

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
FACULDADE DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO**

**SARAH BERNADETTE DE CARVALHO ALCANTARA**

**“O QUE PODE UM CORPO?” ESPINOSA E DELEUZE, A PRODUÇÃO  
RIZOMÁTICA DO DESEJO**

**CURITIBA**

**2015**

**SARAH BERNADETTE DE CARVALHO ALCANTARA**

**“O QUE PODE UM CORPO?” ESPINOSA E DELEUZE, A PRODUÇÃO  
RIZOMÁTICA DO DESEJO**

Dissertação de mestrado apresentada ao  
Departamento de Filosofia da Pontifícia  
Universidade Católica do Paraná, sob orientação  
do Prof. Dr. Eládio Constantino Pablo Craia.

**CURITIBA**

**2015**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central

A347q 2015	<p>Alcantara, Sarah Bernadette de Carvalho</p> <p>“O que pode um corpo?” : Espinosa e Deleuze, a produção rizomática do desejo / Sarah Bernadette de Carvalho Alcantara ; orientador, Eládio Constantino Pablo Craia. – 2015. 89 f. ; 30 cm</p> <p>Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2015 Bibliografia: f. 81-83</p> <p>1. Deleuze, Gilles, 1925-. 2. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 3. Desejo. 4. Filosofia. I. Craia, Eladio C. P. (Eladio Constantino Pablo). Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós- Graduação em Filosofia. III. Título.</p> <p>CDD 20. ed. – 100</p>
---------------	--



**PUCPR**  
GRUPO MARISTA

**Pontifícia Universidade Católica do Paraná**  
Escola de Educação e Humanidades  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

## ATA Nº. 143/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos vinte e dois dias do mês de setembro de dois mil e quinze, às catorze horas e trinta minutos na sala sete de Pós-Graduação da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação da mestrandia **Sarah Bernadette de Carvalho Alcantara** intitulada: "O QUE PEDE UM CORPO?" ESPINOSA E DELEUZE, A PRODUÇÃO RIZOMÁTICA DO DESEJO. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, Dr. Francisco Verardi Bocca e Dr.<sup>a</sup> Regina Helena Sarpa Schöpke. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Eladio Constantino Pablo Craia, a candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata APROVADA em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca CONFERE a candidata o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 15 h 45 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia			9,0
Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca			9,0
Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Regina Helena Sarpa Schöpke			9,0
MÉDIA FINAL	<u>9,0</u>	CONCEITO	A

CIENTE

**Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti**  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia - *Stricto Sensu*

## RESUMO

O tema deste trabalho se concentra no conceito de "desejo" entendido como "produção". Este conceito é introduzido por Gilles Deleuze a partir de sua leitura do pensamento de Espinosa. Neste sentido, o presente estudo se volta justamente sobre a questão de Espinosa: "o que pode um Corpo?" Ou seja, qual a potência de um corpo? O pensar deleuziano transita transformando a relação entre sujeito e objeto, de tal forma que o conceito de desejo liberta-se da falta como elemento central e necessário para começar a ser compreendido como um campo de produção. Assim sendo, a pesquisa analisa o deslocamento conceitual deleuziano que visa ir além da linguagem usual, focada na identidade do sujeito desejante, para estabelecer uma lógica em que o acontecimento atravessa e muda este próprio sujeito, onde o ser dá lugar ao devir e a relação com uma falta originária é substituída pelo campo de produção. Sob estes novos parâmetros conceituais, o trabalho expõe como com a filosofia de Deleuze é possível abandonar a noção de um sujeito atrelado à sua imagem no outro para começar a compreendê-lo como uma relação de multiplicidade produtora em si mesma. As questões a serem abordadas se desdobram da seguinte maneira: investigar quanto ao significado de Produção em Deleuze, fundamentar quanto à filosofia de Espinosa sobre a potência de agir e estabelecer a relação entre a filosofia da diferença de Deleuze e a filosofia Espinosiana, ambas construtoras de um conceito de desejo livre da representação e do negativismo. A proposta descrita vai ao encontro do esforço de Deleuze em construir uma Filosofia da Diferença onde, entre outros filósofos, aparece o eco da filosofia de Espinosa, esta que de âmbito universal, já denunciava a potência do corpo como caminho da liberdade para o Homem.

**Palavras-chave:** Deleuze. Espinosa. Desejo. Produção.

## ABSTRACT

The theme of this work focuses on the concept of desire as production introduced by Deleuze and in the inspiring thinking of Spinoza regarding this concept. Deleuze's philosophy is a philosophy where the action moves at a bookie movement, transforming the relationship between subject and object in such a way that the concept of desire is liberated from the fault and generates production. At the time proposed to go beyond the usual language that focuses on the identity of the subject, setting it to labels, establishing a logic where the action goes through changes and this guy, where he gives way to becoming, and the relationship of lack produced by the desire disappears, because there is no longer the subject and its image on the other, but between ourselves and that produced movement. The concept of desire as production is found in Deleuze active part in the construction of a Philosophy of Difference, with this study we propose a reflection on the elements that make up this thought, and on the motivational aspects of the philosophy of Spinoza where Deleuze is among other concepts, the power in a totally free from the processes of representation immanent plan. Our study is geared towards the question of Spinoza that inspires Deleuze: "what can a body?" That is, what the power of a body ?. Examine the construction of the concept of desire as production, Deleuze's philosophy and its intersections with the philosophy of Spinoza, is the goal of this study, which unfolds in the following questions: To investigate as to the meaning Production in Deleuze, substantiate as to philosophy Espinosa on the power to act and establish the relationship between the philosophy of Deleuze difference, and Espinosiana philosophy, both construction of a concept of free will and the representation of negativism. The proposal described meets Deleuze effort to build a philosophy of difference where, among other philosophers, echo the philosophy of Spinoza appears, that this universal framework, already denounced the power of the body as a path to freedom for man.

**Keywords:** Deleuze. Espinosa. Desire. Production.

## **AGRADECENDO...**

A você professor Eladio, porque sendo este horizonte de intenso movimento compartilhou o conhecimento que acontece, simplesmente porque existe, e é forte o suficiente para vencer tudo aquilo que não é.

Aos professores, Francisco, Regina, e Ericson que, com tanta generosidade, compartilharam seu conhecimento neste encontro.

Ao amor que respira comigo no existir do Marcos, João e Davi.

Clarissa e Maria da Graça, um brinde a este afeto, que de um único útero nos presenteou, pura inspiração, vida escancarada em amor.

Matilde das batidas do meu coração.

David meu Espinosiano amigo, ao privilégio deste encontro.

Aos meus colegas pediatras em especial: Wilmar que proporcionou a possibilidade do tempo, a Cris que acreditou na potência do recém-nascido, ao Geraldo que, com sua arte da escrita, pincelou algumas passagens, e ao Oscar por ser o primeiro a compreender.

A Josiane por sua intimidade com as normas da produção científica dos textos.

A querida Antônia por tudo.

A todos os bons encontros que se fizeram em expressão de pura potência muito além do entendimento e da possibilidade dessa escrita.

*Na parte oca deste caderno, registro a porção oca da minha imagem.*

*Tem uma luz lá fora por entre a transparência da gota que cai, tem um obscuro tremor diante do espelho que se parte. Que o estilhaçar da gota no chão, rompa a gota do reflexo em mim, que ele se reparta, que ele se exploda, que eu morra com ele descartando o ir e vir que se instalou como parasita comendo, aos poucos, os saltos, os risos o transparente em mim.*

*(06-03-14-primeiro dia de aula-mestrado em filosofia)*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>7</b>
<b>CAPITULO I – UMA FILOSOFIA DA DIFERENÇA</b> .....	<b>11</b>
1.1 A PURA DIFERENÇA .....	12
1.2 A DIFERENÇA COMO PRODUÇÃO NÃO NEGATIVA .....	16
1.3 ENTRE A FILOSOFIA DA DIFERENÇA E A FILOSOFIA DA REPRESENTAÇÃO .....	18
1.4 CRITICA A NEGATIVIDADE .....	24
<b>CAPÍTULO II – ESPINOSA, UNIVOCIDADE E MULTIPLICIDADE</b> .....	<b>27</b>
2.1 POTÊNCIA EM ESPINOSA .....	30
2.2 FORÇA DE EXISTIR OU POTÊNCIA DE AGIR .....	33
2.3 ESPINOSA E OS TRÊS TIPOS DE IDEIAS .....	35
2.4 ESPINOSA E OS TRÊS GÊNEROS DO CONHECIMENTO .....	38
2.5 O QUE PODE UM CORPO? .....	41
2.6 CONSIDERAÇÕES SOBRE A LIBERDADE .....	43
<b>CAPITULO III – O DESEJO COMO PRODUÇÃO</b> .....	<b>46</b>
3.1 UNIVOCIDADE .....	46
3.2 OS FILOSOFOS DA UNIVOCIDADE .....	50
3.3 MULTIPLICIDADE .....	53
3.4 O PLANO DE IMANÊNCIA .....	60
3.5 CORPO SEM ORGÃOS .....	64
3.6 A PRODUÇÃO RIZOMÁTICA; O QUE PODE UM CORPO .....	71
3.7 ESPINOSA E DELEUZE .....	75
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>77</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>81</b>
<b>ANEXO</b> .....	<b>84</b>
ANEXO A – A Potência do Recém-Nascido. O Acontecimento .....	85

## INTRODUÇÃO

Estudar o conceito de desejo como produção na filosofia de Gilles Deleuze e suas intersecções com a filosofia de Espinosa, é o objetivo geral deste trabalho. Para conquistar este objetivo, um grupo de questões específicas que se desdobram no decorrer desta pesquisa, serão abordadas com particular atenção. Entre elas, se destaca a investigação quanto ao significado do conceito de produção em Deleuze. Para tanto, se faz imprescindível o conhecimento de sua geografia conceitual, em particular de sua expressão ontológica definida como a articulação composta por conceitos, discursos e agenciamentos teóricos e práticos, que se constituem em instrumentos utilizados pelo filósofo para pensar o sentido daquilo que chamamos o real. Iniciamos esta trajetória pelo conceito de diferença, tendo como fonte de pesquisa, entre outros, *Diferença e Repetição*, livro considerado por Deleuze como fonte articuladora de seu pensamento.

Uma das consequências interrogativas centrais na questão da produção é se esta implicaria, necessariamente, numa negatividade permeada pela falta? Para responder esta questão, se torna necessária a leitura do resgate da pura diferença feito por Deleuze, quando estabelece uma rota do pensamento acompanhada por noções que colocam o ser como imanente, ou seja, onde toda a questão da transcendência, que qualifica o sujeito, é substituída pela expressão da univocidade. O primeiro capítulo, portanto, se propõe a tráfegar por este caminho, que estabelece a possibilidade de uma filosofia da diferença. Tal filosofia transita por um movimento agenciador transformando a relação sujeito e objeto de tal forma, que o conceito de desejo liberta-se da falta e gera produção. Ou seja, no momento em que propõe ir além da linguagem usual, aquela que foca a identidade do sujeito fixando-o através de predicados ou categorias, Deleuze estabelece uma lógica onde a ação atravessa e muda este sujeito. O ser dá lugar ao devir e a relação da falta produzida pelo desejo desaparece, pois não existe mais o sujeito e sua imagem no outro, e sim, o entre que se estabeleceu e produziu movimento.

O conceito de desejo como produção encontrado em Deleuze constitui parte ativa na construção da sua Filosofia da Diferença. Esta pesquisa propõe a reflexão sobre os elementos que compõe este pensamento, bem como, sobre os aspectos inspiradores da filosofia de Espinosa, na qual Deleuze encontra, entre outros

conceitos, o de potência em um plano imanente totalmente liberto dos processos da representação abordados no desenrolar deste estudo.

No segundo capítulo, retomamos o conceito de diferença como produção não negativa com o objetivo de explicá-lo a partir da leitura que Deleuze faz de Espinosa. Este, em um inspirado movimento conceitual a respeito do ser, descreve-o em sua total univocidade. Seus elementos conceituais expressos pela substância, atributos e modos, existem de tal forma que fica evidente o movimento da relação em que um contém o outro. Neste capítulo, a questão sobre o que pode um corpo é fundamentada teoricamente tendo como subsidio ontológico noções conceituais tal qual a potência de agir, que é alcançada quando o homem torna-se capaz de efetuar sua própria natureza.

Na evolução histórica do pensamento filosófico descrita por Larrauri<sup>1</sup> inscreve-se o sujeito do conhecimento separando a razão do instinto, o homem do resto da natureza, a alma do corpo, o espírito da matéria e a moral da vida. Descartes introduz este pensamento com sua concepção do Homem Robô, cuja natureza funciona mecanicamente. Desta separação, resulta um homem sujeito às forças externas, no qual a liberdade criativa é discutível, a não ser pela existência a-corporal do espírito. Esse estudo se volta justamente sobre a questão de Espinosa que inspira Deleuze: “o que pode um Corpo?”, ou seja, qual a potência de um corpo?<sup>2</sup> A partir desta questão reafirmamos que o caminho central é o estudo sobre o desejo que se entrelaça além da linguagem, pelo poder do corpo, o que abriria a passagem de uma ontologia de poder para uma ontologia de potência<sup>3</sup>. Nesta, o desejo não está ligado à lei, não se define por nenhuma falta essencial<sup>4</sup>, e sim, pela produção.

No terceiro capítulo objetivamos demonstrar como esta noção de diferença como produção não negativa irriga a noção de desejo como produção. Iniciamos abordando este conceito de desejo, reconhecendo-o em um dos pontos integrantes

---

<sup>1</sup>LARRAURI, Maite. **Espinosa e as Mulheres**. Tradução de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, revista de filosofia do mestrado acadêmico em filosofia da UECE. Fortaleza, v.3, n. 6, p 209-244, verão. 2006. Disponível em:<[www.uece.br/kalagatos/dmdocuments](http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments)>. Acesso em: 17 abr. 2014.

<sup>2</sup>DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de Eloísa Araujo Ribeiro. 1.ed. São Paulo: Ed Escuta, 1998,p.105

<sup>3</sup>MIQUEU, Christophe. A negação da teologia e das causas finais. *In*: MARTINS, André. **O mais potente dos afetos**: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2009,p.116

<sup>4</sup>DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de Eloísa Araujo Ribeiro. 1.ed. São Paulo: Ed Escuta, 1998. Aqui o autor analisa os mecanismos de poder e opressão ao reduzir o desejo à falta.

da filosofia da diferença. O mesmo foi inaugurado por Deleuze, especificamente, quando escreveu com Guattari o “*Anti-Édipo*”,<sup>5</sup> no entanto, suas primeiras obras já continham esse pensamento que anunciava uma proposta independente das representações submersas às identidades. O filósofo pensa o desejo como um trabalho do inconsciente concebido em agenciamento de territórios, e não reduzido à cena familiar. Ou seja, a grande crítica à psicanálise se desdobrava no ponto da ofensiva contra o monumento mais psicologizado do edifício freudiano, o complexo de Édipo, que significaria uma máquina de normalizar a libido e criar um ideal familiarista retrógrado. Deleuze amplia o conceito de desejo além das relações edípicas traduzidas na cena familiar, regidas em nome do pai, para um desejo inscrito em nome da história, produtivo na imanência das máquinas desejanças e nas grandes máquinas sociais.<sup>6</sup>

A questão do desejo em Deleuze implica na reflexão quanto à relação entre sujeito e objeto, ou ainda, entre sujeito e predicado. A lógica usual parte do princípio que o predicado existe porque existe o sujeito, assim como sujeito e objeto implicam em uma relação onde a imagem de um é identificada no outro. Deleuze propõe outra lógica que vai para além de um ou de outro e se apoia na relação, traduzida pela ação entre um e outro. Ao propor um novo conceito para o desejo, Deleuze afirma existirem três contra sentidos sobre o mesmo: colocá-lo em relação com a falta ou com a lei; com uma realidade natural ou espontânea; com o prazer, ou até mesmo com a festa<sup>7</sup>. Ou seja, o desejo é algo construído e agenciado, é um operador efetivo que se confunde com as variáveis de um agenciamento. Os agenciamentos são movimentos horizontais que transitam por uma linha abstrata de vizinhanças, estas sem territórios fixos e sim móveis em suas singularidades.

Dando continuidade ao mapeamento da ideia do autor, o capítulo se avoluma com a noção de Corpo Sem Órgãos, lentamente articulada neste estudo por uma atenta reconstrução do pensamento de Deleuze e Espinosa. No volume três de *Mil*

---

<sup>5</sup>O “*Anti-Édipo*”: Obra escrita em 1972 pelo filósofo Gilles Deleuze e pelo psicanalista Félix Guattari. Contém o pensamento destes dois autores sobre uma nova teoria do desejo.

<sup>6</sup>ROUDINESCO, Elisabeth. **Filósofos da tormenta**. Canguilhem, Sartre, Foucault, Deleuze e Derrida. Traduzido por André Telles. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. O parágrafo que antecede a sinalização dessa nota baseou-se nos escritos desta autora. Embora sinalize uma certa alusão à Psicanálise, seu objetivo maior é a reflexão sobre a direção por onde se move o conceito de desejo em Deleuze.

<sup>7</sup>DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de Eloísa Araujo Ribeiro. 1.ed. São Paulo: Ed Escuta, 1998.

