não deixa de ser uma ligação entre eles*, e, de outro modo, que *a ligação ainda que os aproxime não deixa de ser uma separação*

*entre eles*, o que, neste sentido, o *meio no qual a relação se faz é uma separação e uma ligação ao mesmo tempo de extremos*, é o que denominamos por *a-partamento*.

Falamos de *extremos*, mas uma relação não se faz somente entre extremos ou de modo extremado, mas se estabelece de modos diversos numa multiplicidade, como dizem Deleuze e Guattari, e esta é também a questão entre a máquina de guerra e o aparelho de Estado, a relação entre uma multiplicidade de relações em suas separações e ligações e uma dualidade de relações com suas separações ou ligações. Questão que está diretamente relacionada à *terra*, como pressupomos, pois, no limite, o que se coloca em questão no que diz respeito à máquina de guerra e o aparelho de Estado é uma relação com a terra, do homem com a terra, de diversos modos, ou simplesmente, de dois modos, um *nômade* e outro *sedentário*. O que esta relação pode ser percebida no que diz respeito aos dois modelos ou métodos postos em questão de início em *Mil platôs*, o *arborescente* e o *rizomático* e a relação entre eles.

Quanto a isto, dizem eles, enquanto a árvore e suas raízes dominam o Ocidente como imagem de pensamento transcendente “da botânica à biologia, a anatomia, mas também a gnoseologia, a teologia, a ontologia, toda a filosofia...” (Deleuze e Guattari, pp. 28-29, 1995, v. 1.), e uma sexualidade também, o rizoma e o canal domina o Oriente como imagem de pensamento imanente, pois:

O ocidente tem uma relação privilegiada com a floresta e com o desmatamento; os campos conquistados no lugar das florestas são povoados de plantas de grãos, objeto de uma cultura de linhagens, incidindo sobre a espécie e de tipo arborescente; a criação, por sua vez, desenvolvida em regime de alqueire, seleciona as linhagens que formam uma arborescência animal. O Oriente apresenta uma outra figura: a relação com a estepe e o jardim (em outros casos, o deserto e o oásis) em vez de uma relação com a floresta e o campo: uma cultura de tubérculos que procede por fragmentação do indivíduo; um afastamento, um pôr entre parênteses a criação confinada em espaços fechados ou relegada à estepe dos nômades. (...) E também não é a mesma sexualidade: as plantas de grãos, mesmo reunindo os dois sexos, submetem a sexualidade ao modelo da reprodução; o rizoma, ao contrário é uma liberação da sexualidade, não somente em relação à reprodução, mas também em relação à genitalidade. (Deleuze e Guattari, p. 29, 1995, v. 1.)

Todavia, na América, estas duas imagens se cruzam numa inversão de direções produzida por sua localização “como se a terra tivesse se tornado redonda precisamente na América”, já que “à leste se faz a busca arborescente e o retorno ao velho mundo. Mas o oeste rizomático, com seus índios sem ascendência, seu limite sempre fugidio, suas fronteiras movediças e deslocadas”. (Deleuze e Guattari, p. 30, 1995, v. 1.)

Se a imagem de pensamento, isto é, seu plano de imanência ou seu método, seu meio, aparece dividido entre Ocidente e Oriente e misturado ou sintetizado na América, segundo eles, trata-se de ir além das oposições e sínteses no pensamento ao se pensar em cada caso desses como *árvore* e *rizoma* não se opõem, se misturam ou se sintetizam tão claramente assim, mas que há “nós de arborescência nos rizomas, empuxos rizomáticos nas raízes”. E que se há uma diferença entre o rizoma-canal e a árvore-raiz, não há oposições entre eles, e sim, uma diferença de ação, porque o primeiro age de modo imanente e não transcendente, como um *processo* e o esboço de um *mapa* e não propriamente um modelo com um decalque, o qual tenta mesmo reverter o *modelo da árvore e o decalque das raízes* já que este “não pára de se erigir e de se entranhar” enquanto o processo não pára “de se alongar, de romper-se e de retomar”. *No limite*, trata-se de recusar o modelo transcendente da árvore e suas raízes por inspirar uma triste imagem do pensamento ou do método em que o *múltiplo* é uma *imitação* de uma *unidade superior, de centro ou de segmento* pelo processo imanente do rizoma e seus canais com o qual se busca a “fórmula mágica” em que “PLURALISMO = MONISMO”, isto é, em que o múltiplo é tratado como *substantivo*, como *multiplicidade*, sem relação com “o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo.” (Deleuze e Guattari, p. 16, 1995, v. 1.)

Esta questão de método ou de modelo, arborescente ou rizomático, é colocada por eles em *Mil platôs* está relacionada também ao *livro*, no que diz e como é feito, porque, primeiramente, tanto o livro *clássico* como o *moderno* são considerados em *expressão* e *conteúdo* uma *imitação do mundo e da realidade* ou uma *imagem do pensamento* segundo a “lei da reflexão” em que o

Uno se torna dois conforme a *lógica binária e dicotômica da árvore-raiz*, e no qual há um sujeito e um objeto, uma realidade espiritual e uma realidade natural, o *livro e o mundo*. Mas também pode se tornar três, quatro, segundo as relações biunívocas de uma *árvore* que tem uma *raiz pivotante* como unidade principal, na qual o livro adquire um “eixo” e “folhas ao redor” à imagem do mundo, ou ainda, pode se tornar múltiplo, com o aborto da raiz pivotante principal por uma *raiz fasciculada*, na qual subsiste ainda uma unidade, passada ou por vir como possível, e uma “obra mais deliberadamente parcelar pode também ser apresentada como Obra total ou Grande Opus”. (Deleuze e Guattari, p. 14, 1995, v. 1.) E, neste sentido, se o mundo torna-se um caos conforme esta raiz fasciculada, “o livro permanece sendo uma imagem do mundo, *caosmo-radícula*, em vez de cosmo-raiz”. (Deleuze e Guattari, p. 14, 1995, v. 1.)<sup>73</sup>

Diferente deste livro-árvore como imagem do mundo, da realidade e do pensamento, ***Mil platôs***, em expressão e conteúdo, pretende ser um livro que faz *rizoma* com o mundo, conforme eles propõem, a partir de vários princípios ou características do rizoma, que são, por sua vez, princípios e características do rizoma livro/mundo e de ***Mil platôs*** como rizoma, no qual buscam *escrever a n-1*, isto é, “subtrair o único da multiplicidade a ser constituída”, “agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir” com uma *quantificação da escrita*. Já não se trata de considerar o livro feito de uma árvore, raiz, ou de folhas, e sim como uma única *página*, *um plano de exterioridade*, *um ideal* em que “acontecimentos vividos, determinações históricas, conceitos pensados, indivíduos, grupos e formações sociais” constituem “linhas de articulação ou segmentaridade, estratos, territorialidades, mas também linhas de fuga, movimentos de desterritorialização e desestratificação”.

