

O fora e o signo²

O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento.
(Gilles Deleuze)

A filosofia de Gilles Deleuze pode ser compreendida como desenvolvimento de uma questão imperativa: “o que pode o pensamento?” ou “o que é pensar, quando pensar não é julgar?”. Essa questão se desenvolve como combate filosófico ao sistema do julgamento e desdobra-se em uma série de problemas interligados. A hipótese de que a filosofia da Diferença se constitui como combate ao julgamento conjuga-se à hipótese de que tal combate atualiza-se mediante um procedimento singular: o procedimento de “subtração: constituição...”³ que decorre necessariamente, em Deleuze, da Diferença como único ponto de partida não arbitrário da filosofia.

O procedimento de “subtração: constituição...” movimentava diferentes dimensões do pensamento de Deleuze. Ele organiza suas interpretações da “história da filosofia”, orienta sua crítica da representação e da imagem dogmática do pensamento, a nova concepção de sistema em filosofia — sistema em perpétua heterogeneidade e como heterogênese — e sua criação conceitual. Ao subtrair do pensamento as transcendências (Deus, o Eu e o Mundo) e seus efeitos (as significações, as manifestações e as designações), este procedimento

1 UFF

2 Este artigo retoma o problema exposto no segundo capítulo da minha tese de doutorado, *O combate ao julgamento no empirismo transcendental de Deleuze*, orientada pelo professor Roberto Machado e defendida, em outubro de 2003, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Abreu Filho, 2003).

3 A idéia de um combate ao julgamento que se faz por um procedimento de subtração: constituição... foi desenvolvida na tese de doutorado acima mencionada (Abreu Filho, 2003) e no artigo “O procedimento da imanência em Deleuze” (Abreu Filho, 2004).

constitui um plano de imanência no qual o pensamento, confrontando seu limite em conexão com o seu *fora* (*dehors*), cria os conceitos que lhe conferem consistência.

Assim, os conceitos que compõem o sistema da filosofia da diferença emergem como combate ao sistema e à doutrina do julgamento, forçados por dois problemas interligados: o que é pensar quando se evita toda transcendência? E como pensar conceitualmente uma imanência absoluta? Esses dois problemas, desencadeados pela afirmação trágica do acaso, da multiplicidade e do devir, já nascem como centros de metamorfose e como combate ao julgamento.

Não se deve confundir o conceito de combate com uma idéia de contraposição puramente negativa. O combate expressa, ao contrário, um pluralismo das forças, constitui-se como relação de forças e desencadeia um devir no qual se afirmam os movimentos de uma nova posição filosófica. O procedimento de subtração: constituição... é nele mesmo um combate, faz do pensamento combate: subtrai do pensamento a autonomia da negação, desfaz a ficção do pensamento como unidade transcendente (o Um) que apreende a unidade do mundo (o Todo) e expressa um pluralismo radical. Esse pluralismo substitui o ponto de vista do condicionamento pelo ponto de vista de uma gênese do verdadeiro no pensamento.

Essas subtrações desfazem a imagem dogmática do pensamento, redefinem a idéia do pensamento, do ser e do fenômeno⁴. O pensamento deixa de ter um fundamento, de ser pressuposto como uma faculdade naturalmente voltada para o verdadeiro, regida por um método e subordinada ao modelo da reconhecimento (ao senso comum e ao bom senso); torna-se criativo e encontra sua necessidade na afirmação de seu *fora*. O ser não se refere mais à verdade ou à realidade, mas à afirmação seletiva: torna-se a afirmação do devir. O fenômeno deixa de ser pensado como aparência ou aparição, e o fragmento, não sendo mais referido a uma totalidade perdida ou por vir, torna-se diferença irreduzível à identidade, isto é, signo.

Essas redefinições, forçadas pela questão “o que é pensar, quando pensar não é julgar?”, fazem-se em conjunção com a criação de um novo conceito de sistema em filosofia, pois as subtrações dos postulados do Todo e do Um não apenas afetam a compreensão do ser e do pensamento, mas, ao tornarem sem sentido as coordenadas do Idêntico, do Semelhante e do Análogo, exigem

4 Sobre a crítica de Deleuze à imagem dogmática do pensamento, ver os capítulos “A crítica”, em *Nietzsche et la philosophie* (Deleuze, 2005), e “A imagem do pensamento”, em *Proust e os signos* (*Idem*, 2003) e em *Diferença e repetição* (*idem*, 2006).

uma nova concepção de sistema em filosofia. Com a subtração dessas coordenadas, Deleuze pensa um sistema rizomático que, em perpétua heterogeneidade, deve ser uma heterogênese⁵. Num tal sistema, não subordinado a um ponto originário, nem referido a um princípio primordial ou a um sentido universal, o pensamento é mobilizado pelo acaso de encontros com signos que ativam a sua potência criativa: a *gênese do novo como diferença em devir*. Um tal sistema de heterogêneos em heterogênese recusa toda transcendência e reúne, sem unificar, questões, problemas e conceitos: questões e problemas que levam o pensamento ao seu limite e o arrastam em direção a um *fora*, conceitos que desenvolvem os problemas e conferem consistência ao *fora* e ao novo que, com eles, o pensamento conquista.

As subtrações ao pensamento dos postulados do Todo e do Um recolocam em outros termos tanto o problema do começo (começar não é mais fundar), quanto o da necessidade do pensamento (que não mais se encontra na verdade como adequação a uma realidade já dada). São essas redefinições que solicitam e dão sentido à constituição dos conceitos de “signo” e de “*fora*”. Ao invés de apoiar-se em princípios, o pensamento é solicitado por signos. Ao invés de ter a garantia da Verdade, o pensamento torna-se necessário quando, forçado, dá consistência ao seu *fora*.

O signo não é uma aparência nem tampouco uma aparição, é um sintoma que encontra seu sentido em uma relação de forças. Com esse conceito, Deleuze evita a dualidade metafísica da aparência e da essência, o par aparição/condição da aparição característico do idealismo transcendental e a relação “científica” de causa e efeito. O signo, como expressão de uma coexistência de forças em combate, resulta do acaso de uma multiplicidade de forças em devir. Como sintoma, o signo é um “objeto” portador de problema. Nessa medida, como efeito de relações de forças e como portador de problema, todo signo envolve uma coexistência de sentidos.

O *fora* não é uma exterioridade material ou uma realidade conformada a uma verdade transcendente e idêntica a si mesma. Com o conceito de *fora*, Deleuze rejeita a questão metafísica da essência e sua necessidade puramente lógica, evita a crença num mundo verídico, o postulado de um pensamento naturalmente voltado para a verdade e o modelo da reconhecimento. Esse conceito, por um lado, afirma a heterogeneidade e a diferença como elementos cons-

5 O conceito de heterogênese apresenta a idéia de gênese como devir irreduzível à identidade de uma origem e ao advento de uma forma ou de uma coisa. Diz respeito à gênese do pensar no pensamento como criação que afirma o novo como diferença.

tituintes de um mundo imanente e, por outro, diz respeito a um devir do pensamento que se torna criativo ao afirmar o seu acaso, o seu devir e a sua multiplicidade.