*Platôs*<sup>8</sup>, Deleuze e Guattari afirmam que o Corpo sem Órgãos não é um conceito, nem uma noção, e sim, um conjunto de práticas. É um exercício, uma experimentação já feita no momento do empreendimento. Caracteriza-se pela ausência do organismo, ou seja, pela inexistência de uma estrutura determinante de seu modo de expressão. Se por um lado sua construção interna é ontológica, por outro, remete indubitavelmente a um conceito político. O corpo sem órgãos é um corpo não organizado que, rompendo com a identidade, arrebenta seus contornos e articula-se em novos territórios de produção. Esta noção, descrita no desenrolar do texto, implica em uma questão própria sobre o que é um corpo para Deleuze e para Espinosa. Sabemos que para as mais diversas escolas, o corpo corresponde ao substrato, implicando em predicados e acidentes. Para os dois filósofos em questão, este corpo é acontecimento, ou seja, se define pelo quanto é capaz de afetar e ser afetado e existe na medida de seu encontro com outro corpo. Neste processo em que o corpo ontologicamente unívoco se define na multiplicidade dos encontros, a produção rizomática do desejo é o acontecimento que utiliza o Corpo sem Órgãos. Neste, a inexistência de uma organização ditada em determinações o faz livre dos contornos, totalmente aberto à possibilidade de um “devir” revolucionário.

Em anexo, sob o Título: “A potência do Recém Nascido”, compartilhamos a possibilidade da experimentação do olhar, que sob a inspiração de Deleuze, entende a filosofia como instrumento transformador.

---

<sup>8</sup>DELEUZE, Gilles; GUATTARI. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. 1ª. ed., São Paulo: Ed. 34, 2008, v. 3.

## CAPITULO I – UMA FILOSOFIA DA DIFERENÇA

O assunto tratado neste capítulo envolve o conceito de produção pensado por Gilles Deleuze assim como o processo reflexivo existente nesse campo conceitual. Pontuamos, em primeira instância, e como estratégia de abordagem, que trabalhar sobre um conceito, segundo um determinado autor, em suas nuances mais inéditas implica segui-lo em até seu estado de arte, em seu processo ativo de criar. Como lembra Deleuze, o filósofo é bom em conceitos e em falta de conceitos, ele sabe quais são inviáveis, arbitrários. Sabe quais não resistem um instante e os que, ao contrário, são benfeitos e testemunham uma criação, mesmo se inquietante e perigosa<sup>9</sup>. É, de certa forma, testemunhando esse pensar que as elucubrações deste estudo nele se embrenham, tendo como questão norteadora a noção de produção, a qual será fixada no interior de um contexto ontológico onde conceitos como univocidade, imanência e diferença são ferramentas construtoras desse pensamento.

O caminho que propomos para abordar e analisar o conceito de produção será deflagrado e organizado pelo horizonte ontológico proposto por Gilles Deleuze, a qual, por sua vez, tem em um de seus eixos fundamentais o estudo da filosofia da diferença. Em virtude desta formulação, a obra do autor intitulada “*Diferença e Repetição*”<sup>10</sup> constitui-se em uma das principais fontes utilizadas neste estudo, já que se pretende, através da noção de diferença sem negatividade, chegar ao conceito de desejo como produção. De modo geral, podemos indicar que Deleuze, ao situar a questão da diferença como elemento central de sua filosofia, se distancia da tradição do idêntico, ou seja, de todo processo da representação, que classifica o

---

<sup>9</sup>DELEUZE, Gilles. **O que é a Filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2010, p.9

<sup>10</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**, 2009. Constitui uma obra que, por excelência, contém a ontologia de Deleuze, ou seja, o conjunto da expressão reflexiva do autor a respeito do que ele entende como real. Na apresentação da obra, Fernando Machado comenta que esse livro se representa um gênero ambicioso dentro da obra de Deleuze, que se caracteriza pelo estudo de um problema: a diferença, a multiplicidade, o desejo, entre outros. O autor realiza esse estudo elaborando, segundo Machado, uma geografia que distingue espaços entre o pensar ortodoxo, metafísico e o pluralista e ontológico. Criticando a representação definida pelo primado que confere à identidade, *Diferença e Repetição* é capaz de pensar uma diferença que não se subordina à identidade e uma repetição que não seja mecânica.

ser em categorias analógicas<sup>11</sup>. Para Deleuze, a diferença existe e se manifesta no espaço da repetição; não é limitada por um sistema comparativo, pois comparar significa representar, identificar; e, assim, uma ideia de generalidade funcionaria como meio limitante. Pelo contrário, o que Deleuze pensa vai além de generalidades; ele pensa na singular possibilidade, do encontro, do entre, que destrói a necessidade da imagem de um sobre a ausência do outro<sup>12</sup>, abrindo espaço para o existir de todos em inúmeras repetições, expressas em singulares diferenças. Deleuze afirma: “A tarefa da vida é fazer que coexistam todas as repetições num espaço em que se distribui a diferença”<sup>13</sup>.

### 1.1 A PURA DIFERENÇA

Antes de desenvolver a questão a respeito da relação entre produção não negativa e diferença, propomos um olhar sobre a diferença em si, desvendada por Deleuze. Este momento do texto chama a atenção sobre uma possibilidade a respeito do pensamento do filósofo francês, isto é, de que sua filosofia, como um todo, invoque uma pragmática, uma práxis. Esta práxis se edifica sobre uma estrutura ontológica, através da qual sua compreensão se faz viável, ou seja, uma delicada cartografia conceitual que sustenta a possibilidade do acontecimento. Dentro desta, circula o conceito de diferença, ligado intimamente ao de univocidade e imanência, onde qualquer campo de transcendência inexistente, portanto, tudo que invoque um inatingível objetivo, gerador de uma eterna falta é abolido

Para Deleuze, não existem distinções valorativas em termos ontológicos, entre os entes, “Não há hierarquia no existente”<sup>14</sup>, o fato de existir já fornece um estatuto ontológico equivalente e unívoco. Portanto, não há transcendência, pois há uma univocidade que já existe. Este ponto poderia gerar a seguinte questão: como o que não é qualificado, como o tudo, sendo idêntico, não se transforma em massa

---

<sup>11</sup>A representação enquanto conceito será estudado de forma mais ampla no decorrer deste trabalho, quando abordarmos a diferença como produção não negativa. Texto este baseado no capítulo 1 em *Diferença e Repetição*: “A diferença em si mesma”.

<sup>12</sup>Essa linha expressa de pensamento objetiva opor-se ao negativo. Será desenvolvida mais adiante, ao longo do texto.

<sup>13</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**, 2009, p. 16.

<sup>14</sup>Expressão parafrazeada da fala do Prof. Eladio Craia sobre Corpo sem Órgãos no 9º simpósio internacional de filosofia e Psicanálise realizado em 2014; Universidade Federal do Espírito Santo em Vitória. Além da expressão citada, a ideia central da escrita deste subtítulo, foi inspirada nesta palestra

amorfa? A resposta poderia ser entoada através da seguinte perspectiva: não é massa amorfa porque é pura diferença. A univocidade é, portanto, operada por uma diferença interna. Portanto, como nos fala Deleuze<sup>15</sup>, a igualdade do ser está presente em todas as coisas, sem mediações, no entanto, as coisas se mantêm desigualmente neste ser igual. “A univocidade do ser significa também a igualdade do ser. O ser unívoco é, ao mesmo tempo, distribuição nômade e anarquia coroada.” A diferença é, não sendo, e se expressa enquanto acontecimento.

É que uma diferença pode ser interna e não ser conceitual (já é este o sentido do paradoxo dos objetos simétricos). Um espaço dinâmico deve ser definido do ponto de vista de um observador ligado a este espaço e não de uma posição exterior. Há diferenças internas que dramatizam uma ideia antes de representar um objeto. A diferença, aqui, é interior a uma ideia, se bem que seja exterior ao conceito como representação de objeto. [...].

Se a ordem espacial das diferenças extrínsecas e a ordem conceitual das diferenças intrínsecas estão, finalmente, em harmonia, como o esquema o testemunha, isso acontece, mais profundamente, graças e este elemento intensivo, síntese do contínuo no instante, que, sob a forma de uma *continua repetitio*, engendra (de início interiormente) o espaço em conformidade com as ideias. [...]<sup>16</sup>.

É importante afirmar que para Deleuze a diferença não se inscreve no conceito geral, sob pena, de mantê-la mediatizada pela representação, tema que será abordado adiante. O que ressaltamos aqui é este aspecto dinâmico e singular que entende a diferença como acontecimento. Em conformidade ao pensamento do filósofo, cito Craia<sup>17</sup> quando comenta que a diferença é ela própria irreconhecível, uma vez que sempre é remetida a outra diferença. A diferença não é o fenômeno e sim o que o possibilita. É o que permite que a sensação se produza; ela não é explicada, mas, sim, implicada em sua intensidade pura e imensurável.

[...] ‘O ser não precisa de nada com que se comparar,-ou com que seja comparado, e muito menos precisa’ daquilo que não é ele’, para fundar algo assim como um movimento ontológico. Tal movimento não existe, e tampouco existe um salto do ser ao ‘nada’ ou vice-versa, mas sim *expressão*, como dinâmica interna ao próprio ser. O ser é aquilo que jamais é algo (ente), e que possui, no entanto, uma realidade que subsiste, como ser e sendo, como unívoco e determinado como uno e diferença [...]<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**, 2009, p.68-69

<sup>16</sup> DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**, 2009, p. 53

<sup>17</sup> CRAIA, Eladio. **Gilles Deleuze e a Questão da Técnica**. 2003, 290 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2003.

<sup>18</sup> CRAIA, 2003, p. 152.

Será como escreve Deleuze, a diferença intermediária entre os dois extremos do determinado e o indeterminado? Ou ela será um único extremo? A diferença “entre” duas coisas, segundo Deleuze, é apenas empírica, e as determinações correspondentes são extrínsecas, mas além da distinção entre uma coisa e outra, a diferença é pensada como algo que se distingue; no entanto aquilo de que ele se distingue não se distingue dele.

“Quando o fundo emerge à superfície, o rosto humano se decompõe neste espelho em que tanto o indeterminado quanto as determinações vêm confundir-se numa só determinação que ‘estabelece’ a diferença”<sup>19</sup>.

Estabelecer a diferença livrando-a de “seu estado de maldição” parece ser como ensina Deleuze, tarefa da Filosofia da Diferença. Ou seja, é sua função livrá-la do processo que a condena a não existir fora da representação, em seu elemento racional, dentro de um horizonte centralizado e fixo. Como esse movimento se processa no pensar de Deleuze? Para responder tal questão, recorre-se à linha de análise de Larrauri<sup>20</sup>, que explica de uma forma didática o desenrolar de um novo silogismo agora expresso, e não mais baseado no sujeito e, sim, nos predicados. A vida, segundo descreve a autora, é uma relação, não é algo que está nos sujeitos, mas alguma coisa que passa por eles. A vida é o que está no entre, existindo sem a necessidade dos sujeitos individuais que a encarnem. A dificuldade em vê-la assim tem uma razão, que é a visão tradicional da filosofia fixada em uma matriz organizada em torno à identidade, dos contornos fixos, classificatórios, em grandes e pequenas escalas do gênero e das espécies. No entanto, segundo o que Larrauri observa em Deleuze, a importância não está nos processos de identidades classificatórias externas, mas está no que passa, trespassa, muda. A lógica da vida não é uma lógica do ser, mas do “vir a ser”. E a diferença é esta intensidade imensurável, que, em pura potência, cria um novo movimento. A diferença não é o fenômeno e sim o que o possibilita, é o que permite que a sensação se produza. Portanto, pensar a diferença é pensar o ser como acontecimento, este, liberto do processo analógico que o empobrece e o mediatiza em função de uma possível aceitação imposta pela razão. Um ser que é unívoco porque não suporta a qualificação ou a hierarquia, mas que funciona em singularidades atravessadas pela diferença.

---

<sup>19</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**, 2009, p.56.

<sup>20</sup>LARRAURI, Maite. **El deseo. Segun Gilles Deleuze**. 1. ed. Valencia-Espanya: Tandem, 2000.

A abertura pertence essencialmente à univocidade. Às distribuições sedentárias da analogia opõem-se as distribuições nômade ou as anarquias coroadas no unívoco. Somente aí ressoam ‘tudo é igual’ e ‘Tudo retorna!’ Mas o tudo é igual e o tudo retorna só podem ser ditos onde a extrema ponta da diferença é atingida. Uma mesma voz para todo o múltiplo de mil vias, um mesmo Oceano para todas as gotas, um só clamor do ser para todos os entes [...]<sup>21</sup>.

Finalizar esta etapa do trabalho com o fechamento que Deleuze faz em *Diferença e Repetição*, implicaria no abuso da síntese que encontra, por vezes, em uma única expressão do autor, todo o sentido do pensamento a ser estudado. No entanto, finalizamos abrindo o espaço para a continuidade, quando entendemos que um novo conceito se articula ao de “Diferença Pura”, e este é o de Multiplicidade. Com ele podemos deixar mais clara a articulação feita entre o pensamento do ser sendo a diferença, e a vida que tão próxima da diferença, pertence ao vir-a-ser, não ao ser. Essa multiplicidade, conforme voltaremos a comentar adiante, seria a única forma de o pensamento captar o movimento da diferenciação, e somente assim produzir além da mediatização.

O seguinte entendimento se faz processual: O ser se faz univocidade, porque já no fato de existir impossibilita a qualificação hierárquica, abrindo-se ao plano de imanência. A pura diferença resgatada, ontologicamente, por Deleuze acontece e atravessa o ser, em seu total processo de expressão, ou seja, fora da mediatização construída pela razão representada. E o acontecimento se faz vida pelo ser que é diferença, por meio de um devir, incluído na teoria das multiplicidades. Damos seguimento, com uma citação de Alcantara<sup>22</sup>, por percebê-la pura expressão do que foi exposto acima.

[...] É porque neste espaço do acontecimento do ato, o corpo que nele se cria já não sustenta para si, e em si, a primazia de um regime significativo, a linguagem que expressa não encontra mais nenhuma formalização suficiente para essa semiótica universalizante [...]É justamente isto que dele se raspa, para se produzir um novo modo de subjetivação. As marcas perdem seus pesos e medidas, a consciência o seu senso, deixam-se indiscerníveis mesmo quando se põe o dedo sobre as cicatrizes, esfrega-se a pele, bate-se nos pés enquanto se chora, grita-se de dor. “Nasce que eu te aceito!” Deste corpo restam multiplicidades intensivas e contiguidade de superfícies, peles espaços, microfendas de onde se nasce para além das lembranças, no branco, no poder de não fazer e, daí, parar o mundo,

<sup>21</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**, 2009, p. 417.

<sup>22</sup>ALCANTARA, Clarissa de Carvalho. **Corpoalíngua Performance e Esquizoanálise**. 1. ed. Curitiba, PR :CRV, 2011.

misturando-se ao barulho da rua, à buzina dos carros e, no puro acontecimento, 'fazer girar outro mundo' [...]<sup>23</sup>.

## 1.2 A DIFERENÇA COMO PRODUÇÃO NÃO NEGATIVA

Dando continuidade ao estudo sobre a diferença como elemento que compõe a tessitura do pensamento filosófico de Deleuze, atentamos quanto aos conceitos de representação, identidade e negatividade, para que possamos entender o processo que destaca a relação entre diferença e produção não negativa. Conforme afirma Deleuze, a diferença e a repetição tomam o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição, pois “[...] a diferença só implica o negativo e se deixa levar até a contradição, na medida em que se continua a subordiná-la ao idêntico”<sup>24</sup>. Essa afirmação do filósofo em um momento em que se refere à Hegel e o processo dialético<sup>25</sup>, conduz à novidade, em termos conceituais, que trata da diferença em si mesma, fora dos processos diretivos da representação e da negatividade

Compreender a diferença pensada em si mesma implica partir de um olhar sobre a representação e suas exigências. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze expressa seu pensamento explorando primeiro a questão da submissão da diferença, relacionada, ora a um entendimento divino inacessível, ora a um aquém-infernal insondável para nós, ou seja, um oceano da dessemelhança, o que exclui totalmente a possibilidade da relação do diferente com o diferente, relação essa que tornaria a diferença em si pensável e não domada pelos princípios da razão, ou, como diz o autor, “submetida ao quádruplo cambão da representação: a identidade no conceito, a oposição no predicado, a analogia no juízo, a semelhança na percepção”<sup>26</sup>. Desta forma, a diferença é mediatizada e representada para ser salva dentro do conceito geral. Este conceito supõe uma relação comparativa e externa,

<sup>23</sup>ALCANTARA, 2011, p.59-60.

<sup>24</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**, 2009, p. 15.

<sup>25</sup> Parece-nos oportuno, para que o leitor entenda que não estamos abordando neste ponto o território da analítica do desejo, a seguinte colocação baseada no texto escrito por Deleuze em *Diferença e Repetição* p.78, em que o autor aborda a “Logica e ontologia da diferença segundo Hegel: a contradição.” Para Hegel, segundo Deleuze, a diferença tem como fundamento a contradição e esta entendida como o máximo absoluto da diferença, com ela, exercida ao extremo, “o variado o multiforme se animam, a as coisas participantes dessa variedade recebem a negatividade.”

<sup>26</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**, 2009, p. 365, O elemento da representação enquanto razão tem quatro aspectos principais: a identidade na forma do conceito indeterminado, a analogia do juízo que diz respeito à relação entre os conceitos determináveis, a oposição no predicado nas relações de determinação no interior do conceito, e a semelhança na percepção, no objeto determinado do próprio conceito.

entre elementos fixados em identidade, analogia, oposição e semelhança. Os elementos citados vêm da matéria sendo, pois acidentais.

