

# A navalha de Gilles: Deleuze e a ruptura

Murilo Duarte Costa Corrêa\*  
Universidade Federal de Santa Catarina

## Índice

<b>1</b>	<b>A Escritura Cindida: O Devir–animal</b>	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>Entre as Palavras, Um Sopro: “Reverter o Platonismo”</b>	<b>5</b>
<b>3</b>	<b>Paisagens Não-Humanas: Uma Política Nômade</b>	<b>13</b>
<b>4</b>	<b>Morre-se: a Morte e os seus duplos, ou uma réstia</b>	<b>28</b>
<b>5</b>	<b>O Conceito e o Plano: Ruptura e Campo Transcendental</b>	<b>36</b>
<b>6</b>	<b>Um Devir-Imperceptível...</b>	<b>42</b>
<b>7</b>	<b>Referências</b>	<b>55</b>

## 1 A Escritura Cindida: O Devir–animal

Deleuze não gostava de cães, nem de gatos. Achava o latido o som mais estúpido da natureza, e detestava que os gatos ficassem se enovelando nas pernas dos donos; o “esfregar-se” felino parecia-lhe uma maneira odiosa de se portar.<sup>1</sup> Em verdade, não é que Deleuze não gostasse de animais de estimação; ele não gostava de animais familiares. Se tivesse que escolher um bicho, certamente seria um percevejo, um carrapato, uma pulga, um lobo ou um rato – animais

---

\*Mestrando em Filosofia e Teoria do Direito

<sup>1</sup> “ A ”, *de Animal*. In : L'ABÉCÉDAIRE Gilles Deleuze, avec Claire Parnet. Produit et réalisé par Pierre-André Boutang. Paris : Editions Montparnasse, 2004.

de matilha, sim, territoriais, mas não familiares. O que fazia Deleuze detestar cães e gatos não era serem cães ou gatos, mas serem *demasiado humanos*. Um cão de boutique não serve para um devir-animal, justamente porque tudo o que vemos são cães de boutique. No entanto, Deleuze teve gatos em casa – que só suportou por causa dos filhos. Ele se admirava de como as pessoas podiam falar com seus animais. No fundo, era a humanização dos animais que Deleuze odiava. A fala humana, o gracejo familiar, obliteravam uma potência qualquer – e um animal despotenciado é tão odioso quanto o homem, justamente porque é demasiado *parecido* com ele.

Um cão como Diógenes talvez servisse bem a Deleuze. Diógenes tinha um devir-cão não-familiar. Era um cão vagabundo, sem raça, sem dono, provavelmente pulguento, comendo em público, servindo-se do prazer entre outros, à vista de todos... Diógenes pisoteava as almofadas da sala de Platão, com seus pés sujos de barro, e atalhado pelo dono da casa, dizia feliz: “Ah, Platão!, estou a pisar seu orgulho”. Ou, então, talvez o cão andaluz fosse, quem sabe, amável aos olhos de Deleuze: ao assistirmos ao filme de Dalí e Buñuel não cessamos de perguntar “ora, mas que cão? Não há cão nenhum!”. Mas há populações inteiras de formigas arrastando o piano, e todos se lembram da *navalha*. A moça sentada na barbearia: um devir-mulher atinge um ponto de indiscernibilidade, a visão vacila numa paisagem não-humana, o olho olha a lua e devém: o barbeiro puxa a navalha e rasga o olho, e rasga a lua. Um gesto erótico, e meio batailliano: o olho, a *história do olho*. Deleuze também não gostava dos surrealistas; eles lhe pareciam grandes fraudes; mas esse filme não busca significar, nem é discernível que haja efetivamente um sonho; é mais um estado de embriaguez que dissolve as passagens: delira-se com a Figura, e não com a representação: o olho que é a lua (devir-caosmos), a lua que é o olho (um devir-molecular) – o olho tem quase o tamanho de uma molécula perto da lua. O olho que é o olho da moça; o olho da moça que é a lua; o olho da história de Bataille que é o olho, mas também o ovo, e também o cu.<sup>2</sup> A brancura do olho, a brancura da lua, a bran-*cu*-ra. Um delírio é feito de delirar as raças e a história universal, e não de papá-mamã.<sup>3</sup> O agenciamento, antes de tornar-se outra coisa, é mais ou menos este: o olho rasgado, a lua cortada, o cu desflorado. Algo próximo do que ocorria à homofonia de Bataille: *l’œil e l’œuf*. Mas há, também, o procedimento esquizofrênico operado sobre a linguagem – escavar na língua materna uma língua menor, estrangeira.<sup>4</sup> Um

<sup>2</sup> BATAILLE, Georges. *Story of the eye*. Tradução de Joachin Neugroshal. Londres : Penguin, 2001.

<sup>3</sup> DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia I*. Tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004.

<sup>4</sup> DELEUZE, Gilles. *A literatura e a vida*. In: *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál

procedimento lingüístico inseparável da linguagem, como o fizera Louis Wolfson, ou Raymond Roussel.<sup>5</sup> Deleuze e Guattari devem ter sido os primeiros a experimentarem os palavrões em filosofia.

Desde a escritura, parece haver um obstinado procedimento de ruptura na filosofia de Deleuze. Podemos afirmar, quase sem medo, que pensar, em Deleuze, se torna romper; que não há pensamento sem ruptura, que não há nada – nem um cu, nem uma lua, nem um olho – que sobrevivam ao pensamento, que não deixa de ser a navalha do cão andaluz. O corte da navalha faz o devir proliferar, arrebentar o olho em lua, assim como em Henri Bergson dividir a duração deve ser possível apenas ao preço de fazê-la resultar uma *nova* multiplicidade.<sup>6</sup>

Bem assim o devir-animal de Diógenes, que vira um cão não-familiar. Michel Foucault nos conta como Diógenes inaugura a *parrêsia* cínica como um modo de vida, com uma nudez da vida que não se confunde com a vida nua do *homo sacer*,<sup>7</sup> mas está mais próxima de uma positividade, uma afirmatividade da nudez da vida.

Diógenes devém um cão justamente contra a filosofia de salão, contra os cãesinhos de butique; isto é, contra o platonismo. Ao mesmo tempo em que Diógenes é nudez da vida, afirmativa, vida ativa, limiar que o homem faz com o mundo, Diógenes é também o sujeito soberano de si; isto é, não tem soberania sobre os outros nem poder de morte sobre eles, mas exerce uma força sobre si, dobra-se – é soberano sem soberania, soberano sem poder. Isso significa que Diógenes pode ser um cão: nem a vida humana sob o poder da morte, nem o poder de morte sobre a vida, mas um *intermezzo* que foge corajosamente, que se põe entre as figuras simétricas do *homo sacer* e do soberano político. Diógenes vive como um cão, e isso implica que não possa morrer como um cão. Isso também implica uma nova forma de vida, e uma nova política.

A *parrêsia* de Diógenes, segundo Foucault, consistiria essencialmente em mostrar-se em sua nudez natural, para além de todas as convenções artificialmente impostas pela *polis*.<sup>8</sup> “Sou um cão” significa sentir-se livre para, diante do poder, dizer aquilo que ele é, violenta e francamente – aquilo que quer, de

Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 16.

<sup>5</sup> DELEUZE, Gilles. *Luis Wolfson, ou o procedimento*. In: *Crítica e clínica*, p. 19. Ainda, FOUCAULT, Michel. *Dire et voir chez Raymond Roussel*. In : FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I. 1954-1975*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et de François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris : Quarto / Gallimard, 2001, p. 233-243.

<sup>6</sup> DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*. 3. ed. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, p. 36.

<sup>7</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*.

<sup>8</sup> FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres I. Cours au Collège de France (1982-1983)*, p. 265.

que precisa, o que é verdadeiro e falso, o justo e o injusto. Nos cínicos, há uma relação do dizer-verdadeiro, do franco-falar, com a política que se pauta na exterioridade, no desafio e no risível, quando em Platão temos uma relação entre filosofia e ação política que será mais da ordem da pedagogia que permite produzir a identificação entre os sujeitos que filosofam e que exercem o poder.

O devir-cão de Diógenes é não-familiar e rompido. O registro de Diógenes Laércio dá conta de como se opera o devir-animal do cínico, que é, em si mesmo, uma ruptura: Diógenes é filho de um homem que trabalha manipulando moedas, que faz as suas trocas, um banqueiro, um trocador, segundo Foucault; por uma atividade de malversação de recursos, Diógenes e seu pai são exilados em Sinope, e diante de *Delphos*, é Diógenes quem demanda ao deus Apolo um conselho e um parecer, e a prescrição que recebe é ambígua: “falsifica a moeda corrente”, ou “muda os valores correntes”.<sup>9</sup>

Deleuze sempre foi fascinado pela velocidade absoluta do pensamento; o que o oráculo implanta em Diógenes, com a ambigüidade da fórmula, é o espaço entre a falsificação da moeda e a modificação dos valores. Justamente o espaço do pensamento: o raio, a velocidade absoluta do pensamento que cruza um abismo no destempo. Por isso, Deleuze admira o procedimento filosófico de Spinoza no Livro V da *Ethica*: ir de um ponto a outro numa velocidade absoluta, esburacando o caminho por onde o pensamento passa; atravessar uma distância infinita, fazer do pensamento um atletismo, uma prova da distância que se ultrapassa.<sup>10</sup> Nesse ponto estamos entremeados com as essências, as singularidades, os perceptos spinozianos – uma velocidade de potência.

É apenas a partir do momento em que a fórmula nietzscheana “reverter o platonismo” começa a ressoar entre os vãos da história da filosofia que Deleuze abandona a tradição e foge em direção ao *novo* – fuga corajosa, em que a fala do cínico já não é o que importa, pois importa a melodia entranhada por fora nas palavras; uma escritura cindida dá a ver o espaço que não é interior às palavras, mas ausente delas, em que a expressão desliza, e o pensamento produz a realidade e a filosofia.

<sup>9</sup> FOUCAULT, Michel. *La courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, p. 208. Ainda, cf. LAERTE, Diogène de. *Diogène. Chapitre II*. In : *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*. Tome II. Tradução de M. CH. Zevort. Paris : Charpentier, 1847, p. 10-42.

<sup>10</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza e as três “éticas”*. In: *Crítica e clínica*, p. 167.

## 2 Entre as Palavras, Um Sopro: “Reverter o Platonismo”

Assim como Diógenes recebe do oráculo a ambígua tarefa: “falsifica a moeda corrente”, “muda os valores”, Nietzsche se sentia um herdeiro das potências do falso. Não se trata do que quer dizer “reverter o platonismo”, mas como a prescrição nietzscheana *funciona* como uma fórmula oracular para um devir-deleuziano. Se, como afirmam Deleuze e Guattari, um filósofo é antes de tudo uma personagem conceitual, e se a tarefa de sua filosofia é também um construcionismo das máscaras na consecução de sua personagem, parece claro que antes de filosofar, o sujeito, Gilles, historiador da filosofia, ainda não havia atingido o devir-Deleuze, nem havia vestido sua máscara para o baile.

Mas calçava-se para dançar. “Falsificar a moeda corrente” e “Reverter o platonismo” têm por fundo uma ambigüidade irreduzível, que deve ser conduzida até o paradoxo: falsificar a moeda corrente com uma verdadeira vida, próxima da natureza, e falsificar a idéia platônica fazendo emergir o simulacro como multiplicidade ativa, afirmativa. Assim, a potência do falso ainda tem mais verdade em si do que a essência ideal do platonismo, que não passa do “elemento constitutivo de qualquer ficção”.<sup>11</sup>

Deleuze já havia escrito trabalhos sobre Hume, Nietzsche, Kant, Proust e Bergson; trabalhava, embora no horizonte do livro – que reconhecia portar em si uma coerência que já não era pessoal –,<sup>12</sup> ancorado, a seu modo, na tradição. Contudo, fazia uma história da filosofia que se deixava rondar pela aparição e pela interferência dos conceitos, pela estranheza do ser, pela agressão que o pensamento parecia supor para pôr-se em movimento. É apenas a partir de *Diferença e repetição* que Deleuze assumirá a filosofia, mas não sem antes ter acedido ao espaço do paradoxal, da língua cindida, da proposição rompida e descontínua.

Deleuze percebe que o sistema de seleção de pretendentes platônico, que coloca a idéia como essência na qualidade de modelo – para depois escalonar pretendentes de segunda, terceira e quarta ordens –, tem por objetivo conjurar o problema do simulacro, do fantasma, do mau pretendente.<sup>13</sup> A distinção “modelo-cópia”, em Platão, funda por extensão uma outra distinção, que é a da “cópia-simulacro”.<sup>14</sup> De seu lado, a cópia é bem-fundada, justificada, pretendente legítimo ao modelo pelo qual se referencia. Isso se deve ao fato de

<sup>11</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 221.

<sup>12</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 17.

<sup>13</sup> DELEUZE, Gilles. *Platão e o simulacro*. In: *Lógica do sentido*, p. 262-264.

<sup>14</sup> DELEUZE, GILLES. *Diferença e repetição*, p. 184.

serem, as cópias, selecionadas em razão do modelo segundo um juízo de identidade, de semelhança interior em relação ao modelo ideal. Assim, o modelo não vem para opor-se às imagens, mas a fim de tornar-se seu princípio seletivo. Instalando uma divisão, todo o platonismo teria sido erigido de maneira a expulsar fantasmas e simulacros, os quais estariam aproximados dos sofistas.

Contudo, essa operação gerava a subordinação da diferença a uma identidade preliminar; a diferença sujeitada às potências do Mesmo e do Semelhante, a diferença surgida sobre um fundo de semelhança – portanto, trata-se de imputar à diferença a negatividade própria a uma cópia infinitamente degradada.<sup>15</sup> Isto, a que Deleuze chama “visão moral do mundo”, será desdobrado em uma lógica da representação. O pensamento que funciona por decalque.<sup>16</sup> Mas é justamente aí que nasce a ambigüidade vertiginosa que faz Deleuze ir ocupar um lugar no pensamento; é o momento em que a divisão platônica aprofunda-se tanto a ponto de causar o abalo da ruptura. O homem, feito à imagem e semelhança de Deus, faz supor uma teologia que não pode fundar-se senão supondo uma imagem que é preciso conjurar: imagem dessemelhante, profunda, demoníaca, que colocou a semelhança no exterior e agora vive de diferença.<sup>17</sup> Seu efeito exterior de semelhança seria, pois, ilusório na medida em que não proviria de um princípio interno. O simulacro diverge radicalmente porque é demoníaco, porque interiorizou a profunda dessemelhança de suas séries constituintes. É na medida em que o simulacro já não se refere à idéia que nem mesmo a idéia pode constituir modelo, e com ela todas as cópias são afirmadas sob um novo estatuto. Tudo retorna diferentemente – e como multiplicidades demoníacas, como simulacros providos de uma diferença imanente.

Em Platão, Deleuze busca falsificar a moeda corrente, reverter o platonismo. Isso se faz apenas ao preço de conjurar o platonismo identificando nele um antiplatonismo que veio morar em seu âmago, e que é capaz de afundar as identidades, a idealidade modelar com suas semelhanças feitas de desvios mínimos que permitiam enxergar a diferença subordinada ao Mesmo, e liberar as potências do falso, que se escondem e não param de encadear-se no coração do próprio platonismo. As páginas do *Teeteto*, assim como do *Timeu*, sugeririam que o diferente, o dessemelhante, o desigual e o devir poderiam não ser apenas insuficiências que afetariam a cópia, mas eles mesmos poderiam constituir modelos terríveis, as potências do falso.<sup>18</sup> Contudo, tal hipótese é

<sup>15</sup> DELEUZE, GILLES. *Diferença e repetição*, p. 185.

<sup>16</sup> DELEUZE, GILLES; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 1*, p. 22.

<sup>17</sup> DELEUZE, GILLES. *Diferença e repetição*, p. 186.

<sup>18</sup> DELEUZE, GILLES. *Diferença e repetição*, p. 186.

logo maldita e interditada, e Platão trabalha por encerrar o simulacro no mais profundo de uma caverna.<sup>19</sup>

Da possibilidade de que os simulacros poderiam, um dia, triunfar, Deleuze faz a tarefa de sua filosofia da diferença. Por isso, Deleuze afirma que reverter o platonismo não significa outra coisa senão restituir aos simulacros o seu estatuto diferencial, positivo, afirmativo.<sup>20</sup>

Todo o pensamento posterior a Platão nutrirá uma imagem de si mesmo segundo um modelo de reconhecimento, sempre modular, referencializado pela *doxa* ou pela *epistême*. Assim, Deleuze propõe como condições para a verdadeira crítica e para a verdadeira criação, a “destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio, gênese do ato de pensar no próprio pensamento”.<sup>21</sup>

A única forma de evitar que o exercício do transcendente não seja decalcado no exercício do empírico seria conceber um empirismo superior, empirismo transcendental – diverso de um mero decalque do transcendental sobre o empírico.<sup>22</sup> Levando cada faculdade ao seu desregramento, cada uma conhecerá sua própria paixão, o tríplice limite de sua última potência; sua diferença radical e eterna repetição (elemento diferencial e repetidor), sua maneira de nascer já repetindo.

A partir de Antonin Artaud, Deleuze coloca o próprio pensar como grande obra, como única obra concebível. Trata-se do pensamento forçado a pensar: seu grande “impoder” e rachadura fazem a prova de que há um acéfalo no pensamento, como um amnésico na memória, um afásico na linguagem, um agnóstico na sensibilidade.

Pensar nada tem de inato, mas é o que deve ser engendrado no pensamento; o problema todo estaria em fazer nascer aquilo que ainda não existe, pois “pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar ‘pensar’ no pensamento”.<sup>23</sup> Aí está o empirismo transcendental de Artaud: longe de ser, como ele diz, um imbecil que crê *ser* por inatismo, ele se dizia aquele que, para ser, deveria açoitá-lo seu inatismo.<sup>24</sup>

É no seio do problemático que vai aninhar-se a filosofia –, mas sem que o ninho lhe seja cômodo. Cindida, a língua abre sob os pés de Deleuze um sem-fundo por onde se desce para resgatar os simulacros. Há uma melodia, ou um sopro, que atravessa a linguagem, que está *entre* as palavras, que é como um vapor que brota da ruptura, e repete: “reverter o platonismo”.

<sup>19</sup> DELEUZE, Gilles. *Platão e o simulacro*. In: *Lógica do sentido*, p. 264

<sup>20</sup> DELEUZE, Gilles. *Platão e o simulacro*. In: *Lógica do sentido*, p. 267

<sup>21</sup> DELEUZE, GILLES. *Diferença e repetição*, p. 203.

<sup>22</sup> DELEUZE, GILLES. *Diferença e repetição*, p. 208.