Convém pensar a pertinência e o rendimento dos conceitos de signo e fora, relacionando-os ao problema de um sistema da diferença. O problema de um sistema que relaciona heterogêneos como tais pode ser assim apresentado: como pensar a unidade quando afastada de toda transcendência, uma unidade que relacione as diferenças sem unificá-las? Trata-se de pensar um sistema em devir, no qual a disparidade — a incomensurabilidade das partes, as rupturas, os hiatos, as lacunas, as intermitências — não tem começo nem fim.

O objetivo deste artigo é investigar as articulações dos conceitos de “signo” e de “fora” com a idéia de um sistema que articula heterogêneos em heterogênese, sobretudo a partir do estudo de Deleuze sobre a obra de Proust. Deleuze valoriza especialmente, na obra de Proust, a elaboração de uma nova concepção de unidade:

Afirmar que Proust tinha uma idéia, mesmo que confusa, da unidade prévia da *Recherche*, ou que a tivesse encontrado logo em seguida, mas como que animando desde o início o conjunto, é lê-lo desatentamente, é aplicar-lhe critérios de totalidade orgânica que ele justamente recusava, é fechar-se à concepção tão nova de unidade que ele estava criando.⁶

A sensibilidade de Deleuze para essa tão nova concepção de unidade em Proust não é sem relação com suas preocupações filosóficas. A tese de que *Em busca do tempo perdido* deve ser lido como uma pesquisa voltada para o futuro e não para o passado, na qual a memória só intervém como meio de um aprendizado que a ultrapassa tanto por seus objetivos quanto por seus princípios, aproxima Proust da nova idéia de sistema em elaboração na filosofia de Deleuze: trata-se, em ambos os casos, de conceber a obra como multiplicidade que relaciona diferentes dimensões e durações de um Aprender, e não como a unidade lógica da exposição de um Saber. Neste sentido, deve-se sublinhar, como dois aspectos relevantes para pensar a constituição de um sistema em heterogênese, tanto a idéia de uma pesquisa que subordina o saber ao aprendizado, quanto a dimensão temporal dessa pesquisa que se volta para o futuro e para o novo como diferença.

6 Deleuze, *Proust e os signos* (2003: 109).

Vê-se, portanto, como o mesmo problema, o da relação entre fragmentos como tais, repete-se tanto no interior de certas linhagens da produção artística quanto nas investigações filosóficas de Deleuze. Isso permite compreender como Deleuze pôde elaborar a crítica aos postulados do Todo e do Um e pensar um novo conceito de sistema em filosofia, tanto no interior do campo filosófico (trabalho empreendido em *Diferença e repetição*, *Lógica do sentido*, *Anti-édipo*, *Mil platôs e O que é a filosofia?*), quanto através de interpretações do desenvolvimento desse mesmo problema nas obras de certos artistas. Seus livros sobre Proust e Bacon são exemplares a esse respeito.

Deleuze interroga, em *Proust e os signos*, o novo sentido da obra de arte e investiga, sobretudo, o problema da unidade de uma obra que articula suas partes sem submetê-las ao trabalho do *Logos* e sem hierarquizá-las segundo a lei de um Todo. O estudo da obra de Proust relaciona arte e filosofia e permite, assim, a formulação da hipótese de que a interpretação de Deleuze a propósito da natureza da unidade de *Em busca do tempo perdido* pode ser estendida à sua própria filosofia, fornecendo elementos para se pensar um novo conceito de sistema em filosofia, que se subtrai igualmente aos postulados do *Logos* e do Todo.

Da unidade e do fragmento

O problema de um novo estatuto do fragmento em *Proust e os signos* é abordado, sobretudo, no capítulo “Anti-logos”, a partir da contraposição feita por Proust entre Atenas e Jerusalém, destacando o aspecto filosófico da crítica que ele faz ao *Logos* e ao Todo. Atenas representa a filosofia e seu gosto pelo *Logos* e pelo Todo, seu apego à dialética e ao simbolismo convencional das palavras, a importância que concede à análise das Idéias e à observação dos vínculos entre a parte e o todo. Jerusalém representa um outro regime de signos, uma outra sensibilidade com respeito aos signos. Nesse regime, os signos não são, como para os gregos, fragmentos de uma totalidade perdida, cuja verdade poderia ser reconquistada pelo *logos*. Ao contrário, sem o apoio de um *logos* preexistente, o signos não se referem a uma totalidade prévia e não se desenvolvem sob um mesmo ritmo, se põem a falar por conta própria. O pensamento é, então, forçado, pelos signos, a pensar a essência — a unidade do signo e do sentido —, que eles implicam, e cuja inteligência só pode vir depois.

O *Logos* é descrito por Deleuze como a dialética na qual

as faculdades se exercem voluntariamente e colaboram, sob a presidência da inteligência, para ligar conjuntamente a observação das Coisas, a descoberta das Leis, a formação das Palavras, a análise das Idéias, e tecer perpetuamente essa ligação da Parte ao Todo e do Todo à Parte⁷.

Esse gosto de totalização que caracteriza o *Logos* estabelece o primado da inteligência, do Todo e da Lei, fechando o pensamento numa interioridade e protegendo-o de uma verdadeira abertura, de um encontro com seu *fora*.

Como é compreendido o fragmento no mundo de Atenas? Qual é o seu estatuto, quando pensado em referência ao Todo? Os fragmentos ou os signos, como prefere Deleuze, eram considerados, pela alma grega, como “cacos de um Logos que deveriam ser restaurados em uma dialética, reconciliados por uma *philia*, harmonizados por uma *sophia*, governados por uma inteligência que precede.”⁸

Deleuze opõe o mundo de Jerusalém ao mundo do *Logos* pela “figura das partes que os signos recortam no mundo, pela natureza das leis que revelam, pelo uso das faculdades que solicitam, pelo tipo de unidade que deles decorre, e pela estrutura da linguagem que os traduz e os interpreta.”⁹ É a partir desses cinco pontos de vista que Deleuze apresenta a originalidade do platonismo de Proust: sua subversão do platonismo.

A reminiscência platônica, segundo Deleuze, tem seu ponto de partida num devir qualitativo (as relações sensíveis apreendidas em suas variações), devir que representa um estado do mundo e sua precária tentativa de imitar a Idéia, concebida como ponto de chegada do processo da reminiscência e como essência estável que introduz no Todo a norma transcendente.

De outro modo, do ponto de vista de Proust, o movimento do pensamento tem seu começo num encontro, num devir qualitativo inscrito num estado de alma, e a reminiscência intervém porque a qualidade é inseparável de uma cadeia forçada de associações subjetivas. Tais associações devem ser ultrapassadas em direção a uma essência, que não é mais a essência estável, não é mais algo contemplável, mas um ponto de vista superior, que “ultrapassa o indivíduo, tanto quanto a essência ultrapassa o estado d’alma: o ponto de vista permanece superior àquele que nele se coloca ou garante a identidade de todos os que o atingem. Não é individual, mas, ao contrário, *princípio de*

7 Deleuze, 2003: 99

8 *Ibid.*: 105.

9 *Ibid.*: 102.

individuação.¹⁰ O ponto de vista como princípio de individuação, eis uma definição que diferencia o perspectivismo de todo tipo de relativismo. O perspectivismo não se confunde com a relatividade de um ponto de vista de um sujeito sobre um objeto, pressupostos como já dados. Ao contrário, uma perspectiva — expressa em uma obra ou em uma vida — é o efeito de um exercício superior do pensamento, no qual pensar torna-se criar. Assim, para conquistar uma perspectiva, o pensamento deve tornar-se heterogêneo e constituir, como diferença, tanto o olho que vê quanto a coisa vista.