---

<sup>73</sup> Neste sentido, compreende-se porque os autores dizem que o ***Anti-Édipo*** fez mais sucesso em sua época, ainda em relação com o *maio de 68*, do que ***Mil platôs***, apesar de seu fracasso posterior, pois se tratava já de uma *imagem do mundo* àquela época que fracassou senão também em muitos aspectos. Diferentemente de ***Mil platôs*** que faz jus às palavras de Foucault que o século XXI é deleuziano sob muitos aspectos, como *mapa*, porém, não como *imagem do mundo*, positivamente, e não negativamente, apesar de que, como dizem, é sempre possível decalcar o mapa, manchá-lo, fazer dele uma imagem positiva ou negativa, de sucesso ou fracasso do mundo.

Um princípio ou característica do rizoma, neste sentido, que se estende ao livro/mundo *Mil platôs*, é o de uma *multiplicidade* que não necessita mais de uma unidade que se divide em sujeito e objeto, posições ou pontos, posto que existem nela apenas *linhas* que são “determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mudem de natureza”, que não pode ser sobrecodificada por uma unidade já que esta multiplicidade é *plana*. Isto é, constitui um *plano de consistência* ou uma “grade” que é o “fora de todas as multiplicidades” o qual é preenchido em todas as suas dimensões, conforme outros dois princípios do rizoma, a *heterogeneidade* das linhas e as *conexões* existentes entre elas,<sup>74</sup> com as quais ele cresce e se transforma segundo uma *linha abstrata* ou uma *linha de fuga* que:

marca, ao mesmo tempo: a realidade de um número de dimensões finitas que a multiplicidade preenche efetivamente; a impossibilidade de toda dimensão suplementar, sem que a multiplicidade se transforme segundo esta linha; a possibilidade e a necessidade de achatar todas estas multiplicidades sobre um mesmo plano de consistência ou de exterioridade, sejam quais forem suas dimensões. (Deleuze e Guattari, p. 17, 1995, v. 1.)

A linha de fuga marca ainda outro princípio do rizoma, o de sua *ruptura a-significante*, pois se há uma conexão em sua heterogeneidade com a qual ele cresce e se transforma, ele também se rompe numa linha de fuga, quebra-se em algum lugar, apesar de retomar “uma ou outra de suas linhas (...) segundo outras linhas”. Esta *ruptura a-significante* do rizoma é uma mudança de natureza de sua multiplicidade quando linhas de segmentaridade explodem nela e a estratificam, territorializam-na, organizam-na, significam-na, atribuem-na *a algo*, um estrato, território, organismo, signo, sujeito, Deus ou máquina abstrata, e o rizoma livro/mundo *Mil platôs* foge a esta estratificação, territorialização, organização, significação ou atribuição a algo ou alguém, desestratificando-se, desterritorializando-se, desorganizando-se, de-significando-se ou não se atribuindo a algo ou alguém ao se alongar, prolongar-se, revezar-se e variar em *n* dimensões ou

---

<sup>74</sup> Não seguimos aqui a ordem dos princípios dada pelos autores por considerarmos melhor explicá-los conforme um *contexto* e não segundo uma progressão estabelecida por eles em que *conexão*, *heterogeneidade* e *multiplicidade* aparecem como primeiros princípios ou características do rizoma livro/mundo *Mil platôs*. O que isto não subverte nenhuma ordem dos autores tendo em vista que o *rizoma* livro/mundo *Mil platôs* não tem nem começo nem fim, somente um *meio*, podendo-se começar por qualquer *plató* dele.

direções rompidas, como uma *conjugação de fluxos desterritorializados*, em que há, porém, sempre o risco de uma nova estratificação, territorialização, organização, significação ou atribuição dele a um novo sujeito ou objeto na medida em que suas linhas de fuga são capturadas em segmentos, estratos, territórios, organismos, signos, peças de uma máquina abstrata atribuídas a um *juízo de Deus*.

Esta linha de fuga ou ruptura a-significante é propriamente o *devir* ou um *duplo devir* do rizoma livro/mundo **Mil platôs**, em que livro e mundo constituem uma *evolução a-paralela*, outro princípio do rizoma, pois um desterritorializa-se e se reterritorializa no outro, já que “o livro assegura a desterritorialização do mundo, mas o mundo opera uma reterritorialização do livro, que se desterritorializa por sua vez em si mesmo no mundo (se ele é capaz disto e se ele pode)”. (Deleuze e Guattari, p. 20, 1995, v. 1.) Neste devir ou duplo devir do livro no mundo e vice-versa, na desterritorialização e reterritorialização de um no outro de modo rizomático, todavia, não há imitação ou reprodução de um pelo outro, isto é, não há um *decalque* de um pelo outro, segundo uma *estrutura* ou um *eixo genético* de um ou de outro, conforme a lógica da árvore que é de decalque e reprodução. Livro e mundo *estão fora dos eixos*, não *se estruturam*. O rizoma produzido entre eles tem múltiplas conexões ou múltiplas entradas ou aberturas que são também saídas de um ao outro, de um e de outro, desterritorializações e reterritorializações que são *inconscientes*, de modo que não é possível fazer uma *imagem* de um ou de outro neste devir ou duplo devir, pois ele é “desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente”, e sim, tão somente fazer um *mapa* dos movimentos de um ao outro. No entanto, é possível *religar decalques* de árvore a este mapa-rizoma, porque “Se é verdade que o mapa ou rizoma tem essencialmente entradas múltiplas, consideraremos que se pode entrar nelas pelo caminho dos decalques ou pela via das árvores-raízes observando as precauções necessárias (renunciando-se também aí a um dualismo maniqueísta).” (Deleuze e Guattari, p. 24, 1995, v. 1) Pois: “Ser rizomorfo é produzir hastes e filamentos que se parecem raízes, ou, melhor ainda, que se conectam com elas