<sup>23</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 213.

<sup>24</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 214.

Essa reversão vai exigir que a Idéia não seja mais modelo, mas assuma o estatuto de diferencial. Com base no cálculo diferencial, Deleuze busca estabelecer uma natureza da Idéia que seja independentemente das noções de finito ou infinito – que seriam características da representação; assim, nem real nem fictício, o diferencial exprime a natureza do problemático enquanto tal, sua consistência objetiva, assim como sua autonomia subjetiva. Evita-se, assim, que o elemento diferencial, problemático, caia na representação, pois é o objeto da Idéia como universal, jogo da diferença como tal, que não se deixa mediatizar pela representação nem subordinar-se à identidade no conceito.

As Idéias, diz Deleuze, são multiplicidades virtuais; constituem *uma* multiplicidade, *uma* variedade. Multiplicidade como substantivo significa um múltiplo que não precisa do Uno para formar um sistema. O verdadeiro substantivo, diz Deleuze, é a multiplicidade. O Uno é apenas *uma* multiplicidade, e por isso Deleuze rejeita as designações compostas por ambos os termos. Diferenças de multiplicidades e diferenças nas multiplicidades substituem oposições grosseiras e esquemáticas. Só há diferença, variedade de multiplicidade, ao invés da oposição: uno-múltiplo.

Entretanto, há condições para se falar de multiplicidade. É preciso que seus elementos não tenham forma sensível, nem significação conceitual, nem, por conseguinte, função assinalável. Sequer existência atual eles têm, e são inseparáveis de um potencial ou de uma virtualidade. Assim, não implicam qualquer identidade preliminar. É preciso que esses elementos sejam determinados, mas por relações recíprocas que não deixem subsistir qualquer independência. Tais relações são ligações ideais, não-localizáveis. A multiplicidade interna é o caráter da Idéia. Ainda, uma ligação múltipla ideal, *relação* diferencial, deve atualizar-se em *correlações* espaciotemporais diversas, ao mesmo tempo em que seus *elementos* encarnam-se atualmente em *termos* e formas variadas. Assim, a Idéia define-se como *estrutura*: o tema complexo, a multiplicidade interna, um “sistema de ligação múltipla não-localizável entre elementos diferenciais, que se encarna em correlações reais e em termos atuais”.<sup>25</sup> Então, não há qualquer dificuldade em conciliar gênese e estrutura. Basta compreender que a gênese não vai de um termo atual a outro, mas do virtual à sua atualização, da “estrutura” à sua encarnação, das condições e problemas à sua solução, dos elementos diferenciais e de suas ligações ideais aos termos atuais e às correlações reais diversas que, a cada momento, constituem a atualidade do tempo.

Deleuze também define as Idéias como complexos de coexistência. Mas a

<sup>25</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 261.



Idéia não é essência: é, antes, acontecimento, afecção, acidente.<sup>26</sup> O caráter necessariamente inconsciente das Idéias, explica Deleuze, deve auxiliar a compreender que a Idéia é o objeto de uma faculdade particular exclusiva que encontra tanto mais nele seu elemento limite ou transcendente quanto menos pode apreendê-lo do ponto de vista do exercício empírico. Tal hipótese traria a vantagem de desalojar a Razão ou o entendimento como faculdade das Idéias. Pois então, “Que o pensamento, por exemplo, encontre em si algo que ele *não pode pensar*, que é, ao mesmo tempo, o impensável e aquilo que deve ser pensado, o impensável e aquilo que só pode ser pensado, isto só é incompreensível do ponto de vista de um senso comum ou de um exercício calcado sobre o empírico”.<sup>27</sup>

Os problemas são formados num lance de dados que afirma todo o acaso de uma só vez. Isso significa que os disparates ressoam ao passo em que emanam do lance de dados, e mesmo a ontologia não deixaria de ser um lance de dados: ela parte não do eu, mas do Ser, *caosmo* de onde sai o cosmo.<sup>28</sup> Contanto que todo o acaso seja afirmado a cada lance, temos o que Nietzsche pensava sobre a vontade de potência: que uma certa impotência pode se transmutar na mais alta potência.

De um lance afirmativo de todo o acaso decorre que o negativo seja uma ilusão. O não-ser existe, não como negação, mas como o ser do problemático, que goza de um estatuto na Idéia múltipla, de uma consistência própria e positiva.<sup>29</sup> Deleuze diz, por isso, que o negativo não passa da sombra dos problemas, pois as proposições fazem surgir o negativo na medida em que exprimem o problema desnaturando-o. Trata-se de um problema bergsonian, o fato de uma proposição desnaturar o problema ao exprimi-lo.<sup>30</sup> Uma vez libertada da representação, é a partir da Idéia, que se pode fazer uma crítica do negativo, pois a noção de multiplicidade vem denunciar, a um só tempo, o Uno e o múltiplo, a limitação do Uno pelo múltiplo e a oposição do múltiplo ao Uno.

É próprio da Idéia ser distinta e obscura, uma vez que a Idéia seria real sem ser atual, diferenciada sem ser diferenciada, completa sem ser inteira. Esse distinto-obsuro é a *embriaguez*, o aturdimento filosófico, a Idéia dionisíaca.

Mais profundos que as qualidades e extensões atuais, do que as espécies e partes atuais, há os dinamismos espaciotemporais, que são os diferenciadores, os atualizadores. A embriologia teria mostrado que a divisão de um ovo em

<sup>26</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 267.

<sup>27</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 273.

<sup>28</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 281-282.

<sup>29</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 287.

<sup>30</sup> BERGSON, Henri. *Introdução à metafísica*. In: *O pensamento e o movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 184.

partes é secundária em relação a movimentos morfogênicos: aumento de superfícies livres, estriamento de camadas celulares, invaginação por plissamento, deslocamentos regionais dos grupos. Cinemática do ovo implicando uma dinâmica, a qual ainda exprime algo de ideal.

O transporte dionisíaco é divino, delírio, antes de ser transferência local. Os tipos de ovos distinguem-se por orientações, eixos de desenvolvimento, velocidades, ritmos diferenciais, como primeiros fatores de atualização e uma estrutura, criando um espaço e um tempo próprios àquilo que se atualiza. Dessa forma, não se vai do mais geral ao menos geral, mas do virtual ao atual, de acordo com a determinação progressiva e segundo os primeiros fatores de atualização.<sup>31</sup>

A noção de generalidade cria a confusão entre o virtual, que se atualiza por criação, e o possível, que se realiza por limitação. Antes do embrião, tomado como suporte geral de qualidades e de partes, há o embrião como sujeito individual e paciente de dinamismos spatiotemporais, sujeito larvar. Toda idéia faz de nós larvas, na medida em que derruba a identidade e a semelhança do eu. Quando permanecemos embriões, ou voltamos a ser embriões, é antes de tudo este movimento puro da repetição que se distingue fundamentalmente de toda regressão. O retorno não pode implicar uma regressão.

A atualização faz-se segundo três séries: no espaço, no tempo, numa consciência. Todo dinamismo spatiotemporal é a emergência de uma consciência elementar que traça direções, que duplica movimentos e migrações, e nasce no limiar das singularidades condensadas em relação ao corpo ou ao objeto de que ela é consciência. Consciência não é consciência de algo, mas o duplo dessa coisa – e cada coisa é consciência porque possui um duplo, ainda que longínquo e estranho a ela.<sup>32</sup> Eis o que Deleuze definirá mais tarde como campo transcendental, que traça e circunscreve as condições de imanência, consciência sem sujeito. Em um belo desenvolvimento, Deleuze quase responde à pergunta “o que significa pensar?”:

O sujeito do cogito cartesiano não pensa; ele tem apenas a possibilidade de pensar e se mantém estúpido no seio dessa possibilidade. Falta-lhe a forma do determinável; não uma especificidade, não uma forma específica informando uma matéria, não uma memória informando um presente, mas a forma pura e vazia do tempo. É a forma vazia do tempo que introduz, que constitui a Diferença no pensamento, a partir da qual ele pensa, como diferença do indeterminado e da determinação. É ela que reparte,

<sup>31</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 302-303.

<sup>32</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 310.

de uma parte a outra de si mesma, um Eu rachado pela linha abstrata, um eu passivo saído de um sem-fundo que ele contempla. É ela que engendra pensar no pensamento, pois o pensamento só pensa com a diferença, em torno desse ponto de a-fundamento. É a diferença ou a forma do determinável, que faz que o pensamento funcione, isto é, que faz que funcione a máquina inteira do indeterminado e da determinação. A teoria do pensamento é como a pintura: tem necessidade dessa revolução que faz com que ela passe da representação à arte abstrata; é este o objeto de uma teoria do pensamento sem imagem.<sup>33</sup>

Como bem percebe Pelbart, o tempo é fundamental na filosofia deleuziana.<sup>34</sup> Não é que o tempo se submeta à rachadura no sujeito, pois é precisamente ele que constitui ruptura e cesura do *cogito*; ele é o entre-tempo de que Deleuze e Guattari falavam em *O que é a filosofia?*, o intempestivo nietzscheano da segunda consideração extemporânea.<sup>35</sup> O tempo faz a ruptura e a ruptura introduz o tempo.

De uma imagem do pensamento que o pensamento suporia acerca de si mesmo, Deleuze constitui um pensamento sem imagem, através da ruptura introduzida por uma linha abstrata, pela forma pura e vazia do tempo, que não se confunde com a memória, nem com o instante presente; sai à busca do futuro no devir, na coalescência virtual que o intempestivo produz com lençóis de memória, *quantas* de futuros possíveis, mesmo na presença do circuito mais contraído entre o virtual e o atual, isto é, o instante atual, paradoxal, pois o presente que é, é, também, o presente que passa.<sup>36</sup>

Da mesma forma que em *A imagem-tempo* Deleuze libera o tempo de sua submissão ao movimento, fazendo o movimento alojar-se num tempo que é intenso, coexistência, forma pura e vazia, em *Diferença e repetição* Deleuze descobre que o pensamento pode ser liberado da representação e lançado ao novo sob o signo do intempestivo que apreendera de Nietzsche. Pensa-se no tempo do intempestivo, na rachadura que cinde o sujeito, na indiscernibilidade não-indeterminada entre atual e virtual, na atualização que é um processo da alçada do virtual. A ruptura introduzida pelo tempo é a linha que violenta o sujeito em direção ao pensamento.

<sup>33</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 382.

<sup>34</sup> PELBART, Peter Pál. *O tempo não-reconciliado: imagens de tempo em Deleuze*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

<sup>35</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*.

<sup>36</sup> DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo. Cinema 2*. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 87-154.

Como quisera Éric Alliez,<sup>37</sup> a filosofia de Gilles Deleuze não deixa de ser uma filosofia virtual; mas é apenas porque persiste o intempestivo, o destempo da terceira síntese do tempo, a síntese do futuro, e a atualização – que é ainda virtual, não-atualizado em vias de atualizar-se – que se pode falar de um procedimento de ruptura que atravessa a filosofia deleuziana fazendo proliferar problemas e produzir realidades com consistências virtual e atual. A indiscernibilidade é um campo misto, mas o misto não é apenas mistura: faz uma cisão que difere em direção ao novo. Com isso, mesmo Foucault parece consentir ao entrever na reversão deleuziana do platonismo uma espécie de divisão que, tomada de Platão, se aprofunda.<sup>38</sup> A ruptura é o espaço do novo, é o espaço paradoxal, a condição do puro devir: onde Alice cresce, o que também significa que fica menor.<sup>39</sup>

Na ruptura, que é também o esquecimento *entre-deux* que funda o ser segundo uma disjunção inclusiva e o violenta a pensar, o pensamento se libera da representação para tornar possível a ontologia. Num pensamento a que nada falta, que é um espaço aberto e livre, nomádico, errático, a questão passa a ser a que Deleuze retira de Spinoza: de que imanência se enche o pensamento, ou o desejo? Como povoar os espaços? Tal é a questão da liberdade e do devir; o devir que, na forma da repetição que se repete diferentemente, no eterno retorno que afunda o negativo e afirma o simulacro, converte-se em uma forma de liberdade e de invenção de modos de vida, bem como uma maneira de resistir ao presente. Eis o objeto de uma política nômade, de um devir-imperceptível, e de um pensamento que combate a transcendência na imanência.

A partir da ruptura, constitui-se uma paisagem sem homem, uma luz mais pura, uma pura visão. Uma melodia, ou um sopro, que brota da palavra cindida, encantou Deus antes de assassiná-lo. Se já não há a imagem de Deus, a que o homem se assemelhava, e se não sobrevive sequer a velha imagem do pensamento, sobrevém a liberdade do devir: um deserto, uma paisagem sem sujeito – e, entretanto, a afirmação de uma pura positividade. Essa liberdade é uma arte política que distribui a diferença em um espaço errático e já pode produzir novos modos de existência.

<sup>37</sup> ALLIEZ, Éric. *Deleuze: filosofia virtual*. São Paulo: Editora 34, 2000.

<sup>38</sup> “En tout cas, voici Deleuze. Son “platonisme renversé” consiste à se déplacer dans la série platonicienne et à y faire apparaître un point remarquable : la division”. FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum*. In : *Dits et écrits I. (1954-1975)*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et de François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris : Quarto / Gallimard, 2001, p. 945.

<sup>39</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, p. 01. “Mas é ao mesmo tempo, no mesmo lance, que nos tornamos maiores do que éramos e que nos fazemos menores do que nos tornamos”.

### 3 Paisagens Não-Humanas: Uma Política Nômade

O pensamento liberado da representação doa-se uma paisagem não-humana, um pensamento sem imagem e sem sujeito: um imenso deserto. Já não se trata de ir às palavras para que o sujeito possa falar do mundo, mas subsiste um campo transcendental, uma consciência sem sujeito.

Deleuze bem sabe que o pensamento não é uma faculdade, mas uma experimentação, um exercício – ele supõe uma violência qualquer para sair do inatismo de que falava Artaud, e saído desse inatismo, demanda um cuidado e uma prudência que se confundem com uma ética e com uma política do pensamento.<sup>40</sup>

Os nômades no deserto; o ovo indiferenciado que só tem gradientes, mas nunca hierarquias nem órgãos, nem organizações – sequer é um organismo. Ovo como pura potência, gradientes e limiares como graus de potência. Espaços em que a liberdade foi devolvida sem sujeição, embora sem nenhuma garantia.

Não se pode pensar o povoamento do deserto sem uma ética de si impessoal, e as primeiras formulações dessa ética que arrebenta na política, poderíamos encontrar no Anti-Édipo – uma “introdução à vida não-fascista”, como quisera Foucault.<sup>41</sup> Para conceber um povoamento, uma teoria das multiplicidades, há todo um cuidado para evitar que o pensamento caia no sem-fundo indiferenciado que se abriu sob pés que não são os nossos.

O Si deleuziano é toda a pregnância, e também todo um exercício sem ressentimento para diferir de si, que não deixa o sujeito colocar-se no corpo e confundir-se com ele, mas autoriza entrever um impessoal,<sup>42</sup> um campo pré-subjetivo que sustenta o sujeito ainda em potência, bem como os muitos “eus” e muitos “outros” que se pode ser, sem indicar uma identidade preliminar. Do ego à *hecceidade*,<sup>43</sup> a vida já não se dá à forma, mas dá-se a si como subjetivação-acontecimento, individuação, determinação impessoal, *Se*.

Para isso, é necessário fazer ao desejo o que se fez ao pensamento: libertá-lo da representação, mostrar como é o desejo que produz o sujeito, e não o

<sup>40</sup> “Há sempre a violência de um signo que nos força a procurar, que nos rouba a paz. A verdade não é descoberta por afinidades, nem como boa vontade, ela se *trai* por signos involuntários”. DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. 2. ed. Tradução de Antonio C. Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 14-15.

<sup>41</sup> FOUCAULT, Michel. *Préface, in Deleuze (G.) et Guattari (F.), Anti-Œdipus : Capitalism and Schizophrenia*. In : *Dits et Écrits II (1976-1988)*, p. 133-136.

<sup>42</sup> SCHÉLERER, René. *Homo tantum. O impessoal: uma política*. In: ALLIEZ, Eric. (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 21-38.

<sup>43</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Volume 4*. Tradução de Aurélio Guerra Beto et al. Rio de Janeiro: Editora 34, 2007, p. 47.

sujeito que *tem* o desejo como a posse de um objeto menor. É claro que há um sujeito não fixo, *hecceidade*, produzido pela máquina desejante segundo uma produção imanente entranhada num desejo sem falta.

Parece cômodo contentar-se com um desejo que, desde o *Banquete* platônico, diz-se: *é falta*, pobre dele! Desejo pequenino, pequenino objeto – segurando um espelhinho entre as mãos para enxergar a falta também no outro. Mais pregnante e perturbador pode ser afirmar um desejo sem falta, um desejo excessivo, um transbordamento, que não se confunde com o gozo psicanalítico; eis o desejo que Deleuze e Guattari, reencontrando um platonismo no Édipo, tentarão libertar da representação. Contudo, não basta afirmar que não há falta no desejo, que ele não precisa apelar a um motor externo, que ele é todo si, jogando-se em si e contra si, cavando um “para além de si” num devir que, longe de ultrapassá-lo, apenas o restitui a si mesmo diferentemente.<sup>44</sup>

É necessário libertar o desejo da representação, mas só se pode fazê-lo se compreendermos a verdadeira natureza do inconsciente: maquínica, produtiva, não-representativa nem significativa. Assim, da intersecção do pensamento com o desejo, um inconsciente maquínico surge como elemento de transição. É ele que, em primeiro lugar, se deve desenredar da imagem do Édipo. Se ainda for preciso dizer alguma coisa, basta fazer como Artaud: “Eu, Antonin Artaud, sou o meu filho, o meu pai, a minha mãe, e eu”.<sup>45</sup> A psicanálise teria, ela mesma, também sua metafísica cristalizada na imagem do Édipo.

Reunidos, Guattari e Deleuze desejam denunciar o uso ilegítimo das sínteses do inconsciente feito pela psicanálise edipiana, de modo a encontrar “(...)