Esse deslocamento, que decorre da subtração do Todo e de sua norma transcendente (a essência platônica), modifica o problema da objetividade e da unidade. Quando o mundo se fragmenta e torna-se caótico, a objetividade desloca-se dos estados do mundo e das significações ideais para a estrutura da obra e, assim, deve-se dizer:

*relembrar é criar, é ir até o ponto em que a cadeia associativa se rompe, salta fora do indivíduo constituído, se transfere para o nascimento de um mundo individuante. E não se trata mais de dizer: criar é pensar, mas, pensar é criar e primeiramente criar no pensamento o ato de pensar.*¹¹

Vê-se a importância das subtrações do Todo e do *Logos*: com elas o pensamento torna-se perspectiva, necessariamente, criativa.

Ainda uma vez, deve-se destacar a relação desse deslocamento da objetividade em direção à estrutura da obra, ao estilo, não apenas com a fragmentação do Todo, mas também, uma vez que não há Todo, com a importância atribuída ao tempo, como síntese do futuro ou como devir, por um pensamento que se define como criador e que busca ordenar-se em um sistema que se quer em heterogêneo. Cabe a questão: com o que se relaciona o pensamento quando dele se subtrai a idéia do Todo? Na ausência do Todo, o pensamento confronta-se não mais com a exterioridade da substância extensa ou com um fragmento de um sentido eterno ou universal, mas, desde que ativado por signos, com o tempo como seu limite interno. E levanta-se uma nova questão: como Deleuze pensa os signos, que estatuto ele lhes atribui?

Deleuze distingue duas maneiras de conceber o fragmento ou o signo: ou o fragmento remete ao Todo do qual ele foi extraído, ou é solitário: sem relação com outra parte que a ele corresponde necessariamente, sem remissão a

10 *Ibid.*: 104.

11 *Ibid.*: 105.

uma totalidade ou a uma unidade que o integre. Do ponto de vista da solidão do fragmento, convém retomar as questões acima formuladas: qual afirmação constitui uma nova perspectiva que se subtrai aos postulados do Todo e do Um? Que novo pensamento furta-se à filosofia da representação e dá, correlativamente, necessidade à eliminação do Um e do Todo?

Não basta responder que se trata da afirmação do fragmento, pois o que está em questão não é apenas a necessidade da subtração do Todo, mas, também, a própria consistência da afirmação do fragmento. Pois a afirmação do fragmento solitário, que dá necessidade à exclusão do Todo, encontra sua condição em uma obra e na proposição que faz do tempo a instância paradoxal que relaciona os fragmentos, sem, no entanto, abolir a solidão que os caracteriza: “Talvez o tempo seja isso: a existência última de partes de tamanhos e formas diferentes que não se deixam adaptar, que não se desenvolvem no mesmo ritmo, e que a correnteza do estilo não arrasta na mesma velocidade.”¹² Assim, o tempo é o que reúne e arrasta os fragmentos sem totalizá-los e unificá-los. Em conformidade com o pensamento da exterioridade da relação, o tempo é instância da Relação que desempenha o papel de parte heteróclita num conjunto que, no entanto, ele (o tempo) articula transversalmente. O tempo e a exterioridade das relações com respeito aos termos relacionados mantêm a diferença no signo e entre os signos, diferença pensada como constituinte de uma multiplicidade irreduzível ao Um. Em todo caso, é o tempo, concebido como devir, que desfaz o compromisso do pensamento com o julgamento e com o reconhecimento; é ele que arrasta o próprio pensamento em direção à interpretação e à criação.

A possibilidade de se pensar na construção paradoxal de uma espécie de Todo que não totaliza os fragmentos depende, segundo Deleuze, deste princípio da filosofia anglo-saxã: o da exterioridade das relações. Comentando a obra poética de Walt Whitman, ele afirma que, nela, as relações são postas como devendo ser instauradas, inventadas: “se as partes são fragmentos que não podem ser totalizados, pode-se ao menos inventar entre elas relações não-preexistentes...”¹³ Deve-se evitar o contra-senso de substancializar as partes e os fragmentos: o princípio da exterioridade das relações não deve fazer crer em fragmentos já dados como fatos, isto é, como imagens que podem ser apreendidas de modo independente de qualquer processo de pensamento. Nesse sentido, o princípio da exterioridade das relações implica

¹² *Ibid.*: 107.

¹³ Deleuze, *Crítica e clínica* (1997: 70).

um primado das relações sobre os termos: estes são determinados e as relações determinantes. O princípio da exterioridade das relações não é contraditório com a idéia de pressuposição recíproca entre relações e termos. Assim, se os fragmentos não são totalizáveis ou unificáveis, isto não significa que eles existam totalmente isolados. A solidão do fragmento se diz em relação ao Todo e ao Um, não em relação a outros fragmentos.

Deleuze retoma, no capítulo “As caixas e os vasos”, de *Proust e os signos*, esse problema da unidade do mundo dos fragmentos determinando dois tipos de relações entre os signos disparatados: relações *continente-conteúdo* e relações *partes-todo*. O primeiro tipo define relações de envolvimento ou de implicação, e com respeito a essas relações a atividade da interpretação consiste em explicar, em desenvolver o conteúdo sempre incomensurável ao continente. O segundo tipo é o da complicação, isto é, aquele que dá conta da coexistência de partes assimétricas e não comunicantes. A interpretação consiste, então, em escolher.

É relevante assinalar, para uma melhor compreensão do significado do conceito de interpretação no pensamento de Deleuze, que a subtração ao pensamento do Um e do Todo se articula, nesta filosofia, com a descoberta, na proposição, da dimensão do sentido e, em consequência, com a desvalorização de uma lógica da predicação em favor de uma lógica da expressão; e com a transição, no plano ontológico, de uma concepção analógica do ser à afirmação da univocidade do ser. O conjunto desses movimentos forçados pela questão “o que se torna pensar, quando pensar não é julgar?” permite integrar o sentido, a expressão e a univocidade numa temporalidade do devir e do acontecimento. Tal integração conceitual torna possível pôr, no plano do sentido, o problema da gênese da verdade, isto é, da gênese do pensar no pensamento.

O problema da gênese da verdade conecta a interpretação com uma dimensão incondicionada que põe em questão tanto os supostos fundamentos transcendentais da verdade, quanto as condições transcendentais da experiência. Eis a impostura do condicionamento: ir do condicionado à condição com a condição de manter a condição como simples possibilidade do condicionado e, desse modo, garantir a independência do fundado com respeito à operação que o funda. Para ultrapassar esse círculo vicioso da representação, Deleuze sustenta que a condição de verdade só escapa a esse defeito se a verdade dispuser de

alguma coisa de incondicionado, capaz de assegurar uma gênese real da designação e das outras dimensões da proposição: então a condição de verdade seria definida

não mais como forma de possibilidade conceitual, mas como matéria ou ‘camada’ ideal, isto é, não mais como significação, mas como sentido.¹⁴

É fundamental aqui assinalar que é sempre subtraindo os fundamentos transcendentais da verdade e as condições transcendentais que situam a experiência no campo do possível que o sentido, o expresso na proposição, constitui-se como acontecimento. Afirmando o sentido como o expresso da proposição, como acontecimento, Deleuze propõe-se o desafio de pensar a gênese da experiência real.