penetrando no tronco, podendo fazê-las servir a novos e estranhos usos.” (Deleuze e Guattari, p. 25, 1995, v. 1) É pensar com memórias e idéias curtas, em diagrama, descontinuidade, ruptura e multiplicidade, em que o *esquecimento* já faz parte do processo, diferentemente de pensar “com uma árvore plantada na cabeça”, isto é, com uma memória longa de impressões, engrama, decalque ou foto de famílias, raça, sociedade, civilizações ou de conceitos. É, ademais, pensar uma multiplicidade *a-centrada*, com *autômatos finitos* ou *indivíduos em rede* numa *transdução de estados intensivos*, sem um *general* no comando, *centralizador*, *unificador*, *hierárquico*, diferentemente da “Árvore ou a raiz [que] inspiram um triste imagem do pensamento que não pára de imitar o múltiplo a partir de uma unidade superior, de centro ou segmento.” (Deleuze e Guattari, p. 26, 1995, v. 1) Assim como faz a Psicanálise com o inconsciente e os desejos e a Lingüística com a linguagem que os reduzem, interpretam e significam o inconsciente, os desejos e a linguagem segundo uma árvore, diferente da *esquizaanálise* rizomática, pois para ela: “A questão é *produzir inconsciente* e, com ele, novos enunciados, outros desejos: [e para qual] o rizoma é esta produção de inconsciente mesmo.” (Deleuze e Guattari, p. 28, 1995, v. 1)

Podemos perceber, neste sentido, que se, em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari escrevem sempre a dois, isto é, escrevem sempre pensando do ponto de vista de uma dualidade, tão pouco eles consideram a dualidade do ponto de vista de uma oposição, ainda, que de um ponto de vista arborescente se possa pensar deste modo. Ou, mesmo que seja pensada deste modo, a oposição nunca é considerada por eles primeiramente, como se a relação fosse desde o princípio uma relação entre duas coisas opostas, contraditórias, não se podendo ir *além* ou *aquém* de uma oposição, pois ela estaria num *aquém* e num *além*, como *origem* e *fim*, a impor sua dualidade conflituosa e contraditória. Ao contrário disto, para eles, se a relação é entre dois, como um *rizoma*, este *entre-dois* faz parte de uma *multiplicidade*, e há entre eles mesmos uma *multiplicidade*, o que é do ponto de vista desta multiplicidade que a relação entre a máquina de guerra e o aparelho de Estado se estabelece.

A multiplicidade a que Deleuze e Guattari se referem propriamente em *Mil platôs* é, no caso, a de uma *exterioridade*, a exterioridade da máquina de guerra em relação ao aparelho de Estado, o que eles afirmam isto através de vários *axiomas* e confirmam através de várias *proposições*, cujo primeiro é, propriamente, o de que “*A máquina de guerra é exterior ao aparelho de Estado.*” (Deleuze e Guattari, p. 11, 1997, v.5.) Isto porque a questão que eles colocam desde início é que a relação entre a máquina de guerra e o aparelho de Estado é a do que é *exterior* e *interior* ao aparelho de Estado, isto é, do que se reduz e não se reduz à sua *soberania política*, pois a soberania define propriamente o Estado na medida em que ela “só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente”. (Deleuze e Guattari, p. 23, 1997, v.5.) Ou ainda, aquilo que se deixa agarrar por suas *duas cabeças mitológicas*, “a do rei-mago” e a do “sacerdote-jurista”, sua *dupla articulação* a fazer dele um *estrato* procedendo por Um-Dois, binariamente. Se a máquina de guerra lhe é exterior, ademais, justamente porque ela é irreduzível a ele em sua “multiplicidade pura e sem medida”, vindo sempre de fora como uma “malta, uma irrupção do efêmero e potência da metamorfose”, um *devir* do guerreiro mítico que se interpõe entre as duas cabeças do Estado e não se deixa agarrar por nenhuma delas em sua “estupidez, deformidade, loucura, ilegitimidade, usurpação, pecado”, pois ele “está na situação de trair tudo, inclusive a função militar, *ou* de nada compreender”. (Deleuze e Guattari, p. 15, 1997, v.5.) Todavia, a máquina de guerra se confunde com o aparelho de Estado, ora com sua violência mágica, ora com sua instituição militar, e deste modo é concebida negativamente, reduzida em sua multiplicidade ao que se *opõe* ao Estado, e, portanto, deve ser apropriada ou destruída. “Donde a desconfiança dos Estados face à sua instituição militar, dado que esta procede de uma máquina de guerra extrínseca.” (Deleuze e Guattari, p. 16, 1997, v.5.)

Entre a máquina de guerra e o aparelho de Estado não há, do ponto de vista de uma exterioridade, uma relação evolutiva, pois o Estado não provém de uma máquina de guerra e esta não é deduzida dele. O Estado, segundo Deleuze e Guattari, é original, ou seja, é um *Urstaat* que

aparece de uma só vez e que mesmo nas sociedades primitivas está presente, e a questão desde o princípio, segundo eles, é justamente a relação dele com estas sociedades, primitivas ou não, que lhe estão *fora* e como é essa relação. Um *fora* que, segundo eles, não quer dizer uma “política externa”, mas uma multiplicidade que ele não consegue dominar ou ser-lhe soberano, que tanto pode ser de “grandes máquinas mundiais” como de “mecanismos locais de bandos, margens, minorias, que continuam a afirmar os direitos das sociedades segmentárias contra os órgãos de poder de Estado”. (Deleuze e Guattari, p. 23, 1997, v.5.) E as primeiras podem ser ainda as segundas e vice-versa, o que, neste sentido:

Não é em termos de independência, mas de coexistência e de concorrência, *num campo perpétuo de interação*, que é preciso pensar a exterioridade e a interioridade, as máquinas de guerra de metamorfose e os aparelhos identitários de Estado, os bandos e os reinos, as megamáquinas e os impérios. [pois] Um mesmo campo circunscreve sua interioridade em Estados, mas descreve sua exterioridade naquilo que escapa aos Estados ou se erige contra os Estados. (Deleuze e Guattari, p. 24, 1997, v.5.)