Uma questão pontual a ser entendida se refere a diferença específica e a diferença genérica ambas construtoras de um conceito geral. A primeira, específica, apresenta uma série de características que a torna mediadora, entre as quais a de produtora, demonstrada na questão do gênero, já que ele não se divide em diferenças, mas é dividido por elas que nele produzem as espécies correspondentes. A especificidade desta diferença faz com que não represente um conceito universal, mas apenas um momento particular em que há conciliação com o conceito geral, um máximo inteiramente relativo. Segundo Deleuze<sup>27</sup>, aí está o princípio de uma confusão danosa para a filosofia de diferença, confundir o estabelecimento próprio da diferença com a inscrição da diferença no conceito em geral. Dessa visão resulta toda a subordinação da diferença à oposição, à analogia, à semelhança, aspectos esses da mediação. A diferença genérica, por sua vez, é distributiva e hierárquica. Portanto, a instância capaz de proporcionar o conceito aos sujeitos é o juízo, o qual tem duas funções determinadas: a distribuição que ele assegura com a partilha do conceito, e a hierarquização assegurada pela medida dos sujeitos. Uma corresponde ao senso comum e a outra ao bom senso, que em conjunto configuram a justiça. Enquanto a diferença específica toma a identidade como inscrição a diferença genérica se inscreve na analogia do juízo. As duas longe de poderem nos comunicar um sentido próprio da diferença. O estar fora desses princípios da razão torna a pura diferença não representativa, impossível de existir. Fazer com que a representação conquiste o obscuro, ou seja, vá além dos limites de seus fixados horizontes, consiste, segundo Deleuze, no maior esforço da filosofia, compreendendo assim os extremos em suas potências. No entanto os processos caminham para a convergência.

A Representação pode tornar-se infinita, mas não adquire o poder de afirmar a divergência e o **descentramento**; tem necessidade de um mundo convergente, monocentrado: um mundo em que se está embriagado apenas na aparência, em que a razão se faz de bêbada e canta uma área dionisíaca, mas trata-se ainda da razão 'pura'<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**, 2009, p.60-64.

<sup>28</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**, 2009, p. 367.

Deleuze pensa o conceito de diferença de tal forma, que não hesita em romper com a leitura tradicional, tão logo a entende em sua profundidade, sem a preocupação de integrar o infinitamente grande ou o infinitamente pequeno, assumindo a divergência e o descentramento. A singularidade dessa ideia tem, com certeza, um caminho percorrido, onde outros conceitos, como o de imanência e univocidade, foram articulados. O primeiro liberta o ser da sua relação com o inatingível gerador da eterna falta; o segundo fala de um movimento em que substrato e substância têm um sentido único, mas que, nessa acepção, dão lugar à diferença; e essa, em seu conceito mais puro, se afasta de um modelo de valorações, ou seja, de identidades absorvidas desde o platonismo, onde a máxima diferença revelada foi a cópia. Portanto, a diferença como produção não negativa encontra seu lugar no pensamento de Deleuze, porque, afastado da transcendente prática hierárquica, tão cara à metafísica, encontra um ser que se reflete na diferença em uma relação múltipla, onde devires são possíveis, sem que o negativo, oriundo do jogo representativo, precise existir.

### 1.3 ENTRE A FILOSOFIA DA DIFERENÇA E A FILOSOFIA DA REPRESENTAÇÃO

Em seu livro, Regina Schöpke<sup>29</sup> descreve bem um aspecto do caminhar ontológico da diferença, ao qual se refere resumidamente esse trabalho, não com o objetivo de entender o novo conceito em Deleuze, mas, sim, como diz a autora, de compreender o que há de original em sua concepção e em seus agenciamentos com outros pensadores. A diferença entre os gregos é descrita por Schöpke<sup>30</sup> a partir da tensão entre os pensamentos de Heráclito e Parmênides - o devir e a imutabilidade, afirma Heráclito: “Descemos e não descemos nos mesmos rios, somos e não somos”<sup>31</sup>. O que queria dizer Heráclito senão que tudo se renova, e mesmo o que parece imutável está no grande devir universal? Ou seja, independente aqui de questões de identidade, o que chama a atenção é a variação, a mutabilidade do ser,

<sup>29</sup> SCHÖPKE, Regina. **Gilles Deleuze, o pensador nômade**. 1ª. ed., Rio de Janeiro, Contra ponto, 2004. Esta obra, como um todo, reflete o pensamento nômade de Deleuze. O capítulo intitulado: “A Genealogia da Diferença” consiste em uma meticulosa pesquisa feita pela autora, documentando o caminho percorrido na construção de um conceito. Constitui-se em fonte importante de dados, que por razões de síntese e concordância teórica utilizamos, neste segmento, de modo central e como guia de reflexão.

<sup>30</sup>SCHÖPKE, Regina. **Gilles Deleuze, o pensador nômade**. 1. ed., Rio de Janeiro, Contra ponto, 2004. p. 48-52.

<sup>31</sup>HERÁCLITO *apud* SHÖPKE, 2012, p. 48.

sua possibilidade de ser diferente. Como diz a autora, emerge o mundo das diferenças onde todo porto seguro não passa de uma ilusão criada pela razão. Parmênides, por sua vez, como pensador das identidades reage afirmando que o movimento é ilusão dos sentidos; o ser é imóvel, não está no tempo, pois, se estivesse, pereceria em um vir a ser perpétuo. Os dois pensadores caminham em antagonia: se de um lado há uma negação da identidade, do outro há a recusa da multiplicidade e da diferença.

Depois de Heráclito e Parmênides, a autora comenta Platão e Aristóteles, refletindo sobre a diferença, vista como alteridade pelo primeiro e como específica, pelo segundo. Platão cria com originalidade sua teoria sobre o ser e o devir; não se trata, para ele, de negar a natureza de um ou de outro e, sim, de colocá-los em seu devido lugar. Platão não poderia aderir à concepção total de um devir sem comprometer o conhecimento das coisas em si mesmas, ou seja, a razão, que, para ele, é a única forma de ter o perfeito conhecimento do ser. A divisão entre o que é sensível (o mundo material) e o mundo inteligível (as essências) caracteriza o dualismo da filosofia platônica. No entanto, para Deleuze, a motivação de Platão está ainda mais revelada não tanto na divisão entre o mundo modelar e o das cópias mas, sim, entre as cópias bem fundadas e as mal fundadas (os “simulacros”). A questão da moral fica implícita nesse pensamento, uma vez que o objetivo de Platão está na diferença entre os que interiorizam e os que forjam a relação modelo-cópia. A razão, portanto, julga tudo aquilo que descentra ou que não se enquadra, e é por esse motivo que a diferença é incompreendida, pois ameaça seu equilíbrio, operante com as relações de identidade e semelhança. Mas não se poderia falar de identidade e semelhança sem mencionar o múltiplo e o dessemelhante. Então, se uma coisa é igual a ela mesma e diferente das demais, ao mesmo tempo consiste na diferença como alteridade, que aparece no mundo inteligível.

Para Aristóteles, a diferença é algo de concreto, verificável, representável. Não é pura relação entre as ideias, mas designa uma marca real nos corpos. Eis o caráter imanente desse pensador, que torna a diferença algo que se apreende nos seres físicos - diferença específica<sup>32</sup>.

Aos *sofistas*, tão combatidos por Platão e Aristóteles, cabe a reflexão que os reconhece como desconstrutores de questões relacionadas à identidade. Como diz

---

<sup>32</sup> SCHÖPKE, 2004, p. 60.

Deleuze<sup>33</sup>, “É este o final do *sofista*: a possibilidade do triunfo dos simulacros, pois Sócrates se distingue do sofista, mas o sofista não se distingue de Sócrates, pondo em questão a legitimidade de tal distinção”. Em Platão, numa manifestação de antiplatonismo no âmago do platonismo, Deleuze reconhece que existe uma sugestão onde o diferente, o desigual, em suma, o devir poderiam não ser insuficiências que afetam a cópia, mas eles próprios modelos do pseudo, no qual se desenvolve a potência do falso. É nesse movimento infinito da semelhança degradada que a exigência de um modelo para ser copiado dá lugar a uma mudança de natureza, onde a própria cópia se transforma em simulacro, fazendo com que a semelhança dê lugar à repetição.<sup>34</sup>

O mundo moderno é dos simulacros. Nele, o homem não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância. Todas as identidades são apenas simuladas, produzidas como um efeito ótico por um jogo mais profundo, que é o da diferença e da repetição<sup>35</sup>.

Essa citação, extraída do prólogo do livro *Diferença e Repetição*, encerra em si os pontos agudos do conceituar deleuziano, onde ele pensa a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, livre das formas da representação que as conduzem a esse conceituar e as fazem passar pelo negativo<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**, 2009, p. 18.

<sup>34</sup> A essa altura do texto uma questão poderia emergir: porque, de certa forma, voltamos aos Gregos? Trabalhamos aqui um conceito e, citando Deleuze em “O que é Filosofia”: “todo conceito tem uma história, embora a história se desdobre em zigue e zague, embora cruze talvez outros problemas ou outros planos diferentes. Num conceito, há, no mais das vezes, pedaços ou componentes vindos de outros conceitos que respondiam a outros problemas e supunham outros planos [...] cada conceito remete a outros conceitos, não somente em sua história, mas em seu devir e suas conexões presentes.” Além disso, a questão do plano de imanência se faz lembrar, já que, ainda citando Deleuze: “O plano é como um deserto que os conceitos povoam sem partilhar”. Ora ao considerar o conceito de diferença estudado neste texto como algo novo, desarticulado das questões da representação e da identidade, se torna interessante o trafegar por outros caminhos e assim, como citamos no texto, ressaltar o que há de singular no pensamento de Deleuze. Uma genealogia da diferença, conforme trabalha Schöpke, foi acenada, tal qual Foucault escreve na *Microfísica do Poder*: “Daí, para a genealogia, um indispensável demorar-se: marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; apreender seu retorno não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos; e até definir o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não aconteceram “ Portanto, no texto, Heráclito, Parmênides, Aristóteles, Platão, compõe o exercício de agenciamento, ou seja, quando em movimentos horizontais se transita por uma linha abstrata de vizinhanças, não com intuítos de subtrair, somar ou dividir, mas simplesmente de olhar.

<sup>35</sup> DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**, 2009, p.16-17

<sup>36</sup> DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**, 2009, p.15-16.

Conforme Silva<sup>37</sup> comenta, o limite de uma filosofia fundada na representação seria justamente o de não conseguir encontrar um conceito de diferença interna, e, sim, extrínseca aos termos diferenciados, entre conceitos, como um elemento mediatizado. A questão que se faz importante aqui é o quanto a analogia do ser pode sufocar sua singularidade e, com isso, deixar submersa toda a potência que vem da possibilidade do caos. Corrobora-se o raciocínio acima com texto de Deleuze:

Trata-se de duas leituras do mundo, na medida em que uma nos convida a pensar a diferença a partir de uma similitude ou de uma identidade preliminar, enquanto a outra nos convida ao contrário a pensar a similitude e mesmo a identidade como produto de uma disparidade de fundo. A primeira define exatamente o mundo das cópias ou das representações; coloca o mundo em ícone. A segunda, contra a primeira, define o mundo dos simulacros<sup>38</sup>.

O mundo dos simulacros define uma existência não forjada por conceitos transcendentais, uma existência desejada como ela é e não submissa aos valores da representação. E o que define a representação? Segundo Deleuze<sup>39</sup>, o elemento da representação como razão tem quatro aspectos principais: a identidade na forma do conceito indeterminado, a analogia do juízo que diz respeito à relação entre os conceitos determináveis, a oposição do predicado nas relações de determinação no interior do conceito e a semelhança na percepção, no objeto determinado do próprio conceito. A diferença representa, portanto, um mal a ser “salvo”; para que possa ser pensada, é necessário representá-la e, para isso, relacioná-la às exigências do conceito em geral. Nesse ponto, segundo o autor, está o princípio de uma danosa confusão para toda a filosofia da diferença, pois se confunde o estabelecimento de um conceito próprio da diferença com a inscrição da diferença em um conceito geral, marcado pela identidade de um conceito indeterminado e de todos os aspectos da mediação citados acima.

O mundo da representação tem origens em pressupostos morais que, embora até possam ser esquecidos, nunca deixarão de agir sobre causa e consequência nessa cadeia, entre o fundamento e o fundado. Segundo o pensamento de

---

<sup>37</sup>SILVA, Cintia. **O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze**. 2000, 173 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade estadual de Campinas, 2000. p. 4-7.

<sup>38</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**, 2009, p. 263.

<sup>39</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**, 2009, p. 365-367.

Deleuze<sup>40</sup>, a representação é o lugar do ilusório transcendental, expresso pelo pensamento, pelo sensível, pela ideia e pelo ser: o pensamento se recobre pela identidade, forjada em postulados, desnaturando sua gênese. Nessa identidade, a visão moral do mundo se prolonga e se representa afirmada como senso comum. Para que a diferença seja restaurada no pensamento, é preciso desfazer o nó que consiste em retratar a diferença sob a identidade do conceito. O sensível, referente à segunda ilusão, concerne à subordinação da diferença à semelhança, ou seja, tende a anular-se na qualidade que a recobre, ao mesmo tempo que o desigual tende a igualar-se na extensão em que ele se reparte. Restaurar a diferença na intensidade, tomada como ser do sensível, é desfazer o segundo nó que subordinava a diferença ao semelhante na percepção.

A ideia do negativo consiste em uma terceira ilusão, que subordina a diferença à forma da limitação e da oposição. Essas são jogos de superfície enquanto que a profundidade viva, a diagonal, é povoada de diferenças sem negação. Restaurar o diferencial na ideia e a diferença na afirmação que dele deriva é romper essa relação injusta que subordina a diferença ao negativo. A quarta ilusão, afirma ainda Deleuze, é a subordinação da diferença à analogia do juízo. O ser é análogo em relação aos conceitos e predicados determinados, mantém com eles uma relação interior, adquirindo uma identidade do senso comum distributivo e de um bom senso ordinal. O indivíduo só é; e só é pensado como portador de diferenças, ao mesmo tempo que o próprio ser se reparte nas formas fixas dessa diferença, o que trai sua natureza e a natureza das próprias distribuições, nômades, não sedentárias, bem como a natureza da própria diferença individuante.

Sob outro aspecto, libertar a diferença das malhas da representação significa libertar o pensamento de conceitos preestabelecidos, implícitos, para que ele exerça seu papel criativo ao invés de ser um simples processo de reconhecimento.

Segundo Silva<sup>41</sup>, toda filosofia submetida ao senso comum acaba por ser constrangida a não ultrapassar esse limite. Assim, pensar uma teoria diferencial das

---

<sup>40</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**, 2009, p.368-369 Neste ponto, o autor explica como a diferença fica subordinada à representação sob suas quatro raízes: identidade, semelhança, oposição e analogia. Que correspondem ao pensamento, ao sensível, a ideia e ao ser. Cada um deles determina um nó ilusório a ser desfeito no resgate da pura diferença.

<sup>41</sup>SILVA, 2000, p. 9.

faculdades<sup>42</sup> torna-se necessária. Nela as faculdades são forçadas a ultrapassar seu limite, de modo que seu trabalho em conjunto seja fruto de uma desarmonia involuntária, não de um acordo harmonioso. Assim, o pensamento é concebido de forma a constituir-se em um campo problemático, que começa pela força, não pela vontade do pensador. Dando continuidade a seu pensamento, a autora cita a noção de síntese disjuntiva como capaz desconectar uma multiplicidade de elementos, multiplicando os pontos de vista. Essa multiplicidade seria a única forma de o pensamento captar o movimento da diferenciação, e somente assim produzir o seu movimento além da mediatização.

Quando Deleuze<sup>43</sup> pensa a ideia de descentramento submetida à repetição do que diverge e descentra, ele lança um novo conceito de repetição. O que diverge não pode ser substituído e esse é um ponto que diferencia a repetição da generalidade; essa segue componentes quantitativos e qualitativos, em ciclos onde as trocas e substituições dos termos podem ser feitos. A repetição se funda apenas no que não pode ser substituído; portanto diz respeito a uma singularidade, não permutável, insubstituível. Conforme o autor, “se a troca é o critério da generalidade, o roubo e o dom são os critérios da repetição”<sup>44</sup>. E essa singularidade não se faz externa, mas interior, mais profunda, que anima. É, pois, um acontecimento que retorna não em seu esqueleto aparente, mas em seu movimento singular que continua a gerar potência.

A repetição exprime “uma singularidade contra o geral, uma universalidade contra o particular, um notável contra o ordinário, uma instantaneidade contra a variação, uma eternidade contra a permanência. A repetição é a transgressão”<sup>45</sup>.

Entre a filosofia da diferença e a filosofia da representação, existe, portanto, o considerável afastamento permeado por elementos conceituais que emergem de um único ponto: a questão imanente da filosofia da diferença, que, se libertando dos conceitos fixos e analógicos, percebe o movimento unívoco e singular do ser, bem como toda potência oriunda de sua multiplicidade; ao passo que a filosofia da

---

<sup>42</sup>A teoria diferencial das faculdades é descrita em *Diferença e Repetição* na página: “o juízo tem duas funções essenciais: a distribuição que ele assegura como partilha do conceito, e a hierarquização, que ele assegura como pela medida dos sujeitos. A uma corresponde a faculdade que, no juízo se chama senso comum; à outra, corresponde a faculdade que se chama bom senso. As duas constituem a justa medida, a “justiça” como valor do juízo. Neste sentido, toda teoria das categorias toma o juízo como modelo-conforme se vê em Kant e até mesmo em Hegel.”