O problema da unidade do mundo dos fragmentos é posto em conjunção com a questão da interpretação dos signos. Pois a interpretação explica, seleciona, relaciona e reúne. O problema da interpretação assume então a seguinte forma: quem interpreta, explica, seleciona e reúne, sem totalizar ou unificar? Deleuze recusa a possibilidade de um sujeito interpretante: “na verdade, existe uma atividade, um puro *interpretar*, puro escolher, que não tem sujeito nem objeto, visto que ela escolhe tanto o intérprete quanto a coisa a interpretar, tanto o signo quanto o eu que o decifra. Tal é o ‘nós’ da interpretação.”¹⁵ Deleuze também elimina da interpretação toda unidade hierárquica:

o interpretar só tem uma unidade transversal; ele é a única divindade de que qualquer coisa é fragmento, mas sua “forma divina” não recolhe nem recola os fragmentos: ela os conduz, ao contrário, ao mais alto estado, ao mais agudo, impedindo que eles formem um conjunto ou sejam destacados.¹⁶

Assim, o pensamento não apenas se exerce sobre um universo esmigalhado, mas deve constituir-lo e mantê-lo como essencialmente diferenciado. A subtração do Um ao pensamento é, portanto, uma operação do próprio pensamento que fragmenta a idéia de universo, elimina a idéia de um Todo, e subtrai o pressuposto de que o real possui uma ordem dada qualquer. No entanto, a interpretação não implica a idéia de um caos de fragmentos ou de imagens totalmente desligadas. Entre um caos de imagens desligadas e uma ordem de relações já dada, que configuraria um universo no qual as imagens estariam integralmente ligadas, a interpretação deve, simultaneamente, afirmar-se como múltipla e afirmar o seu correlato como uma multiplicidade.

14 Deleuze, *Lógica do sentido* (2006: 20).

15 Proust e os signos (Deleuze, 2003: 122).

16 *Ibidem*.

Por todas as vezes, cada interpretação deve, ao criar novas relações entre fragmentos, estabelecer-se desfigurando antigas ordenações e afirmando uma abertura para outras interpretações que efetuam novas fragmentações e novas relações entre os fragmentos. Desse modo, a interpretação — que impede que os fragmentos tanto formem um conjunto quanto sejam destacados — envolve sínteses disjuntivas que afirmam o Sentido — acontecimento da interpretação — e seus dois movimentos fundamentais: sua efetuação concreta num estado de coisas, na temporalidade do presente; mas também sua contra-efetuação, que retém do acontecimento apenas a dimensão que não pode ser atualizada, sua consistência virtual, impessoal e pré-individual, na temporalidade do devir que cinde infinitamente o presente em passado e futuro.

No entanto, como compreender esse interpretar que não conhece unidade subjetiva nem totalização objetiva? Ou, em outros termos: o que é uma interpretação que mantém a incomensurabilidade da relação do conteúdo com o continente e a não comunicação das partes contíguas? Ela é temporal, ela é a abertura do tempo compreendida como a impossibilidade do Todo. Retomando a fórmula bergsoniana, Deleuze acrescenta que o tempo significa que o Todo não é dado nem pode ser dado. Mas adverte, distanciando-se tanto de Bergson quanto de Hegel, que isto

não quer dizer que o todo 'se faz' em uma outra dimensão que seria precisamente temporal, como o compreende Bergson, ou como o compreendem por sua conta os dialéticos partidários de um processo de totalização; mas que o tempo, último intérprete, último interpretar, possui o estranho poder de afirmar simultaneamente pedaços que não formam um todo no espaço, nem formam também uma unidade por sucessão no tempo. O tempo é exatamente a transversal de todos os espaços possíveis, inclusive os espaços de tempo.¹⁷

E, contudo, como conceber o tempo como último intérprete? Não haverá nisso uma estranha aproximação do tempo e do pensamento, uma aproximação que força o pensamento a pluralizar a Verdade em verdades? Uma aproximação tanto mais estranha quando se percebe que ela conserva a distinção entre o tempo e o pensamento, que se relacionam numa relação de pressuposição recíproca. Tal relação faz do tempo o *fora* do pensamento.

¹⁷ *Ibid.*: 123.

O *fora*

Chegou o momento de corrigir as considerações precedentes que indicavam que o *fora* devia ser entendido como fora do Todo e fora do *Logos*, isto é, como o conjunto que se subtrai e que não entra nem na unidade objetiva nem na totalização subjetiva. Pois, de um lado, é o *fora* como devir do pensamento que anima o movimento de subtração do Todo e do *Logos*. De outro lado, porém, são essas subtrações que tornam o pensamento sensível aos signos que implicam em si as forças intensivas e o tempo como devir. Se, desse outro ponto de vista, é o encontro com os signos que força o pensamento a conquistar o seu *fora*, resta precisar o que é um signo.

A identidade do signo e do fragmento não é suficiente para definir o signo. Por um lado, é preciso salientar que o fragmento, ou o signo, não é uma imagem isolada, ele é sempre o efeito de uma contração que se faz no espírito. Por outro lado, a identidade do signo e do fragmento apenas diz o que o signo não é: enquanto fragmento o signo é o que se furta ao Todo, o que não cabe no *Logos*, o que não se deixa totalizar. E contudo nada se sabe, ainda, sobre sua positividade. Elemento de um mundo que não pode ser totalizado, o signo não se confunde nem com a matéria nem com o espírito, nem com as significações explícitas — provenientes de um espírito que quer o verdadeiro — nem com a matéria objetiva e não ambígua, submetida às condições do real. Na seqüência desse desbastamento conceitual, dessas subtrações, Deleuze conclui:

não existem coisas nem espíritos, só existem corpos: corpos astrais, corpos vegetais... A biologia teria razão, se soubesse que os corpos em si mesmos já são linguagem. Os lingüistas teriam razão se soubessem que a linguagem é sempre a dos corpos.¹⁸

Assim, o signo (não sendo nem matéria, nem significação) é corpo impregnado de sentido.

Deleuze retoma, quanto ao problema da natureza do corpo, as setas lançadas por Espinosa (não sabemos do que um corpo é capaz) e por Nietzsche (estamos na fase na qual a consciência tornou-se modesta). Com Nietzsche, destaca no corpo o papel secundário da consciência: ela é apenas um sintoma de relações de forças. Mas um corpo também não é uma realidade, nem mesmo um meio ou um lugar, nem mesmo um campo de forças ou de batalha: “não há quantidade de realidade, toda realidade já é quantidade de forças.”¹⁹ Se um corpo

18 *Ibid.*: 70.

19 *Nietzsche et la philosophie* (Deleuze, 2005: 45).

não é, assim, nem dominado pela consciência, nem realidade, retorna a questão: o que é um corpo?

Um corpo é força, relação de forças, relação entre forças dominantes e forças dominadas.