Se a máquina de guerra é exterior e constitui uma exterioridade pura em relação ao aparelho de Estado, isto se deve, de certo modo, à sua *ciência menor* ou *nômade* daquela em relação à *ciência régia* ou *sedentária* do aparelho de Estado. Isto porque aquela opera com um *modelo hidráulico*, que considera os *fluxos* em vez de uma *teoria dos sólidos*. No caso, é um *modelo de devir e de heterogeneidade*, e não do estável, do eterno e do idêntico, que se propaga num *espaço liso* ocupado sem se medir, diferentemente do *espaço estriado* do Estado, que se mede a fim de ocupar. Modelo que também é *problemático*, na medida em que “é afectivo e inseparável das metamorfoses, gerações e criações na própria ciência”, e não *teoremático* no que diz respeito à *ordem das razões*. Entre estes dois modelos de ciência, a questão que se coloca é a do *esquema* que cada um dispõe que faz justamente a ciência nômade ser rejeitada pelo aparelho de Estado por lhe ser mesmo irreduzível, pois enquanto a ciência régia usa o *esquema hilemórfico* do *Cômpar* em sua busca de leis que “consiste em pôr constantes em evidência, mesmo que essas constantes sejam apenas relações entre variáveis (equações)”, a ciência nômade usa um esquema baseado no “par material-

forças” do *Díspar* que coloca “as próprias variáveis em estado de variação contínua”. E, “Se há ainda equações, são adequações, inequações, equações diferenciais irreduzíveis à forma algébrica, e inseparável por sua vez de uma intuição sensível da variação.” (Deleuze e Guattari, p. 36, 1997, v.5.) Por sua vez, se há ainda uma “lei”, esta é a do *nomos*, e não a do *logos*, e a ciência se desenvolve porque *seguir não é o mesmo que reproduzir* as variáveis, assim como:

não é em absoluto o mesmo sentido da Terra: [pois] segundo o modelo legal, não paramos de nos reterritorializar num ponto de vista, num domínio, segundo um conjunto de relações constantes; mas, segundo o modelo ambulante, é o processo de desterritorialização que constitui e estende o próprio território. (Deleuze e Guattari, p. 38, 1997, v.5.)

No entanto, enquanto a ciência nômade se contenta em *inventar problemas*, cujas soluções dizem respeito não apenas à ciência, mas também a uma coletividade, a *solução científica* é dada somente pela ciência régia, da maneira como ela transforma o problema e o inclui em seu aparelho teorematizado e sua organização de trabalho. Onde houver, segundo Deleuze e Guattari, sempre uma *imagem de pensamento* que toma de empréstimo o modelo do aparelho de Estado em seus dois pólos de soberania, o “*imperium* do pensar-verdadeiro” do *mutbos* e a “república dos espíritos livres” do *logos*, aos quais o *pensamento nômade* tenta escapar. Entre esta imagem de pensamento e o aparelho de Estado há uma relação em que ambos se beneficiam, pois o “Estado proporciona ao pensamento uma forma de interioridade, mas o pensamento proporciona a essa interioridade uma forma de universalidade”. (Deleuze e Guattari, p. 44, 1997, v.5.) E deste modo o pensador e o filósofo se tornam um *funcionário de Estado*, isto é, um *professor público*, ou uma máquina de guerra na medida em que constitui propriamente um *pensamento do fora*, que não valoriza a *interioridade* do professor público, nem mesmo a do “pensador privado” segundo uma república dos espíritos livres, pois, do ponto de vista de uma máquina de guerra, o “pensamento é verdadeiramente um *pathos* (um *antilogos* e um *antimutbos*)”, que se “se exerce a partir de um *desmoronamento central*”, ou seja, só vive de sua “própria impossibilidade de criar uma forma”, no caso:

Um pensamento às voltas com forças exteriores em vez de ser recolhido numa forma interior, operando por revezamento em vez de formar uma imagem, um pensamento-acontecimento, hecceidade, em vez de um pensamento-sujeito, um pensamento-problema no lugar de um pensamento-essência ou teorema, um pensamento que faz apelo a um povo em vez de se tomar por um ministério. (Deleuze e Guattari, p. 48, 1997, v.5.)

Trata-se de um pensamento que não aspira à universalidade como a imagem de pensamento do aparelho de Estado, nem a do *Todo* nem a do *Sujeito* num espaço mental estriado e sim, de uma *raça singular* ou *tribo* e um *meio* num espaço liso, uma estepe, um deserto ou um mar, que se define por sua *impureza, opressão e dominação*, pois “Todo o pensamento é um devir, um duplo devir, em vez de ser o atributo de um Sujeito e a representação de um ‘Todo.’” (Deleuze e Guattari, p. 50, 1997, v.5.)

A máquina de guerra possui uma ciência e um pensamento nômade é porque foi inventada pelos *nômades*, como afirmam Deleuze e Guattari num segundo axioma, cujos aspectos principais que a diferenciam do aparelho de Estado *sedentário* são o *espacial-geográfico*, o *aritmético ou algébrico* e o *afectivo*. No que diz respeito ao primeiro aspecto, ele está diretamente relacionado ao modo como o nômade se relaciona com a *terra* na medida em que constitui um *território* sobre ela. No caso, um território que se define pelos *trajetos* dele sobre a terra, de um ponto a outro, e não pela sua fixidez num determinado *ponto* da terra, como o fazem os sedentários, posto que a “vida do nômade é *intermezado*” e se caracteriza espacial e geograficamente pelo modo com ele se distribui num *espaço aberto* ou *liso* enquanto *nomos* sem, contudo, medi-lo, diferentemente do sedentário que distribui um *espaço fechado* ou *estriado* em partes a cada um e regula a comunicação entre estas partes. Todavia, o nômade não se define por um *movimento relativo* de um ponto a outro do espaço estriado, mas pelo *movimento absoluto* ou *velocidade* em ocupar o espaço liso, o qual ocupa mesmo quando não se move ou se move lentamente, pois ele é um *vetor de desterritorialização* em relação à terra bem como dela mesma quando “deixa de ser terra, e tende a tornar-se um simples solo ou suporte (...) onde a floresta recua, e onde a estepe e o deserto se propagam”. (Deleuze e Guattari, p. 53, 1997, v.5.) É este movimento absoluto do nômade e da máquina de guerra

inventada por ele que o Estado tenta limitar num movimento relativo ao estriar o espaço ou utilizar o espaço liso como meio de comunicação de um espaço estriado na medida em que o espaço liso nômade se faz *entre dois espaços estriados*: o “da floresta, com suas verticais de gravidade” e o da “agricultura, com seu quadriculado e suas paralelas generalizadas”.