<sup>43</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**, 2009, p. 20-25.

<sup>44</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**, 2009, p. 21.

<sup>45</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**, 2009, p.21.

representação, em uma inércia de acomodação, se assegura do que não pode ser mudado, fazendo do limite o elemento controlador de todo movimento oriundo da divergência. Diante da análise aqui exposta, vemos como necessária a reflexão específica quanto á negatividade, onde poderemos entender porque, segundo Deleuze, em sua essência, a diferença é objeto de afirmação, não podendo ser determinada pela negação.<sup>46</sup>

#### 1.4 CRITICA A NEGATIVIDADE

Como vimos até agora, a filosofia da diferença é pensada além da representação; ou seja, extrapola o estipulado, o identificado, bem como o negativo. Pensando a crítica à negatividade como elemento substancial na construção da filosofia da diferença comentaremos sobre o pensamento de Hegel, justamente porque o filósofo cria conceitos e os conceitos, como nos fala Deleuze, tem necessidade de personagens entre os quais os rivais e, a filosofia não encontra refugio em opiniões criadoras de consensos. O tema será analisado sob a perspectiva da emersão do conceito de desejo em Hegel, em uma relação onde a negatividade fica demonstrada na dialética do Senhor e do Escravo o que torna evidente a distância deste pensamento e o de Deleuze quanto ao desejo. A consciência do objeto, para Hegel, se daria a partir de si, o que seria a mola propulsora do desejo, que se constitui no reconhecimento do outro.

Ou seja, a consciência de si alcança sua satisfação somente em outra consciência de si, portanto existe a negação da independência do seu objeto. A coisa é posta como ser-para-si, ou como negação absoluta de todo ser - outro; portanto, como negação absoluta que só consigo se relaciona. Mas a negação que se relaciona consigo é o suprasumir de si mesma; ou seja, é ter sua essência em um outro<sup>47</sup>.

Na *Fenomenologia do Espírito*<sup>48</sup>, no capítulo denominado Independência e Dependência da Consciência-de-Si: Dominação e Escravidão, Hegel escreve sobre o reconhecimento, ou seja, quando a consciência de si, é em si e para si, e quando

<sup>46</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**, 2009, p.89

<sup>47</sup>HEGEL, G.H.F. **A fenomenologia do espírito**. Colaboração Karl Heinz Efkain. Apresentação Henrique Vaz. Tradução de Paulo Menezes. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 16.

<sup>48</sup>HEGEL, 1992. A escolha da reflexão sobre o pensamento de Hegel tem como objetivo a análise comparativa entre uma filosofia onde o processo de identidade submerso à representação é evidente, e o pensamento de Deleuze que se contrapõe a esses aspectos, filtrando justamente o negativo.

é em si e para si outra. Existe aí uma dupla significação. Primeiro, ela se encontra em outra essência, tendo-se perdido a si mesma. Segundo, ela supra-assumiu o outro, pois não o vê como essência, portanto é a si mesma que vê no outro. Hegel continua: são dois momentos importantes, desiguais e opostos; um é o da consciência independente para a qual o ser para si é a essência; outro o da consciência dependente, para a qual a essência é a vida ou um ser para o outro. Uma é o Senhor, outra é o Escravo.

O desejo, não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha<sup>49</sup>.

Existe o sujeito como abstração, o outro como uma consciência sensível, não ideal. E esse sujeito se confronta com outras consciências sensíveis para chegar ao outro, onde reside a fala, a linguagem, a consciência de si. O escravo significa o nível imaginário, mas é justamente diante desse grande outro que o senhor submete seu desejo. O sujeito, para não morrer, tem que transformar a natureza em uma significação e cedê-la ao outro, e esse precisa dessa significação para atingir o gozo. Ou seja, em uma via de mão dupla, o sujeito existe enquanto existe outro, que é a negação de si mesmo.

A negatividade em Hegel relaciona-se com o pensar em desejo, no sentido de que o sujeito é o que assimila do outro, seu não ser, na imediata transformação desse ser.

Para Deleuze<sup>50</sup> o desejo não se expressa pelo sujeito ou pelo objeto; o desejo se apresenta por fluxos, que são a objetividade do próprio desejo. A negatividade, no pensamento Deleuziano, consiste em uma forma ilusória da representação, que restringe a diferença à limitação e à oposição. Quando a constituição do problema se faz em função da imagem e semelhança da consciência, cada afirmação remete a um negativo. E nesse momento, Deleuze se refere a Hegel, que substitui o jogo da diferença e do diferencial pelo trabalho do negativo. A evolução dessa dialética histórica do pensamento para o negativo é que produz um desvio quanto à tarefa de determinar os problemas e inscrever neles o poder decisório e criador. O autor ressalta que o ser é, sim, positividade, afirmação pura sem ser indiferenciado, pois

<sup>49</sup>HEGEL, 1992, p. 131.

<sup>50</sup>DELEUZE; PARNET, 1998, p. 122-141.

existe, sim, um (não) ser que é o problemático, mas de modo algum existe o ser negativo. Ele só existe então se não considerarmos a natureza do problemático e a multiplicidade que define uma ideia, reduzindo-a ao mesmo ou à identidade de um conceito. Deleuze afirma que é justamente a partir da ideia, do elemento ideal, diferencial e problemático que deve ser realizada a crítica ao negativo. A multiplicidade é que abre as possibilidades entre o uno e o múltiplo, entre a ordem e a desordem, entre o ser e o não ser. Reforça Deleuze<sup>51</sup>: “Devemos reservar o nome ‘positividade’ para designar o estatuto da ideia múltipla, ou a consistência do problemático”.

Finalizando este capítulo, demos os primeiros passos de um breve caminhar pela ontologia de Deleuze referente à noção de diferença como produção não negativa. Assim se fez a proposta inicial, que abre o espaço para a continuidade deste processo de estudo, onde retornaremos ao tema da produção enquanto diferença fora da negatividade, a partir da leitura que Deleuze faz de Espinosa.

---

<sup>51</sup> Idem, p. 287.

## CAPÍTULO II – ESPINOSA, UNIVOCIDADE E MULTIPLICIDADE

Ao propormos neste capítulo a continuidade da reflexão sobre o desejo como produção, temos como fonte o encontro de Deleuze com Espinosa. Pontuamos, inicialmente, a univocidade do ser. Ou seja, o ser que é único em sua diferença, livre das ideias da representação<sup>52</sup>, fazendo-se em fluxos de movimentos produtivos, em agenciamentos, para além do limite territorial. Ele é também o ser da multiplicidade, porque é capaz de intensidades além de sua própria extensão.

Esta exposição de ideias inicia uma questão que encerra a oposição entre uno e múltiplo. A esta altura, o texto em que Deleuze aborda “*Espinosa e o Problema da Expressão*” constitui o objeto de reflexão, onde a questão uno e múltiplo adquire um brilhante agenciamento conceitual.

Com a finalidade de tornar a leitura mais compreensível, destacamos algumas definições comentadas por Deleuze em seu capítulo “*Glossário dos principais conceitos da ‘Ética’*”<sup>53</sup>, citados abaixo.

Substância é “o que é concebido por si”. Não há mais de uma substância por atributo, o que basta para conferir a cada substância qualificada a unicidade, a causalidade por si, a infinidade e a existência necessária. Os atributos se dizem de uma única só substância, e a distinção dos atributos não se opõe à unidade ontológica absoluta da substância.

Absoluta é a qualificação da substância constituída por todos os atributos. Cada atributo é infinito em seu gênero, o que não implica de modo algum uma privação dos outros gêneros ou uma oposição a eles; é apenas uma distinção real ou formal, que não impede que se reportem ao mesmo ser ontologicamente. O absoluto é a natureza do ser, o infinito é apenas uma propriedade de cada gênero

<sup>52</sup>CRAIA, Eladio. **Gilles Deleuze e a questão da técnica**. 2003, p.154. O ponto de seu texto em que ele situa a Representação pode contribuir para o entendimento do contexto trabalhado aqui, como se pode ver abaixo:

“[...] o pensamento grego, que define a representação como orgânica e no qual se procura colocar e limitar a diferença, segundo a ordem de um organismo ‘harmonioso’, no interior de uma forma determinada. Assim é, como conceito que a representação procede a um primeiro movimento de mediação da diferença, com o objetivo de retê-la dentro dos próprios limites conceituais[...]”.

<sup>53</sup>DELEUZE, Gilles. **Espinosa**: filosofia prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. 1.ed. São Paulo. Ed. Escuta. 2002. Deleuze comenta sobre os conceitos contidos na “Ética de Espinosa”, no capítulo: Glossário dos principais conceitos da “Ética”.

ou atributo. Espinosa desloca o infinitamente perfeito como propriedade para o absolutamente infinito como natureza.

O Atributo exprime a essência. Todas as essências, distintas nos atributos, formam uma unidade na substância. Dois atributos são conhecidos: o pensamento e a extensão; no entanto Deus não se deixaria esgotar só por eles, porque tem uma potência absolutamente infinita de existir. Os atributos são estritamente os mesmos enquanto constituem a essência da substância e são envolvidos pelas essências dos modos. É sob a mesma forma que os corpos implicam a extensão, e essa é um atributo da substância. Segundo Deleuze, Espinosa nega as noções de eminência, de equivocidade e analogia, pois se constituem na “confusão de essência” quando pretendem ver algo em comum, que não existe, entre Deus e as criaturas, e na “ilusão de formas transcendentais”, quando negam as formas comuns onde elas existem. A imanência de Espinosa não se opõe menos à emanção do que à criação. A imanência, portanto, significa univocidade dos atributos; os mesmos atributos são ditos da substância que eles compõem e dos modos que contêm.

Deleuze, referindo-se ao primeiro livro da *Ética*, inicia pela definição de Deus em Espinosa, ou seja: “O ser absolutamente infinito, isto é, a substância constante de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”<sup>54</sup>. Deslocando os elementos contidos na densidade conceitual de Espinosa, o autor destaca que “Deus produz uma infinidade de coisas, pois sua essência é infinita; mas, como tem uma infinidade de atributos, ele produz necessariamente essa coisa em uma infinidade de modos, cada um dos quais se refere ao atributo no qual está contido”<sup>55</sup>. Portanto, a substância se exprime nos seus atributos, cada um dos quais exprime uma essência; no entanto, além disso, os atributos se exprimem em modos que dependem deles, e cada modo exprime uma modificação. Essa ideia de expressão, portanto, resume a dificuldade que diz respeito à unidade da substância e à diversidade dos atributos.

No desenvolvimento do texto, Deleuze escreve sobre os correlativos que tornam precisa a ideia de expressão. São eles *explicare* e *involvere*, o que remete para a reflexão de que a definição não só exprime a natureza da coisa definida, mas também a envolve e a explica. Os atributos não só exprimem a essência da

<sup>54</sup> DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução de A. Guérinot. Paris, Minuit, 1968. Disponível em: <[www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza](http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza)>. Acesso em: 03 mar. 2014. No trecho citado, Deleuze refere-se à *Ética* I.

<sup>55</sup> Idem, p. 8.

substância como a explicam e a envolvem. Os modos, por sua vez, envolvem o conceito de Deus ao mesmo tempo em que o exprimem de tal forma que as ideias correspondentes envolvem elas mesmas a essência de Deus. Explicar e envolver não são termos contrários, são, sim, dois aspectos da expressão. Explicar é desenvolver, envolver é implicar. A expressão é então uma explicação, é o desenvolvimento do que exprime a manifestação do uno no múltiplo: manifestação da substância em seus atributos, e deles em seus modos. A expressão múltipla envolve o uno, e esse permanece envolvido naquilo que o exprime, impresso naquilo que o desenvolve, imanente em tudo que o manifesta.

Até aqui consideramos a articulação ontológica de Espinosa, que, em um articulado movimento conceitual a respeito do ser, descreve-o em sua total univocidade, onde substância, atributos e modos interagem de tal modo que o evidente é o movimento, o acontecimento entre eles.

Essa concepção, que abre espaço para um campo de relações, está presente no pensamento filosófico desde os Estoicos<sup>56</sup>. Conforme Schöpke<sup>57</sup>, “para eles, só os corpos existem plenamente, e podem ser objeto de uma representação sensível”. A autora ainda enfatiza que esse aspecto constitui a maior diferença entre a posição de Platão e a doutrina estoica, pois, se para o primeiro as ideias têm uma realidade suprema em contraposição aos objetos físicos, para os estoicos os incorpórais só possuem um mínimo de existência por serem eles próprios efeitos ou acontecimentos, que têm sua origem ou causa na relação entre os corpos. Para os estoicos, segundo a mesma autora, só existe o presente para os corpos, o que os torna inalteráveis, mas, se as ideias são efeitos das relações dos corpos, aí se encontra o devir. A filosofia estoica é verdadeiramente uma filosofia da imanência, pois para eles as ideias não são seres imóveis e perfeitos, mas acontecimentos que variam continuamente. Portanto não o são em função de algo que deve acontecer, mas, sim, do que já acontece.

---

<sup>56</sup>Porque os Estoicos? Porque como cita Deleuze em *Logica dos Sentidos no Prólogo: O lugar privilegiado dos Estoicos provém de que foram iniciadores de uma nova imagem dos filósofos, em ruptura com os pré-socráticos, com o Socratismo e o platonismo,*” Continua adiante: Para eles existem os corpos com suas qualidades físicas, relações, ações, paixões e os estados das coisas determinados pela mistura de corpos. Em um único tempo que é o presente. Sem causas além de si mesmos. e essa causa em si é chamada destino. São causas uns para os outros em uma relação de acontecimento.

<sup>57</sup>SCHÖPKE, Regina. **Gilles Deleuze, o pensador nômade**, 2004, p. 72-74.

Deleuze, conforme afirma Silva<sup>58</sup>, considera que Espinosa teria sido o único filósofo “a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, construindo um plano de imanência, plano este, em que o pensamento pode atingir velocidades infinitas”; ou seja, trata-se do corpo como acontecimento.

A univocidade do ser<sup>59</sup>, foi uma inquietação presente na filosofia de Deleuze desde *Diferença e Repetição*. Pois, considerando-o como unívoco, é que se foge aos pressupostos de distribuição do ser por analogia, típicos das filosofias da representação. No entanto, ao pensá-lo assim, unívoco, se desconsideraria a diferença entre categorias dos supostos sentidos da palavra ser. Assim fica destacada uma dificuldade quanto ao que consiste a diferença entre os entes, fora da especificidade formal ou genérica. Segundo a mesma autora, a solução desse impasse, para Deleuze, está em Espinosa, onde a univocidade do ser leva a pensar a diferença entre os seres como Graus de Potência.

## 2.1 POTÊNCIA EM ESPINOSA

Para Espinosa, a potência se faz pelo encontro de corpos. Mas em que consiste essa potência? Deleuze<sup>60</sup> inicia sua explicação quanto a esse conceito em Espinosa, afirmando que Deus não tem poder, apenas uma potência idêntica a sua essência. Toda potência é ativa, toda potência é ato e é inseparável do poder de ser afetado, e esse é preenchido pelas afecções que o efetuam. Ou seja, à potência como essência corresponde uma *potestas*, como poder de ser afetado; poder esse que é preenchido pelas afecções ou modos que Deus necessariamente produz. Assim como o poder de ser afetado corresponde à essência de Deus como potência (*potentia*), uma aptidão para ser afetado (*aptus*) corresponde à essência do modo existente como grau de potência (*conatus*). Assim, Espinosa, na *Ética*, define *conatus* como a tendência a manter e abrir ao máximo a aptidão para ser afetado. Em continuação a essa questão sobre aptidão, podemos dizer que a diferença consiste em que, na substância, o poder de ser afetado é preenchido por afecções ativas, produzidas pela própria substância. No caso dos modos, sua aptidão de ser

---

<sup>58</sup>SILVA, Cintia. **Corpo e Pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa**. 2007, 273f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, SP. Campinas, SP, 2007.

<sup>59</sup>SILVA, Cintia. **O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze**, 2000.

<sup>60</sup>DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**, 2002.

afetado é também preenchida por afecções e afetos, mas que não tem o próprio modo como causa. Sendo então produzidos por outros modos, essas afecções são imaginações e paixões. Tais afecções são causa de consciência: o *conatus* tornado consciente de si sob determinado afeto chama-se desejo.

Continuando com Deleuze<sup>61</sup>, quando ele define situações diversas de encontros dos modos, tem-se o seguinte: primeiro, há a situação dos encontros de modos que se convêm, compondo uma relação; segundo, o encontro com o que não convêm e cause a decomposição. No primeiro caso, o que preenche a aptidão é alegre, no segundo, é triste; nesse caso, a potência está imobilizada e só pode reagir. No caso da alegria, a potência de um indivíduo está em expansão, compondo-se com a do outro. A alegria aumenta a potência do indivíduo de agir, a tristeza a diminui. O *conatus*, segundo o autor, é o esforço para experimentar a alegria e suas consequências quanto à potência; é o esforço para encontrar a causa dessa alegria, o que a mantém, o que a favorece, ao mesmo tempo em que é o esforço para exorcizar a tristeza, imaginar e encontrar o que a destrói em sua causa. É, em última análise, o esforço para aumentar a potência de agir ou experimentar paixões alegres. O que diferencia um homem de outro é seu grau de potência, ou seja, sua capacidade em organizar seus encontros; isto é, entre os modos, existe a procura por encontrar aqueles que convêm à sua natureza e com eles se compor, o que leva esse homem a entrar em posse dessa potência, encontrando alegrias ativas. O *conatus* como esforço bem sucedido, ou a potência possuída, chama-se virtude.