<sup>44</sup> O desejo deleuziano dispõe de algo como uma causa imanente, cujo conceito Deleuze extrai de Spinoza, por oposição à causa imanativa, e que pode ser assim disposto em linhas gerais: (1) a causa imanente é algo que não sai de si; (2) uma causa é dita imanente quando o efeito é, ele mesmo, *imanado* na causa, ao invés de emanar dela; (3) o efeito encontra-se na causa imanente, mas já como numa outra coisa, e nela persevera; (4) do ponto de vista da imanência, a distinção de essências já não exclui nem negativiza, mas implica uma igualdade do Ser, na medida em que é o mesmo ser que resta em si na causa, mas também na qual o efeito permanece como em uma outra coisa; (5) a imanência implica uma pura ontologia, uma teoria do ser em que o Uno não passaria da propriedade da substância e disso que é; (6) a imanência em estado puro exige um Ser unívoco que forma uma Natureza, e que consiste em formas positivas, comuns à causa como ao efeito; (7) a causa, portanto, embora se encontre em uma posição de superioridade, não condiz com um princípio que estivesse para além das formas que se encontram, elas mesmas, presentes no efeito, na medida em que o que a causa dá ao efeito não lhe é nunca superior. Assim, a imanência opõe-se a toda teologia negativa, a todo método analógico, e a toda concepção hierárquica do mundo. Na imanência, diz Deleuze, *tudo é afirmação*. Cf., a respeito, DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1968, p. 155-156.

<sup>45</sup> *Apud* DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia I*, p. 20.

um inconsciente transcendental definido pela imanência de seus critérios, e uma prática correspondente como esquizo-análise”.<sup>46</sup> Tratava-se, pois, de descobrir no pensamento um inconsciente implicado em cortes não-familiares; atrás disso, esconder-se-ia um universo muito mais vasto: o da produção desejante como limite da produção social – o que permitiria abrir o campo de análise para compreender que o desejo, participando da infra-estrutura, investe o campo social.<sup>47</sup> Mesmo o Édipo só teria sido possível pela verdade de um desejo que investe o campo social, na medida em que ele teria servido para interiorizar a desterritorialização, o limite da produção social, isto é, o esquizofrênico.

Se o registro dá-se no *socius*, pois é ali que se codifica o desejo, o capitalismo teria se tornado supostamente universal na medida em que substitui o *socius* desterritorializado pelo corpo sem órgãos, e fez com que os fluxos descodificados pudessem precipitar-se na produção desejante.<sup>48</sup> Assim, liberando os fluxos de desejo, o capitalismo parece ter triunfado e se tornado um universal; contudo, há aí uma armadilha. Se é verdade que o capitalismo foi capaz do que nem a máquina primitiva nem a máquina despótica bárbara o foram, isto é, de libertar os fluxos do desejo, de ter se construído sobre fluxos descodificados, de outro lado soçobram as condições sociais que definem os limites e a possibilidade de sua própria dissolução. Eis o que faz o capitalista: descodifica o *socius* no qual o desejo vai se investir, e libera os fluxos com uma mão, mas com a outra, substitui os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda.

Porém, como advertem Deleuze e Guattari, seria um enorme erro identificar os fluxos capitalistas aos esquizofrênicos pela descodificação dos fluxos do desejo. Que entre eles isso seja um ponto de afinidade, não significa identidade e nem mesmo algo da ordem de um compromisso. A relação entre capitalismo e esquizofrenia deve ser colocada em um plano econômico, produtivo, no nível das relações de produção.<sup>49</sup> Justamente o ponto em que capitalismo e esquizofrenia *não se relacionam* estaria provado pelo internamento do esquizo, por sua territorialização em uma figura clínica quase autista, pela constituição de uma gigantesca máquina de repressão-recalcamento.

<sup>46</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia I*, p. 78.

<sup>47</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia I*, p. 108.

<sup>48</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia I*, p. 143.

<sup>49</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia I*, p. 255.

Para Deleuze e Guattari, o capitalismo é o limite relativo de todas as sociedades porque procede à descodificação dos fluxos que outras formações sociais sobrecodificavam. Porém, ela é, ao mesmo tempo, seu limite porque substitui a codificação por uma axiomática que mantém a energia dos fluxos ligados sobre o corpo do capital como *socius* desterritorializado, fazendo-o, assim, mais implacável que qualquer máquina social pré-capitalista.

A esquizofrenia, pelo contrário, encarna o limite absoluto que permite a livre passagem dos fluxos sobre o corpo sem órgãos que se extraviou do *socius*. Dessa forma, a esquizofrenia constitui o limite exterior do capitalismo – e o capitalismo não funciona produzindo-a, mas apenas ao preço de a inibir, repelindo e deslocando esse limite absoluto, substituindo-o por seus próprios limites relativos que são o objeto de sua produção imanente em larga escala: “Assim, a esquizofrenia não é a identidade do capitalismo mas, pelo contrário, a sua diferença, o seu desvio e a sua morte”.<sup>50</sup>

A família torna-se uma prática coextensiva do campo social, tanto quanto o Estado capitalista. O capital encarrega-se da privatização da família, fazendo com que ela deixe de dar sua forma social à reprodução econômica. Posto no exterior, tudo passa a rebater-se sobre o triângulo familiar. Sempre estimulado pelo capital, aparece Édipo, na medida em que a família deixa de ser uma unidade de produção e reprodução e assume como sentido apenas o consumo: passamos, dizem Deleuze e Guattari, a consumir “papá-mamã”.<sup>51</sup> Assim, o Édipo liga-se, finalmente, à história universal, pois já que a esquizofrenia constitui o limite exterior de sua produção imanente, é para conjurá-la que o capital lançará mão de um limite interior deslocado pelo qual ele interioriza o limite absoluto, esquizofrênico, mas fazendo-o passar do interior da produção social, entre a forma da reprodução social e a forma de uma reprodução familiar sobre a qual ele se rebate. O Édipo vem e vampiriza o desejo, imobiliza-o numa representação pela qual se terá de passar para alcançar o desejo.

Deleuze e Guattari, contudo, não atribuem o Édipo à psicanálise, mas ao capital-dinheiro; o divã constituiria apenas sua última territorialidade: fluxo de dinheiro em troca de fluxo de palavras, mas também algo mais profundo: a última territorialização da culpa, da dívida tornada infinita, desde o catolicismo e da Reforma. Mãe como simulacro de territorialidade e pai como simulacro da lei despótica: lugar de onde sai o eu castrado, clivado, produto capitalístico. Assim, descobrimos sob o rebatimento familiar a natureza dos investimentos sociais do inconsciente. Ainda aqui é de um projeto do simulacro que se trata:

<sup>50</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia I*, p. 156.

<sup>51</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia I*, p. 277.



“levar o simulacro até o ponto em que ele deixa de ser uma imagem de imagem para encontrar as figuras abstratas, os fluxos-esquizes que ele oculta”.<sup>52</sup> Seria, então, necessário substituir o sujeito privado castrado por agentes coletivos que remetem para arranjos maquínicos. Ainda uma última reversão: do teatro da representação à produção desejanste; do inconsciente teatralizado ao inconsciente maquínico.

Liberação de fluxos nunca quis dizer por si só “produção desejanste”.<sup>53</sup> A produção desejanste, que continua a ser o limite exterior, o limite absoluto, se faz através da conexão das máquinas, de suas disjunções inclusivas, de fluxos e cortes, e operam maquinicamente. Os sujeitos são igualmente produzidos, mas apenas como restos *ao lado* das máquinas. Há, ainda, entre essas operações, uma ética das máquinas, que aparece ao se substituir um inconsciente expressivo por um inconsciente maquínico: “As máquinas desejanstes (...) não representam nada, não significam nada, não querem dizer nada e são exactamente o que se faz delas, aquilo que se faz com elas, o que elas fazem de si mesmas”.<sup>54</sup>

O uso da máquina é uma pragmática – esquizoanalítica – ou uma política na invenção de modos de vida e de pensamento que não sejam para o capital; tal uso supõe, também, uma ética, a implicação em uma certa maneira de operarem, a maneira pela qual uma máquina não pode operar senão sendo máquina de outra, sendo máquina de máquina – provendo o fluxo e fazendo funcionar o corte. Máquina é máquina de máquina, não nos esqueçamos; assim como o desejo é produtivo, e produz real.<sup>55</sup> A passagem da produção social capitalista à produção esquizofrênica só pode dar-se no devir que é, precisamente, o devir da realidade.<sup>56</sup> Não é precisamente uma nova ética que Deleuze e Guattari procuram quando afundam a psicanálise como disciplina interpretativa e passam a perguntar não “o que isso quer dizer?”, mas “como é que isso funciona”? É a mesma ética que pergunta: “E quanto a você? Que são suas máquinas desejanstes?”.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia I*, p. 283.

<sup>53</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia I*, p. 351.

<sup>54</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia I*, p. 300.

<sup>55</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia I*, p. 11.

<sup>56</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia I*, p. 39.

<sup>57</sup> DELEUZE, Gilles. *E quanto a você? Que são suas máquinas desejanstes?* Tradução de Fabien Lins. In: *A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974)*. Edição

Uma máquina, diz Deleuze, não passa de um sistema de cortes que operam variações, funcionando em relação com uma *hylê*, um fluxo material contínuo. Aí, a ruptura também faz ética, pois uma máquina só pode cortar supondo uma outra máquina que suponha um fluxo: “(...) qualquer máquina é corte de fluxo em relação àquela com que está conectada, e é fluxo ou produção de fluxos em relação à que está conectada com ela. Esta é a lei da produção de produção”.<sup>58</sup> Dos cortes-fluxos brota o desejo no limite das conexões transversais.

Há, ainda, um substrato sobre o qual as máquinas se instalam: o corpo sem órgãos. Da mesma maneira que se há de açoiar os próprios inatismos numa violência que engendra o pensar, há todo um trabalho, uma experiência a se fazer no corpo sem órgãos – num corpo sem órgãos em que não há eu, mas um si como instância preliminar, si a-subjetivo como suporte de uma causa imanente. Não é em outro sentido que Deleuze e Guattari dirão que o corpo sem órgãos é o campo de imanência do desejo como produção. Eis o *spatium* em que interferem um pensamento nômade, uma política errática e uma paisagem de deserto, inumana.

O corpo sem órgãos funciona como um limite imanente, e não faz supor uma interpretação, mas uma *experiência*, assim como não se interpreta o pensamento, ou a imanência, e só podemos ter experiências deles. Se ao desejo nada falta, o corpo sem órgãos tampouco indica que lhe faltam órgãos – o que ele dispensa são as organizações. Assim, o corpo sem órgãos constitui o campo de imanência do desejo, onde o desejo constitui processo de produção.

Se, como vimos, o desejo constitui uma espécie de causa imanente, cujos efeitos são “imanados” na própria causa, nenhuma falta vem tornar o desejo oco – e por isso somos capazes de desejarmos nosso próprio aniquilamento.<sup>59</sup> Fascismos podem, muito desejosamente, organizar e estratificar o corpo sem órgãos, da forma como um desejo liberador pode vir povoá-lo e correr sobre ele, traçando as linhas de fuga.

Essa instância preliminar, esse campo de imanência do desejo, engendra também uma ética de si – na medida em que não entendemos *si* como o atributo de um sujeito, mas confundido com essa instância impessoal e preliminar que é o corpo sem órgãos, e que pode ser povoado por um devir-sujeito, como por um devir-animal ou imperceptível.<sup>60</sup>

preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 308.

<sup>58</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia I*, p. 40.

<sup>59</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 3*, p. 28.

<sup>60</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 4*, p. 111-113.

O povoamento do corpo sem órgãos como ética de si conduz a uma ética produtiva e a uma pragmática política, e não a uma disciplina normativa, organizadora, cancerosa – se bem que possa resultar nela. O corpo sem órgãos é primeiro atravessado pelo problema: como fazer? A ética e a política do povoamento do deserto subsumem-se a uma arte que, se não tem normas, não dispensa prescrições de cuidado.

Primeiro, é necessário não confundir o que passa sobre um corpo sem órgãos com a maneira de criar um corpo sem órgãos para si.<sup>61</sup> A experimentação do corpo sem órgãos não segue o modelo dos corpos drogados, masoquistas, paranóicos ou esquizofrênicos, mas trazem para si o duplo procedimento por meio do qual esses corpos, ainda que esvaziando muito bruta e rapidamente seus corpos, podem auxiliar na experiência de criação de um corpo sem órgãos. Por certo, a operação é demasiadamente perigosa, e se pode tangenciar a morte e a loucura se se procede com desregrada violência. Isso não importa que a experiência dos corpos drogados, esquizos, masoquistas ou paranóicos sejam dispensáveis para elucidar o procedimento. Eles apenas não servem como ética ou política, mas seus procedimentos emergem mais pregnantes que os organismos na criação de um corpo sem órgãos.

Contra o fantasma interpretativo, Deleuze convoca o programa, como um contrato masoquista, como uma experimentação antipsicanalítica do corpo. Povoamento de um corpo sem órgãos possui duas fases distintas: costurar o corpo e açoiar as intensidades. Uma fabrica o *spatium* não-extenso, intensivo; outra, açoiando o inatismo, faz correrem as intensidades e as põem em movimento. Esses procedimentos, cerzir e chicotear, devem ser repetidos. O masoquista realiza esse procedimento, e povoa seu corpo com intensidades de dor; em verdade, ele não busca um gozo na dor,<sup>62</sup> mas através da dor, a criação do corpo sem órgãos sobre o qual as ondas doloríferas agem como matilhas. Assim como os drogados, ao invés de povoarem seu corpo sem órgãos, os masoquistas aplicam-se em esvaziá-lo.

O corpo é um conjunto de válvulas e comportas, e somente intensidades circulam. O corpo sem órgãos não é extensivo, mas constitui um *spatium* intensivo no qual faz correrem e distribui as intensidades. O que o povoa, o que passa e o que se bloqueia são questões de distribuição, de política do corpo sem órgãos.

Se persiste o problema de uma substância para todas as substâncias, Deleuze e Guattari, com uma inspiração spinozista, dirão que o problema já não é o do

<sup>61</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 3*, p. 12.

<sup>62</sup> DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 23.

uno e do múltiplo, mas da multiplicidade de fusão, o *continuum* ininterrupto de todos os corpos sem órgãos.<sup>63</sup> A costura que se faz e o açoite que se emprega, permanecem, contudo, com a função de empreender os cortes de todos os corpos sem órgãos – e tais cortes selecionam o que forma o *continuum* de todos os corpos sem órgãos.

O corpo sem órgãos tem um inimigo muito bem definido, que não são os órgãos, mas o organismo, “essa organização dos órgãos que se chama organismo”.<sup>64</sup> O Juízo de Deus que faz um organismo é conjurado pelo corpo que é só um corpo – sem organizações, mas com órgãos que são os dele, inorgânicos, não-organizados. O Juízo de Deus arranca o corpo de sua imanência para construir sobre ele um organismo, uma significação, um sujeito. Estratificado, submetido ao juízo, ainda pode oscilar ao outro pólo – aquele em que o plano de consistência no qual ele se desenrola abre-se à experimentação.

Nunca se termina de chegar ao corpo sem órgãos; ele é o limite imanente, sobre o qual se colocam infinitas estratificações: o organismo, a significância e a subjetivação, os que separam o corpo daquilo que ele pode. Desestratificá-lo, desarticular a articulação do organismo em proveito de  $n$  articulações, é uma operação perigosa, e implica uma arte, a utilização da “lima muito fina” da prudência.<sup>65</sup> A desativação do corpo sem órgãos, sua desestratificação prudente, deve fazer-se de maneira lenta, paciente, experimental, artefactual. O programa ético-político que a anima é o de “Arrancar a consciência do sujeito para fazer dela um meio de exploração, arrancar o inconsciente da significância e da interpretação para fazer dele uma verdadeira produção, não é seguramente nem mais fácil nem mais difícil do que arrancar o corpo do organismo”.<sup>66</sup>

Uma arte da prudência é comum aos três. Ao se desfazer do organismo, corre-se o risco de cair no sem fundo, no indiferenciado; tangencia-se o falso, o ilusório, a morte psíquica ao tentar escapar à significância, à sujeição e ao organismo. Quando não há nem organismo, nem significação, nem sujeito, persiste, ainda, no corpo, uma pura positividade, um *spatium* a povoar e pôr à prova como exercício de uma liberdade não-pessoal, inatribuível a um sujeito. Entrecruzam-se potência, liberdade e uma arte prudente, convocadas sobre um corpo sem órgãos, a povoá-lo, a marcar com a crueldade da justiça, o recon-

<sup>63</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 3*, p. 14-15.

<sup>64</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 3*, p. 21.

<sup>65</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 3*, p. 22.

<sup>66</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 3*, p. 22.

hecimento de que apenas o novo deve nascer, dando, assim, um fim ao Juízo de Deus que com a organização, a subjetivação, a significação, tudo o que pôde fazer foi diferir a culpa infinitamente,<sup>67</sup> nos pecados da carne ou na extensão de um divã.

Contudo, é necessário guardar algo do organismo, o mínimo de organismo, para que ele se recomponha; “pequenas provisões de significância e de interpretação (...) e pequenas razões de subjetividade”.<sup>68</sup> Deleuze nunca propagou a proscricção da subjetivação, embora denunciase o sujeito. O fim que Artaud e Nietzsche, ou mesmo Kafka, desejam dar ao Juízo de Deus implica a invenção de novos modos de vida, de uma nova justiça que reconhece o direito de devir o novo – o que não se pode fazer senão produtivamente, traçando corajosamente a linha de fuga que nos faz escapar de nós mesmos, do sujeito que somos, que nos tornamos, para cair no si, no corpo sem órgãos inatribuível a um sujeito, mas em que a possibilidade da subjetivação, como da sujeição, e da invenção de novos modos de vida, de uma estética da existência, se desenrola.<sup>69</sup> Trata-se de reconhecer apenas o direito do que deve nascer, como diria Nietzsche.<sup>70</sup>

Deleuze e Guattari advertem: não se deve fazer como os corpos que desesatrificam grosseiramente – isso implicaria algo pior que permanecer sujeito: nos faria precipitar-nos em uma queda suicida ou demente. É a lima fina da prudência que deve intervir em uma ética-política de povoamento do corpo sem órgãos. Há uma ética e uma política sem sujeito, sem sujeição, com o mínimo de poder e o máximo de potência. É uma ética e uma política que são virtuais, virtuosas e potentes: *virtu* deixa de significar qualquer coisa, e passa a ser uma prática, um procedimento, uma *techné* e uma arte que direciona o acontecimento ético-político do novo que desorganiza e vai arrebentar no corpo como a onda no mar não arrebenta duas vezes da mesma forma nem com a mesma força.

Persiste, ou insiste, todo um diagrama para o corpo sem órgãos; corpo antes obturado, estratificado, mas agora restituído à imanência, à sua atividade maquinadora: “conectar, conjugar, continuar”.<sup>71</sup> Abre-se mão do programa – ainda demasiado subjetivo e significativo – pelo diagrama do corpo sem órgãos,

<sup>67</sup> DELEUZE, Gilles. *Para dar um fim ao juízo*. In: *Crítica e clínica*, p. 144.

<sup>68</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 3*, p. 23.

<sup>69</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*, p.93-94.

<sup>70</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*.