O modo como os nômades se distribuem sobre o espaço aberto liso define já seu segundo aspecto, o *aritmético e algébrico*, pois eles constituem um *número numerante* em relação ao *número numerado* dos sedentários em sua distribuição a partir de um espaço fechado estriado. O número numerante diz respeito propriamente à *organização aritmética autônoma* dos nômades em que o número se torna o *sujeito* que ocupa o espaço sem medir e que se desloca no espaço liso, diferentemente da organização geométrica que mede o espaço e imobiliza o sujeito nele. Isto porque o “número numerante já não está subordinado a determinações métricas ou a dimensões geométricas, está apenas numa relação dinâmica com direções geográficas: é um número direcional, e não dimensional ou métrico.” (Deleuze e Guattari, p. 66, 1997, v.5.) Isto se confirma por suas duas características: a primeira, de ser ele *articulado* ainda que constitua uma *unidade*, pois esta, por menor que seja, é sempre um “complexo de números a cada vez” ou um *agenciamento* na medida em que não apenas os nômades se distribuem sobre o espaço, mas também seus animais, veículos e armas, como o “homem-cavalo-arco”, que constitui assim uma unidade, e “a biga de dois cavalos e dois homens, um para conduzir e o outro para lançar”. A segunda, por o número numerante operar sobre duas séries desiguais e não simétricas, uma na qual ele se organiza propriamente a partir de linhagens e a outra na qual ele extrai de cada linhagem um *corpo numérico especial*, por um *processo de replicação ou de reduplicação*, e: “A máquina de guerra não poderia funcionar sem esta dupla série: [pois] é preciso ao mesmo tempo que a composição numérica substitua a organização de linhagem, mas também que conjure a organização territorial do Estado.” (Deleuze e Guattari, p. 69, 1997, v.5.) O que este *corpo especial* é um elemento determinante de poder na máquina de guerra, a *Cifra* de seu *nomos*, ou ainda, a *arma secreta* que ela

dispõe como seu terceiro aspecto, o *afectivo* na medida em que se diferencia da *ferramenta de trabalho* do aparelho de Estado.

Este aspecto *afectivo* da máquina de guerra advém do modo como ela se distribui em velocidade e se organiza numericamente no espaço liso constituindo-se propriamente uma *arma* como consequência de seu agenciamento próprio enquanto “máquina de guerra”, diferente do agenciamento “‘máquina de trabalho’ como causa formal das ferramentas”. Em princípio, tanto a arma como a ferramenta são atravessadas por um *phylum maquínico*, isto é, por uma “matéria não formada” ou “fluxo de matéria” que seleciona, qualifica e mesmo inventa os elementos técnicos por intermédio dos agenciamentos e a partir do qual não se pode definir de modo *intrínseco* uma diferença entre a arma e a ferramenta, tão somente de modo *extrínseco*, ou seja, de modo *interno*, *aproximado* ou *tendencial* segundo os agenciamentos deste *phylum maquínico*. Isto porque esta diferença “*se funda num método diferencial*” segundo cinco pontos de vista pelo menos: do sentido (projeção-introjeção), do vetor (velocidade-gravidade), do modelo (ação livre-trabalho), da expressão (jóias-signos) e da tonalidade passional ou desejanter (afecto-sentimento).

Neste sentido, numa primeira aproximação, a arma da máquina de guerra é *projetiva*, pois, segundo Deleuze e Guattari, tudo “o que lança e é lançado é em princípio uma arma”, e uma ferramenta pode vir a ser uma arma na medida em que adquira esta característica de projeção ou lançamento, ou seja, na medida em que se faz numa exterioridade segundo o primeiro axioma da máquina de guerra. Todavia, a ferramenta, segundo eles, é *introjetiva*, pois adequa a matéria a uma forma de interioridade, num movimento *centrífugo*, diferente do movimento *centrípeto* de lançamento, bem como busca vencer ou utilizar resistências em sua introjeção, diferentemente dos *revides*, do que *evita* e *inventa* a arma de guerra em sua projeção. No que diz respeito a esta projeção, a arma constitui propriamente um *vetor de velocidade* na medida em que torna a violência “duradoura e até ilimitada” em uma *economia*, diferentemente da ferramenta que opera uma “violência a cada golpe” ou “de uma vez por toda” em sua introjeção. Isto porque enquanto a

arma se baseia na velocidade absoluta de uma *ação livre* “sobre o próprio corpo móvel”, acrescida ao deslocamento, sem consumir-se no seu efeito e prolongando-se entre dois instantes, pois sua *força* se manifesta e se exerce em si mesma *no espaço e no tempo*, a ferramenta se baseia na velocidade relativa do *trabalho* devido aos seus choques com resistências, seu consumo ou dispêndio no efeito, sempre renovada *de um instante a outro* na medida em que, nela, a *força* encontra sua *gênese*, seu *deslocamento* e seu *dispêndio* nas *leis do trabalho*. E já não é o mesmo manejo de uma e de outra, posto que é “Como se a arma fosse movente, auto-movente, ao passo que a ferramenta é movida.” (Deleuze e Guattari, p. 76, 1997, v.5.)

As *paixões* que uma e outra efetuam com seu desejo e mobilizam com sua força também não são as mesmas, pois as paixões pelas ferramentas são *sentimentos* que implicam um regime de trabalho em que há “uma avaliação da matéria e das suas resistências, um sentido da forma e de seus desenvolvimentos, uma economia da força e de seus deslocamentos, toda uma gravidade”, de modo que “o sentimento é uma emoção sempre deslocada, retardada, resistente”. (Deleuze e Guattari, p. 79, 1997, v.5.) Já as paixões pelas armas são *afectos* remetidos ao móvel em si mesmo, à velocidade, a composições de velocidade entre elementos na medida em que são *projéteis*, uma “descarga rápida da emoção”, um revide, armas propriamente, assim como estas são afectos. Quanto ao sentimento implicado na ferramenta e o afecto produzido pela arma, por sua vez, há uma relação essencial da ferramenta com o *signo* na medida em que “se escreve sobre uma matéria imóvel” constituindo uma *escrita* a partir da qual se produz uma *semiótica da atividade e captura* desta pelo aparelho de Estado como *trabalho* propriamente dito. “Donde a afinidade de agenciamento signos-ferramentas, signos de escrita-organização de trabalho.” (Deleuze e Guattari, p. 80, 1997, v.5.) Bem como há uma relação essencial da arma com as jóias que são leves e fáceis de transportar, que não se escrevem sobre um objeto imóvel, mas ornamentam, decoram um objeto na medida em que se move, presentes no arreio do cavalo, na bainha da espada, na vestimenta do guerreiro, no punho da arma e mesmo na ponta da flecha que serve apenas uma única vez,

constituindo uma *escrita rúnica* com sua *semiótica afectiva* de “assinaturas como marcas de pertinência” e “curtas mensagens de guerra ou de amor”.