O encontro de corpos pode causar uma variação quanto ao desejo do indivíduo, já que tais encontros produzem afecções de tristeza ou alegria. É o que comenta Silva<sup>62</sup>. A singularidade do ser expressa em desejo é interdependente em relação ao outro. A autora enfatiza que aos modos não cabe um poder limitado em relação ao outro, nem mesmo apenas um condicionamento da expressão, mas, sim, a possibilidade de causar o aniquilamento do outro. Nesse ponto do texto da autora, é citada uma parte da “Ética”<sup>63</sup> onde Espinosa afirma a não existência na natureza de uma força singular sem outra de poder maior. Portanto essa condição de relação

<sup>61</sup>DELEUZE, Gilles. **Espinosa**: filosofia prática, 2002.

<sup>62</sup>SILVA, Cintia. **Corpo e Pensamento**: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa. 2007. O texto abre em um subtítulo: “A vertente Bélica do Conatus”, um desenvolvimento do pensar que foi resumido neste ponto, pois ilustra essa capacidade reativa, geradora de potência.

<sup>63</sup>SILVA, Cintia. **Corpo e Pensamento**: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa. 2007. A autora faz uma citação direta de *Et*, IV, axioma seguinte à oitava definição.

entre os corpos indica um estado de possível instabilidade constante diante da possibilidade de destruição, que pode ser total. Essa condição, continua a autora, exige uma “cautela estratégica” que os modos adquirem no contato de um com o outro, impulsionado pelo *conatus*, que contém em sua definição justamente a capacidade do esforço para se conservar em seu ser e desenvolver sua potência. Mas o axioma, citado acima, desvenda uma possibilidade descrita a seguir pela mesma autora:

Se nada há de tão poderoso que não possa ser destruído por outra coisa (já que a potência de um modo não possa ser ilimitada, uma vez que os modos são finitos), então, é legítimo supor que, por mais intensa que seja a tristeza causada por um mau encontro, esta poderá ser dissipada por uma alegria mais potente que ela<sup>64</sup>.

A forma como ocorre o encontro de corpos e sua interdependência geram um processo não necessariamente negativo, dado que se supõe uma busca pela sua conservação. Ou seja, de acordo com a natureza decorrente de sua essência, o corpo entra em composição com outros corpos se esforçando para não entrar em oposição<sup>65</sup>. A citação de Espinosa se faz importante para a melhor compreensão do que foi comentado:

[...] Há, portanto, fora de nós muitas coisas que nos são úteis e que, por isso, devem ser desejadas. Entre elas não podemos conceber nenhuma preferíveis às que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos, absolutamente da mesma natureza, unem-se um ao outro, formam um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles separadamente. Portanto, nada mais útil ao homem que o homem [...]<sup>66</sup>.

Com base ainda em Silva<sup>67</sup>, pode-se dizer que a medida espinosiana não se confunde com outras filosofias que contemplam o divino como supremo bem; pelo contrário, o conhecimento de Deus inclui aquele conhecimento a que o indivíduo pode chegar por meio do seu contato com outros corpos, uma vez que, entendendo o que há de comum entre eles, pode-se aumentar a potência, fruto do exercício da composição.

---

<sup>64</sup>SILVA, Cintia. **Corpo e Pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa**. 2007, p. 192.

<sup>65</sup>Idem.

<sup>66</sup>ÉT, parte IV, proposição 18, escólio.

<sup>67</sup>Op. Cit.

## 2.2 FORÇA DE EXISTIR OU POTÊNCIA DE AGIR

A potência, conforme comentário anterior se constitui em um grau de variação, e, no texto que abordaremos a seguir<sup>68</sup>, Deleuze constrói passo a passo a evolução do pensamento de Espinosa quanto a essa proposição. A questão a respeito do significado de ideia inicia uma linha de raciocínio proposta pelo autor. A ideia é um modo do pensamento que representa algo, portanto contém um aspecto objetivo sendo representativo, ou seja, sua relação com o objeto que representa. A partir dessa colocação, se tem um instrumento de diferença entre ideia e afeto, já que o segundo é todo modo de pensamento que não é representativo; por exemplo, “uma esperança, uma angústia, um amor”. Portanto, para Deleuze, todo modo de pensamento sendo não representativo é um afeto. Se existe um primado das ideias representativas sobre as não representativas, pois, para que o afeto exista, ele pressupõe uma ideia anterior a ele, de forma alguma isso quer dizer que o afeto se reduza a ideia. Deleuze explica:

Que o afeto pressuponha a ideia, isso acima de tudo não quer dizer que ele se reduza a ideia, ou a uma combinação de ideias. Nós devemos partir disto, que ideia e afeto são duas espécies de modos de pensamento, que diferem em natureza, irreduzíveis um ao outro, porém simplesmente tomados numa tal relação, que o afeto pressupõe uma ideia. [...] <sup>69</sup>.

Em continuidade ao pensamento de Deleuze<sup>70</sup>, aborda-se uma outra forma de apresentar a relação, a concepção de afeto; e essa forma traz o conceito de “realidade formal da ideia”, ou seja, é a realidade da ideia além do processo representativo, esta considerada como sendo ela mesma alguma coisa. Então, “dizer que toda ideia é ideia de alguma coisa é dizer que toda ideia possui uma realidade objetiva, que ela representa alguma coisa “[...] eu direi também que a ideia possui uma realidade formal, uma vez que ela é nela mesma, alguma coisa enquanto ideia [...]”<sup>71</sup>. Portanto a ideia que é ligada à representação, que se dirige a um objeto constitui o caráter extrínseco da ideia. Já aquela que se constitui na sua realidade formal, ou seja, sendo nela mesma alguma coisa, constitui seu caráter

<sup>68</sup>DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Espinosa**. (Vincennes - 24/01/1978). Tradução: Francisco Traverso Fuchs. Disponível em <<http://www.webdeleuze.com>>. Acesso em: 22 fev. 2014.

<sup>69</sup>DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Espinosa**, 1978, p. 2

<sup>70</sup>Idem.

<sup>71</sup>DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Espinosa**, 1978, p. 2.

intrínseco. Então, “toda ideia é alguma coisa e não somente é a ideia de alguma coisa”. A partir desse segundo nível de entendimento, é necessário, segundo Deleuze, que fique clara uma diferença entre ideia e afeto. Nesse contexto, ele se reporta ao fato de Espinosa fazer um retrato geométrico de nossa vida através das proposições da *Ética*. Nesse retrato, fica demonstrado que nossas ideias se sucedem constantemente. A percepção é um exemplo que proporciona a mudança, a coexistência e a sucessão de ideias. Deleuze introduz um novo termo, a “variação”. Ele a exemplifica colocando duas situações de encontro, uma que gera simpatia e a outra, repúdio. O que acontece? Não apenas uma sucessão de ideias, mas uma variação. “Uma (variação) da força de existir, ou da Potência de Agir”<sup>72</sup>. Então há uma variação relativa ao processo de realidade intrínseca da ideia. Essa variação é contínua em sua ação de aumentar ou diminuir a potência de agir. A ideia que causa simpatia ou alegria aumenta a potência do indivíduo, enquanto que a ideia que lhe causa tristeza diminui essa potência. Para reforçar, cita-se Deleuze:

O que é importante que vocês percebam como, segundo Spinoza, nós somos fabricados como autômatos espirituais. Enquanto autômatos espirituais há o tempo todo idéias que se sucedem em nós, e de acordo com essa sucessão de idéias, nossa potência de agir ou nossa força de existir é aumentada ou diminuída de uma maneira contínua, sobre uma linha contínua, e é isso que nós chamamos de afeto [*affectus*], é isso que nós chamamos existir”<sup>73</sup>.

O que acontece, seguindo o pensamento do nosso autor, é que o afeto é uma variação da força de existir, já que é determinado pelas ideias que se sucedem. Porém o fato de existir a determinação não significa que há redução do afeto às ideias. A ideia só dá conta da consequência, a saber, do aumento ou da diminuição. Mas isso não compreende uma comparação e, sim, um deslizamento de diminuição ou elevação da potência de agir. O afeto, portanto, não se reduz às ideias que se tem; ele é de outra ordem.

<sup>72</sup>Idem. Nesse ponto do texto, Deleuze introduz um termo que não é usado por Espinosa: variação.

<sup>73</sup>DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Espinosa**, 1978, p. 5.

## 2.3 ESPINOSA E OS TRÊS TIPOS DE IDEIAS

Para Espinosa, segundo Deleuze<sup>74</sup>, existem três tipos de ideia: ideias de afecções, ideias de noções e ideias de essência. Afecção é o resultado da mistura de corpos, ou seja, o resultado da ação de um corpo sobre o outro. A afecção indica, portanto, a natureza do corpo afetado. Para Spinoza, o primeiro tipo de ideia é todo modo de pensamento que indica a afecção de um corpo sobre o outro, e esse tipo de ideia corresponde ao primeiro gênero do conhecimento. É considerado o mais baixo nível, porque só conhece a coisa pelos seus efeitos; quanto às causas, não há qualquer conhecimento delas. Portanto, segundo Spinoza, é uma ideia inadequada, em que os efeitos desconhecem as causas. O acaso dos encontros (*occursus*) ilustra a situação das afecções sem o conhecimento da causa.

Ora, um corpo deve ser definido pelo conjunto das relações que o compõem, ou o que dá exatamente no mesmo, pelo seu poder de ser afetado. Enquanto vocês não souberem qual é o poder de ser afetado de um corpo, enquanto vocês o apreenderem assim, ao acaso dos encontros, vocês estarão não de posse da vida sábia, não estarão de posse da sabedoria<sup>75</sup>.

Para Spinoza, portanto, mais uma vez segundo Deleuze<sup>76</sup>, entender os afetos de que um corpo é capaz é determinante quanto às consequências, além mesmo de uma determinação genérica e específica. O poder de ser afetado pode ser completamente efetuado de tal modo que sua potência de agir diminua ou aumente. O conhecimento das intensidades contidas nos encontros de corpos se faz necessário, pois os excessos, as desmedidas de um mau encontro podem gerar o fracasso e até mesmo a destruição. Diante da exposição do corpo às variações de potência, onde ora o bom encontro potencializa, e o mau encontro despotencializa, Deleuze questiona: “como poderíamos escapar das ideias-afecção, como poderíamos escapar dos afetos passivos que consistem no aumento ou diminuição da nossa potência de agir, como poderíamos escapar do mundo das ideias inadequadas, já que dissemos que nossa condição parece condenar-nos estritamente a este mundo?”<sup>77</sup> A resposta a essas questões, segundo o autor, se

<sup>74</sup> DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Espinosa**, 1978.

<sup>75</sup> DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Espinosa**, 1978, p. 10

<sup>76</sup> Idem.

<sup>77</sup> Idem, p. 12.

encontra na *Ética de Spinoza*, quando ele descreve os afetos ativos, ou seja, os afetos onde a inexistência das paixões é conquistada por uma potência ativa<sup>78</sup>.

A questão da paixão, conforme o que foi visto até o momento, está ligada à submissão do indivíduo aos processos externos que o marcam (encontros, corpo). Enquanto o indivíduo não é a causa de seus próprios movimentos do afeto, eles são produtos nele de algo de fora, tornando-o, assim, totalmente passivo. Mas, de acordo com Deleuze, para Spinoza existem as ideias-noção<sup>79</sup>, e com elas uma saída, contra a constante variação que faz do indivíduo impotente. Uma ideia-noção, segundo o autor, vai além do efeito de um corpo sobre o outro; ela inclui a conveniência ou a inconveniência das relações. A ideia-noção é um conhecimento pelas causas. É um conhecimento que supõe uma percepção da própria concepção do corpo e das alterações possíveis diante do encontro externo, ao ponto de acolhê-lo ou evitá-lo.

A expressão “noção comum” aplicado por Spinoza indica algo que é comum a todos os corpos. Em meio ao “acaso dos encontros” o indivíduo está à mercê da variação, e, quando acontece um encontro despotencializador, uma “paixão triste”, isso está na razão direta da incompatibilidade, algo que não convém. Portanto não há possibilidade de congruência, de soma. Ao contrário, um encontro alegre, potencializa o que há de comum entre os corpos, portanto existe uma composição. O mau encontro jamais induzirá a um crescer. “O mais belo é viver nas bordas, no limite do seu próprio poder de ser afetado”<sup>80</sup>, no limite de tudo o que excede seu poder; é preciso saber fazer o encontro que convém.

Você experimenta uma alegria, você sente que essa alegria concerne a você [...] então é preciso que você se sirva dela como um trampolim, que você forme a ideia-noção: em que o corpo que me afeta e o meu convém entre si? Em que a alma que me afeta e a minha convém entre si, do ponto

<sup>78</sup>DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Espinosa**, 1978, p. 12. “Existe aqui um ponto muito preciso: há uma diferença fundamental entre ética e moral. Spinoza não produz uma moral e por uma razão muito simples: ele jamais se pergunta o que devemos fazer, ele pergunta-se o tempo todo de que nós somos capazes, o que está em nossa potência; a ética é um problema de potência, não é jamais um problema de dever. Nesse sentido, Spinoza é profundamente imoral. Ele produz uma natureza afortunada, pois o problema moral, o bem e o mal, ele nem mesmo compreende o que isso quer dizer. O que ele compreende, são os bons encontros, os aumentos e diminuições de potência. Assim, ele produz uma ética e de modo algum uma moral [...]”. Essa citação de Deleuze sobre a ética e a moral ilustra de forma muito clara o pensamento revolucionário de Spinoza. Ela é inserida aqui como ilustração de um experimento da linguagem referida a uma conduta coerente com a Potência de Agir.

<sup>79</sup>Idem. Deleuze explica a este ponto o segundo tipo de ideia: as ideias-noção, ou seja, a ideia que torna o indivíduo capaz diante da afecção e de seu efeito de entender a causa.

<sup>80</sup>Idem, p. 15.

de vista da composição de suas relações, e não mais do ponto de vista do acaso dos encontros? Vocês fazem a operação inversa daquela que geralmente se faz. Geralmente as pessoas fazem o somatório de suas infelicidades [...] Spinoza propõe o inverso: ao invés de fazer o somatório de nossas tristezas, tomar uma alegria como um ponto de partida local, à condição que sintamos que ela nos concerne verdadeiramente. Em cima disso forma-se a noção comum, em cima disso tenta-se ganhar localmente, literalmente regras de vida. Me dá a posse da potência de agir<sup>81</sup>.

Estar em posse da potência de agir, conforme a citação acima, significa, pois, estar além de efeitos do acaso das afecções, para que, possuidores da noção de causa, os indivíduos não sejam mais como folhas ao vento, sem direção própria, e, sim, conhecedores da própria ventania. Portanto, “saímos sim das Paixões, conquistamos a posse formal da potência de agir”<sup>82</sup>.

Este tópico se iniciou pelas “ideias-afecções”, passou para as “ideias-noções” e finalmente se abre para a reflexão sobre a “ideia-essência”. Segundo Deleuze<sup>83</sup>, as noções comuns remetem a uma multiplicidade, são coletivas, embora não menos individuais. São corpos que, em seu encontro, se convêm, no limite de todos os corpos. Para além dessas composições, existem as essências singulares. As relações que caracterizam um corpo correspondem a sua essência, mas não se confundem com essa essência. Essas relações ainda correspondem às regras sob as quais as partes extensivas do corpo se associam, ao passo que a essência é singular, é um grau de potência, é um limiar de intensidade. E essa intensidade é única e particular de cada corpo.

Quando formamos aqui idéias que são como puras intensidades, onde minha própria intensidade irá convir com a intensidade de coisas exteriores, nesse momento se dá o terceiro gênero porque se é verdade que nem todos os corpos convêm uns aos outros, se é verdade que, do ponto de vista das relações que regem as partes extensas de um corpo, ou de uma alma, as partes extensivas, nem todos os corpos convêm uns aos outros, todos eles serão concebidos como convenientes uns aos outros se vocês chegarem a um mundo de puras intensidades [...] <sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Espinosa**, 1978, p. 15-16.

<sup>82</sup> Idem.

<sup>83</sup> Idem, p. 18.

<sup>84</sup> Idem, p. 18.

Conclui-se assim esse breve olhar sobre o que consistem os tipos de ideias em Spinoza, tendo-se “o mundo das intensidades” como o interesse maior, aquele que se constitui no terceiro gênero do conhecimento<sup>85</sup>.

## 2.4 ESPINOSA E OS TRÊS GÊNEROS DO CONHECIMENTO

A Ética de Spinoza, pelo olhar deleuziano, é apresentada sob três formas, chamadas de expressão ou modos de existência: os signos ou afectos, as noções ou conceitos, as essências ou perceptos. Essas formas remetem aos três gêneros do conhecimento, que são modos de existência e de expressão<sup>86</sup>.

Os signos ou afectos correspondem ao primeiro gênero, expressam o conhecimento pelos efeitos produzidos pelo encontro de corpos, marcas externas advindas do fora. Ao estado produzido por elas chama-se afecção.