<sup>71</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 3*, p. 24.

por sua cartografia micropolítica. O organismo já não funciona, e o corpo sem órgãos se constrói. A história individual ou universal é substituída pelos devires, e o corpo mantém-se um espaço inextenso, mas intenso, um plano, um coletivo que agencia elementos sobre si mesmo. Não há, por isso, *meu* corpo sem órgãos, mas *eu* desenrolando-me sobre *um* corpo sem órgãos.

Eis o combate, e não a guerra; a política do corpo sem órgãos, que demanda uma arte prudente para se desfazer dos próprios fascismos, embora a operação possa resultar, caso feita sem a arte que convém, num corpo sem órgãos canceroso da guerra e do dinheiro. Ovo contemporâneo, e não regressivo, o corpo sem órgãos carrega consigo a todo momento esse meio de intensidade pura, esse *spatium* inextenso, essa realidade intensiva indiferenciada, embriológica, totipotente.<sup>72</sup> Bloco de infância a-histórica contemporânea ao adulto é o corpo sem órgãos, e nunca terminamos de nos tornar crianças, como nunca chegamos ao corpo sem órgãos. Ando em direção a um bebê que coexiste comigo, sem que sequer eu o tenha sido um dia, como caminho em direção a um corpo sem órgãos. *Um* corpo a que nada falta: a determinação virtual do artigo indefinido.

Para isso, é preciso sempre vigiar o fascista em nós. E é na lâmina de uma navalha, ou no riscado sutil de uma lima muito fina que há uma arte da seleção. Nem todo corpo sem órgãos constitui o plano de consistência; ao mesmo tempo, pode-se selecionar dos corpos aquilo que pode compor o plano de consistência, sem que um determinado corpo sem órgãos venha integrar a consistência do plano integralmente. A arte prudente, a prática de seleção, conjuga-se com uma ética de um si impessoal que permite fazer, no plano de consistência, um uso parcial de elementos de corpos sem órgãos. O plano deixa ou não elementos dos corpos sem órgãos comporem consigo, mas sua positividade não permite nada de corpos vazios e cancerosos, embora possa extrair alguma positividade do corpo masoquista ou drogado.<sup>73</sup> Algo, no corpo sem órgãos, torna possível embriagar-se com água ou drogar-se sem droga, como mostra Henry Miller. É uma questão de seleção do procedimento, da positividade de composição entre os elementos de um corpo sem órgãos, afastando toda teologia negativa ao constituir a continuidade intensiva dos corpos sem órgãos.

Para assegurar essa seleção, esses agenciamentos capazes de se ramificarem no campo de imanência do desejo, é necessário constituir o plano de consistência contemporâneo à máquina abstrata que o traça. A questão é a de fazer bascular o agenciamento mais favorável, fazê-lo passar, de sua face

<sup>72</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs. *Capitalismo e esquizofrenia*. Volume 3, p. 27.

<sup>73</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs. *Capitalismo e esquizofrenia*. Volume 3, p. 29.

voltada para os estratos, à outra face, voltada para o plano de consistência ou para o corpo sem órgãos. Desestratificar, abrir-se para uma nova função, para uma função *diagramática*. Torna-se necessário fazer da consciência uma experimentação de vida, e da paixão um campo de intensidades contínuas, uma emissão de signos-partículas. Fazer o corpo sem órgãos da consciência e do amor. Servir-se do amor e da consciência para desfazer o Rosto, liberar suas linhas para fugirem segundo outros traços.

Uma máquina abstrata é muito mais que a linguagem, na medida em que, ao mesmo tempo, deve dar conta de sistemas semióticos como de sistemas físicos.<sup>74</sup> Uma máquina abstrata ou diagramática não representa nada, mas constrói um real por vir, um novo tipo de realidade. Não está fora da história, mas antes dela, a cada momento em que constituem pontos de criação ou de potencialidade. Tudo cria e foge, mas nunca sozinho: com uma máquina abstrata operam *continua* de intensidades, conjunções de desterritorialização, extrações de expressão e de conteúdo. É um abstrato-real. Um *absoluto* nem indiferenciado, nem transcendente.<sup>75</sup>

No nível diagramático, no plano de consistência, não há regimes de signos: o diagrama só conhece traços, pontas, que são ainda de conteúdo, materiais, ou de expressão, que são funcionais; eles arrastam uns aos outros, alternam-se e confundem-se numa desterritorialização comum.

A distinção real entre formas de expressão e formas de conteúdo faz-se apenas com os estratos, e de formas diversas para cada forma. Uma dupla articulação que irá formalizar os traços de expressão e de conteúdo, e irá fazer, com as matérias, substâncias formadas física ou semioticamente, com funções de formas de expressão ou de conteúdo. A expressão constitui índices, ícones, símbolos que entram em regimes ou semióticas. O conteúdo constitui corpos, coisas ou objetos, que entram em sistemas físicos, organismos e organizações. Sem dúvida, depois do movimento profundo que conjugava matéria e função, tudo culmina num estrato linguageiro, instalando uma máquina abstrata no nível da expressão, e que faz ainda mais abstração do conteúdo à medida que tende mesmo a destituí-lo de uma forma própria. Os estratos substancializam a matéria diagramática, separam um plano formado por conteúdo e outro por expressão.

Apesar disso, o diagramatismo não é uma operação de tipo axiomático; o axiomático barra todas as linhas de fuga criativas e todos os traços de dester-

<sup>74</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 2*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2008, p. 98-99.

<sup>75</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 2*, p. 101.

ritorialização positiva. Na axiomática, há uma vontade deliberada de barrar, de deter, de fixar, de se colocar no lugar do diagrama. Trata-se de um nível capitalista, e de uma operação paranóica sobre o fluxo.

A máquina abstrata funciona a partir de um duplo movimento: um por meio do qual se trabalham os estratos, e não cessa de fazer fugir algo; outro através do qual ela é efetivamente estratificada, capturada pelos estratos.

Contudo, não há equilíbrio ou tranqüilidade dos estratos que durem, pois a consistência não é estruturante, nem totalizante, mas desterritorializante: basta prolongar as linhas de fuga que trabalham os estratos, preencher os pontilhados, conjugar processos de desterritorialização, para reencontrar um plano de consistência que se insere nos mais diversos sistemas de estratificação, e que salta de um ao outro.<sup>76</sup> Todos esses modos da máquina abstrata coexistem no *agenciamento maquínico*.

O agenciamento maquínico, por sua vez, possui dois vetores: um voltado para os estratos – distinção “forma de expressão de um agenciamento coletivo de enunciação / forma de conteúdo na qual aparece como agenciamento maquínico de corpo”, ajustando uma forma à outra –, em que ele redistribui territorialidades, desterritorializações relativas e reterritorializações; outro, diagramático (traços de conteúdo e expressão, dos quais extrai graus de desterritorialização de que acrescentam uns aos outros, picos que se conjugam uns aos outros), voltado para o plano de consistência ou de desestratificação, em que ele conjuga os processos de desterritorialização e os leva ao absoluto da terra.

O que sempre aparece como resultado de uma máquina abstrata é a segmentariedade. Toda sociedade e todo indivíduo são atravessados por uma segmentariedade molar e outra molecular, as quais, embora se distingam, são inseparáveis. Em suma, tudo é político: macropolítica ou micropolítica.

Molar e molecular distinguem-se não apenas pelo tamanho, mas pelo padrão de referência considerado.<sup>77</sup> Deleuze e Guattari também distinguem *conexões e conjugações* de fluxos. Uma conexão marca a maneira pela qual fluxos descodificados e desterritorializados são lançados uns pelos outros, precipitam sua fuga comum e condicionam ou aquecem seus *quanta*. A conjugação dos fluxos indica sua parada relativa, como um ponto de acumulação que obstrui ou veda as linhas de fuga, operando uma reterritorialização geral e fazendo passar os fluxos sob o domínio de um deles, capaz de sobrecodificá-los. É sempre o fluxo mais desterritorializado que opera a acumulação e a conju-

<sup>76</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 2*, p. 103-104.

<sup>77</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 3*, p. 95.



gação dos processos, determina a sobrecodificação e serve de base para a reterritorialização.

No nível das linhas de fuga, o agenciamento que as traça é do tipo máquina de guerra, que não tem a guerra por objeto, mas a emissão de *quanta* de desterritorialização, a passagem de fluxos mutantes – toda a criação, nesse sentido, passa por uma máquina de guerra.<sup>78</sup> De origem nômade, inicialmente a máquina de guerra está voltada contra o aparelho de Estado, que não sem dificuldades tentará transformá-la em peça de seu aparelho sob a forma da fixação a uma instituição militar.

Quando a máquina de guerra não tem mais por objeto senão a guerra – não mais a mutação, mas a destruição –, tudo o que resta é catástrofe: resíduo da máquina de guerra que perdeu a sua potência diferencial ao ser anexada ao aparelho de Estado, ou quando ela constituiu para si um aparelho de Estado que apenas consegue destruir. O fascismo, nesse sentido, diverso do totalitarismo (aparelho de Estado conservador por excelência) foi uma máquina de guerra. Ele se construiu sobre uma linha de fuga intensa, e a transformou em linha de destruição e abolição puras. *Uma máquina de guerra que não tinha mais objeto a não ser a guerra*, e que aceitava abolir seus próprios correligionários a deter a destruição.<sup>79</sup>

Mas persiste aceso um combate que nos interessa a respeito da máquina de guerra. O modo de existência nômade tem por afectos as armas de uma máquina de guerra.<sup>80</sup> A vida do nômade é *intermezzo*. Em seus caminhos, existem pontos: ponto de água, ponto de habitação ou de reunião, mas os pontos só existem para serem abandonados pela linha. Assim, entre dois pontos há sempre um trajeto, e o entre-dois, a linha já não se submete ao ponto; tomou consistência, goza de autonomia e direção próprias.<sup>81</sup>

O trajeto nômade não se confunde com o sedentário, que distribui os homens em espaços fechados; o nômade distribui homens e animais em espaços abertos não-comunicantes. *Nómos* designa uma consistência e um conjunto fluido, e nesse sentido contrapõe-se à lei ou à *pólis*, como interior. Há, aí, uma grande diferença entre os espaços: o sedentário é estriado, cheio de caminhos cerca-

<sup>78</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 3*, p. 112.

<sup>79</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 3*, p. 115.

<sup>80</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 5*. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2007, p. 72.

<sup>81</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 5*, p. 50-51.

dos, de horizontes murados, enquanto o nômade é liso, marcados por traços que se apagam e deslocam com o trajeto.

O nômade é territorial e distribui-se num espaço liso. Por isso, é falso defini-lo pelo movimento. O nômade é aquele que, agarrado a esse espaço liso, *não parte*, não quer partir. O nômade sabe esperar e tem uma paciência infinita. Daí, ser necessário, com Kleist, mas também com Bergson, distinguir velocidade e movimento; o movimento é extensivo, expressa um deslocamento relativo, de um ponto a outro; a velocidade é intensiva, dá conta do caráter absoluto de um corpo cujas partes e átomos preenchem um espaço liso à maneira de um turbilhão, como apraz a Lucrécio, podendo surgir num ponto qualquer.<sup>82</sup> Só o nômade faz um movimento absoluto, uma velocidade; “o movimento turbilhonar ou giratório pertence essencialmente à máquina de guerra”.<sup>83</sup>

Sua relação com o território é a de desterritorialização absoluta, que converte a terra em mero solo ou suporte. Nisso, Zaratustra foi mestre, e não é por acaso que Deleuze faz de Nietzsche o protagonista de um pensamento errático.<sup>84</sup> De sua parte, a tarefa do Estado é estriar o espaço, ou utilizar espaços lisos como vias de acesso e comunicação a espaços estriados; seu aparelho de captura funciona assim: não só estriando o espaço liso, mas voltando a criar, na ponta extrema do estriamento, um alisamento.

Ferramentas e armas podem ter permanecido idênticas durante séculos, mas ainda assim pertenciam a agenciamentos diferentes; ferramentas estão ligadas a um dispêndio de forças que passam pelas leis do trabalho, ao passo em que a arma diz respeito a um agenciamento que só pode passar pela ação livre, isto é, por um dispêndio de força em que ela é considerada em si mesma, quando a velocidade faz-se crescer ao movimento.

As armas são afectos, e os afectos, armas. Desse ponto de vista, a imobilidade a mais absoluta, a pura catatonia, fazem parte do vetor-velocidade, apóiam-se nesse vetor que reúne a petrificação do gesto à precipitação do movimento.<sup>85</sup> Aprender a desfazer e a desfazer-se é próprio da máquina de guerra. O não-fazer do guerreiro, desfazer o sujeito. Um movimento de descodificação atravessa a máquina de guerra, enquanto a sobrecodificação solda a ferramenta a uma organização do trabalho e do Estado. Para que haja tra-

<sup>82</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 5*, p. 52-53.

<sup>83</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 5*, p. 53.

<sup>84</sup> DELEUZE, Gilles. *Pensamento nômade*. Tradução de Milton Nascimento. In: *A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974)*. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 321.

<sup>85</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 5*, p. 79.

balho, é preciso que haja captura por um aparelho de Estado, uma semiótica da atividade pela escrita – e aí uma certa relação da ferramenta com o signo. Isso nos mostra aquilo que Nietzsche já havia ensinado: em um mundo de fluxos descodificados, de nada adianta tentar sobrecodificá-los; devemos é pegar na cauda no movimento do fluxo e tentar atribuir-lhe alguma velocidade diferencial.

A partir de Clausewitz, Deleuze-Guattari interessam-se pela distinção entre guerras reais e guerra como Idéia pura.<sup>86</sup> A Idéia de guerra nada tem a ver com a eliminação abstrata do adversário, mas, sim, a máquina de guerra que *justamente não tem a guerra por objeto*, e que só entretém com a guerra uma relação sintética, potencial ou suplementária. Em segundo lugar, mesmo na pureza de seu conceito, a máquina de guerra não efetua necessariamente sua relação sintética com a guerra como suplemento, descoberto e desenvolvido contra a forma-Estado que se trata de destruir. Contudo, no momento em que o aparelho de Estado se apropria da máquina de guerra, ele a subordina a fins políticos e lhe dá por objeto a guerra.

Os fatores que fazem da guerra de Estado a uma guerra total estão estreitamente ligados ao capitalismo: trata-se do investimento do capital constante em material, indústria, e economia de guerra, e do investimento variável em população física e moral. A guerra total não é só uma guerra de aniquilamento, mas surge quando o aniquilamento toma por “centro” o exército inimigo, o Estado inimigo, e também a população inteira e sua economia. Esse duplo investimento, que só pode dar-se nas condições prévias da guerra limitada, mostra o caráter irresistível da tendência capitalista de desenvolver a guerra total. Hoje, encontramos-nos diante da máquina de guerra mundial, pós-fascista – precisamente aquela que faz a paz do Terror ou da Sobrevivência.<sup>87</sup>

Eis o que inaugura os tempos de morte que Giorgio Agamben tão bem parece ter descrito: tempo em que nos tornamos virtualmente matáveis.<sup>88</sup> Mas Deleuze é quem consegue enxergar um duplo na morte. Sua navalha corta a morte de uma ponta à outra, e assim como não é possível ver na catatonia um puro negativo, tampouco a morte se reduz à sua dimensão de destituição do vivente. Nela, há algo que lança no mundo um extra-ser, um invisível, um sopro de vida, tirado do fundo do ser. Não o momento em que eu morro, mas o momento em que *se* morre como puro acontecimento.

<sup>86</sup> O que Deleuze, mais tarde, irá nomear *combate* por oposição às guerras “reais”. Cf. DELEUZE, Gilles. *Para dar um fim a juízo*. In: *Crítica e clínica*, p. 149.

<sup>87</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 5*, p. 109.

<sup>88</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*, p. 121.

#### 4 Morre-se: a Morte e os seus duplos, ou uma réstia

Em Gilles Deleuze nunca houve um medo da morte, tampouco sua celebração, mas, na ruptura do morrer, a busca por uma pura positividade do *morre-se*. Não há aí qualquer juízo moral sobre a morte, mas um veloz deslocamento da morte a ponto de a vida poder constituir uma avaliação sobre ela, e a morte um ponto de vista positivo sobre a vida. A morte como acontecimento deveria sobreviver, na vida, ao próprio morrer, como a vida sobrevive ao sujeito.

É a partir dos estóicos, e principalmente de Lucrécio, que Deleuze busca uma filosofia do puro acontecimento. A moral estóica teria nos ensinado a não sermos indignos daquilo que nos acontece, pois captar um acontecimento como injusto e imerecido é o que torna nossas chagas repugnantes, e faz o ressentimento operar contra o acontecimento.<sup>89</sup> Mas, o que significa aceitar o acontecimento? *Amor fati* é justamente esse desejo que deseja algo no que acontece, uma espécie de salto da vontade – o *amor fati* fazendo-se *um* no combate com os homens livres, pois o brilho, o esplendor do acontecimento, é o sentido, e não o acidente; não o que acontece, mas algo naquilo que acontece. É necessário tornar-se filho dos próprios acontecimentos: a própria obra, diz Deleuze, não é produzida senão pelo filho do Acontecimento.

Haveria, pois, uma estrutura dupla em todo acontecimento. Isto é, o momento presente, ou da efetuação, em que o acontecimento encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa. Esse é, por exemplo, o momento em que *eu* morro. Mas em face da duplicidade que a estrutura do acontecimento encarna, haveria futuro e passado do acontecimento tomado em si mesmo capazes de esquivar todo o presente, porque ele é livre das limitações, de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral nem particular. Não há outro presente além daquele do instante móvel que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, formando a *contra-efetuação*.

Por isso, a partir de Maurice Blanchot, Deleuze diz que cada acontecimento é como a morte: duplo e impessoal em seu duplo. Em francês o “*on*” constitui singularidade impessoal, pré-individual – *on* do acontecimento em que “morrer” é como “chover”:

(...) no ponto móvel e preciso em que todos os acontecimentos se reúnem assim em um só que se opera a transmutação: o ponto em que a morte se volta contra a morte, em que o morrer é como a destituição da morte, em que a impessoalidade do morrer não

<sup>89</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, p. 151-152.

marca mais somente o momento em que me perco fora de mim, e a figura que toma a vida mais singular para se substituir a mim.<sup>90</sup>

Em Blanchot, vemos a morte como experiência, ou a morte contente de Kafka – e muitas outras mortes na literatura; mas é em Rilke que Maurice Blanchot encontrará uma dupla relação com a morte. A morte inevitável, mas inacessível; certa e inapreensível: “a morte como extremo do poder, como a minha impossibilidade mais própria – mas também a morte que nunca me chega, à qual jamais posso dizer Sim”.<sup>91</sup> Não haveria, pois, como gostaria Heidegger, um ser-*para-a-morte*, pois a morte é o que não acontece a ninguém, “a incerteza e a indecisão do que nunca chega”;<sup>92</sup> portanto, não a própria morte, mas a morte *qualquer* é aquilo de que se trata.