Sob estes aspectos *espacial-geográfico, aritmético-algébrico e afectivo*, a máquina de guerra define-se essencialmente pelo *agenciamento* de um *phylum* maquínico, isto é, pelo “conjunto de singularidades e traços extraídos do fluxo”, que tanto pode ser *natural*, como no aspecto espacial e geográfico, como *artificial*, no que diz respeito aos aspectos aritmético-algébrico e afectivo, em ambos os casos extraindo do *fluxo material* ou *phylum* maquínico um conjunto de singularidades e traços extraídos. Na maneira como agencia este *phylum*, ela se diferencia do aparelho de Estado, pois ela o utiliza não propriamente para *guerra*, ainda que a guerra a defina propriamente e não essencialmente, mas para se manter exterior ao aparelho de Estado, irreduzível a ele, donde, a *guerra* que define propriamente a máquina de guerra só se manifesta quando ela se defronta com o Estado, contra o Estado, contra a sua apropriação por ele e a *totalização da guerra* que ele implica, contra os outros Estados e contra ela própria a partir de máquinas de guerra próprias ou máquinas de guerra mundiais decorrentes dele, pois é de uma outra maneira que ele agencia o *phylum* maquínico.

No que diz respeito a este *phylum maquínico* propriamente dito e seu agenciamento, ele tanto mantém relação com a máquina de guerra quanto com o aparelho de Estado devido ao seu conteúdo propriamente *metalúrgico* e *itinerante* ou *ambulante*. Ele constitui um *fluxo material* ou uma *materialidade do fluxo*, natural e artificial ao mesmo tempo, do qual não se pode tirar leis constantes cientificamente, somente ser *seguido* na medida em que é uma “matéria em movimento, em fluxo, em variação, como portadora de singularidades e traços de expressão”. (Deleuze e Guattari, p. 91, 1997, v.5.) Se este *phylum* é metalúrgico, por sua vez, é porque a metalurgia não tem uma *matéria* a qual ela aplica uma *forma*, mas um *metal*, isto é, uma “materialidade energética” da matéria e uma “transformação ou deformação” da forma, ou ainda, uma “matéria em variação contínua” e um “desenvolvimento contínuo da forma”, “nem uma coisa nem um organismo, mas um *corpo* sem

órgãos”, que define propriamente a operação metalúrgica. Pois “o que o metal e a metalurgia trazem à luz é uma vida própria da matéria, um estado vital da matéria enquanto tal, um vitalismo material que, sem dúvida, existe por toda parte, mas comumente escondido ou recoberto, tornado irreconhecível”. (Deleuze e Guattari, p. 94, 1997, v.5.) Um vitalismo do *subsolo*, no caso, pois este *phylum* maquinico é a *pura produtividade* do metal no subsolo enquanto *espaço esburacado* em direção ao qual o metalúrgico enquanto *ferreiro-artesão* segue e se faz o *homem do subsolo*, diferentemente do nômade enquanto *homem do solo* no seu espaço liso e do sedentário enquanto *homem da terra* no seu espaço estriado, com os quais, todavia, se relaciona ao mesmo tempo “visto que o subsolo une o solo do espaço liso à terra do espaço estriado” e ele é quem fabrica tanto as armas como as ferramentas, ainda que a máquina de guerra tenha uma relação maior com a metalurgia do que o aparelho de Estado, como afirmam Deleuze e Guattari em seu “Axioma III: A máquina de guerra nômade é como a forma de expressão, e a metalurgia itinerante seria a forma de conteúdo correlativa.” (Deleuze e Guattari, p. 100, 1997, v.5.) E não menos, *o espaço liso a substância de expressão da máquina de guerra e o espaço esburacado a substância de conteúdo da metalurgia itinerante.*

A questão em relação ao *phylum maquinico* é como ele se liga ao espaço nômade da máquina de guerra e ao espaço sedentário do aparelho de Estado, isto é, como o metal se torna uma arma e como se torna uma ferramenta, conseqüentemente, como a *guerra* se pressupõe a partir da utilização de uma e outra, como uma e outra, arma da máquina de guerra e ferramenta do aparelho de Estado. Isto porque este *phylum* é:

sempre *conexo* ao espaço nômade, ao passo que se *conjuga* com o espaço estriado. Do lado dos agenciamentos nômades e das máquinas de guerra, é uma espécie de rizoma com seus saltos, desvios, passagens subterrâneas, caules, desembocaduras, traços, buracos, etc. Mas, no outro lado, os agenciamentos sedentários e os aparelhos de Estado operam uma captura do *phylum*, tomam os traços de expressão numa forma ou num código, fazem ressoar os buracos conjuntamente, colmatam as linhas de fuga, subordinam a operação tecnológica ao modelo de trabalho, impõem às conexões todo um regime de conjunções arborescentes. (Deleuze e Guattari, p. 100, 1997, v.5.)

A questão se a guerra é uma arma ou uma ferramenta na medida em que o *phylum maquínico* é agenciado pela máquina de guerra ou pelo aparelho de Estado define propriamente o problema da relação entre a máquina de guerra e o aparelho de Estado na medida em que a máquina de guerra só tem a guerra por objeto apenas de modo *relativo, secundário e suplementar*. A máquina de guerra não tem por objetivo a aniquilação ou a destruição senão quando se depara com o aparelho de Estado que tenta apropriá-la com suas forças de estriagem, tornando-se, assim seu inimigo, bem como a cidade, o fenômeno estatal e urbano. Não por menos, quando a máquina de guerra é apropriada, ela muda de natureza e função, pois é voltada contra os nômades que a inventam e exprime uma “relação entre Estados, quando um Estado pretende apenas destruir um outro ou impor-lhe seus fins”. (Deleuze e Guattari, p. 103, 1997, v.5.) Por sua vez, a guerra passa a ser um objeto direto e primeiro, subordinada aos fins do Estado, e mesmo uma *guerra absoluta* ou *total*, quando um máquina de guerra mundial *sai* dos Estados, de dois modos: um *fascista* quando “A máquina de guerra torna a formar de novo um espaço liso que agora pretende controlar, cercar toda a terra.” E outro *pós-fascista*, quando “A própria guerra total é ultrapassada em direção a uma forma de paz ainda terrífica.” Todavia, ainda que a pior máquina de guerra mundial reconstitua, cerque e enclausure a terra, esta “faz valer seus próprios poderes de desterritorialização, suas linhas de fuga, seus espaços lisos que vivem e que cavam seu caminho para um nova terra”. (Deleuze e Guattari, p. 110, 1997, v.5.)