Duas forças quaisquer, sendo desiguais, constituem um corpo desde que entrem em relação: porque *o corpo é sempre produto do acaso*, no sentido nietzschiano, e aparece como a coisa mais surpreendente, muito mais surpreendente, em verdade, que a consciência e o espírito.²⁰

Eis ao que se chega quando se define o corpo como relação de forças: ele é multiplicidade de forças em devir, fragmento, efeito do acaso de encontros de forças, acontecimento, numa temporalidade descontínua. É sempre como efeito dessas relações de forças que um sentido necessariamente se atribui aos corpos, que, assim, já emergem como signos. Nessa medida, o signo é também fenômeno de dominação e, como acontecimento, é também uma presunção, uma interpretação. É como interpretação que o signo força o pensamento a pensar e que desperta o pensamento para novas interpretações. Deve-se, porém, sublinhar que, se o signo é corporal, ele o é como sentido que se atribui aos corpos. Portanto, o signo deve ser pensado como operador que estabelece uma relação de pressuposição recíproca entre dimensões (corpo/sentido) que diferem em natureza. Se, tal como sugerimos, o conceito de tempo articula-se, necessariamente, com o postulado da exterioridade das relações, e se o signo é que mantém em pressuposição recíproca corpo e sentido, o signo, por sua natureza relacional, deve possuir uma dimensão temporal.

O pensamento que afirma o seu *fora* torna-se interpretativo e revela-se temporal ao determinar relações temporais entre signos em um mundo fragmentado. Assim o pensamento confrontado não propriamente com um mundo, mas com signos, não visa a um saber abstrato, mas envolve uma aprendizagem: uma sensibilidade que apreende os seres e as coisas como expressões de problemas ou como signos a serem decifrados. Além disso, o pensamento, com a subtração do Todo e do Um, desfigura a idéia da Verdade, que perde sua identidade e sua eternidade, mostrando-se múltipla e temporal. Sendo assim, o mundo que o pensamento pensa forçado pelos signos só pode ser pensado como plural, e o pensamento que o interpreta deve determinar diferentes mundos, diferentes sistemas de verdades, cada qual comportando uma temporalidade própria. Deleuze mostra, em *Proust e os signos*, que

20 *Ibidem*.

a heterogeneidade dos signos mundanos, amorosos, sensíveis e artísticos constrange o pensamento a voltar-se para o futuro, faz do pensamento interpretação e pesquisa das verdades dos signos. Essa aprendizagem é ritmada por uma série de decepções descontínuas e pelos meios de ultrapassá-las. “Daí a idéia fundamental de que o tempo forma diversas séries e comporta mais dimensões que o espaço: o que é ganho em uma não é ganho na outra.”²¹ O problema da interpretação não pode, então, reduzir-se à aprendizagem da lógica de um sistema de signos, mas impõe que a aprendizagem avance no sentido da produção de um sistema aberto, em perpétua heterogênese, único capaz de relacionar, no tempo, sem totalizar ou unificar, esses diferentes sistemas de verdades.

A sensibilidade aos signos, para Deleuze, seria impotente sem a superação de certas disposições, que constituem os dois pólos da crença realista. Deleuze explica que, assim como toda coisa possui duas metades, uma atual e outra virtual, cada signo também possui duas dimensões, ele designa um objeto e significa alguma coisa diferente. O lado objetivo “é o lado do prazer, do gozo imediato e da prática: enveredando por essa via, já sacrificamos o lado ‘verdade’”. Reconhecemos as coisas sem jamais as conhecermos”²² O primeiro pólo, da crença realista, nomeado objetivismo, confunde o que o signo significa com o objeto que ele designa. Não poupa nenhuma espécie de signos e exprime um complexo de tendências:

relacionar um signo ao objeto que o emite, atribuir ao objeto o benefício do signo, é de saída a direção natural da percepção e da representação. Mas é também a direção da memória voluntária, que se lembra das coisas e não dos signos. É, ainda, a direção do prazer e da atividade prática, que fazem questão da posse das coisas ou do consumo dos objetos. E, de outra forma, é a tendência da inteligência. A inteligência deseja a objetividade, como a percepção deseja o objeto.²³

O segundo pólo do realismo, nomeado subjetivismo, resulta, no decurso do processo de aprendizagem, da decepção com o objetivismo, quando o objeto não fornece o segredo que dele se espera. Pois

o signo é sem dúvida mais profundo do que o objeto que o emite, mas ainda se liga a esse objeto, ainda está semi-encoberto. O sentido do signo é sem dúvida mais profundo que o sujeito que o interpreta, mas se liga a esse sujeito, se encarna pela metade em uma série de associações subjetivas.²⁴

21 *Proust e os signos* (Deleuze, 2003: 25).

22 *Ibid.*: 26.

23 *Ibid.*: 27.

24 *Ibid.*: 34.

Todavia, quando o pensamento não é mais orientado por uma imagem realista, quando se furta aos dois pólos do postulado realista, o que se exprime no signo? Liberto do objetivismo e do subjetivismo, o pensamento é afetado pelas essências. Para além do subjetivo e do objetivo, diz Deleuze, insistem as essências: “é a essência que constitui a verdadeira unidade do signo e do sentido; é ela que constitui o signo como irreduzível ao objeto que o emite; é ela que constitui o sentido como irreduzível ao sujeito que o apreende.”²⁵ Mas o que pode ser uma essência para um pensamento da Diferença, qual a natureza de uma essência para um pensamento que ignora os postulados realistas?

O signo e a essência

A essência é imaterial e ideal, mas em que sentido ela o é? Com respeito a essa questão é interessante acompanhar a interpretação de Deleuze do estoicismo como uma subversão do platonismo. Apoiando-se na leitura de Bréhier, Deleuze considera que o estoicismo distingue duas espécies de coisas. A primeira espécie refere-se aos *corpos*, suas relações e os “estados de coisas” correspondentes. A temporalidade dos corpos é o presente, ela exprime as ações e paixões dos corpos. E, mais importante para o problema em questão: “não há causas e efeitos entre os corpos: todos os corpos são causas, causas uns em relação aos outros, uns para os outros. A unidade das causas entre si chama-se Destino, na extensão do presente cósmico.”²⁶ A segunda espécie diz respeito aos *incorporais*. Como efeitos da causalidade dos corpos, os incorporais

não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéticos. Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos. Não se pode dizer que existam, mas antes que subsistem ou insistem, dotados desse mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa, entidade não existente.²⁷

Sua temporalidade, enfatiza Deleuze, é a do devir que se divide ao infinito em passado e em futuro, sempre se esquivando do presente.

Os estóicos distinguem assim o domínio da existência, aquele dos corpos, da causalidade e do presente, do domínio do pensamento, aquele do sentido, isto é, dos efeitos incorporais, que não existem fora das proposições que os

25 *Ibid.*: 36.

26 *Lógica do sentido* (Deleuze, 2006: 5).