A morte como transcendência impura, que Rilke deseja conjurar, a morte como a indeterminação absoluta, inacessível e invisível, é novamente dobrada sobre si mesma quando o pessoal sai de cena; a morte já não pode figurar como acidente, como um “tirar a vida”, mas como algo diferente da realidade mundana da morte. O acaso da morte é incorporado à sua essência, que é a indeterminação absoluta. Parte desse evento chamado *morrer* não pode concretizar-se, nem alcança o homem; não pode ser experienciado pelo sujeito, na medida em que a morte é “desagregação e consumação vazia”, nunca o termo de qualquer coisa, mas o próprio interminável – a morte qualquer, não a morte própria.

A morte como acontecimento impessoal é o que não pode acontecer *a alguém*, mas apenas devém sob a forma de uma morte *qualquer*, sob a forma de um *morre-se*, e nunca de um “morro”. Uma tal concepção da morte implica-na como acontecimento incorporal que liberta o corpo do organismo, como evento que corre sobre uma *superfície* – isto é, um campo transcendental.

Tal campo transcendental é pura imanência, atravessado por uma consciência sem sujeito; não se confunde com campos empíricos correspondentes, e nem mesmo com uma profundidade indiferenciada. O que permanece impessoal é a emissão de singularidades, “enquanto se fazem em uma superfície inconsciente e gozam de um princípio móvel imanente de auto-unificação por *distribuição nômade*, que se distingue radicalmente das distribuições fixas e sedentárias como condição das sínteses de consciência”.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, p. 156.

<sup>91</sup> BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 154.

<sup>92</sup> BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, p. 155.

<sup>93</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, p. 105.

As singularidades são verdadeiros *acontecimentos transcendentais*, no dizer de Deleuze, e não sendo individuais ou pessoais, presidem à gênese dos indivíduos e das pessoas: “elas repartem um ‘potencial’ que não comporta por si mesmo nem Ego (*Moi*) individual, nem Eu (*Je*) pessoal, mas que os produz atualizando-se, efetuando-se, as figuras desta atualização não se parecendo em nada ao potencial efetuado. É somente uma teoria das singularidades que se acha apta a ultrapassar a síntese das pessoas e a análise do indivíduo tais como elas são (ou se fazem) na consciência”.<sup>94</sup>

É apenas ao preço de fazer abrir o mundo das singularidades impessoais e pré-individuais que podemos pisar o campo transcendental. As singularidades-acontecimentos correspondem a séries heterogêneas e organizam-se em um sistema “metaestável”, provido de uma energia potencial em que se distribuem as diferenças entre as séries. A energia potencial é a energia do acontecimento puro, enquanto as formas de atualização não correspondem às efetuações do acontecimento.

Em segundo lugar, as singularidades gozam de um processo de auto-unificação, sempre móvel e deslocado na medida em que um elemento paradoxal percorre e faz ressoar as séries envolvendo os pontos singulares correspondentes em um mesmo ponto aleatório – todas as emissões, todos os lances, em uma mesma jogada. As singularidades ou potenciais freqüentam, pois, a superfície. Tudo se passa na superfície de um cristal que não se desenvolve a não ser pelas bordas. Em terceiro lugar, a energia potencial, como os acontecimentos, não está localizada na superfície, mas a freqüenta. Gilbert Simondon teria dito que o vivo vive no limite de si mesmo, vive sobre seu limite. A vida existe de maneira essencial na polaridade da membrana, em que todo o conteúdo do espaço interior está topologicamente em contato com o conteúdo do espaço exterior sobre os limites do vivo. Assim, fazer parte do interior não significa estar dentro, mas estar do lado interno do limite.<sup>95</sup>

Em quarto lugar, a superfície é o lugar do *sentido* na medida em que os signos permanecem desprovidos de sentido enquanto não entram na organização de superfície que assegura a ressonância entre as duas séries – e isso sem implicar unidade de direção ou comunidade do órgão, que exigem um aparelho receptor capaz de operar um escalonamento sucessivo dos planos de superfície segundo uma outra dimensão. Esse mundo do sentido, com suas singularidades-acontecimentos, apresenta uma neutralidade que lhe é essencial, pois sobrevoa as atualizações de sua energia como energia potencial, isto é, a efetuação de seus acontecimentos, que pode ser tanto interior quanto ex-

<sup>94</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, p. 105.

<sup>95</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, p. 106.

terior, coletiva e individual, segundo a superfície de contato ou o limite superficial neutro que atravessa as distâncias e assegura a continuidade sobre suas duas faces.

Em quinto lugar, o mundo do sentido tem por estatuto o *problemático*: “as singularidades se distribuem em um campo propriamente problemático e advêm neste campo como acontecimentos topológicos aos quais não está ligada nenhuma direção”.<sup>96</sup>

No sentido aparecem as condições de uma filosofia transcendental que vem substituir as “velhas Essências metafísicas”.<sup>97</sup> O problemático está em como determinar um campo transcendental. Não se pode fazê-lo, como Sartre demonstrava em *La transcendence de l’Ego*, à moda kantiana, na forma pessoal de um Eu, de uma unidade sintética de apercepção, mesmo que ela tenha um alcance universal. Igualmente, como quisera Sartre, não se pode conservar-lhe na forma de uma consciência, mesmo se definimos essa consciência como impessoal por intencionalidades e retenções puras que supõem ainda centros de individuação.

Deleuze, com efeito, aponta que o erro de todas as concepções do transcendental como consciência estaria em concebê-lo à imagem e semelhança daquilo que está encarregado de fundar. A exigência de fundar o transcendental como consciência originária justifica-se uma vez que as condições dos objetos reais do conhecimento devem ser as mesmas que as condições do conhecimento, sob pena de a filosofia transcendental perder todo o seu sentido. Assim, a dupla série da consciência empírica e de seus objetos deveria ser fundada numa instância originária que retém a pura forma da objetividade e a forma pura da consciência que constitui aquela a partir desta.

Comum à metafísica das Essências, como à filosofia transcendental, seria a imposição *ou* de um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades, *ou* um ser soberanamente individuado, forma fortemente personalizada. Fora do Ser ou da Forma, há somente o caos. A crítica deleuziana parte da percepção de que “a metafísica e a filosofia transcendental se entendem a fim de não conceberem *singularidades determináveis a não ser já aprisionadas em um Ego individual (Moi) supremo ou um Eu pessoal (Je) superior*”.<sup>98</sup> Desse compromisso, deriva a necessidade de opor imediatamente o não-senso e o sentido, e que o sentido apareça ao mesmo tempo como originário e confundido com os primeiros predicados considerados na constituição formal finita do sujeito superior.

<sup>96</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, p. 107.

<sup>97</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, p. 108.

<sup>98</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, p. 109.

Deleuze entrevê momentos extraordinários em que a filosofia fez falar o “sem-fundo”. Nietzsche, por exemplo, em *O nascimento da tragédia*, fazendo falar Dionísio em oposição à individuação apolínea e à pessoa humana de Sócrates, vai descobrir, depois de seus rompimentos com Wagner e Schopenhauer, um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo chamado dionisíaco, ou da vontade de potência como energia livre e não-ligada. Não há mais sujeito desse discurso, nem homem, nem Deus; mas uma “singularidade livre, anônima que percorre tanto os homens, as plantas e os animais independentemente das matérias e sua individuação e das formas de sua personalidade: super-homem não quer dizer outra coisa, o tipo superior de *tudo aquilo que é*”.<sup>99</sup> Enfim, o discurso trata o sentido não como predicado ou propriedade, mas como acontecimento.

É partir de um campo transcendental que a vida pode envolver a morte como experiência e acontecimento. Apenas sobre o plano de imanência pode-se extrair da morte uma cintilante positividade de vida, como acontece a Mr. Riderhood, na literatura de Charles Dickens. Em tempos em que, segundo Agamben, estaríamos todos sob o poder de morte, e que se incluiria a vida na ordem política ao preço de entregar o vivente ao *bando*, uma primeira linha de fuga deve consistir em uma filosofia da vida, como ele mesmo percebe.<sup>100</sup>

Sob o modelo da morte, e quando a democracia parece mostrar-se nosso compromisso mais vergonhoso com o fascismo, seria hora de, a exemplo do que Guattari e Deleuze sugeriram no *Anti-Édipo*, transmutar o modelo da morte, fazer dele uma experiência da morte. Tal experiência não é nem um desejo de morrer, nem um ser-*para-a-morte*, nem mesmo um investimento especulativo dela, mas, em verdade, “a coisa mais vulgar do inconsciente porque se faz na vida e para a vida”,<sup>101</sup> tentando desprender do desgastado modelo que impõe a morte, talvez não mais uma centelha, mas uma réstia de vida e de positividade em seu acontecimento.

Deleuze e Guattari dizem que o inconsciente como sujeito real teria espalhado por todo o seu contorno um sujeito residual e nômade como última peça, como peça adjacente à máquina desejante. As transformações e sentimentos intensos que esse sujeito-resto atravessa alimentam delírios e alucinações, mas também são as mais próximas da matéria cujo grau zero as intensidades investem em si próprias. São também elas que vivem a experiência da morte como “*o que não deixa de acontecer e que nunca chega a acontecer comple-*

<sup>99</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, p. 110.

<sup>100</sup> AGAMBEN, Giorgio. *L'immanenza assoluta*. In: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, p. 403.

<sup>101</sup> DELEUZE, GUATTARI. *O anti-Édipo*, p. 345.



tamente em todas as transformações”,<sup>102</sup> que formam zonas de intensidades sobre o corpo sem órgãos. É a intensidade que, como tal, vive em sua própria vida a experiência da morte, e por isso sua vida, e não aquela atribuível a um sujeito, *envolve* essa experiência. O que efetivamente *acontece* é que, no fim, todas as intensidades se extinguem, todas as transformações devem transformar-se mortas. Mas a morte, acontecendo, nunca se completa; é uma morte rompida.

Retomando Blanchot, Deleuze-Guattari dizem que o sujeito viaja todo tempo como *Se*, e por isso nunca *se* chega a morrer completamente. É o sujeito que diz “Eu” que morre como derradeira transformação de uma subjetividade fixa que a reconduz ao grau zero que ela envolve,<sup>103</sup> isto é, o corpo sem órgãos.

O que morre é o sujeito, não as máquinas desejantes; fechado o ciclo, elas se lançam novamente à diferença: “o *Eu* é *um* outro...” – e assim murmuram a vida por entre todos os seus elementos: vida e consciência sem sujeito, *uma* vida escapa e foge no campo transcendental.

O sujeito é a peça adjacente que, como um *se*, vive a experiência, e não um Eu que recebe o modelo. Trata-se de ir do modelo à experiência, de voltar a morte contra si mesma em busca de *uma vida...* Um canto de vida, um querer-viver indomável, obstinado e cabeçudo,<sup>104</sup> como o do bebê-tartaruga de Lawrence, atravessa a morte ao fazer dela uma experiência e um acontecimento impessoal, ao fazer a vida ser novamente lançada ao jogo enquanto o ego se despede. Já não buscamos uma centelha de vida, como Deleuze buscava em Riderhood, nem mesmo um resto, mas uma *réstia*.

Trata-se, no fundo, de proceder como Francis Bacon, e pintar as forças, as forças invisíveis – é necessário torná-las visíveis, e pintar sua desativação, o grau zero de intensidade que as relançam. As Figuras de Bacon seriam, nesse sentido, algumas das mais belas respostas à questão: “como tornar visíveis forças invisíveis?”. Suas figuras não encarnam uma transformação, mas propriamente uma *deformação*. Se hoje se diz que vivemos em meio a sujeitos catatônicos, de corpos que já não agüentam mais,<sup>105</sup> em Bacon, como em Cézanne, é sobre a forma em repouso que se obtém a deformação, e ao mesmo tempo toda a estrutura material põe-se a mexer ainda mais; assim, tudo entra em relação com forças, tudo é força.<sup>106</sup>

<sup>102</sup> DELEUZE, GUATTARI. *O anti-Édipo*, p. 345.

<sup>103</sup> DELEUZE, GUATTARI. *O anti-Édipo*, p. 346.

<sup>104</sup> DELEUZE, Gilles. *Para dar um fim ao juízo*. In: *Crítica e clínica*, p. 152.

<sup>105</sup> PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios sobre biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 45-46.

<sup>106</sup> DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica da sensação*, p. 65.

Ao pintar o grito, por exemplo, Bacon não dá cores a um som, mas coloca o grito sonoro em relação com as forças que o suscitam. A pintura faz o grito visível, a boca que grita em relação com as forças. Trata-se de pintar mais o grito, a detecção de uma força invisível, que o horror, a figuração do horrível. Uma boca aberta como um abismo de sombra em relação com forças invisíveis, que são apenas as forças do futuro.

Ainda é Bacon quem diz que se trata de renunciar à violência do espetáculo pela violência da sensação. Eis um ponto em que Deleuze entrevê uma declaração de fé na vida, um ponto de vitalidade extraordinário. O horror não basta para nos fazer sair do figurativo; parece necessário seguir em direção a uma Figura sem horror:

Quando o corpo visível enfrenta, como um lutador, as potências do invisível, ele apenas lhes dá a sua visibilidade. É nessa visibilidade que o corpo luta ativamente, afirma uma possibilidade de triunfar que não possuía enquanto essas forças permaneciam invisíveis no interior de um espetáculo que nos privava de nossas forças e nos desviava. É como se agora um combate se tornasse possível. A luta com a sombra é a única luta real. Quando a sensação visual confronta a força invisível que a condiciona, libera uma força que pode vencer esta força, ou então pode fazer dela uma amiga. A vida grita *para* a morte, mas a morte não é mais esse demasiado-visível que nos faz desfalecer, ela é essa força invisível que a vida detecta, desentoca e faz ver, ao gritar. É do ponto de vista da vida que a morte é julgada, e não o inverso, no qual nos comprazíamos.<sup>107</sup>

Morrer não é assim tão horrível quando *se* morre. É Deleuze quem nos mostra, finalmente, uma morte despida de horror, uma morte como acontecimento, o ponto em que a vida envolve a morte, e se abraça nela para fazê-la voltar-se contra si, desprendendo, assim, da morte, uma réstia, uma potência: a intensidade zero, a vitalidade inorgânica que se relança sobre o corpo sem órgãos, a vida tornada um ponto de vista sobre a morte, destituindo a morte do *poder* de julgar a vida ou de decretar sua inanição permanente.

Há, pois, um duplo da morte negativa que a vida é capaz de atravessar em uma velocidade absoluta: a morte como o abismo que a vida ultrapassa para cair de novo sobre o corpo sem órgãos, na intensidade = 0 que reconduz à produção desejante.

Se o que morre é o organismo, há, para aquém dele, uma vida que não pára de murmurar e de ressoar sobre o corpo sem órgãos, uma potência inorgânica positiva, que não se confunde com a morte, mas faz dela uma experiência de retorno à intensidade zero. A morte como acontecimento é positiva na

<sup>107</sup> DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica da sensação*, p. 67-68.

medida em que nos mostra que o corpo sem órgãos, o *continuum* da vida, esteve sempre lá como um pequeno rio intenso correndo sob as montanhas, cortando a paisagem. A morte nos levará consigo um dia, mas não sem deixar livres os corpos sem órgãos, não sem deixar um corpo inteiramente vivo, e no entanto inorgânico, que sobreviveu a nós, pois é o que resta quando tudo foi retirado; é a réstia de vida que a morte nunca poderá colher em sua sombra.

Da mesma forma, a vida pode ser imanência, potência e beatitude completas.<sup>108</sup> Só a esse preço tem-se uma chance contra a morte e contra o poder. É por não se contentar com a centelha de vida de Riderhood que Deleuze encontra a vida do bebê como vida indefinida – precisamente porque, se a vida torna-se um ponto de avaliação sobre a morte, e nessa medida se relança da positividade do acontecimento como a mais singular realidade que da morte pôde se desprender, “Il ne faudrait pas contenir une vie dans le simple moment ou la vie individuelle affronte l’universelle mort”.<sup>109</sup>

A morte, como os sujeitos e os objetos, não passa das atualizações de *uma vida...* é sobre *uma vida...* que eles se atualizam, ela é o que os carrega, ela os abraça e se faz povoar deles; a morte também pode ser uma atualização na imanência absoluta da vida; sua universalidade arrasta consigo o sujeito; a negatividade, nesse ponto, o traga consigo, mas só retorna o acontecimento da morte como positividade pura e afirmativa de *uma vida...* que continua por todos os lados distribuindo-se em singularidades. A morte retorna, mas apenas diferentemente, como potência da vida inorgânica, como a intensidade = 0 do corpo sem órgãos.

Sujeitos e objetos são transformações que, um dia, devirão transformações mortas. Mas os indefinidos de uma vida são sobrevivências, virtualidades, potências completas, não-separadas daquilo que elas podem. Pertencentes a um plano de imanência ou a um campo transcendental, os indefinidos perdem toda a indeterminação, embora não encarnem sujeitos nem empirismos objetivos. A respeito deles, diz Deleuze, há uma determinação na imanência ou uma determinabilidade transcendental que não apela ao transcendente, mas que é imanência absoluta, singularidade, acontecimento.

É o que Deleuze diz : “Une vie ne contient que des virtuelles. Elle est fait de virtualités, événements, singularités. Ce qu’on appelle virtuel n’est pas quelque chose qui manque de réalité, mais qui s’engage dans une processus d’actualisation en suivant le plan qui lui donne sa réalité propre”.<sup>110</sup> Minha

<sup>108</sup> DELEUZE, Gilles. *L'immanence: une vie...*, p. 360.

<sup>109</sup> DELEUZE, Gilles. *L'immanence: une vie...*, p. 362.

<sup>110</sup> DELEUZE, Gilles. *L'immanence: une vie...*, p. 363.

vida, como minha ferida, existia antes de mim; como virtual que se atualiza, a ferida se encarna em mim ou sobre minha pele.

Há, pois, não um duplo da morte, mas múltiplos duplos da morte: a morte como acontecimento, a morte envolvida pela própria vida, a morte que se fez abraçar e voltar contra si pela própria vida, a vida que se lança do acontecimento da morte... Todos eles apontam para *uma vida...*, para um campo transcendental povoado de virtualidades impessoais, singulares, pré-individuais e pré-reflexivas, para um pensamento inassenhorável por um sujeito, para um campo preliminar chamado *si*, em que os sujeitos, eu e os outros, *se* desenrolam.