Neste sentido, a máquina de guerra oscila entre dois pólos segundo duas linhas diferentes: uma *linha de destruição* na medida em que se defronta com o aparelho de Estado que a apropria e a estende aos limites do universo como uma máquina de guerra mundial, e uma *linha de fuga* na medida em que busca se manter exterior ao aparelho de Estado, criadora, num espaço liso de deslocamento. O aparelho de Estado não tem, outrossim, uma máquina de guerra, ele tão somente se apropria de uma na medida em que é propriamente uma *potência de apropriação* ou um *aparelho de captura* com seus dois pólos, do “Imperador terrível e mágico” e do “Rei sacerdote e

jurista”. A guerra lhe é exterior, como é exterior o *guerreiro* a estes dois pólos ainda que se confunda com eles por um violência.

O primeiro pólo corresponde ao aparelho de Estado imperial ou despótico, isto é, um *Urstaat* original que surge de uma vez só, incondicionado e a captura que ele empreende implica a substituição da “troca aparente” das sociedades primitivas e nômades por um “estoque”. Isto é, a substituição de um *limite* por um *limiar*, o primeiro correspondendo a avaliação-antecipação do *penúltimo* momento em que a troca aparente se refaz e recomeça sem se deixar tomar por um *equivalente em geral último*, o qual corresponde justamente ao limiar na medida em que a troca muda de natureza quanto ao seu agenciamento, posto que os objetos deixam de ser desejados a partir dela, para serem estocados: “O estoque só começa quando a troca perdeu o interesse, a desejabilidade, dos dois lados.” (Deleuze e Guattari, p. 132, 1997, v. 5.)

Esta perda de interesse e consequente constituição do estoque possui três aspectos que definem praticamente o aparelho de captura do Estado e como a máquina de guerra é *capturada* e *sobrecondicionada* por ele. Primeiramente, quando os seus territórios nômades são explorados simultaneamente ou intensivamente cada um pelo aparelho de Estado que deles se apropria e os desterritorializa numa *Terra*, da qual extrai uma *renda fundiária* homogênea por *comparação* das terras numa *renda diferencial* ou *apropriação monopolista* da terra numa *renda absoluta* e, deste modo, constitui um estoque. Em segundo lugar, quando as atividades de ação livre nômade são apropriadas num *trabalho* como “atividade estocada” pelo aparelho de Estado e há uma comparação de trabalho e apropriação monopolista dele como *sobretabalho*, das quais se extrai o *lucro*. Por fim, quando o Estado se apropria das trocas aparentes dos bens e serviços deles por uma *moeda*, dos quais extrai um *imposto* por comparação dos bens e serviços enquanto *mercadorias* e apropriação monopolista deles como *dinheiro*.

É, portanto, por comparação e apropriação que o aparelho de Estado captura a máquina de guerra ao se apropriar do *fluxo indiviso* de seu território, da atividade de ação livre e trocas

aparentes, sendo a *captura* propriamente o *excesso* proveniente da renda, do lucro e do imposto que constitui o estoque do aparelho de Estado. Todavia, a constituição deste estoque excedente implica sua utilização e “a absorção deste excedente é um dos principais aspectos da apropriação da máquina de guerra pelo Estado imperial: [pois] desde o início, a instituição militar é um dos meios mais fortes de absorver o excedente”. (Deleuze e Guattari, p. 146, 1997, v. 5.) Contudo, se a máquina de guerra não é suficiente, compete aos *artesãos* ocupar este lugar, o que isto produz uma transformação do Estado despótico e mesmo a passagem para o outro pólo do aparelho de Estado, o pólo do Rei sacerdote e jurista que não age mais através de captura, mas por pacto e contrato, não sobrecodifica o fluxo indiviso da máquina de guerra, mas tem como nova tarefa *conjugiar fluxos descodificados e desterritorializados* de toda a parte, e, ao invés de uma *servidão maquínica*, produzir uma *sujeição social* que retoma a máquina de guerra, porém, com outros fins, o de um Estado-nação e de uma máquina de guerra mundial capitalista. Neste sentido,

*A esfera pública* não caracteriza mais a natureza objetiva da propriedade, mas é antes o meio comum de uma apropriação que se tornou privada; entra-se, assim, nos mistos público-privado que constituem o mundo moderno. *O laço se torna pessoal*; relações pessoais de dependência, ao mesmo tempo entre proprietários (contratos) e entre propriedades e proprietários (convenções), duplicam ou substituem as relações comunitárias e de função; mesmo a escravidão não define mais a disposição pública do trabalhador comunal, mas a propriedade privada que se exerce sobre trabalhadores individuais. (Deleuze e Guattari, p. 148, 1997, v. 5.)

Neste Estado-nação, o aparelho de Estado se transforma no modelo de realização da *axiomática imanente* do capitalismo na medida em que ele conjuga os fluxos descodificados que ocorrem a ele para consumir o excedente de estoque e, assim, produz um novo excedente, não mais de estoque, e uma nova mais valia, não mais de códigos, mas de fluxos descodificados que ele tem a cada vez de recodificar e reterritorializar em si como *nação, terra natal de um povo*, pois a *terra* deixa de ser fonte de renda fundiária para ser a *subjetivação* de um *povo*, ela desterritorializa o território e o povo descodifica a população. E é “sobre esses fluxos descodificados e desterritorializados que a nação se constitui, e não se separa do Estado moderno que dá uma

consistência à terra e ao povo correspondentes.” (Deleuze e Guattari, p. 157, 1997, v. 5.) Por fim, a máquina de guerra se tornando uma ferramenta do aparelho de Estado que o ultrapassa e o submete enquanto máquina de guerra mundial capitalista até que os fluxos descodificados e desterritorializados destes “se dirijam ainda para mais longe, escapem tanto à axiomática que as conjuga quanto aos modelos que os reterritorializam, e tendam a entrar em ‘conexões’ que desenham uma nova Terra...” (Deleuze e Guattari, p. 177, v. 5.)