Segundo o autor, podem-se caracterizar os signos ou afectos da seguinte maneira: “signos escalares”, que exprimem o estado do indivíduo em um espaço do tempo, se referem às suas afecções pelas ideias que ele tem, pelas sensações e percepções. “Os ‘signos vetoriais’”, chamados de afectos e não mais afecções, se caracterizam por serem passagens, devires, variações contínuas de potência, ascensões e decréscimos. Os “Signos escalares”, por sua vez, se dividem em: “indicativos”, quando indicam a natureza de sua causa; “abstrativos”, quando retêm na natureza finita do indivíduo apenas a característica selecionada; os “signos imperativos”, quando tomam a ideia por um fim ou o efeito por uma causa, e, por fim, os “signos hermenêuticos”, quando a imaginação do indivíduo considera os seres suprassensíveis como a causa. Esses quatro tipos de signos escalares citados têm outras denominações, que são, respectivamente, os índices sensíveis, os ícones lógicos, os símbolos morais e os ídolos metafísicos. Os signos vetoriais também se dividem, conforme sua relação com a potência, em potências aumentativas e servidões diminutivas. Aos signos flutuantes seria reservada a definição de que são aquelas afecções que a um só tempo aumentam e diminuem a potência do

<sup>85</sup>Idem, citamos Deleuze: “O que me interessa nesse limiar místico é esse mundo das intensidades. Aqui, vocês estão de posse dele, não somente formal, mas consumada. Já não é nem mesmo a alegria. Spinoza descobre a palavra mística “beatitude”, ou afeto ativo, isto é, o autoafeto. Mas isso continua sendo algo muito concreto. O terceiro gênero é o mundo de intensidades puras.”

<sup>86</sup>DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2011. O autor, em seu livro *Crítica e clínica*, inclui o capítulo Espinosa e as Três Éticas, onde descortina em detalhes três gêneros do conhecimento a serem estudados neste item que compõe o presente trabalho. Portanto as reflexões demonstradas estão contidas no referido capítulo.

indivíduo. Existe, pois, um movimento de combinação entre os signos, que se traduz nas características de associabilidade, variabilidade, equivocidade ou analogia. Conforme Deleuze, “Os signos remetem aos signos. Têm por referentes misturas confusas de corpos e variações obscuras de potência, segundo uma ordem que é a do Acaso ou do encontro fortuito entre os corpos”<sup>87</sup>. Os efeitos, segundo o autor, são sombras que se movimentam na superfície dos corpos. Conhece-se, pois, o outro corpo pela sombra que faz sobre um indivíduo, e, por essa mesma sombra, o indivíduo conhece a si mesmo e o seu corpo. A questão da luz em Spinoza consiste em um fenômeno que a tudo envolve, em que tudo é luz; e o sombrio, sendo sombra, é um mero efeito da luz, um limite da luz sobre os corpos que o refletem (afecção) ou o absorvem (affecto).

Passa-se ao segundo elemento da ética: o segundo gênero do conhecimento que revela a estrutura em seus movimentos menores, em suas articulações sutis. A estrutura é a causa da compatibilidade que compõe e da incompatibilidade que decompõe os encontros, fazendo deles bons ou maus. Essa seleção de afectos implica condição para o nascimento do conceito, e esse define o segundo gênero ou a ideia-noção.

A seleção de affectos, como primeira condição para o nascimento do conceito, não implica, pois, só o esforço pessoal [...] (razão), mas uma luta passional, um combate aflitivo, inexplicável em que se corre risco de vida. Onde os signos afastam os signos e os affectos se entrecrocaram como affectos, para que um pouco de alegria seja salva, fazendo-nos sair da sombra e mudar de gênero<sup>88</sup>.

“Os signos ou affectos são ideias inadequadas e paixões; as noções comuns ou conceitos são ideias adequadas das quais decorrem verdadeiras ações”<sup>89</sup>. Para que se formem conceitos, no entanto, precisa-se dos signos como trampolim. Em um movimento de relação entre corpos, o encontro pode ser de composição, o corpo em questão aumentando potência do indivíduo. Somente quando ela aumentou até um ponto, variável para cada um, o indivíduo entra na posse dessa potência e se torna capaz de formar conceitos, desde os menos universais até aos mais amplos. O signo ou a condição do novo homem está na razão direta em que aumentou sua potência o suficiente ao ponto de formar conceitos e converter os affectos em ações.

<sup>87</sup> DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. 2011. p. 180.

<sup>88</sup> DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. 2011, p.185.

<sup>89</sup> DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. 2011, p. 188.

A essência, a criação, o ultrapassar habitam o terceiro gênero do conhecimento. “Não mais signos de sombra nem a luz como cor, mas a luz em si mesma e por si mesma”. É o terceiro estado da luz, que, por si mesma, é reveladora dos corpos, tornando-os transparentes. As essências são velocidades absolutas que não compõem o espaço por projeção, mas o preenchem num único golpe. Para o autor, a ética do livro V é um livro aéreo, que atua por relâmpagos na lógica da essência. Se a primeira é sombra, a segunda é a cor e a terceira é a própria luz. Nessa terceira ética, estão as essências ou singularidades, os perceptos, ou seja, contemplações que interagem em uma unidade de Deus, do sujeito ou dos objetos. As essências possuem duas características: velocidade absoluta e não mais relativa, figuras de luz e não mais reveladas pela luz.

Mas o método geométrico do livro V é um método de invenção que procede por intervalos e saltos, hiatos e contrações, à maneira de um cão que procura mais do que um homem racional que expõe. Talvez supere qualquer demonstração, pois opera no ‘indecidível’<sup>90</sup>.

Chama-se a atenção aqui para a expressão “método de invenção” usado pelo autor, pois no terceiro gênero existe essa proposta criadora, além da afecção, das compreensões contidas nos gêneros anteriores. A proposta de invenção é lançada em movimentos no livro V da *Ética*: uma “nova ordem do pensamento”, que “conquista uma velocidade absoluta”. Nesse livro, “os signos e conceitos - como escreve Deleuze<sup>91</sup> - desfalecem e as coisas se põem a escrever por si mesmas e para si mesmas transpondo intervalos de espaço.”

Existe um movimento contínuo expresso nos livros da *Ética*, comparado com muita propriedade por Deleuze a um rio que corre. Nesse processo onde o encontro de corpos se constitui em elemento ativo, existem as variações entre os bons e maus encontros e suas afecções, determinando um intervalo, até que o indivíduo seja capaz de formar noções comuns. Ou seja, até que ele seja capaz, em posse do conhecimento, de evidenciar as possibilidades de aumentar sua potência de agir, em composições favoráveis, com outro corpo. Mesmo diante da composição favorável, ainda outro intervalo de tempo se faz necessário para a reconstituição da cadeia

---

<sup>90</sup>DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. 2011, p. 190

<sup>91</sup>Idem, p. 191.

faltante. O preenchimento desse hiato se dá a partir de velocidades absolutas, cuja medida é refletida pela distância que ela transpõe de um só golpe<sup>92</sup>.

Finalizando este tópico, é bom lembrar que a ética, conforme o autor estabelece uma lógica do signo, do conceito e da essência: a sombra, a cor, a luz. Cada uma das três éticas coexiste com as demais e se prolonga nas demais, apesar de suas diferenças de natureza. É um único e mesmo mundo. Cada uma estende passarelas para transpor o vazio que as separa<sup>93</sup>.

## 2.5 O QUE PODE UM CORPO?

Neste ponto do trabalho, uma questão norteadora se faz presente: “O que pode um corpo?” Essa questão pressupõe outra: qual a estrutura do corpo, como se articula? Em uma tentativa de aprofundá-las, trabalha-se o texto de Deleuze: “*Espinosa e o problema da Expressão*”<sup>94</sup>. Inicia-se pela questão da tríade do modo finito, que se demonstra pela essência como grau de potência; pelo poder de ser afetado, no qual ela se exprime; pelas afecções que preenchem esse poder a cada instante. Então, um modo existente possui um número muito grande de partes, e essas se afetam umas as outras ao infinito. As afecções de um modo são consideradas em função de certo poder de ser afetado. Um modo deixa de existir no momento em que não pode manter entre suas partes a relação que o caracteriza e, do mesmo modo, de perder o poder de ser afetado. Portanto, a relação está na dependência do poder de ser afetado. A estrutura de um corpo é a composição de sua relação. E o que pode um corpo senão sua capacidade de tornar ativo todo movimento que o afeta, sua natureza e os limites do poder de ser afetado? Deus é causa de todas as coisas assim como causa de si, tendo em si um poder de ser afetado de infinitas formas, poder esse infinitamente preenchido. Se ele é causa, essa afecção não é paixão, pois é produzida por ele próprio. Uma afecção só é paixão quando não for explicada pela natureza do corpo afetado. Portanto, afecções explicadas pela natureza do corpo afetado serão ativas, serão elas mesmas ações. Se deus é causa de todas as suas afecções, todas as afecções são explicadas pela sua natureza, portanto, são ações. Ao contrário, se o que acontece com os modos

---

<sup>92</sup>Idem, p. 189.

<sup>93</sup>Idem, p. 193.

<sup>94</sup>DELEUZE, *Espinosa e o Problema da Expressão*. 1968.

finitos é serem afetados por causas externas à sua natureza, todas as suas afecções são paixões, ou seja, são passivas. Podem os modos finitos chegar às afecções ativas<sup>95</sup>? Segundo o autor, mesmo que ele consiga produzi-las enquanto existir, não suprimirá totalmente as paixões, apenas reduzirá a parte ocupada por elas. Toda afecção em forma de ideia da qual o indivíduo não é causa é inadequada, e as paixões decorrentes dela são paixões passivas. Quanto ao poder de ser afetado, ele permanece constante, independente de afecções ativas ou passivas. Se forem ativas, produzirão potência de agir, se passivas, potência de sofrer. À medida que uma aumenta, a outra diminui, então, se a capacidade para potência ativa aumentar, a passiva fatalmente diminuirá.

Quanto à força ativa e passiva, o pensamento de Leibniz questiona, conforme observa Deleuze<sup>96</sup>: “a força passiva é autônoma? A resposta é: só a força ativa é

---

<sup>95</sup>ULPIANO, Claudio. **Pensamento e liberdade em Espinosa**. Palestra, outono, 1988. Disponível em: <[www.claudioulpiano.org.br](http://www.claudioulpiano.org.br)>. Acesso em: 15 dez. 2013. Parece oportuna a citação desse autor, que, trabalhando com os Gêneros do Conhecimento, o faz de forma tão clara, englobando alguns aspectos relativos à Potência e à Liberdade. Conforme ele, Spinoza pensa de um lado Deus, de outro, os homens. Ao pensar Deus, rompe com a teologia tradicional e com a transcendência para pensá-lo imanente. Abandona a criação pela produção. Identifica Deus e a natureza como algo único. A natureza é como Deus, onde tudo é produção. Deus é uma causa ativa, portanto livre, pois a liberdade se opõe ao constrangimento. Por outro lado, ao pensar nos homens, pensa-os como seres constrangidos às forças externas, sem possibilidade de serem livres. São seres constituídos de ação e paixão. Prisioneiros da servidão. Os homens, portanto, não efetuam sua natureza, pois são constrangidos pelas forças que vêm de fora. São como um grande oceano, cercado por ventos contrários que produzem ondas que não são produtos do próprio movimento do oceano. Então impõe-se a questão: o homem pode ser livre, causa ativa de sua própria ação? Só há liberdade naquele que pode efetuar a sua própria natureza.

Quanto aos três gêneros do conhecimento, Ulpiano faz a seguinte descrição: o primeiro é o gênero da experiência vaga ou da consciência, e essa é um efeito dos encontros que os corpos fazem na natureza, o que gera marcas. A consciência é um resultado das forças que vêm de fora. O homem da consciência é o homem da servidão, é o corpo apaixonado. O segundo gênero é o da razão, onde existe a possibilidade da prática científica. O homem, a partir de seu entendimento começa a agir, conhece o que já existe, já ultrapassou a consciência. Mas esse conhecimento não permite a criação. O terceiro gênero do conhecimento se constitui na “Ciência Indutiva”, é o poder da invenção e de rigor do sujeito, quando ele começa a criar. A razão busca a verdade no campo epistemológico e o melhor no campo moral. O terceiro gênero é inventor e criativo, objetiva produzir novos modos de vida, novas linhas, novos pensamentos, nova arte, nova música. Spinoza, segundo o autor, já no sec. XVII anunciava a fadiga do mundo, a necessidade de algo novo para que a vida pudesse passar. O terceiro gênero se liga à liberdade. Produz um tipo de vida que vai em busca da verdade, da força maior da vida, que é o pensamento. Spinoza é um pensador do devir, do processo. Sem liberdade não há pensamento, e sem pensamento só há superstição.

O filósofo rompe com todo o pensamento do ocidente quanto à natureza. Para ele, a natureza é a força das singularidades. Para entendê-la, o caminho não é a tentativa de encontrar significados, já que além deles a natureza é um campo de forças, de passagens, de devires, é processo, é confronto. Quando se quer dar conta da natureza, procurando significados, cai-se no campo limitado da consciência. Deve-se, pois ultrapassar as linhas da significação, pensar com as forças das intensidades. Ulpiano questiona ainda: como escapar das marcas? Durante séculos entregou-se a vida ora à religião, ora à moral. É preciso libertá-la disso e entregá-la a suas próprias forças. (Claudio Ulpiano, 1932-1988, Filósofo, professor na UERJ e na Universidade Federal Fluminense, pode ser considerado um dos maiores divulgadores da filosofia de Gilles Deleuze no Brasil).

<sup>96</sup>DELEUZE, **Espinosa e o Problema da Expressão**. 1968.

real por direito, afirmativa e positiva. A força passiva não afirma nada, a não ser a imperfeição do finito; constitui simplesmente a limitação da força ativa”. Para Spinoza, a potência de sofrer não exprime nada de positivo; toda a afecção passiva é baseada em um imaginário que a impede de ser real. O indivíduo é passivo e apaixonado em razão da sua imperfeição, age pelo que tem, e é passivo pelo que não tem. Na verdade, sua potência de sofrer, sua servidão é o grau mais baixo de sua potência de agir.

A forma como as relações de potência circulam pelos modos, ou seja, permeadas por afecções vindas de fora, não condizentes com a natureza da essência, acabam por afastar o indivíduo dela e da sua potência de agir. A questão levantada por Spinoza se torna urgente: ‘Nem mesmo sabemos o que pode um corpo, ou seja: nem mesmo sabemos de que afecções somos capazes e até onde vai nossa potência’<sup>97</sup>. Para Spinoza, segundo Deleuze

Tudo é física na natureza: física da quantidade extensiva, isto é, mecanismo pelo qual os próprios modos passam à existência; física da força, isto é, dinamismo, segundo o qual a essência é afirmada na existência, unindo-se às variações da potência de agir<sup>98</sup>.

Quanto mais o ser se aproxima do seu movimento único com natureza, entendendo-a como substância que contém em si a própria causa, mais pode produzir suas causas e sua potência de agir.

## 2.6 CONSIDERAÇÕES SOBRE A LIBERDADE

As considerações abordadas a seguir foram pesquisadas tendo como fonte o trabalho de Silva<sup>99</sup>. Espinosa difere de seus antecessores por muitos pontos, entre os quais, a relação do homem com a natureza, que, para ele, se insere totalmente na causalidade natural, além de que, a mente não pode dominar o corpo. Segundo autora, se a relação entre os corpos gerando afectos são expressos no corpo e

<sup>97</sup> *Et*, III, 2, esc.: “não sabemos o que pode o corpo nem o que podemos deduzir dele se considerarmos apenas a sua natureza”.

<sup>98</sup> DELEUZE, **Espinoza e o Problema da Expressão**. 1968, p. 159.

<sup>99</sup> SILVA, Cintia. **Corpo e Pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinoza**. 2007. A autora aborda a evolução crítica do pensamento espinosista fazendo a correlação com outros filósofos, tendo como guia de fundo a filosofia de Deleuze em suas alianças com Espinoza. Trata-se de um trabalho com muitos movimentos em comum com esta dissertação. Neste capítulo, utilizou-se do olhar da autora para a reflexão sobre liberdade, partindo do ponto da relação mente e corpo e evoluindo para o *Conatus* como instrumento ativador de Potência.

mente, o controle que o indivíduo pode ter sobre eles passa pelo desenvolvimento dos poderes da mente. Esse desenvolvimento inclui compreensão das necessidades do que ocorre na natureza, ficando distante da ideia de se privar dessa necessidade por meio da ideia de livre-arbítrio. Portanto, a concepção espinosista da unidade entre o corpo e a mente está inscrita na exposição do homem e sua inserção na natureza. Nessa relação, o indivíduo é constrangido por forças externas geradoras de paixões ou ideias inadequadas, bem como pela possibilidade de uma liberdade relativa através da realização da “Potência da mente”. Silva aprofunda a questão da concepção falsa de liberdade do homem e o faz a partir da reflexão feita por Espinosa:

Difícilmente os homens se deixarão induzir a examinar este ponto com um espírito despido de preconceitos, tão grande é sua persuasão de que o corpo, apenas em virtude da decisão da Mente, ora se move, ora permanece em repouso, e realiza um grande número de atos que dependem apenas da vontade da mente e da sua arte de pensar<sup>100</sup>.