Uma morte que é como o grito que Bacon desejava pintar – uma força invisível e sem horror – tem muito a ensinar-nos sobre a vida; é apenas em seu ponto extremo que a morte é beatitude, potência completa, pura positividade, que se pode dizer, na morte, que “a vida continua” – mas sem que isso signifique um consolo, mas um trabalho do pensamento, da ética, da política e de *uma vida...* que, porque continua *por fazer*, não pode renunciar a um empirismo transcendental. A vida pode ser uma obra da morte, desde que a morte seja, também ela, uma filha do Acontecimento.

## 5 O Conceito e o Plano: Ruptura e Campo Transcendental

O corpo sem órgãos é um espaço liso, nômade, por oposição ao espaço sedentário, estriado. Agamben acerta em dizer que a vida beata de Deleuze pode constituir uma causa da sujeição à biopolítica, mas negar *essa* vida não é o trabalho do filósofo – seu trabalho é, antes, afirmá-la em toda a sua potência, e estimar a ruptura de que ela é capaz; o que está sempre por fazer é, por meio do pensamento, traçar a linha de fuga pela qual a vida dá rebote sobre a morte e abole sua negatividade, e assim se desvia do poder de morte, do fio da lâmina da máquina letal, que nada mais é do que um trabalho negativo. Um trabalho de ruptura, tão contínuo quanto a vida.

Deleuze nunca foi um ingênuo; ele e Guattari sabiam e diziam que um espaço liso não nos salvaria – nem mesmo um corpo sem órgãos. Espaços lisos, por si sós, não são libertadores e, no entanto, “é neles que a luta muda”.<sup>111</sup> Portanto, sigamos a regra de prudência: “jamais acreditar que basta um espaço liso”. Já seria o bastante supor que o capitalismo ou o Estado funcionam alisando o espaço, estriando-o e alisando-o em sua ponta extrema. O

<sup>111</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 5*, p. 213.

liso enseja e merece um trabalho criador, povoador, uma política e uma ética que estão relacionadas com aquilo de que falamos a respeito do corpo sem órgãos. O procedimento de ruptura, o procedimento masoquista: povoar com intensidades, pois o corpo sem órgãos é a intensidade = 0, o corpo catatônico, e açoitar as intensidades para que elas circulem; nem esvaziar rápido demais, nem desorganizar demais, tampouco conjurar, de um só golpe, o organismo, mas instalar-se nos estratos, e experimentar os fluxos que convêm para traçar uma linha de fuga utilizando, como arma livre, a fina lima da prudência: a ruptura sutil e artefactual.

Estar no corpo sem órgãos pode significar uma queda fascista, cancerosa, drogada ou suicida, mas apenas se não agirmos com arte, se não agirmos com prudência, se não entendermos que *virtu* “imana” como virtude, virtualidade e potência. É por isso que há o plano de imanência, que designa um plano e, com ele, toda uma potência de corte e seleção.

Deleuze diz que um campo transcendental, enquanto não há consciência, é o plano de imanência, na medida em que a relação do campo transcendental com a consciência é apenas de direito.<sup>112</sup> Deleuze define um campo transcendental primeiro rompendo com a tradição anterior, e dizendo que, por não ser remetido a um sujeito ou a um objeto preliminares, ele seria distinto da experiência, a qual só pode fornecer uma representação empírica. Em oposição àquilo que seriam dados imediatos, temos um campo transcendental que se define positivamente como “pur courant de conscience a-subjectif, conscience pré-réflexive impersonnelle, dureé qualitative de la conscience sans moi”.<sup>113</sup>

Um empirismo transcendental diferiria, igualmente, de um empirismo simples, uma vez que a sensação não passaria de um corte na corrente da consciência absoluta; antes, tomadas duas sensações próximas, um campo transcendental seria a passagem de uma a outra como devir, como aumento ou diminuição de potência, isto é, de quantidade virtual. Henri Bergson dizia que a duração, por oposição ao número espacializado, é uma multiplicidade qualitativa (não-quantitativa), contínua (não-descontínua), heterogênea (não-homogênea) e intensa (não-extensa). Com tais características, a duração não poderia, em si mesma, ser divisível; ou, poderia: mas sua partição implicaria que tal multiplicidade deviesse *outra*; isto é, ao fazer um corte na continuidade heterogênea que é a duração, já estaríamos diante de outra multiplicidade.<sup>114</sup>

Com campo transcendental, ao menos enquanto identificado com o plano de imanência, Deleuze também quer designar um espaço de criação sem su-

<sup>112</sup> DELEUZE, Gilles. *L'immanence: une vie...*, p. 359.

<sup>113</sup> DELEUZE, Gilles. *L'immanence: une vie...*, p. 359.

<sup>114</sup> DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*, p. 36.

jeito nem objeto atualizados: o inconsciente maquínico ou produtivo. É ao inconsciente que Deleuze e Guattari atribuem a conversão da morte em uma experiência da morte, e o inconsciente seria capaz de fazê-la como a coisa mais vulgar, “porque se faz na vida e pela vida”.<sup>115</sup> Sem dúvida, é no espaço liso que a luta muda, e um campo transcendental, como o que Fichte entrevia em sua última filosofia: “conscience immédiate absolue dont l’activité même ne renvoie plus à un être, mais ne cesse de se poser dans une vie”.<sup>116</sup> O inconsciente, assim como o plano de imanência, funciona por agenciamentos.

O transcendental não se confunde com o transcendente, pois escapa a todo sujeito, a todo objeto e a toda representação empírica, na medida em que, na ausência de consciência, constitui-se como puro plano de imanência. Esse plano não é o do ser, o do sujeito, o da consciência, muito menos o da razão, mas o de *uma vida*: “Le champ transcendental se définit par un plan d’immanence, et le plan d’immanence par une vie”.<sup>117</sup>

A consciência só se torna um *fato* quando um sujeito é atualizado, com seu objeto, criando transcendência; apenas com um sujeito ela pode se exprimir. Isso não quer dizer que uma outra consistência de consciência, uma espécie de pensamento potente e selvagem,<sup>118</sup> não esteja, antes de um sujeito e de um objeto, a cruzar o campo transcendental a uma velocidade infinita. Tal velocidade infinita é o que dá aos virtuais uma consistência real e diferencial de sujeitos ou objetos; na medida em que é uma velocidade sem movimento, velocidade absoluta, não há parada senão na intensidade zero, não há diminuição de velocidade alterando a consistência para formar sujeito ou matéria. Assim, é possível aferir a realidade do virtual e definir o campo transcendental independentemente de uma consciência, e a imanência encontra-se liberada de um sujeito ou de um objeto. Lembremos Spinoza: imanência a Algo não é imanência, pois imanência, propriamente dita, só é imanente a si. É na medida em que o plano é povoado por velocidades absolutas que não há produção de transcendententes.

É a noção de plano de imanência, enquanto se passa a ela desde um campo transcendental, e na medida em que um campo transcendental sem consciência é um puro plano de imanência, que temos de esclarecer. A noção de plano de imanência, pode, inclusive, dizer muito sobre a ruptura deleuziana como procedimento de sua filosofia. Bento Prado Júnior, a fim de desvendar o capítulo III de *O que é a filosofia?*, dedicou um trabalho à idéia de plano de imanên-

<sup>115</sup> DELEUZE, GUATTARI. *O anti-Édipo*, p. 345.

<sup>116</sup> DELEUZE, Gilles. *L’immanence: une vie...*, p. 361.

<sup>117</sup> DELEUZE, Gilles. *L’immanence: une vie...*, p. 361.

<sup>118</sup> DELEUZE, Gilles. *L’immanence: une vie...*, p. 359.

cia,<sup>119</sup> e percebe-se que *idéia*, como o que designa uma multiplicidade virtual, já sugere uma certa intuição da noção. Sugere, em primeiro plano, a impossibilidade de um conceito de plano de imanência, na medida em que se trata do pré-filosófico, ou do não-filosófico.

A *idéia* de plano de imanência está dispersa por todas as camadas que compõem *O que é a filosofia?*, de Deleuze e Guattari, embora se concentre, efetivamente, no capítulo estudado por Prado Júnior. O plano de imanência não é um conceito, nem o conceito dos conceitos.<sup>120</sup> Sabe-se que a filosofia é definida como um construtivismo que opera segundo duas tarefas que diferem entre si: criar um conceito e traçar um plano. Em Mil Platôs, existe um modelo marítimo do espaço liso, ocupado por acontecimentos, por hecceidades, espaço intensivo (*spatium* sem extensão).<sup>121</sup>

Os conceitos são como vagas múltiplas que se erguem e abaixam, e o plano envolve esses movimentos como a vaga única que as enrola e desenrola. Há os conceitos como acontecimentos, *hecceidades*, e o plano como seu horizonte, meio indivisível em que os conceitos se distribuem sem romper sua integridade.

O plano de imanência supõe uma partição um tanto severa entre o direito e o fato: o que concerne ao pensamento de direito nada tem a ver com os acidentes que podem remeter às opiniões históricas ou ao cérebro; contemplações, reflexões, comunicações: tudo isso são opiniões, não filosofia. O plano de imanência, como a imagem do pensamento, o mapa por que é possível orientar-se no pensamento, só retém o que ele pode reivindicar de direito.

O conceito não corta o plano de imanência, mas opera, mesmo assim, por seus elementos, um novo corte em relação aos demais elementos.<sup>122</sup> Se o plano de imanência só retém aquilo que é de direito, e não os fatos, os acidentes, o corte é feito, de direito, no nível do plano: o plano é seletivo, e só pode selecionar efetuando uma ruptura.

E o que pertence, *quid iuris*, ao pensamento? Deleuze e Guattari dizem que é o movimento absoluto, movimento do infinito, que não remete a coordenadas espaciotemporais. Eis o traço distintivo da criação filosófica. A intuição filosófica pode estar fundada se for considerada como o envolvimento dos movimentos infinitos do pensamento que percorrem um plano de imanência

<sup>119</sup> PRADO JÚNIOR, Bento. *A idéia de "plano de imanência"*. In: *Deleuze: uma vida filosófica*, p. 307-322.

<sup>120</sup> DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia ?*, p. 51.

<sup>121</sup> DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix. *Mil platôs : capitalismo e esquizofrenia. Volume 5*, p. 183.

<sup>122</sup> DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia ?*, p. 29-30.

sem cessar.<sup>123</sup>

De todo modo, o construtivismo deleuziano demanda duas operações distintas: criar um conceito e erigir um plano. A filosofia começaria com o conceito, e o plano de imanência, sob essa perspectiva, é pressuposto, é pré-filosófico – o que o conceito começa, dizem Deleuze e Guattari, o plano instaura. Por ser pré-filosófico, o plano de imanência demanda uma experimentação tateante que tem de recorrer a meios da ordem do sono, de processos patológicos, de experiências esotéricas, da embriaguez ou do excesso.

O caos não é uma desorganização absoluta, mas partículas em velocidades absolutas, infinitas, segundo as quais inexitem indeterminações. A filosofia, sendo problemática, deve adquirir uma consistência: conjurar o caos, que desfaz no infinito toda consciência, sem perder a dimensão do infinito. Assim, o plano de imanência “é como um corte do caos e age como um crivo”.<sup>124</sup> Ruptura e seleção, corte do caos para impedir que o pensamento caia no sem-fundo – é dessa forma que o plano apela a uma criação de conceitos que venham povoá-lo.

O plano de imanência é também o que se esquia de toda teologia, de todos os ídolos. Depois de ter sido confundida com o Uno, numa imanência a Algo, por platônicos e neoplatônicos, após ter sido definida por Kant como campo de consciência atribuída a uma consciência pura subjetiva (transcendental) e, mais tarde, com Husserl, ter se tornado imanente a uma subjetividade Transcendental, é com Sartre que a imanência retoma seus direitos, com a suposição de um campo transcendental impessoal. É apenas quando a imanência não é mais imanente a outra coisa senão a si mesma que se pode falar de plano de imanência, e de um empirismo radical. Tal plano não apresenta senão acontecimentos, mundos possíveis enquanto conceitos, e *outrem*, como expressões de mundos possíveis e personagens conceituais.

Supõe-se uma multiplicidade de planos de imanência. Em princípio, não haveria “o plano de imanência”, sob pena de recair no caos que se desejava conjurar. Assim, é certo que o plano pode operar a seleção, mas a seleção varia de um plano para outro.<sup>125</sup> Se não há “o plano de imanência”, então, aparentemente, teríamos apenas duas alternativas: a transcendência, as ilusões dos universais, a ilusão do eterno ou da discursividade, ou o caos. Contudo, logo a alternativa se rompe. É quando Deleuze e Guattari falam do plano “melhor”, como aquele que não precisasse reinstaurar uma imanência a Algo=X, em que

<sup>123</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, p. 56-57.

<sup>124</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, p. 60.

<sup>125</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, p. 68.



já não se encontra mais nada de transcendente, em que se encontra apenas um plano de imanência como o que não pode ser pensado do pensamento:

Dir-se-ia que O plano de imanência é ao mesmo tempo o que deve ser pensado e o que não pode ser pensado. Ele será o não-pensado no pensamento. É a base de todos os planos, imanente a cada plano pensável que não chega a pensá-lo. 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 a inversão de um e de outro’. A ida-e-volta incessante do plano, o movimento infinito. Talvez seja o gesto supremo da filosofia: não tanto pensar O plano de imanência, mas mostrar que ele está lá, não pensado em cada plano. O pensar desta maneira, como o fora e o dentro do pensamento, o fora não exterior ou o dentro não interior.<sup>126</sup>

Por ter criado o plano mais perfeito, Spinoza tornou-se, pelo livro V da *Ethica*, um filósofo infinito, pois fez possível e pensou o mais puro, o “melhor” plano de imanência – aquele que não se dá ao transcendente, nem o propicia; que inspira menos ilusões, maus sentimentos e percepções errôneas. Por isso, Deleuze e Guattari dizem que Spinoza é o príncipe dos filósofos.

A imanência é o procedimento filosófico por excelência, não porque seja melhor do que a produção de transcendências, talvez porque seja menos ilusória, mas certamente porque o corte e o crivo, cujas vezes o plano faz, convocam a uma criação de conceitos que recobram uma velocidade absoluta em sua consistência própria. O plano convoca a uma outra forma de cortar, ou de dobrar. Jean-Luc Nancy percebe que na dobra deleuziana do pensamento há um giro, mas também uma quebra,<sup>127</sup> assim como Deleuze percebe que o *dobrar* também designa o múltiplo – não o que tem muitas faces, mas o que pode ser dobrado de várias maneiras.<sup>128</sup>

A filosofia, a ciência e a arte, como três formas do pensamento, têm comum o enfrentamento do caos, a construção de um plano;<sup>129</sup> mas a filosofia quer

<sup>126</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, p. 79.

<sup>127</sup> NANCY, Jean-Luc. *Dobra deleuziana do pensamento*. In: *Deleuze: uma vida filosófica*, p. 113.

<sup>128</sup> DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papirus, 1991, p. 14.

<sup>129</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, p. 260.

salvar o infinito dotando-lhe de consistência – seu plano de imanência, traçado, leva até o infinito acontecimentos sob a ação de personagens conceituais. Mas conjurar o caos implica, como sabiam Lawrence e Deleuze, uma afinidade com o inimigo e, ao mesmo tempo, um combate contra a opinião: é sempre preciso que a arte, como a filosofia, continue a abrir fendas no guarda-sol do juízo, para que passe um pouco de luz e caos livre.

Assim como o pintor não pinta sobre uma tela virgem, o escritor não escreve sobre uma folha em branco. Antes mesmo que comece, a tela e a página já estão de tal forma povoadas por clichês preexistentes, que é preciso de início limpar, apagar, laminar e estraçalhar a tela ou a folha para fazer passar uma corrente de ar – uma saída do caos, que nos traga visão.<sup>130</sup> A arte luta com o caos, mas para fazer surgir nela uma visão que o ilumina por um instante, uma *Sensação*. A arte não é mais feita de caos que de opinião, mas, se ela se debate contra o caos, “é para emprestar dele as armas que volta contra a opinião, para melhor vencê-la com armas provadas”.<sup>131</sup>

Há qualquer coisa de que a arte, a ciência e a filosofia comungam, embora segundo planos diferentes: *a criação*. A filosofia de Gilles Deleuze põe-se na história da filosofia como uma ruptura, e, no pensamento, não apenas como um corte, mas com uma potência de não-relação com o Mesmo, que é a potência própria ao pensamento, ponto em que o combate-entre substitui o juízo de Deus, em que o pensamento vira uma máquina de guerra nômade, em que a criação combate o fantasma, o simulacro combate a idéia como essência, e a diferença combate o Mesmo.

## 6 Um Devir-Imperceptível...

A vida nua não é uma pura vida animal, mas é o que engendra um sujeito, um modo subjetivo coextensivo a uma forma de controle e a uma estratégia de sujeição contemporâneas. O conceito de vida nua de Agamben é bastante complexo. Não é uma pura vida animal, mas é o que inicia com a captura da *zoé* que constitui a *bíos*. Pode ser, também, a forma de vida que se atualiza quando é o suporte animal do humano que é capturado, separado e submetido ao poder de morte, constituindo o conteúdo originário do poder soberano.<sup>132</sup>

<sup>130</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, p. 262.

<sup>131</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, p. 263.

<sup>132</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*, p. 91. Ainda, AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, p. 14.

O que define, propriamente, a vida nua é ser um produto do poder<sup>133</sup> que cunha como a forma da vida o corpo biopolítico puramente atual, na medida em que achata e proscree as virtualidades de *uma vida...* Por isso, Agamben escreve que antes de se pensar em uma nova economia do corpo e dos prazeres como formas de subjetivação, como quisera Foucault, seria preciso “fazer do próprio corpo biopolítico, da própria vida nua, o local em que constitui-se e instala-se uma forma de vida toda vertida na vida nua, um *bíos* que é somente a sua *zōē*”.<sup>134</sup>

Portanto, uma definição mais imediata da vida nua do *homo sacer* como constituinte de uma vida puramente atual tem de ser compreendida como o que designa uma forma de vida distinta da vida – isto é, uma forma de vida separada daquilo que uma vida *pode*.<sup>135</sup> Ao mesmo tempo, e paradoxalmente, seguindo a etimologia de *ex-capere* (o que é capturado fora),<sup>136</sup> a vida nua sustenta uma forma de vida que só se atualiza prescindindo da artefactualidade das potências da vida. Assim, a indistinção entre lei e fato produz uma forma vazia da vida pura coextensiva à lei como pura forma vazia.