## **Conclusão – A-partamento**

A máquina de guerra e o aparelho de Estado constituem dois modos sociais e político de se relacionar com a terra, um nômade e o outro, sedentário, que pressupõem não por menos dois modos da filosofia pensar a terra, um imanente e o outro, transcendente, ambos colocados em questão com a geo-filosofia de Deleuze e Guattari em *Mil platôs*.

Enquanto modos de pensar e se relacionar com a terra constituem, a máquina de guerra e o aparelho de Estado constituem dois modos de se *separar* e se *ligar* à terra, ou como dizem eles, de desterritorializá-la e reterritorializá-la na medida em que terra e território se confundem tanto no pensamento como social e politicamente. A esta separação e ligação da terra denominamos propriamente um *a-partamento* da terra que se faz de modos diversos caso consideremos um ou outro modo de pensar e se relacionar com ela. Por um lado, do ponto de vista de um pensamento filosófico imanente absoluto, este *a-partamento* ou separação e ligação ao mesmo tempo corresponde a uma desterritorialização absoluta da terra num plano de imanência e sua reterritorialização no conceito a partir de personagens conceituais, em contrapartida, num pensamento transcendente absoluto, corresponde a sua desterritorialização absoluta numa ilusão de transcendência e reterritorialização em figuras a partir de personagens divinos. Por outro lado, do ponto de vista social e político imanente relativo, o *a-partamento* ou separação e ligação com a terra ao mesmo tempo corresponde a uma desterritorialização da terra num espaço liso e sua reterritorialização numa máquina de guerra a partir dos nômades e a uma desterritorialização dela num espaço estriado e sua reterritorialização num aparelho de Estado a partir dos sedentários.

Estes dois modos de pensar e se relacionar com a terra, todavia, não apenas se diferenciam em relação a ela, mas também entre si, de modo que há também uma separação e uma ligação entre eles, o que, conseqüentemente, o que aqui denominamos por um *a-partamento*

não se restringe somente a eles em relação à terra, como também entre si. Neste sentido, há um *a-partamento* ou separação e ligação ao mesmo tempo entre os dois modos de pensar a terra entre si, o imanente e o transcendente, bem como dos dois modos de se relacionar com ela entre si, o nômade e o sedentário. E, não por menos, entre um modo de pensar a terra e um modo de se relacionar com ela também existe este *a-partamento*, no caso, entre o modo de pensar imanente e o modo de se relacionar nômade e entre o modo de pensar transcendente e o modo de se relacionar transcendente. De modo que podemos concluir que, segundo a geo-filosofia de Deleuze e Guattari em *Mil platôs*, *o modo de pensar a terra, seja ele imanente ou transcendente, e o modo de se relacionar com ela, seja nômade ou sedentário, é o de uma separação e ligação ao mesmo com a terra, isto é, de um a-partamento com ela.*

## Referências bibliográficas

DELEUZE, G. **A Dobra: Leibniz e o Barroco**. Tradução Luiz B.L Orlandi. Campinas, São Paulo: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. **Capitalismo e esquizofrenia (com Félix Guattari) [1972]**. In: **A ilha deserta**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Iluminuras, p. 295-305, 2006.

\_\_\_\_\_. Carta a um crítico severo. In: **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. p. 11-22, 2 ed. São Paulo: Editora34, 1996.

\_\_\_\_\_. Causas e razões das ilhas desertas [Manuscrito dos anos 50]. In: **A ilha deserta**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Iluminuras, p. 17-22, 2006.

\_\_\_\_\_. Deleuze e Guattari explicam-se [1972]. In: **A ilha deserta**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, p. 277-292, 2006.

\_\_\_\_\_. **Diferença e Repetição**. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2.ed., 2006

\_\_\_\_\_. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. São Paulo: Ed. 34, 2001.

\_\_\_\_\_. Entrevista sobre *O anti-Édipo* (com Félix Guattari). In: **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. p. 23-36, 2 ed. São Paulo: Editora34, 1996.

\_\_\_\_\_. Entrevista sobre *Mille plateaux*. In: **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. p. 37-48, 2 ed. São Paulo: Editora34, 1996.

\_\_\_\_\_. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1988.

\_\_\_\_\_. Jean Hyppolite: Lógica e existência. In: **A ilha deserta**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Iluminuras, p. 23-27, 2006.

DELEUZE, G e GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora34, 1997. v.1.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora34, 1997. v.5.

\_\_\_\_\_. **O que é a Filosofia?**. 2 ed. São Paulo: Editora34, 1993.

\_\_\_\_\_. **O Anti-Édipo**. Tradução de A. Campos. Lisboa: Assírio e Calvim, 1996.

FOUCAULT, M. Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista. In: Escobar, Carlos Henrique de(org.), **Dossier Deleuze**. Rio de Janeiro: Holon Editorial, 1991, p. 83.

GIL, J. Uma reviravolta no pensamento de Deleuze. In: **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, p. 65-83, 2000.

HARDT, M. **Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia**. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Editora34, 1996.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Tradução e introdução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

KANT, E. Crítica da razão pura, tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, Nova Cultural, 1996.

LEIBNIZ, G. W. A monadologia, In: Newton-Leibniz. Tradução de Marilena de Souza Chauí. 2a edição. São Paulo: Ed. Abril, 1980. (Os pensadores)

MARTINS, A. Univocidade e ontologia em Deleuze e Espinosa. In: **Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência**. Jorge Vasconcelos e Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso (Org.), Londrina, Ed. da UEL, p. 99-114, p. 127-137, 1997.

ONETO, P. Um grande filósofo menor, In: **Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência**. Jorge Vasconcelos e Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso (Org.), Londrina, Ed. da UEL, p. 99-114, 1997.

PLATÃO. Fedon. In: **Diálogos**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo, Ed. Abril, 1972. (Os Pensadores)

VERNANT, J-P. **As Origens do Pensamento Grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1992.

\_\_\_\_\_. **Mito e Pensamento entre os Gregos: estudos de psicologia histórica**. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.