27 *Ibidem*.

exprimem e que dividem o presente em passado e futuro. Essa distinção que dissocia a relação causal, ao invés de distinguir tipos de causalidade, retira a causalidade do domínio do pensamento, pois entre os efeitos incorporais não há causas, só há conjugações. O plano do sentido só conhece relações de “quase-causas”, sempre reversíveis. Essa dualidade estoíca é cara a Deleuze na medida em que subverte o platonismo — a Idéia deixa de ser causa e torna-se efeito das relações entre os corpos — e o aristotelismo — não há mais hierarquia entre a substância e as demais categorias, mas uma oposição entre os corpos e um extra-ser (*aliquid*) que constitui o incorporeal. Assim os estoícos procedem à primeira grande subversão do platonismo:

pois, se os corpos, com seus estados, qualidades e quantidades, assumem todos os caracteres da substância e da causa, inversamente os caracteres da Idéia caem do outro lado, neste extra-ser impassível, estéril, ineficaz, na superfície das coisas: o ideal, o incorporeal não pode ser mais do que um efeito.²⁸

Além disso, ao mesmo tempo em que a idéia perde sua originalidade, sua identidade, sua transcendência, seu estatuto de causa, e se torna efeito, o acontecimento identifica-se com o devir ilimitado e coextensivo à linguagem. Assim, o acontecimento ocupa a superfície dos corpos e faz fronteira entre os corpos e a linguagem. O movimento do pensamento não vai mais em direção à profundidade da terra, nem em direção às alturas celestes. Ele segue a fronteira entre os corpos e a linguagem: é na superfície que se passa dos corpos ao incorporeal.

A subversão estoíca, com seu novo estatuto do sentido, incorporada por Deleuze, repercute sobre a compreensão da essência: esta não tem mais origem transcendente, não é mais causa imutável e, não podendo mais ser norma de julgamento, nem por isso desaparece no nada. Ao contrário, torna-se perspectiva, diferença interna absoluta. Se a essência não é mais significada na proposição, na ordem do conceito e das implicações do conceito, se não é mais essência enquanto designada pela proposição nas coisas particulares em que se empenha, é essência como sentido, a essência expressa na proposição como acontecimento. Deleuze enfatiza que, se os acontecimentos não se confundem com os estados de coisas e se eles não existem fora das proposições que os exprimem, eles ainda assim são atribuídos aos corpos, organizam os corpos e lhes conferem uma essência.

28 *Ibid.*: 8.

As coisas e as proposições acham-se menos em uma dualidade radical do que de um lado e de outro de uma fronteira representada pelo sentido. Essa fronteira não as mistura, não as reúne (não há monismo tanto quanto não há dualismo), ela é, antes, a articulação de sua diferença: corpo/linguagem.²⁹

O sentido emerge *entre* as proposições e as coisas. A dualidade estado de coisas/sentido também recorta cada um dos termos.

Do lado da coisa, há qualidades físicas e relações reais, constitutivas dos estado de coisas; além disso, atributos lógicos ideais que marcam os acontecimentos incorporais. E, do lado da proposição, há os nomes e adjetivos que designam os estados de coisas e, além disso, os verbos que exprimem os acontecimentos ou atributos incorporais.³⁰

Entretanto, Deleuze ainda adverte que a dualidade na proposição é fundamentalmente entre duas dimensões da própria proposição: a designação e a expressão, a designação das coisas e a expressão do sentido. Toda a aventura estóica está em passar da relação de designação à relação de expressão — sem deter-se nos intermediários, manifestação, significação. E o que interessa a Deleuze “é chegar a uma dimensão em que a linguagem não tem mais relação com os designados, mas somente com os expressos, isto é, com o sentido.”³¹

Vê-se bem que a subtração, no pensamento, do Todo e do Um arrasta consigo, no domínio da linguagem, as subtrações dos primados da “manifestação” do sujeito, da “significação” conceitual e da “designação” do objeto. Assim, o sentido constitui-se como “quarta dimensão” da linguagem. Como fronteira entre as proposições e as coisas, é simultaneamente o expresso das proposições e, enquanto tal, o que se atribui às coisas. Assim, à temporalização do pensamento, que assegura sua imanência a si mesmo, corresponde uma temporalização do sentido (o sentido como acontecimento), que também o faz imanente a si mesmo.

Se o sentido emerge entre as proposições e as coisas, não será o signo que interioriza essa fronteira? Mais ainda: não será o tempo a própria fronteira? Fronteira paradoxal, ela mesma heterogênea, que se apresenta, numa face, como presente e, na outra, como cisão entre passado e futuro, que divide e corrói todo presente. Mas o que é esse trabalho do tempo senão aquele que,

29 *Ibid.*: 26.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*: 27.

revelando a dimensão própria do sentido, permite a distinção entre história — como sucessão de estados de coisas — e devir como tempo da contra-efetuação? E não será a aprendizagem um combate do pensamento contra seus pressupostos, o movimento fundamental das contra-efetuações internas ao pensamento que, eliminando seus pressupostos realistas, o transforma e impulsiona para o outro lado do espelho, onde, ele, o pensamento, se redefine sem referência a uma totalidade objetiva e a uma unidade subjetiva? Não será este combate uma aprendizagem que conquista a imanência do sentido, justamente quando, paradoxalmente, este é pensado como efeito e como efeito do não-sentido? Não será ele que subtrai ao campo do sentido as idéias de uma causa originária e de uma finalidade ordenadora, e, ao mesmo tempo, introduz o devir no plano do sentido e o afirma como acontecimento? E não confluirão todos esses aspectos da aprendizagem para dar à unidade, que o *fora* comporta, o estatuto de efeito de um ato de contra-efetuação, que ressoa entre e nos sistemas de signos? Um sistema em perpétua heterogênesse não será um sistema de contra-efetuações, um sistema em movimento, isto é, um sistema de supressões de pressupostos, que se transforma na medida de sua potência criadora? A essência, num tal sistema, só pode ser perspectiva que revela a unidade do signo e do sentido.

Se a essência é imaterial sem ser causa, se ela se refere à dimensão do sentido, e se o sentido é, do ponto de vista da essência, apreendido não como eterno, mas como acontecimento, é forçoso dizer que isso decorre de uma mutação na maneira de pensar que possibilita um novo modo de questionar. Nesse ponto, Deleuze retoma a crítica nietzscheana da questão platônica “O que é?” — vista como questão que introduz, no pensamento, as oposições de valor, as oposições entre o Bem e o Mal, a Essência e a Aparência, o Ser e o Devir. E, nesse sentido, valoriza no pensamento a questão “Quem?”, como a mais adequada para determinar a essência.

O perspectivismo

Quem quer, quem interpreta e quem avalia? É sempre a vontade de potência ‘quem quer’, ‘quem interpreta’ e ‘quem avalia’. Dessa posição decorre um procedimento fundamental: “relacionar um conceito à vontade de potência, para fazer dele o sintoma de uma vontade sem a qual ele não poderia nem mesmo ser pensado (nem o sentimento ser sentido, nem a ação empreendida).”³²

32 Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (2005: 89).

A vontade de potência é portanto uma instância genética e crítica. Esse é o seu estatuto como intérprete. Mas o que ela quer? Deleuze é claro: o que quer uma vontade não é um objeto (ilusão objetivista), não é um fim (ilusão teleológica): é afirmar sua diferença.