Nesse sentido, pode-se compreender porque um dos projetos de Agamben é fazer do entrecruzamento de Deleuze e Foucault um princípio de mútua correção:<sup>137</sup> a subjetivação de Foucault pode constituir um empreendimento negativo, atualizar uma forma informe de vida, assim como a captura da beatitude de *uma vida...*, plenamente separada da forma da vida pela metafísica ocidental, seria a condição para a constituição do corpo biopolítico do Ocidente. Eis o que Agamben extrai de uma misteriosa simetria entre o político e o pensamento ocidentais.

O que Agamben, todavia, parece não reconhecer, é que a dessubjetivação, em Foucault, tem um caráter constitutivo, positivo, assim como é *uma vida...*, em sua beatitude, que pode devolver à forma da vida que se desentranhou da imanência as potências para diferir de si, reunindo-se àquilo que ela pode – afirmando, inclusive a virtualidade de uma nova relação da política com a vida que pode passar-se da captura: *uma vida...* que se liberou da política.<sup>138</sup>

<sup>133</sup> AGAMBEN, Giorgio; COSTA, Flávia. Entrevista com Giorgio Agamben. *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, v. 18 - n. 1, Jan./Jun. 2006, p. 135.

<sup>134</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*, p. 194.

<sup>135</sup> “Una forma di vita può diventare, nella sua stessa fatticità e cosalità, *forma-di-vita*, in cui non è mai possibile isolare qualcosa come una nuda vita”. AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, p. 18.

<sup>136</sup> Agamben nota que não por acaso *exceptio* deriva etimologicamente de *ex-capere*. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*, p. 26.

<sup>137</sup> AGAMBEN, Giorgio. *L'immanenza assoluta*. In: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, p. 377-404.

<sup>138</sup> Embora, com efeito, Agamben tenha afirmado que no quarto volume de seu *homo sacer*,

Aqui, aparece uma cisão muito particular entre Agamben e Deleuze, mas que conduz, por linhas divergentes, à mesma ontologia de fundo. Agamben vê na inseparabilidade entre vida e forma de vida a potência da invenção de novas possibilidades de vida incapturáveis.<sup>139</sup> Conceitua, assim, *forma-di-vida*, utilizando os travessões para deixar marcada essa indissociabilidade ontológico-política entre uma vida e suas possibilidades de invenção de formas de viver que põem em jogo a vida mesma do vivente.<sup>140</sup> Deleuze, porém, afirma toda a potência de *uma vida...* como pura virtualidade, como imanência absoluta.<sup>141</sup>

A compreensão que Agamben faz da imanência dessa vida é spinozista, como fica claro em seu belíssimo *L'immanenza assoluta*, e não há qualquer problema em compreender isso. Contudo, o que passa despercebido é qual o estatuto de *uma vida...*; de que forma Deleuze pode afirmar essa vida imanente apenas a si mesma? Qual o conteúdo ontológico e metafísico de uma vida, que ora Deleuze diz ser coincidente com o conceito de campo transcendental sem consciência, sem sujeito e sem objeto, ora Deleuze afirma ser pura potência, pura virtualidade, ou então “essência singular: uma vida...”?

Em *uma vida...* deleuziana há uma potência ontológica e metafísica. Nesse conceito, como no conceito de plano de imanência sem consciência e de campo transcendental a-subjetivo, fica clara a influência de Henri Bergson na formulação de grande parte da metafísica deleuziana.

Em Deleuze, assim como o conceito tradicional de imanência perde o sentido – pois em sua filosofia já é outra coisa, muito mais próxima da univocidade do ser e muito menos conceitual porque ligada à não-filosofia, ao absoluto como a dimensão que, justamente por não poder ser pensada, anima todo o pensamento –, o conceito tradicional de metafísica está mais próximo desse absoluto do ser do que de uma essência com a qual o ser viria assemelhar-se; há apenas afirmação das multiplicidades, do múltiplo potenciado ao estatuto de substantivo; por essa razão, Deleuze escreve: “Essência singular, uma vida...”. O essencial *na* singularidade, *na* multiplicidade do ser que se diz com uma só voz na imanência: a diferença.

É apenas trazendo o conceito de vida de Henri Bergson para perto da imanência spinozista, que podemos completar a formulação de Agamben e

---

ainda não publicado, “o que está posto em jogo ali é a tentativa de capturar a outra face da vida nua, uma possível transformação da biopolítica em uma nova política”. AGAMBEN, Giorgio; COSTA, Flávia. Entrevista com Giorgio Agamben, p. 131.

<sup>139</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, p. 13-14.

<sup>140</sup> “Una vita che non può essere separata dalla sua forma, è una vita per la quale, nel suo modo di vivere, ne va del vivere stesso e, nel suo vivere, ne va innanzitutto del suo modo di vivere”. AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, p. 13.

<sup>141</sup> DELEUZE, Gilles. *L'immanence: une vie...*, p. 360.

compreender em que medida Agamben subestima *uma vida...* ao reduzi-la ao capturável pelo biopoder para constituir o corpo biopolítico e, por isso, busca corrigi-la tornando-a inseparável de sua *forma-di-vita* para poder pensar a política que vem.

Em *A evolução criadora*, de 1907, Bergson conceitua a vida aproximada da duração real, do *devenir*: uma realidade que, por se constituir mais essencial que coisas ou estados, não pode confundir-se com eles. Por toda parte, diz ele, é o mesmo *jorro – manare*, que dá à palavra “imanência” seu étimo.

Para Bergson, a própria vida, longe de ser o resultado de interações físico-químicas, e longe de corresponder à representação de partículas materiais inertes, justapostas umas às outras, constitui um movimento incessante; em sua contramão, o movimento da matéria forma um fluxo indiviso, atravessado pela vida indivisa que recorta sobre ele seres vivos correlatos a um *modus vivendi* que é organização – feição de partes exteriores umas às outras no tempo e no espaço.<sup>142</sup>

Isso é tudo o que os olhos exteriores podem ver; mas o espírito, faculdade de ver imanente à faculdade de agir e que jorra, fazendo a torção do querer sobre si mesmo, faz tudo se mover. Na experiência duracional – capaz de uma metafísica de horizontes ampliados em relação à experiência limitada da consciência subjetiva – Bergson entrevê, aproximado do misticismo, da experimentação da arte, o *élan vital*: o princípio ontológico que é a própria vida; uma pura exigência de criação, duração real com velocidades absolutas, de que a matéria espacializada não pode constituir senão uma “parada”, como uma interrupção nessa corrente vital de criação contínua, ou uma duração mais lenta, mais distendida: “Pois apreendemos por dentro, vivemos a todo instante uma criação de forma e teríamos aí, nos casos em que a forma é pura e a corrente criadora se interrompe momentaneamente, justamente uma criação de matéria”.<sup>143</sup> É uma simples ação que paralisa a criação que constitui a matéria, mas a potência da vida, o *élan vital* bergsoniano, é puramente virtual.

Se voltarmos a *L'immanenza assoluta*, veremos que toda análise de Agamben sobre o último texto ao qual Deleuze dera seu *imprimatur* faz-se sobre o *connatus* spinoziano. Bergson, ainda que Agamben se debruce sobre o palpitante tema da vida no último texto de Deleuze, é esquecido.

Isso de maneira alguma invalida a análise de Agamben. Pelo contrário, permite ver, de um lado, que seu projeto, passando pela política, agrega, da

<sup>142</sup> BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 271.

<sup>143</sup> BERGSON, Henri. *A evolução criadora*, p. 260.

filosofia deleuziana, uma imanência absoluta da forma-de-vida, o começo de uma política que vem para tornar a vida e sua forma inseparáveis e potentes.

De outro lado, o texto de Agamben, afastado de Bergson, permite esboçar uma outra saída: *uma vida...*, de Deleuze, como uma potência vital e política ainda mais anterior, porque descolada, em si mesma, de toda forma. *Uma vida...* como campo da pura duração real, em que tudo deve ser inventado, pensado, experimentado: mesmo a política, mesmo as formas de vida, só podem desenrolar-se supondo *uma vida...*

A vida capturada pela biopolítica, que Agamben descreve em seu *Homo sacer*, não pode ser *uma vida...* como Deleuze descrevera. A imanência absoluta de *uma vida...* é apenas potência; não significa uma total separação dos acontecimentos, das formas de vida, mas a própria condição ontológica que impulsiona esses acontecimentos no devir, o campo íntimo e estrangeiro em que se atualizam os acontecimentos e formas de vida – como o *élan* vital bergsoniano não é mais que “vida incessante, criação, liberdade”.<sup>144</sup>

“Uma vida contém apenas virtuais”, segundo Deleuze, e é das virtualidades de *uma vida...* que uma nova tradição metafísica enoda-se na política – uma criação que, desde a sua mais enraizada virtualidade, constitui uma potência ontológica imanente apenas a si mesma, incapturável, inseparável de si e esquivada, por sua imanência absoluta, à sujeição ao poder de morte soberano ou biopolítico. Para isso, é necessário que essa vida que Agamben descreve como *nua*, como vida informe,<sup>145</sup> seja objeto de uma experiência do pensamento, seja devolvida ao plano de imanência, com o sujeito, a sujeição e a forma de vida que sua captura engendra. É a dissolução dessa vida puramente atual, dessa forma de vida vertida unicamente na vida como puro fato, como organismo, que abre toda a possibilidade de uma invenção que reconcilia política, pensamento e ontologia: resistência contra as puras atualidades, exercício e experiência de potenciação da própria vida em imanência absoluta a si mesma. Deleuze gostava de citar uma frase de Spinoza: “Não sabemos o que pode um corpo!”. Hoje, sequer imaginamos o que pode *uma vida...*

Caídos no plano de imanência, a forma, como o sujeito, dissolvem-se: e só há intensidades. Si, ou *Se*, a respeito de que Foucault pretende haver uma ética, e Deleuze uma espécie de liberdade selvagem, de possibilidade ético-política de manejar as linhas de fuga segundo uma arte prudente, também podem des-

<sup>144</sup> BERGSON, Henri. *A evolução criadora*, p. 272.

<sup>145</sup> PELBART, Peter Pál. *Vida nua*. In: *Vida capital. Ensaio de biopolítica*, p. 60-67.

ignar esse momento em que a vida puramente atual é reunida ao plano de imanência: o objeto transcendente dissolvido, apenas entre virtuais.

Uma vida sacra constitui uma forma de vida; principalmente se admitirmos que *consacratio*, como afirma Agamben, quer dizer o *que foi retirado da esfera humana* – e o que é precisamente retirado é *uma vida...*, a possibilidade de diferir de si. É nessa medida que a luta do pensamento contra a transcendência, ou o juízo de Deus, torna-se tão prenante –<sup>146</sup> mas não menos cheia de perigos: há mais Deus do que nunca, e uma teologia negativa parece espocar por todos os buracos, encher todos os rios, transbordar todo o pensamento. Nunca se falou tanto de Deus, sem tomar seu Santo nome em vão. Mas Deus é o que tem muitos nomes: “Eu”, “o Outro”, “o Universal”, “o Discurso”, “a Decisão”, “o Transcendente”...

O que Deleuze sabia? Que a criação nunca foi uma prerrogativa divina, nem uma exclusividade do homem; ela é o mesmo que a gênese ontológica que não pode ser operada senão segundo uma diferença radical, uma disparidade demoníaca, um simulacro que se desprende do fundo e, na superfície, dança na mais infinita velocidade. O simulacro demoníaco é o potente a-fundamento da essência divinal como fundamento do *Ser*.

Em *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*,<sup>147</sup> Deleuze já notava que os poderes encontram-se cada vez mais dispersos, exercendo um controle mais fino, mais subjetivo, sutil e difuso. A questão passa a ser, pois, engendrar uma *criação* que não passe pelo sagrado.

A criação é o que pode resistir a formas fixas, restituindo-lhes uma certa potência na medida em que as dissolve; e nenhuma forma tem sido, no entanto, mais fixa, que a vida nua de Agamben: forma informe, imagem feita só de semelhanças, sem desvios, sem perturbações. Mas é na subjetividade fixa da vida nua que se encontra o ponto de nivelamento, o ponto em que o virtual da vida nua parece fazer o menor círculo com o atual, sem um desvio sequer.

Não se trata de uma questão de fé, mas de consistência: há desvios invisíveis, há devires-imperceptíveis justamente onde se achou atingir o menor círculo. Tais desvios são reais, virtuais, e como tais “sua criação e absorção são feitas em um tempo menor do que o mínimo de tempo contínuo pensável”.<sup>148</sup> Cada atual emite um novo círculo de virtualidades sempre renovadas, que o envolvem. A velocidade absoluta dos virtuais dá-lhes uma consistência real, mas sua velocidade os faz breves, de modo que passam despercebidos, sem sensações, sem cortar o contínuo do mínimo de tempo pensável. Isso se deve

<sup>146</sup> DELEUZE, Gilles. *Para dar um fim ao juízo*. In: *Crítica e clínica*, p. 143-153.

<sup>147</sup> DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *Conversações (1972-1990)*, p. 219-226.

<sup>148</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 173.

ao seu aparecimento dar-se em um tempo menor do que aquele que mede o mínimo de movimento em uma direção única.<sup>149</sup> Por isso o virtual é efêmero, imperceptível: tão veloz que a consciência continua a olhar a paisagem sem perceber que algo se descortinou nela: se esboçou e se apagou. Podemos ter a imagem de uma estrela que permanece acesa mesmo depois que, há milhões de anos, deixou de emitir sua luz; trata-se de uma virtualidade que, em relação à estrela, nos chega como pura, pois sua imagem atual já se apagou na infinidade do tempo, mas suas emissões continuam correndo o vazio. Mas uma virtualidade, um devir-imperceptível, é mais como o som de uma explosão estelar: silêncio puro. E, ainda assim, sem consciência e sem sensação, algo aconteceu; “o que se passou?”, uma explosão ou uma sinfonia?

Uma partícula atual tem sempre um duplo: um virtual cuja emissão ressoa nele e se deixa percutir quase sem desvio, da mesma forma como o presente é uma forma imediata de lembrança: um objeto existe e uma lembrança dele coexiste presentemente com sua percepção.<sup>150</sup> Essa coalescência é o que permite uma troca entre objeto atual e imagem virtual, formando um cristal, uma imagem-cristal.<sup>151</sup> Sobre o plano de imanência, acima dele, podem aparecer cristais, pontos em que o virtual e o atual coexistem e remetem um ao outro, num circuito muito estreito, formando não mais uma atualização – passagem do virtual ao atual segundo linhas divergentes –, mas uma cristalização. Aí, atual e virtual já não são mais inassinaláveis entre si, mas quase indiscerníveis – um remete ao outro infinitamente.

Esse é o ponto em que parecemos reencontrar a vida nua: forma de vida produzida pela sujeição biopolítica como imagem-cristal, uma virtualidade que há, mas não precisa se atualizar, porque constituiu o menor circuito, cristalizou-se com o objeto atual.<sup>152</sup>

Como Zaratustra, todos convalescemos. Nossa doença, de que muitos padecem como corpos hipocondríacos ou paranóicos, exige uma filosofia e uma literatura positivas: não a gorda saúde corrente, nem a anorexia, mas uma grande saúde, como a de Nietzsche, que fazia da doença um ponto de vista e de avaliação sobre a saúde.<sup>153</sup>

Não há como escapar da transcendência dessa imagem atual da vida, não

<sup>149</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 178.

<sup>150</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 177.

<sup>151</sup> DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo. Cinema 2*, p. 87-154.

<sup>152</sup> Agamben, não por acaso, escreve: “O *bíos* jaz hoje na *zoé* exatamente como, na definição heideggeriana do *Dasein*, a essência jaz (*liegt*) na existência”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*, p. 194. Assim, a forma da vida é um cristal sobre o plano de imanência, um objeto transcendente, privilegiado, apartado das potências da vida.

<sup>153</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, p. 12.



há modo de escapar dela como universal, ou como modelo do Mesmo, senão fazendo-a retornar ao plano – fazendo como Zaratustra, que desce de sua montanha para falar aos homens sobre o *sentido* da terra,<sup>154</sup> com a coragem de quem aceita, do seu ocaso, apenas o doce fruto do acontecimento, tão somente o que escapa ao acontecimento naquilo que acontece, e devém-criança, cantando e dançando: Dioniso amando Ariadne, eterno retorno inseparável de uma transmutação mais profunda.<sup>155</sup>

O plano de imanência se constitui quando as imagens virtuais já não podem mais ser separáveis do objeto atual; assim, elas dão o rebote no objeto atual,<sup>156</sup> como *uma vida...*, em Deleuze, abraça a morte e a atualiza em acontecimento puro: grito sem horror de Francis Bacon, querer viver indomável e cabeçudo do bebê-tartaruga de Lawrence.

Assim rebatidas sobre o objeto atual, as virtualidades medem sobre o conjunto dos círculos de virtuais um *spatium* intensivo determinado por um máximo de tempo pensável. Aos círculos virtuais, mais ou menos extensos, correspondem camadas mais ou menos profundas do objeto, nas quais o objeto como que se apaga, retoma uma velocidade absoluta, torna-se virtual, assim como a terra envolve um fruto; ou como um fruto, ao pé da árvore, retorna à terra: “Ambos, objeto e imagem, são aqui virtuais, e constituem o plano de imanência onde se dissolve o objeto atual”.<sup>157</sup> A terra dissolve o fruto, e acolhe em seu ventre unicamente sementes, isto é, virtuais.

Uma vez envolvido por seus virtuais, mergulhado no plano, o objeto atual já não se encontra separado daquilo que *ele pode...* Retornando ao plano, o objeto dissolve-se para uma nova atualização; vai recolher, no que ele *pode*, virtuais a partir dos quais se lança diferentemente como singularidade, *hecceidade*, no próprio plano, ou como atual – hipótese em que, diz Deleuze, torna a cair do plano como uma fruta,<sup>158</sup> volta a produzir transcendência.

O objeto atual dissolvido, mergulhado no plano, comendo com seus virtuais, reunido à sua potência (àquilo que ele pode...), designa o que Deleuze chama de impulso total do objeto – o atual vestido, o objeto dissolvido, em vias de atualizar-se, não-separado de sua potência.

Tal processo de atualização é sempre virtual; o retorno do objeto afetou tanto a imagem virtual quanto o objeto atual. No seio do virtual, uma diferenciação continua operando, divergindo sem limite assinalável entre o atual e o

<sup>154</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*, p. 34.

<sup>155</sup> DELEUZE, Gilles. *Mistério de Ariadne segundo Nietzsche*. In: *Crítica e clínica*, p. 121.

<sup>156</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 174.

<sup>157</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 174.

<sup>158</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 175.

virtual: atualização como misto imanente e diferenciado, diferenciação como ruptura de uma pregnância diferente entre-dois, que afunda um e outro, e não tem, finalmente, nenhum deles por modelo, pois destituiu modelos e cópias.