Seguem ainda as reflexões com base no estudo de Silva<sup>101</sup>, quando ela faz considerações quanto ao pensamento de Deleuze e convida a experimentar a Potência do corpo, destituindo a consciência de uma autoridade ilegítima sobre elementos dessa potência. Espinosa continua afirmando que há movimentos do corpo que não podem ser reputados à iniciativa da mente e exemplifica com os movimentos dos animais e dos sonâmbulos. Quanto a esses últimos, fica a questão de que o que produzem enquanto “sonham” ou dormem é muitas vezes superior ao que fazem em vigília, e o fazem sem a interferência da “alma”. Não haveria necessidade de colocá-la (a alma) como princípio causal das ações da vigília. A causalidade da mente sobre o corpo, segundo a autora, é uma ficção forjada para preencher um conhecimento lacunar a respeito do corpo. Ou seja, porque não se conhece suficientemente o corpo e suas relações, ele é o colocado na posição de subjugado à mente.

Espinosa, frente a uma falsa concepção de liberdade, imprime com sua filosofia a liberdade verdadeira, a partir da capacidade de reagir, ou seja, do *conatus*. Definido como grau de. Potência desenvolvida pela capacidade de ser

<sup>100</sup> Et, III, proposição 2, escólio.

<sup>101</sup> SILVA, Cintia. **Corpo e Pensamento**: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa. 2007.

afetado. Todo mau encontro pode ser superado por um bom encontro, de acordo com o desenvolvimento de suas potências.

Nos capítulos anteriores se estudou o processo ontológico referente ao desejo enquanto produção, primeiro em Deleuze, depois em Espinosa. Na próxima abordagem faremos a análise reflexiva do pensamento dos filósofos em questão, em sua intersecção quanto a este conceito.

## CAPITULO III – O DESEJO COMO PRODUÇÃO

Iniciamos este capítulo com a reconstrução resumida do que foi até agora exposto. Uma ideia central está em desenvolvimento tentando acompanhar a velocidade do pensamento de Gilles Deleuze, neste caso, voltada ao seu conceito de produção, especificamente ao conceito de desejo como produção. Usamos como veículo a expressão do corpo, sua potência, para tanto, percorremos primeiro a construção ontológica do filósofo, enfatizando a pura diferença, esta, que é interna onde o ser unívoco, porque transpassado pela imanência, difere-se em acontecimentos sem comparações externas, sem analogias. Distante de qualquer possibilidade de imagem representativa no outro, inicia um movimento que se afasta do negativo, da falta, para somar territórios “além-mar”. Ao pensar o corpo e sua potência, Deleuze tem em Espinosa sua inspiração, já que o filósofo holandês pensa o corpo e suas afecções, atribuindo ao homem uma possibilidade de ser livre na medida em que transforma em potência sua capacidade de reação.

Retomando ao que foi comentado no primeiro capítulo, o conceito de multiplicidade se articula ao de diferença pura, com ele podemos deixar mais clara a relação feita entre o ser enquanto diferença e o vir a ser enquanto produção. Portanto, a seguir desenvolveremos o tema: Univocidade e Multiplicidade.

### 3.1 UNIVOCIDADE

Para Deleuze, a univocidade existe enquanto proposição ontológica: “o ser é unívoco” não existem distinções valorativas, entre os entes, “Não há hierarquia no existente”<sup>102</sup>, o fato de existir já fornece um estatuto ontológico equivalente e unívoco. Portanto, não há transcendência, pois há uma univocidade que já existe.

---

<sup>102</sup> Expressão parafraseada da fala do Prof. Eladio Craia sobre Corpo sem Órgãos no 9º simpósio internacional de filosofia e Psicanálise realizado em 2014; Universidade Federal do Espírito Santo em Vitória.

Em *Diferença e Repetição* Deleuze se refere à proposição ontológica<sup>103</sup>, ou seja: a compreensão do ser contém aspectos que o revelam em designações<sup>104</sup> tais ou quais, estas, atreladas a características ditas reais. Este ser ontológico, quando se exprime, se diz em um único sentido de todos os designantes ou expressantes, numericamente distintos. Essa é a “proposição ontológica” em sua circulação, onde não só o designado é o mesmo para sentidos qualitativamente distintos, mas o sentido é ontologicamente o mesmo para modos individuantes, para designantes ou expressantes numericamente distintos. Para Deleuze, o ser é o mesmo em modalidades diferentes e com sentidos diversos, sempre para um mesmo sentido de um único ser. O ser é unívoco em suas diferenças, estas variam em suas essências, mas não modificam a essência do ser. A distribuição existe, segundo Deleuze, no ser unívoco, no entanto, é preciso distingui-la daquela que implica a partilha do distribuído, fixada em determinações, em territórios, em domínios, atributos e categorias próprias. A distribuição circulante na univocidade possui características nômades, sem propriedades, sem cercas, sem medidas. Nesta não ocorre partilha do distribuído e sim repartição dos que se distribuem em um espaço aberto, ilimitado ou sem limites precisos. É muito diferente preencher um espaço de diferentes formas do que dividir este espaço em uma sistemática pré-fixada.

[...] Não é o ser que se partilha segundo as exigências da representação; são todas as coisas que se repartem nele na univocidade da simples presença ( o uno todo) [...] tal distribuição é mais demoníaca que divina, pois a particularidade dos demônios é operar nos intervalos entre os campos da ação dos deuses, como saltar por cima de barreiras ou das cercas confundindo as propriedades [...] o salto testemunha, aqui, os distúrbios subversivos que as distribuições nômades introduzem nas estruturas sedentárias da representação [...]<sup>105</sup>.

Assim como a distribuição, a hierarquia se faz presente no ser unívoco, mas essa, também como a distribuição, se diferencia daquela que é expressa sob a

<sup>103</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 2009.

<sup>104</sup> SILVA, Cintia. *O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze*. 2000. Na página 16, a autora escreve sobre a questão da proposição ontológica de uma forma muito clara: Deleuze coloca a proposição como forma de escapar ao modelo do juízo, pois este modelo implica em uma distribuição de predicados por analogia. A proposição é uma entidade complexa formada por várias instâncias: o sentido ou exprimido pela proposição; o designado (o que se exprime na proposição), os expressantes ou designantes que são modos numéricos, isto é, fatores diferenciais que caracterizam os elementos providos de sentido e designação. A partir de um paradigma proposicional, e não judicativo, os diversos sentidos podem ser reportados ao ser designado, que, por sua vez, se exprime num único sentido para todos os designantes distintos.

<sup>105</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 2009, p. 68

medida do ser, tendo como referência seus limites, e sua proximidade ou distanciamento de um princípio. A hierarquia referida pelo filósofo francês, traduz-se em potência, não medida por graus e sim pela presença, saber-se um ser que “salta”, ultrapassando seus limites, sem definições a respeito de qual seja este extremo, sem leis que o fixem, importa sim, aquilo a partir do qual se desenvolve em toda sua potência. A diversidade desenvolvida de todos os graus atinge a igualdade que a envolve. Segundo Deleuze as palavras “tudo é igual” podem ressoar em um entendimento feliz de se dizer do que não é igual, neste ser igual unívoco. ”

[...] Então as palavras ‘Tudo é igual’, podem ressoar, mas como palavras alegres, com a condição de se dizê-las do que não é igual neste ser igual unívoco: o ser igual está imediatamente presente em todas as coisas, sem intermediário nem mediação, se bem que as coisas mantenham-se desigualmente neste ser igual. [...] <sup>106</sup>.

A questão da impossibilidade de conciliação entre a analogia e a univocidade é pensada por Deleuze. A analogia, segundo o autor, implica em mediação e generalidade, ou seja, existe nela certa cumplicidade entre a diferença genérica e específica, esta ideia referencia o ser, e referenciar é deduzir imagem é fixar conceitos prévios. A analogia retém no particular apenas aquilo que é conforme o geral, como a forma e a matéria, procura uma individuação em elementos já constituídos. A univocidade, por sua vez, não entende os fatores individuantes como já constituídos e baseados na experiência, e sim, como algo que age como princípio plástico, anárquico e nômade, que tanto é capaz de construir, como desconstruir o indivíduo. Inclui fatores constituintes que passam de indivíduo em indivíduo, promovendo movimento, circulando e comunicando. Para Deleuze, a diferença individuante difere por natureza, da diferença específica, pois a individuação precede de direito à forma, a matéria, a espécie, as partes, bem como qualquer outro elemento do indivíduo constituído. A univocidade implica em uma diferença individuante que precede no ser as diferenças genéricas, específicas, e individuais. O ser unívoco diferente da analogia, é comum na medida em que as diferenças não são e não tem de ser algo específico. O ser é que é diferença na medida em que ele se diz da diferença.

Para a filosofia de Deleuze assim como para Espinosa não existe o campo da transcendência, portanto não há distinção valorativa, qualificadora entre os seres.

<sup>106</sup> DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**, 2009, p.68

Ontologicamente, para esses filósofos o fato de existir já constitui um estatuto unívoco. Em “Logica dos sentidos”<sup>107</sup>. Deleuze afirma que filosofia se confunde com a ontologia e esta com a univocidade do ser, sendo a analogia uma visão teológica, adaptada às formas de Deus, do mundo, e do eu. No texto citado, o autor fala do acontecimento:

[...] Seria preciso que o individuo se aprendesse a si mesmo como acontecimento. E que o acontecimento que se efetua nele fosse por ele mesmo apreendido da mesma forma como um outro individuo nele enxertado. Então, esse acontecimento, ele não o compreenderia, não o desejaria, não o representaria sem compreender e querer também todos os outros acontecimentos como indivíduos sem representar todos os outros indivíduos como acontecimentos[...]<sup>108</sup>.

A citação anterior ilustra o movimento de “salto” já referido neste texto, ou seja, enquanto acontece, o ser se torna esse acontecer, sem limites de cercas identificáveis por representações e assim, não existe a distribuição de gêneros ou formas pré-fixadas, mas de um ser unívoco cuja ação nômade preenche diferentes territórios. O ser ocorre como acontecimento único para tudo que ocorre, às coisas mais diversas. A univocidade do ser não significa, conforme Deleuze, que haja um mesmo ser, um único ser, ao contrário os existentes são múltiplos, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva<sup>109</sup>. Essa multiplicidade, estudada adiante, se compõe na única forma do pensamento captar o movimento da diferenciação e assim produzir.

---

<sup>107</sup> DELEUZE, Gilles. **Logica dos sentidos**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 5. ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2009, p.182-186.

<sup>108</sup> DELEUZE, Gilles. **Logica dos sentidos**. 2009, p.184

<sup>109</sup> DELEUZE, Gilles. **Logica dos sentidos**. 2009, p.175-182. No capítulo Da comunicação dos acontecimentos, Deleuze escreve sobre a Síntese Disjuntiva: se fala de uma operação a partir da qual duas coisas são firmadas por sua diferença, não são objetos de afirmação simultânea, a não ser por sua diferença. Trata-se de uma distância positiva dos diferentes. A contradição revelando a natureza da sua diferença. Não identificar os contrários, afirmar toda sua distância, mas como o que os relaciona um ao outro. A disjunção não é um meio de separação e sim de comunicação. Portanto a disjunção é considerada síntese e não análise, na medida em que a divergência ou o descentramento determinado tornam-se objetos de afirmação como tais, na medida em que o “ou” torna-se ele próprio afirmação pura.

### 3.2 OS FILOSOFOS DA UNIVOCIDADE

Dando continuidade à reflexão sobre o pensamento filosófico relativo à univocidade, destacamos o pensamento comum a um grupo de filósofos, citados a seguir: Duns Scot, Espinosa e Nietzsche.

A proposição ontológica o ser é unívoco é enfatizada por Deleuze, e é ele próprio que explica que o essencial não é que o ser se diga num único sentido, e, sim, que se diga em um único sentido de todas as suas diferenças individuantes. Se ele é o mesmo para todas as modalidades, essas não são as mesmas. “O ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença”<sup>110</sup>.

Duns Scot, de acordo com Deleuze<sup>111</sup>, soube levar o ser ao mais elevado ponto da sutileza, dando a ele uma só voz, mesmo que à custa da abstração. Para ele, o ser unívoco é pensado como neutro indiferente a algumas categorias tidas como elemento qualificador, ou seja, ao finito e ao infinito, ao singular e ao universal, ao criado e ao incriado; assim ele foge à analogia do juízo, o que não poderia ser diferente dada a sua condição de adepto do cristianismo. No entanto ele aborda dois tipos de distinção: a distinção formal, que é real, pois é fundada no ser, ou na coisa, e se estabelece entre essências ou sentidos; e a distinção modal, que se estabelece entre o ser ou os atributos, bem como nas variações intensivas de que são capazes. Portanto, distinções expressas dentro de um acontecimento, que envolve o entre.

Segundo Craia<sup>112</sup>, Duns Scot, assim como os outros filósofos citados no início deste texto, permite abordar o devir unívoco da ontologia. É uma posição que transborda a questão do direcionamento do estudo quanto ao seu objeto, ou seja, o ser da essência ou o ser dos acidentes. Ele encontra a seguinte posição: a ontologia deve antes abordar o ser entendido como ser na qualidade de ser, já que esse é indiferente tanto ao universal como ao particular. Portanto, o pensamento ontológico deve ser aplicado a um ser neutro. A ontologia torna-se ciência do ser como ser. A analogia, no entanto, não pensa esse ser indiferente, pois o pensa de vários modos, de maneira qualificada. A especulação ontológica requer outro princípio: a

<sup>110</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**, 2009, p. 67.

<sup>111</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**, 2009, p. 71-72l.

<sup>112</sup>CRAIA, Eladio. **Gilles Deleuze e a questão da técnica**, 2003, p. 132-135. As ideias referidas acima são uma síntese do pensamento do autor, que podem ser com certeza aprofundadas com a leitura na íntegra do capítulo intitulado “Os momentos da univocidade”.

univocidade. Ou seja, Duns Scot ensina que o ser, sendo unívoco, se expressa em todos os atributos, com a mesma voz; cada um dos atributos diferenciados diz o ser de um modo particular, mas com o mesmo sentido. No entanto, para o “Doutor Sutil”<sup>113</sup>, subiste uma certa eminência de Deus em relação aos atributos, por isso, para ele, a univocidade pode ser pensada, mas não efetiva e totalmente realizada.

Depois de discutir Scot, encontrar o pensamento de Espinosa é para Deleuze operar um progresso considerável. É o filósofo cujas ideias muito contribuíram para o fundamento na filosofia de Deleuze, dando forma às concepções de univocidade e imanência. Para Deleuze, é com Espinosa que o ser unívoco deixa de ser neutralizado, tornando-se uma proposição expressiva afirmativa.

A seguir, expomos uma leitura<sup>114</sup> a respeito da interseção evolutiva entre Espinosa e Scot, que se configura em cartografia esquemática, onde os elementos se traduzem crescendo para conclusões dinâmicas. Isso ocorre em uma práxis do pensamento, onde Espinosa convive com substância e atributo, insistindo na oposição entre as distinções Reais e Numéricas; as primeiras correspondendo à categoria formal e as segundas, à modal. As reais, jamais numéricas, são qualitativas e operam como essências não implicando uma distinção da natureza. As numéricas, por sua vez, jamais reais, intensivas e individuais, expressam o grau de intensidade dos atributos evidenciando suas diferenças. O grau intensivo de que são capazes os atributos são os modos. Os atributos se expressam através de modos intensivos e individualizantes, ao mesmo tempo em que, sendo de uma mesma substância, a expressa de um modo unívoco. O descrito acima já determina um campo de imanência, no qual os atributos são ontologicamente comuns à substância, e essa não é transcendente a eles. Nessa composição substância-atributo-modos, Espinosa traduz uma dinâmica da relação do ser sem limitá-lo a uma forma inexpressiva ou neutra, que conservaria uma superioridade em relação à substância.

Toda hierarquia, toda a eminência é negada, na medida em que a substância é igualmente designada por todos os atributos em conformidade com sua essência, igualmente exprimida por todos os modos em

<sup>113</sup>Referência feita por Deleuze a Duns Scot em “Diferença e Repetição” p. 71: “Duns Scot merece, pois, o nome de “doutor sutil”, porque seu olhar discerne o ser aquém do entrecruzamento universal e do singular. Para neutralizar as forças da analogia do juízo, ele toma a dianteira e neutraliza antes de tudo o ser num conceito abstrato.”

<sup>114</sup>CRAIA, Eladio. **Gilles Deleuze e a questão da técnica**, 2003, p. 138-139. Leitura esta que teve como fonte de pesquisa o estudo feito por Eladio Craia. Conforme esta citação.

conformidade com seu grau de potência. É com Espinosa que o ser unívoco deixa de ser neutralizado, tornando-se expressivo, tornando-se uma verdadeira proposição expressiva afirmativa<sup>115</sup>.

Para Deleuze, no entanto, a substância Espinosista demonstra ainda uma indiferença em relação aos modos, já que aparece independente deles, e esses dependem da substância, mas como de outra coisa. Seria preciso que a própria substância fosse dita dos modos e somente dos modos. Para isso, o autor francês afirma que seria necessária uma subversão categórica, segundo a qual, o ser se diz do devir, a identidade se diz do diferente, o uno se diz do múltiplo<sup>116</sup>. O pensamento de Nietzsche do eterno retorno não queria dizer outra coisa, pois, conforme Deleuze<sup>117</sup>, a identidade gira em torno do diferente, o que dá ao diferente a possibilidade de seu conceito próprio, livre de um conceito já posto como idêntico. O eterno retorno não retorna ao idêntico, pois prevê um mundo onde todas as identidades prévias são dissolvidas. Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como repetição, é o pensar o mesmo a partir do diferente. No eterno retorno, o ser unívoco não é somente pensado, ou afirmado, mas é efetivamente realizado.