Mas que significa afirmar sua diferença? Significa, como diz Nietzsche, a propósito do investimento de uma alma afirmativa, a afirmação de uma certeza fundamental dela mesma, alguma coisa que é impossível de procurar, de encontrar ou mesmo de perder (a vida, o acaso e o devir). A vontade de potência é, desse modo, uma operação e, assim, não busca sua diferença em propriedades objetivas: ao contrário, sua diferença está naquilo que não pode, de direito, ser objetivado. E o que é que, de direito, não pode ser objetivado, senão a potência interpretante, isto é, uma perspectiva? Mas uma perspectiva, assim compreendida, é a instância produtora, diferencial e genética, que assina o que ela interpreta, sem nunca se confundir com seus produtos ou com suas interpretações, dos quais, no entanto, não se separa. A vontade de potência afirmativa rompe o liame do pensamento com o primado da negação e o torna criativo. Tal criatividade potencializa a vida ao afirmar, na vida, a diferença, vale dizer, o acaso (diferença de todos), o devir (diferença de si mesmo) e a multiplicidade (diferença do um e do outro).

O ponto de vista da vontade de potência força Deleuze a elaborar um novo conceito de corpo — um conceito de corpo que se desenvolva como combate ao julgamento e em favor de um perspectivismo filosófico que decorre da afirmação da Diferença. Esse conceito é subtrativo, ele se conquista por subtrações e, ao mesmo tempo, confere consistência às subtrações necessárias para desfazer a organização que o sistema do julgamento impõe aos corpos: o organismo. Assim, é pela via do perspectivismo que o problema da interpretação conduz ao conceito de corpo sem órgãos.

O conceito de corpo sem órgãos estabelece a necessidade da subtração dos estratos que são o organismo, a significância e a subjetivação para a constituição de um campo de imanência do desejo e do pensamento. E, por esse caminho, esse conceito atribui consistência ao corpo pensado como potência em devir e afirmado como plano de imanência de toda interpretação temporal e não unificadora.

Assim, não é inexato concluir que, para Deleuze, todo pensamento criador ao mesmo tempo constrói e supõe um plano de imanência ou um corpo sem órgãos, isto é um corpo em devir, liberto de necessidades e de finalidades que toda organização supõe e impõe. Nesse sentido, a imanência, como condição da produção desejante e do exercício criativo do pensamento, deve ser

pensada como conquista de um corpo imanente que se faz por subtração dos estratos que imporiam ao corpo uma ordem e um fim.

Deve-se, então, dizer que o conceito de corpo sem órgãos ultrapassa as distinções epistemológicas entre o corpo concebido como real, logo objetivo e impessoal, e o corpo concebido como meu, logo subjetivo e, conseqüentemente, estranho à realidade. Como pólo subjetivo, o corpo próprio configuraria um centro de perspectiva situado por seu lado aquém do determinismo e da realidade.

Deleuze subtrai do corpo seu aspecto pessoal, pensa-o conceitualmente como um ponto de vista criador, singular e impessoal. Desfaz assim a identidade pressuposta entre a objetividade e a impessoalidade que afetaria o centro de perspectiva como necessariamente pessoal — o corpo concebido como meu. Ao subtrair da idéia de corpo os pressupostos do organismo, da significância e da subjetivação, Deleuze conquista, com o conceito de corpo sem órgãos, a idéia de um centro de perspectiva impessoal: um corpo vital, um corpo intensivo, um corpo em devir, como potência impessoal de afetar e ser afetado, um centro de perspectiva que coloca em outros termos o problema do pensamento, da interpretação.

O essencial é que o conceito de corpo sem órgãos permite a Deleuze ultrapassar os dualismos sujeito/objeto e sujeito de enunciação/sujeito do enunciado. Neste sentido, na obra *Em busca do tempo perdido*, o “narrador” e o “herói” são posições em agenciamentos variáveis de uma máquina literária, na qual, a rigor, o narrador não funciona como sujeito, mas como um enorme Corpo sem Órgãos.

Segundo Deleuze, em *Proust e os signos*, o “narrador”, o corpo sem órgãos, é um corpo sensível, não às significações explícitas e convencionais, mas aos signos — sensibilidade que o narrador adquire quando com a conquista de uma enunciação impessoal perde sua organização, sua unidade de sujeito de enunciação. Como diz Deleuze:

O narrador pode ser dotado de uma extrema sensibilidade, de uma prodigiosa memória: ele não possui órgãos, no sentido em que é privado de todo uso voluntário e organizado de suas faculdades. Em contrapartida, uma faculdade se exerce nele quando é coagida e forçada a fazê-lo; e o órgão correspondente vem situar-se nele, mas como um esboço intensivo despertado pelas ondas que lhe provocam o uso involuntário. Sensibilidade involuntária, memória involuntária, pensamento involuntário são como que reações globais intensas do corpo sem órgãos a signos de diversas naturezas.³³

33 Deleuze, *Proust e os signos* (2003: 173).

É o momento de retomar o problema da interpretação em conexão com a questão da obra como interpretante que sistematiza processos de produção de sentido. Deleuze questiona a obra como objeto e propõe, com Proust, pensá-la como instrumento.

Ao logos, órgão e *organon*, cujo sentido é necessário descobrir no todo a que ele pertence, se opõe o anti-logos, máquina e maquinaria cujo sentido (tudo o que se quiser) depende unicamente do funcionamento, e este das peças destacadas. A obra de arte moderna não tem problema de sentido, ela só tem problema de uso.³⁴

Mas por que deve a obra de arte — e, por extensão, a obra filosófica, ou qualquer obra — ser pensada como máquina? Deleuze responde: pelo simples fato de que a obra, assim compreendida, é essencialmente produtora. “Ninguém mais do que Proust insistiu no seguinte ponto: a verdade é produzida e é produzida por ordens de máquinas que funcionam em nós, extraídas a partir de nossas impressões, aprofundada em nossa vida, manifestada em uma obra.”³⁵ A idéia de produção de verdades evita a crença na Verdade como algo a ser descoberto, bem como a idéia de um *Logos* que se pressupõe a si mesmo, e faz do interpretar um processo de produção do pensar no pensamento. Deleuze retoma, na última versão de *Proust e os signos*, as conquistas de *Diferença e repetição* a propósito da gênese do pensar no pensamento para esclarecer a natureza da interpretação como heterogênese, ou seja, como efeito de um acordo-discordante entre faculdades tornadas heterogêneas pelos efeitos do encontro da sensibilidade com seu objeto próprio. Desse ponto de vista, o interpretar parte da impressão, de um signo que traz consigo a obscuridade e a profundidade do involuntário:

a faculdade escolhida sob a coação do signo constitui o interpretar; e o interpretar produz o sentido, a lei ou a essência segundo o caso, que é sempre um produto. Porque o sentido (verdade) nunca está na impressão nem mesmo na lembrança, mas se confunde com o “equivalente espiritual” da lembrança ou da impressão, produzido pela máquina involuntária da interpretação.³⁶

É importante enfatizar o aspecto involuntário da interpretação, pois é ele que dá à interpretação sua necessidade — uma necessidade que se contrapõe

34 *Ibid.*: 138.

35 *Ibid.*: 138-139.

36 Deleuze, *ibid.*: 140.

à verdade puramente lógica, descoberta pelo uso voluntário das faculdades postas de acordo num senso comum, no *logos*. Não que a necessidade da produção seja destituída de lógica, mas antes sua lógica não é um possível abstrato, mas o efeito, ou melhor, o processo da produção do sentido. Além disso, deve-se sublinhar que a idéia de produção pluraliza a verdade. Existem ordens de verdades como ordens de produção. É, então, do ponto de vista da produção do sentido que o problema da relação que não totaliza e não unifica deve ser elucidado.