Deleuze diz que as imagens virtuais formam um *continuum* fragmentado, sendo o *spatium* recortado segundo decomposições regulares ou irregulares de tempo; por sua vez, o impulso total do objeto “se quebra em forças que correspondem ao *continuum* parcial, em velocidades que percorrem o *spatium* recortado”.<sup>159</sup>

Virtual e atualização estão no plano de imanência, embora o plano possa ser recortado em uma multiplicidade de planos conforme divisões do impulso que marcam uma atualização de virtuais e cortes do *continuum* produzidos pelas singularidades de que o virtual depende. Assim, o atual não passa de um produto da atualização, individualidade constituída, enquanto o virtual é a singularidade, individuação como processo.

Para um tal retorno ao plano, fazendo o atual da vida mergulhar em suas virtualidades e entrar em um processo de atualização, reunindo-se à sua potência, é necessário desfazer o rosto, dissolver o sujeito, arremeter a sujeição que nos marca a todos, em maior ou menor gradiente. Essa é uma questão ético-política semelhante à da criação de um corpo sem órgãos: no mesmo sentido, constitui uma experimentação imanente.

Um sujeito, como um rosto, ou grupos de indivíduos, são um composto de linhas de diferentes naturezas. Em primeiro plano, somos segmentarizados por dois tipos de linhas: as de segmentariedade dura, ou molar, e linhas de segmentariedades mais flexíveis, moleculares.<sup>160</sup> As segundas não coincidem necessariamente com segmentos mais visíveis, e podem doar-se a devires moleculares. Mas há, para além dessas duas, uma linha mais estranha, algo que nos carrega *entre* os segmentos e limiares, pelo meio deles; uma linha simples e abstrata, aí desde sempre, embora seja o contrário de um destino.<sup>161</sup> Tomadas umas nas outras, as três linhas são imanentes, linhas emaranhadas.

Aquela segunda linha, contudo, poderia ser chamada de linha de fissura, por F. S. Fitzgerald; uma fissura que, diz Deleuze, não coincide com os grandes cortes que nada mudam –, mas aproxima-se de uma rachadura num prato que se desloca anônima; uma rachadura entra na linha segmentar e marca o limiar a partir do qual já não se pode suportar o que ainda ontem suportávamos: “a repartição do desejo mudou em nós”.<sup>162</sup>

<sup>159</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 174.

<sup>160</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 145.

<sup>161</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 146.

<sup>162</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 147.

Fitzgerald chamaria a terceira linha, linha de ruptura, impessoal: “Dir-se-ia que nada mudou, e, no entanto, tudo mudou”.<sup>163</sup> Com a linha de ruptura, atinge-se uma espécie de limiar absoluto em que já não há segredo; fez-se de “todo-o-mundo” um devir-imperceptível, clandestino.

Sobre as linhas de segmentariedade molar, distinguem-se os dispositivos de poder que codificam os diversos segmentos, a máquina abstrata binária que os sobrecodifica, regulando suas relações, e o aparelho de Estado, que deve efetuar a máquina abstrata binária; todas essas linhas de segmentariedade dura envolvem um plano de organização que carrega sujeitos e seus desenvolvimentos.<sup>164</sup>

Nas linhas de segmentariedade molecular, os segmentos procedem por limiares, constituem devires, marcam *continua* de intensidades e agenciam fluxos; possuem, igualmente, suas máquinas abstratas, mas com um estatuto diferente: máquinas mutantes que, agora, povoam um plano de consistência ou de imanência que “arranca das formas partículas entre as quais não há senão relações de velocidade ou de lentidão, e dos sujeitos afetos que já não operam senão por individuações por ‘hecceidade’”.<sup>165</sup>

Nesse ponto, destituem-se as máquinas binárias da produção do real, pois entre o molar e o molecular, as linhas moleculares operam devires que não são rebatidos nem sobre as segmentariedades duras nem sobre as moleculares, “mas constituem o devir assimétrico de ambas”,<sup>166</sup> nunca acrescentado um novo segmento sobre a linha, mas traçando uma outra linha *entre* os segmentos que os faz fugir. Eis em que consiste constituir uma linha de fuga, uma forma de sair dos dualismos.

Um plano de organização, em que estão sujeitos e formas, não se opõe ao plano de imanência, mas só funciona “trabalhando nele para bloquear os movimentos, fixar os afetos, organizar formas e desejos”.<sup>167</sup> Um plano de organização só se torna possível porque supõe o plano de imanência sobre o qual se efetua como transcendente; mas o plano de imanência não deixa de arrancar partículas de velocidades diferenciais das formas e dos sujeitos do plano de organização.

É porque os poderes que esmagam o desejo já fazem parte de sua linha de fuga que se pode desejar a própria sujeição e o próprio aniquilamento; o desejo é revolucionário, mas não só: pode também ser fascista, desejo de poder, de oprimir, corpo canceroso em que tudo o que se faz é multiplicar estratos fixos.

<sup>163</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 148.

<sup>164</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 151.

<sup>165</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 152.

<sup>166</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 152.

<sup>167</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 154.

Em agenciamentos sociais concretos, tudo foge, e uma sociedade define-se por suas linhas de fuga, como um agenciamento coletivo por suas pontas de desterritorialização.<sup>168</sup> Toda grande aventura tem início numa linha de fuga; é sempre sobre ela que se cria algo que se compõe realmente, no plano de consistência, e num entretempo.

É a linha de ruptura – aquela que cinde sem segredo, mas imperceptível, que faz de todo o mundo um devir – que conjuga todos os movimentos de desterritorialização, que é capaz de arrancar do plano de organização partículas aceleradas em direção a um plano de consistência ou máquina mutante; linhas de desterritorialização absoluta. Enodadas as três linhas, molar, molecular e de ruptura, ou de fuga, é sobre elas que se trabalha a política como uma experimentação ativa. A linha de ruptura faz com que a política deva constituir essa experimentação, pois, como diz Deleuze, “não se sabe de antemão o que vai acontecer com uma linha”.<sup>169</sup>

Cada linha tem seus perigos, e uma linha de fuga nunca será bastante por si mesma. Sua experimentação ativa faz de seu manejo uma espécie de arte ética que demanda uma série de cuidados, regras de prudência, entregues a um trabalho sempre por fazer, pois é o trabalho de fazer-devir. Esse trabalho, essa experimentação, diz Deleuze, não se faz “apenas contra o Estado e os poderes, mas diretamente sobre si”.<sup>170</sup>

Na linha de ruptura, e apenas nela, há a possibilidade para um devir-imperceptível do novo, uma passagem veloz do grande hiato que se põe entre um e outro *mesmos* e vai dar em uma heterogênese. Como afetamos essa linha, com que forças, com que agenciamentos, a partir de que conjunções de fluxos, é toda uma questão ética, e também de macro e micropolítica; de coletivos de linhas e estratégias, mas também de um si inconfundível com um sujeito fixo; individuação, singularidade, *hecceidade*.

Tudo sempre ameaça cair num buraco negro, e seu perigo imanente não devém da linha de fuga que se toma, mas da falta de cuidado, arte e prudência ao traçá-la. Facilmente, ela pode se tornar uma linha de abolição completa, de destruição dos outros e dar a morte a si mesma. Contudo, Deleuze diz que por já os terem excedido, uma linha de fuga não pode ser julgada por seus fins, nem por suas pretensões. Não há destino da linha, mas perigo da queda.

É nesse momento que se quer criar uma máquina de guerra; momento em que a crítica faz a clínica: “é a mesma coisa, a vida, a obra, quando elas se encontram em uma linha de fuga que faz delas as peças de uma máquina de

<sup>168</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 158.

<sup>169</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 159.

<sup>170</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 160.

guerra”.<sup>171</sup> Essa máquina não-metafórica segue contra o aparelho de Estado constituído conforme linhas de segmentariedade molares; sua origem nômade – precisamente o que, segundo Clastres, impedia em algumas tribos a formação de um aparelho de Estado – permite-a traçar e seguir uma linha de fuga que se confunde com sua política, com sua estratégia e com sua própria obra.

O perigo intrínseco da máquina de guerra, e Deleuze o reconhece, é o ponto em que a máquina de guerra se destrói, destrói a linha de fuga, faz da linha de fuga linha de abolição. Claro, há corpos fascistas, cancerosos, assim como há máquinas de abolição. A questão de uma pragmática, de uma esquizo-análise, ou de uma micropolítica, é de que modo, com que armas “o desejo pode frustrar tudo isso, levando seu plano de imanência e de consistência que afronta a cada vez esses perigos”.<sup>172</sup>

Mesmo sem uma solução geral, é preciso inventar maneiras pelas quais uma máquina de guerra esteja apta a conjurar seus próprios perigos, seus fascismos, como o totalitarismo de Estado; persiste, aí, toda uma seleção que recai sobre a potência, e que admite que não há um Estado mestre e estrategista do real, como tampouco há uma resistência capaz de opor-se a esse poder homogêneo. As experimentações políticas, micropolíticas, conduzem-se segundo agenciamentos complexos; se, de um lado, os poderes podem conduzi-los – o capitalismo e o controle tornam-se difusos –, surgem também experimentadores de uma outra espécie, traçando linhas de fuga ativas, conjugando essas linhas, criando cada espaço menor do plano de consistência e usando uma máquina de guerra para cartografar os perigos que encontra.<sup>173</sup>

Máquinas viventes, mutantes, devem começar a fazer guerras e traçar o plano de consistência: corte do caos e crivo. Na ponta extrema da linha de fuga, a crítica faz a clínica, e só podemos conjurar nosso padecimento no ponto de indiscernibilidade entre a vida, a obra e a linha de ruptura. Um pensamento estratégico pode conjugar relações de forças, dobrá-las contra si, fazerem ceder suas atualidades transcendentais rebatidas no campo. O pensamento pode constituir uma nova experiência, e ser uma máquina de guerra de uma nova espécie, capaz de produzir uma réstia de vida no ponto mais extremo da morte, dobrando-a sobre si mesma.

Trata-se da *cura* de uma vida: um cuidado, uma potenciação prudente, e também uma clínica que, fazendo da vida uma obra de arte, tira o sujeito da existência para fazê-la retornar ao plano, dissolvendo-a, fazendo-a retornar diferentemente, positivamente. Trata-se, não de um retorno ao sujeito, mas

<sup>171</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 163.

<sup>172</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 167.

<sup>173</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p. 168.

da individuação, ou da subjetivação, como modo intensivo, impessoal, como produção de um modo de existência.<sup>174</sup> O momento em que linha de ruptura, vida e obra são uma só e mesma coisa, em imanência absoluta, é aquele em que novas possibilidades de vida, suscitadas no combate do plano como corte seletivo, podem ser inventadas segundo uma outra estética da vida que já não será mais a vida empenhada pelo político, mas um devir-imperceptível: *uma vida...*

É preciso uma ruptura para aninhar-se *entre*, ruptura que funda o próprio ser; ruptura no tempo da memória que funda o esquecimento, suspende o tempo, forma pura e vazia, e lança o devir; devir entre-dois, que não pertence aos dois, nem por seus modos, nem em seu tempo, mas que é também uma possibilidade da imanência como ética filosófica que conjura a moral ao tornar a potência uma avaliação que proscree o ressentimento. Momento em que o novo ainda não nasceu, mas as virtualidades cintilam como as estrelas saídas do fundo da noite que, até então, um ou dois invisíveis focos de luz sobre nossas cabeças obturavam. Pequenas, elas cintilam, e fazem réstia, como *uma vida...* Sua luz tem, no vazio, a velocidade absoluta do pensamento – e, assim, apagados os pontos fixos, o plano de imanência esteve sempre ali: *Physis e Noûs*.

Não se deixa de fazer crítica, ao fim do juízo, e com a morte de Deus. Se um mundo com Deus é aquele em que tudo se tornou possível,<sup>175</sup> é apenas no aquém de Deus, entranhado nessa vida, banhado pelos simulacros mais demoníacos e dessemelhantes, que a crítica – liberta vez por todas da opinião – tornou-se possível, pois já não se funda em um sistema de valores que deviam apelar ao eterno, ou ao pré-existente, mas, sim, em uma seleção que agora recai sobre a *potência*.<sup>176</sup> O plano de imanência mais puro faz a melhor crítica: só deixa passar a diferença, entrega todo indiferenciado a seu próprio destino: fazer o *fagossomo* de sua própria sombra.

Embora a filosofia de Deleuze não se resuma à ruptura, como uma arte e uma arma nômade submetidas ao sistema da ação livre, a ruptura não deixa de atravessar e rasgar toda a sua filosofia. Desde que Nietzsche dissera dionisicamente que se rasgou o véu de Maia, e que em tiras ele esvoaça, é isso em que consiste a filosofia: criar conceitos e persuadir os homens a utilizá-los – só o que pode ser criado tem potência para constituir uma verdade. A profanação

<sup>174</sup> DELEUZE, Gilles. *Conversações*, p. 123.

<sup>175</sup> DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica da sensação*, p. 18.

<sup>176</sup> DELEUZE, Gilles. *Platão, os gregos*. In: *Crítica e clínica*, p. 155.

de Agamben não quer dizer outra coisa – por trás do sagrado, permanece o que foi retirado, mas agora é devolvido ao uso, a um *livre* uso.<sup>177</sup> Profanar é uma ação positiva e afirmativa que precisa se desfazer da teologia negativa, como Zaratustra: o homem não se torna super-homem sem antes ter sido devolvido à terra, à imanência da terra que lhe abraça.

Uma filosofia que faz subirem os simulacros inicia rasgando o firmamento para fazer passar um pouco do caos. ou afastando um pouco do caos. al viver. ro ta do pensamento - e mer, o novo fazer passar um pouco do caos um combate contra Uma filosofia que é capaz de desentocar, do ponto extremo da morte, como num encontro alegre, uma nova réstia de vida, sabe que ninguém pode iludir-se sobre o negativo: o olho não é a lua, pois sua diferença os racha, e pelo meio. Se puder haver um devir-caosmos do olho ou um devir-molecular da lua, é porque a ruptura, como potência de não-relação com o Mesmo, como linha de fuga, também constitui uma tensão de passagem, e no entretempo, nem olho nem lua, mas uma atualização, um momento de indecidibilidade: *um novo*, singular entre-dois que não lhes pertence.

Um novo é uma ruptura: arrisca, risca a linha de fuga, desliza sobre ela numa velocidade absoluta; é a parte do acontecimento que sempre escapa ao que acontece, assim como uma vida escapa da morte universal, e fura um poro pelo qual vem, de novo, escorrer num murmúrio denso: “*é-se*”; dobrada sobre si, como um olho que se olha por dentro, um giro; como um cometa que no firmamento corre: um corte.

## 7 Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Elogio da profanação*. In: *Profanações*. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *L'immanenza assoluta*. In: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005, p. 377-404.

\_\_\_\_\_. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007.

ALLIEZ, Eric. *Deleuze: filosofia virtual*. São Paulo: Editora 34, 2000.

\_\_\_\_\_. (Org). *Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

<sup>177</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Elogio da profanação*. In : *Profanações*, p. 66.

- BATAILLE, Georges. *Story of the eye*. Tradução de Joachin Neugroschal. Londres: Penguin, 2001.
- BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo : Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. In: *O pensamento e o movente. Ensaios e conferências*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 183-234.
- DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papyrus, 1991.
- \_\_\_\_\_. *A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974)*. Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Luiz B. L. Orlandi et al. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A imagem-tempo. Cinema 2*. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_. *A literatura e a vida*. In: *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 11-16.
- \_\_\_\_\_. *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2006.
- \_\_\_\_\_; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- \_\_\_\_\_. *E quanto a você? Que são suas máquinas desejanças?* Tradução de Fabien Lins. In: *A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974)*. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 307-308.
- \_\_\_\_\_. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Tradução de Roberto Machado et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.



- \_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.
- \_\_\_\_\_. *L'immanence : une vie...* In : *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*. Édition préparée par David Lapoujade. Paris : Les Éditions de Minuit, p. 359-363.
- \_\_\_\_\_. *Le bergsonisme*. 3. ed. Paris : Presses Universitaires de France, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Lógica do Sentido*. 4. ed. Tradução de Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Luis Wolfson, ou o procedimento*. In: *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 17-30.
- \_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 1*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2007.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 2*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2008.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 3*. Tradução de Aurélio Guerra Beto et al. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 4*. Tradução de Aurélio Guerra Beto et al. Rio de Janeiro: Editora 34, 2007.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volume 5*. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Mistério de Ariadne segundo Nietzsche*. In: *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 114-121.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. 2. ed. Tradução de António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *O anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia I*. Tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Para dar um fim a juízo*. In: *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2006, p 143-153.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento nômade*. Tradução de Milton Nascimento. In: *A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974)*. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 319-330.
- \_\_\_\_\_. *Platão e o simulacro*. In: *Lógica do Sentido*. 4. ed. Tradução de Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 259-271.
- \_\_\_\_\_. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 219-226.
- \_\_\_\_\_. *Proust e os signos*. 2. ed. Tradução de Antonio C. Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza e as três "éticas"*. In: *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo : Editora 34, 2006, p. 156-170.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1968.
- FOUCAULT, Michel. *Dire et voir chez Raymond Roussel*. In : FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I. 1954-1975*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et de François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris : Quarto / Gallimard, 2001, p. 233-243.
- \_\_\_\_\_. *La courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros. Paris : Seuil/Gallimard, 2009.

- \_\_\_\_\_. *Le Gouvernement de soi et des autres I. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros. Paris : Seuil/Gallimard, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Préface, in Deleuze (G.) et Guattari (F.), Anti-Œdipe : Capitalism and Squizofrenia*. In : *Dits et écrits II (1976-1988)*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris : Quarto/Gallimard, 2001, p. 133-136.
- \_\_\_\_\_. *Theatrum philosophicum*. In : *Dits et écrits I. 1954-1975*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et de François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris : Quarto / Gallimard, 2001, p. 943-967.
- L'ABÉCÉDAIRE Gilles Deleuze, avec Claire Parnet. Produit et réalisé par Pierre-André Boutang. Paris : Editions Montparnasse, 2004.
- LAERTE, Diogène de. *Diogène. Chapitre II*. In : *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*. Tomo II. Tradução de M. CH. Zevort. Paris : Charpentier, 1847, p. 10-42.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*. Tradução: Mário da Silva. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- PELBART, Peter Pál. *O tempo não-reconciliado: imagens de tempo em Deleuze*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Vida capital: ensaios sobre biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- PRADO JÚNIOR, Bento. *A idéia de "plano de imanência"*. In: ALLIEZ, Eric. (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 307-322.
- SCHÉRER, René. *Homo tantum. O impessoal: uma política*. In: ALLIEZ, Eric. (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 21-38.