Deleuze discerne, na obra *Em busca do tempo perdido*, três espécies de máquinas: uma máquina de produção de objetos parciais, uma máquina de ressonância e uma máquina de movimentos forçados.

A produção de objetos parciais os produz como fragmentos sem totalidade, partes quebradas, vasos sem comunicação, cenas fechadas — e produz leis gerais que não reúnem os fragmentos em um todo, mas, ao contrário, regulam suas distâncias, seus afastamentos, seus fechamentos. Ela produz a verdade como um efeito do tempo perdido, por fragmentação dos objetos parciais.

A máquina de efeitos de ressonância não supõe a produção precedente dos objetos parciais:

Ela extrai seus próprios pedaços e os faz ressoar segundo sua finalidade específica, mas não os totaliza, visto que se trata sempre de um “corpo a corpo”, de uma “luta” ou de um “combate”. O que é produzido pelo processo de ressonância, na máquina de ressoar, é a essência singular, o ponto de vista superior aos momentos que ressoam, em ruptura com a cadeia associativa que vai de um a outro: Combray na sua essência, tal como não foi vivida; Combray como ponto de vista, tal como nunca foi vista.³⁷

Se a arte aparece, em Proust, como o objetivo final da vida é porque a obra de arte é pensada como máquina, vale dizer, como processo de produção. Isto significa não apenas que a obra produz efeitos sobre os outros — leitores, espectadores etc. —, mas, sobretudo, “que ela produz em si mesma e sobre si mesma seus próprios efeitos, e deles se sacia, deles se nutre: ela se alimenta das verdades que engendra.”³⁸ Paradoxalmente, a obra de arte só pode ser pensada como objetivo final da vida se for pensada como imanente a si mesma: a arte como equivalente espiritual da vida é puro pensamento, produzido e produtor. A arte, como puro pensamento ou como aprendizagem, é pensada como parte da vida, mas parte adjacente à vida, que permite uma organização das ordens de produção sem unificá-las ou totalizá-las.

³⁷ *Ibid.*: 144.

³⁸ *Ibid.*: 145.

Mas qual é essa modalidade tão especial de unidade irreductível a qualquer ‘unificação’? O que assegura a unidade da obra de arte não é nem o estilo, que recebe sua unidade de outra parte, nem a essência, que, como ponto de vista, está sempre fragmentando e sendo fragmentada. Que unidade asseguraria a troca dos pontos de vista e a comunicação das essências? Deleuze responde que “num mundo reduzido a uma multiplicidade de caos, somente a estrutura formal da obra de arte, na medida em que não remete a outra coisa, pode servir de unidade — posterior.”³⁹ Essa unidade produzida pela obra e na obra não pode ser uma unidade já dada, ela é necessariamente uma unidade criada. O que dá concretamente consistência a essa criação, a essa estrutura formal, é a transversalidade do tempo, “a dimensão do narrador, que tem a potência de ser o todo dessas partes sem totalizá-las, a unidade de todas essas partes, sem unificá-las.”⁴⁰

Ao fim dessa investigação só aparentemente se chega a um impasse: o que dá unidade ao mundo do fragmento é o pensamento; mas não era este o trabalho do *Logos*? O contra-senso a ser evitado é o seguinte: não se deve confundir a unidade produzida pelo pensamento com o pressuposto de um *Logos*, isto é, de uma unidade do pensamento. Assim, a subtração do Todo é apenas um aspecto de um procedimento que só se completa com a subtração, concomitante, da unidade do pensamento. A idéia nietzscheana, retomada inúmeras vezes por Deleuze, de que não existem fatos, apenas interpretações, deve ser interpretada ela mesma não apenas como uma crítica à crença na existência de dados objetivos, que se imporiam por si mesmos, mas também como uma crítica à assimilação do pensamento a uma natureza. Eis aí a importância da distinção estoíca corpo/sentido, que retira o pensamento do campo da existência: o pensamento não existe, apenas insiste. E, como insistência, isto é, como pura atividade, o pensamento confronta-se com signos — nem aparências nem aparições, nem subjetivos nem objetivos —, vale dizer, com fenômenos portadores de problemas e de interpretações.

A aventura do pensamento começa com um encontro com a diferença, com um encontro fortuito com um signo. Esse encontro, que é necessariamente um encontro com problemas, promove uma relação entre perspectivas, ativa o pensamento. O signo que violenta, quando fustigado pelo pensamento, revela-se intensidade portadora de problema, portanto pretensão e interpretação. O signo, como interpretação, abala a crença em um sentido único e transcendente e, por essa via, introduz uma abertura no mundo e no pensamento. Ao forçar a subtração do sentido transcendente e das categorias

39 *Ibid.*: 160.

40 *Ibid.*: 161.

de totalidade e unidade, o signo faz da experiência uma experimentação e do pensamento interpretação, isto é, atividade de criação de novos sentidos.

Assim, o signo desencadeia um procedimento de subtração: constituição... que afeta, de dentro, o pensamento. Este, sem suas antigas referências, torna-se, então, sensível aos novos problemas suscitados pelo encontro com o signo. O procedimento de subtração: constituição... leva o pensamento ao seu limite, ao ponto em que ele conquista o seu fora e se submete à prova do seu eterno retorno, que questiona o seu próprio exercício como repetição do futuro. Com efeito, como argumenta Deleuze em *Diferença e repetição*, somente a síntese do futuro, síntese que constitui o tempo como futuro e faz do presente e do passado dimensões do futuro, faz a repetição se dizer da diferença e do novo.

Portanto, entre o signo e o fora transcorre o tempo da contra-efetuação. Tudo se passa como se o pensamento ativado pelo signo seguisse um caminho inverso ao da efetuação do sentido em um estado de coisas: a subtração dos sujeitos e das significações explícitas leva o pensamento até o ponto de vista que os articula, depois alcança um fora onde o ponto de vista deixa de ser um juízo teórico e torna-se perspectiva, um procedimento da própria vida. Muito distante dos sujeitos, dos estados de coisas e das significações, o pensamento conquista o seu fora e afirma o seu próprio devir, o seu eterno retorno: a gênese do pensar no pensamento.

Referências Bibliográficas

Abreu Filho, O. *O combate ao julgamento no empirismo transcendental de Deleuze*. Departamento de Filosofia, IFCS-UFRJ, 2003.

———. “O procedimento da imanência em Deleuze”. *Alceu* 5 (9): 87-103, jul/dez 2004.

Deleuze, G. *Crítica e clínica* (trad. por P.P. Pelbart de *Critique et clinique*, 1993). São Paulo: Editora 34, 1997.

———. *Proust e os signos* (trad. por A.C. Piquet e R. Machado da 4ª edição, atualizada, de *Marcel Proust et les signes*, 1964 [4ª ed. atualizada, 1976]). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

———. *Nietzsche et la philosophie* (1962). Paris: PUF, 2005.

———. *Diferença e repetição* (trad. por L. Orlandi e R. Machado de *Différence et répétition*, 1968). São Paulo: Graal, 2006.

———. *Lógica do sentido* (trad. por L.R. Salinas Fortes de *Logique du sens*, 1969). São Paulo: Perspectiva, 2006.