Em *Lógica do Sentido*<sup>118</sup>, Deleuze fala sobre a tarefa definida por Nietzsche quanto à reversão do platonismo, ou seja, a tarefa de revelar a motivação dessa filosofia que, por uma dialética da rivalidade, cujo objetivo é filtrar as pretensões, quer distinguir o verdadeiro pretendente do falso, encurralando-o. Ou seja, para distinguir o ser do simulacro, esse fica sempre submerso na dessemelhança. Para falar do simulacro, é preciso que o heterogêneo seja interiorizado, que sua diferença seja incluída. Trata-se de duas leituras do mundo: uma que nos convida a pensar a diferença a partir de uma identidade preliminar e outra que pensa a identidade como produto da disparidade. A primeira define o mundo das cópias, das representações, enquanto a segunda define o mundo dos simulacros. Reverter o platonismo significa, portanto, fazer subir os simulacros, afirmando seus direitos entre os ícones. E é justamente no eterno retorno que se decide a subversão do mundo representativo. Não se exprime uma ordem que se opõe ao caos, pois ele é toda potência em afirmar o caos. A modernidade é definida pela potência do simulacro. Potência essa

<sup>115</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**, 2009, p. 72.

<sup>116</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**, 2009, p. 73.

<sup>117</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**, 2009, p. 407.

<sup>118</sup>DELEUZE, Gilles. **Logica dos sentidos**. 2009, p. 259-271.

que destrói, não para conservar a ordem estabelecida pelas representações, mas, sim, para instaurar o caos que cria, o que faz marchar os simulacros e levantar um fantasma - a mais inocente de todas as destruições, a do platonismo<sup>119</sup>.

### 3.3 MULTIPLICIDADE

A multiplicidade é articulada, neste estudo, aos conceitos de diferença pura e de univocidade. Inicialmente, nosso olhar cairá sobre o aspecto mais teórico deste tema partindo, em seguida, para o aspecto operacional desse conceito.

Iniciamos tendo como fonte a leitura de Deleuze sobre Bergson<sup>120</sup>. A palavra multiplicidade, não aparece como vago substantivo correspondente à noção de múltiplo geral. Conforme Deleuze não se trata, para Bergson, de opor o múltiplo ao uno, mas ao contrario, de distinguir dois tipos de multiplicidade: uma representada pelo espaço é uma multiplicidade da exterioridade, da simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de grau, numérica, descontínua e atual, a outra é uma multiplicidade interna, de fusão, de sucessão, qualitativa, uma multiplicidade virtual e contínua. O essencial do projeto de Bergson é pensar as diferenças. Esta categoria de multiplicidade nos permite denunciar a mistificação de um pensamento que procede em termos de uno e múltiplo. Citando Deleuze: “O verdadeiro substantivo a própria substância é “multiplicidade”, que torna inútil o uno, mas também o múltiplo”<sup>121</sup>. Ou seja, a multiplicidade não designa uma combinação entre uno e múltiplo, mas uma organização do múltiplo como tal, que de modo algum, precisa da unidade para formar um sistema.

A questão operacional da multiplicidade é expressa em sua articulação com o conceito de ideia e problema<sup>122</sup>. “Problema, ideia e multiplicidade, não são

<sup>119</sup> DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**, 2009, p. 271.

<sup>120</sup> DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. 1 ed. São Paulo: Editora 34, 2008.

<sup>121</sup> DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**, 2009, p. 260.

<sup>122</sup> CRAIA, Eladio. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. 1.ed. Cascavel: Editora e Gráfica universitária Edunioeste, 2002. A questão do “Problema” como conceito em Deleuze se encontra muito claramente explicado no texto citado, onde Craia se referindo ao problema ontológico, parte de questões oriundas da abordagem do ser como diferença, ou seja, como dizer algo daquilo que não se deixa reduzir à organização da razão, mas que ao contrário a possibilita? Esta e outras questões, no entanto não impedem que falemos do ser e a diferença. Desta questão surge o conceito de problema enquanto multiplicidade, ou seja, um horizonte que incorpore e articule fragmentos tanto do pensamento como do impensável que possibilite o pensar. Continua o autor: “Devemos pensar o problema como essa multiplicidade que “Captura” - em sua articulação interna- algo assim como vetores de puro ser e blocos de pensamento. Não sendo, ele próprio, nem representação, nem percepção e, menos ainda, o próprio ser.

elementos isolados, que, dada uma somatória, geram um resultado exato, mas sim, um conjunto de agenciamentos que se remetem mutuamente, que se interconstróem, no fluxo de sua própria dinâmica”<sup>123</sup>. Reconstruindo o trajeto até a multiplicidade, partimos de um caminho percorrido ontologicamente por Deleuze, relativo ao processo de atualização de ideias, neste sentido, conforme o filósofo: “a ideia não é única nem múltipla: é uma multiplicidade; constituída de elementos diferenciais, de relações diferenciais entre esses elementos, e de singularidades correspondentes a essas relações”<sup>124</sup>. Esses aspectos são constituintes da razão múltipla: a determinabilidade ou princípio da quantificabilidade, a determinação recíproca ou princípio da qualificabilidade, e a determinação completa, ou princípio da potencialidade. Três aspectos que colocam a ideia em temporal progressão.<sup>125</sup>

[...] A ideia tem a potência de afirmar a divergência; ela estabelece uma espécie de ressonância entre séries que divergem. É provável que as noções de singular e de regular, de notável e de ordinário tenham, para a própria filosofia, uma importância ontológica e epistemológica muito maior que as de verdadeiro e falso, relativas à representação, pois o que se chama sentido depende da distinção e da distribuição desses pontos brilhantes na estrutura da ideia. Portanto é o jogo da determinação recíproca, do ponto de vista das relações, e da determinação completa do ponto de vista das singularidades, que tornam a ideia progressivamente determinável em si mesma. [...]<sup>126</sup>

A citação acima reflete o processo de progressão da ideia no qual, a diferença é claramente reintroduzida deixando clara sua constituição interna como multiplicidade. Citando Craia<sup>127</sup>, o caminho aberto através da ideia, nos leva ao coração da própria multiplicidade, pois, quando dizemos: “sistema de relações do diferente com o diferente”, não nos referimos senão a uma multiplicidade. Portanto, segundo o autor citado, não seria possível pensar a ideia, enquanto multiplicidade, que se desvinculou da oposição metafísica uno e múltiplo, sem a atuação permanente da diferença, postulada por Deleuze.

O Exercício desta multiplicidade é objeto de estudo de Deleuze e Guattari no livro “Mil Platôs”<sup>128</sup>, cuja leitura servirá, neste momento, como fonte de estudos.

<sup>123</sup>CRAIA, Eladio. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**, 2002. p.162

<sup>124</sup>DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**, 2009, p. 384.

<sup>125</sup>Fazemos aqui uma sugestão, no sentido de enriquecer a compreensão, da relação entre o descrito acima, com três tipos de ideia comentados no segundo capítulo deste estudo: “Espinosa e os três tipos de ideias”, onde fica igualmente descrito o processo progressivo da ideia.

<sup>126</sup>Idem, p.385

<sup>127</sup>CRAIA, Eladio. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. 2002. p.128

<sup>128</sup>DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. 1995. v. 1.

Deleuze trabalha a teoria das multiplicidades por elas mesmas, ou seja, no ponto em que o múltiplo passa ao estado de substantivo, ultrapassando, conforme descreve o filósofo, a distinção entre consciência e inconsciente, natureza e história, corpo e alma. As multiplicidades caracterizam-se pelos seguintes princípios: Seus elementos, que são singularidades; suas relações, que são devires; seus acontecimentos, que são individuações sem sujeito (*hecceidades*), onde tudo é relação de movimento e de repouso; seus espaços e tempos livres; seu modo de realização, que é o rizoma; seu plano de composição, que constitui platôs, ou seja, zonas de intensidade contínua, e vetores que a atravessam, constituindo territórios e graus de desterritorialização. O objetivo central desse estudo, foca o desejo como produção no pensamento de Gilles Deleuze, bem como na filosofia de Espinosa, vista aqui, sob o olhar Deleuziano. Para tanto, temos percorrido seu universo ontológico onde os conceitos de imanência, univocidade, diferença, e agora multiplicidade, se articulam estabelecendo uma ótica onde o ser excede aos limites da identidade. Isso ocorre, em uma proposta de relação não identificada com a falta e sim, com o movimento do entre, gerador de potencia produtiva. A multiplicidade, em seus princípios, inaugura uma nova fase neste estudo, onde a práxis é mais evidente. Atentamos, no entanto, que em toda a história do pensamento do autor, os conceitos próprios desenham um contexto, que gira em muitos territórios, mantendo uma fina coerência com as possibilidades de um pensamento, que é isento das correntes pré-fixadas em determinações construídas pela representação de significados congruentes.

Estudando Deleuze e Guattari a partir da leitura de “Mil Platôs entendemos a multiplicidade em seu movimento mais vital, ou seja, enquanto agenciamento<sup>129</sup> com aspectos da própria vida. A descrição, se é que podemos assim escrever, de rizoma, nos conduz a esta compreensão. Logo no início do capítulo os autores inauguram a multiplicidade com a frase “como cada um de nós era vários, já era muita gente”. Utilizamos tudo o que nos aproximava, o mais próximo e o mais distante”<sup>130</sup>. Os autores pensam a questão do rizoma, inicialmente, clareando a questão do quanto o pensamento tradicional é binário, ou seja, a árvore ou raiz é a imagem do mundo, o

---

<sup>129</sup>DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. 1995. v. 1. p.17. Neste ponto do texto, Deleuze define agenciamento: “Um agenciamento é precisamente o crescimento de dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões”

<sup>130</sup> Idem.p.11

uno que se torna dois, ou, em outro aspecto, a forma como se comporta a natureza, na medida em que as próprias raízes são pivotantes, com ramificações mais numerosas, lateral e circular, não dicotômica, no entanto, que mantém um eixo central. A lógica binária acompanha o desenvolvimento do pensamento, este que nunca entendeu a multiplicidade, pois precisa de uma forte estrutura centralizadora, uma unidade que é suposta para chegar a duas. Nem a raiz pivotante nem a binária compreendem a multiplicidade. Outro aspecto é o sistema radícula ou raiz fasciculada, quando a raiz principal se destruiu e como consequência surgem raízes secundárias, que sugeririam multiplicidades imediatas, no entanto, neste caso, a subunidade ainda existe a centralizar.

É preciso fazer o múltiplo, não acrescentado sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões que dispõe sempre  $n-1$ , (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a  $n-1$ . Tal sistema poderia ser chamado de rizoma... um rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos, até suas concreções em bulbos e tubérculos. [...] <sup>131</sup>.

A seguir, objetivando o melhor entendimento de rizoma, Deleuze e Guattari enumeram suas características aproximativas:

“1<sup>a</sup>e 2<sup>a</sup> Princípios de conexão e heterogeneidade: qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo”<sup>132</sup>. O que fica muito claro é a possibilidade de conexão infinita, ou seja, os traços do rizoma contem a diversidade, a semiótica em cadeias de diversas naturezas, assim como cadeias biológicas, políticas, econômicas. O rizoma supõe os agenciamentos e, para tanto, analisa a linguagem descentrando-a em relação a outras dimensões e registros. “uma língua não se fecha em si mesma senão em função de impotência.”

“3<sup>a</sup>-Princípio de multiplicidade: é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo”<sup>133</sup>. A multiplicidade é rizomática. Nela inexistente tanto a unidade que serve de pivô no objeto, quanto àquela, disfarçada, que se divide no sujeito.

<sup>131</sup> Idem p.14-15

<sup>132</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. 1995. v. 1.p.15

<sup>133</sup> Idem, p.16.

Pois, segundo os autores, ela não tem sujeito ou objeto, tem sim determinações, grandezas, dimensões que só crescem na medida da mudança de sua natureza.

Os fios da marionete, considerados como rizoma ou multiplicidade, não remetem á vontade suposta uma de um artista ou de um operador, mas à multiplicidade das fibras nervosas que formam por sua vez uma outra marionete seguindo outras dimensões conectadas às primeiras<sup>134</sup>.

Os autores em uma articulação de pensamentos nos levam a entender a ausência de um centro, ou ponto fixo na multiplicidade. No caso da marionete, por exemplo, mesmo que exista um ator que a projeta, sua continuidade se faz em tramas que mergulham até o indiferenciado. Todas as multiplicidades são planas, ocupam todas as dimensões, se definem pelo fora, pelas linhas abstratas, ou de fuga, de desterritorialização de onde mudam de natureza ao se conectarem às outras. “As multiplicidades planas a n dimensões são a-significantes e a-subjetivas, Elas são designadas por artigos indefinidos, ou antes, partitivos [...]”<sup>135</sup>.

“4º-Princípio de ruptura a-significante: contra os cortes demasiado significantes que separam as estruturas, ou que atravessam uma estrutura” este princípio atenta-se sobre as linhas de fuga, ou seja, todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais é estratificado, organizado, significado, mas compreende linhas de desterritorialização, pelas quais foge sem parar. Ou seja, as linhas de fuga são meios por onde escoam os rizomas na explosões das linhas segmentares. Essas linhas não param de se remeter umas as outras, por isso é impossível pensar em dicotomias, nem mesmo no modo mais primitivo do bom e do mau. A esta altura, os autores escrevem sobre os movimentos de desterritorialização, para tanto, é usado o exemplo da orquídea e da vespa que em uma combinação se perdem e se encontram em um estado de puro devir:

[...] Não mais imitação, mas captura de código, mais valia de código, aumento de valência, verdadeiro devir, devir- vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um destes devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe. Não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries heterogêneas na linha de fuga composta de um rizoma comum que não pode ser mais atribuído, nem submetido ao que quer que seja de significante [...]”<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> Idem, p.16.

<sup>135</sup> Idem, p.18.

<sup>136</sup> Idem, p.19

Este pensamento contém o conceito de produção que compõe a filosofia de Deleuze, ou seja, os conceitos aqui em jogo: multiplicidade, rizoma, desterritorialização, agenciamento, devir, tecem uma trama que sugere uma modificação na relação do sujeito. Nesta relação, o “entre” e todas as dimensões moveis que o compõe, age na desconstrução de todo o negativo moldado pelo significado. Este significado, que gerado pela questão binária do pensamento, prevê um único referencial ideal moldando o outro. A produção corre em sentido contrário, enquanto o desejo deixa de ser falta identificada no outro, para se tornar este movimento composto com outro, gerador de novos processos evolutivos.

“5º e 6º- Princípio de cartografia e de decalcomania: um rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer ideia de eixo genético ou de estrutura profunda.” O decalque é um princípio da reprodução, portanto segue a um modelo de base, um eixo centralizador. A lógica da árvore é uma lógica do decalque. Segundo os autores, tanto a linguística quanto a psicanálise reproduzem este modelo, na medida em que tem como objeto um inconsciente cristalizado, ele mesmo representante de códigos pré-fixados, repartido em um eixo genético, que objetiva-se em descrever, reequilibrar, enfim, reproduzir a exploração de um inconsciente já representado nos obscuros cantos da memória. A esta altura do texto, os filósofos em questão, diferenciam mapa de decalque, eles afirmam: “o rizoma é mapa não decalque” Porque o mapa não é uma reprodução ou uma cópia, o mapa é construção. Ele é aberto, com múltiplas entradas, permeável a inúmeras conexões, o que faz dele algo sem tempo, lugar ou forma fixa, pode ser dobrado, desenhado como obra de arte, ele pode cartografar uma questão política, de saúde ou até de meditação. No entanto existem dobras entre decalques e mapas, rizomas e raízes, multiplicidades em estratos, porque uma dinâmica, para além de valorações de bom ou mal, se impõe em tentativas, é isso que Deleuze e Guattari comentam no decorrer do texto, relatando exemplos envolvendo a psicanálise e a linguística uma que tirou decalques e fotos do inconsciente e a outra da linguagem, provocando a quebra de rizomas e o borrimento de mapas. Um efeito imediato sobre o desejo ocorre:

quando um rizoma é fechado, arborificado, acabou, do desejo nada mais passa; porque é sempre do rizoma que o desejo se move e produz... por isso é tão importante tentar a outra operação, inversa mas não simétrica.

Religar os decalques aos mapas relacionar as raízes e as arvores a um rizoma<sup>137</sup>.

Citamos ainda, entre tantos, outro aspecto deste texto, quando os autores se referem a “erva daninha” pois, ela traduz a afirmativa inicial de que o rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo.

Entre todas as existências imaginárias que nós atribuímos às plantas, aos animais e às estrelas, é talvez a erva daninha aquela que leva a vida mais sábia. É verdade que a erva não produz flores nem porta-aviões, nem sermões da montanha [...]. Mas afinal de contas é sempre a erva quem diz a última palavra [...] A única saída é a erva [...] A erva existe exclusivamente entre os grandes espaços não cultivados. Ela preenche os vazios. Ela cresce entre e no meio das outras coisa. A flor é bela, o repolho útil a papoula enlouquece, mas a erva é transbordamento, ela é uma lição de moral [...]<sup>138</sup>.

Rizoma, conceito que se faz palpável no pensamento de Deleuze e Guattari, e que se estende a exibir a multiplicidade. O faz na medida do seu nascer e crescer horizontal sobre a terra, sugerindo um movimento diferente do vertical e do arborescente, este, que, se prendendo às raízes, limita o fluxo das contiguidades. Rizoma das conexões heterogêneas, da multiplicidade, da ruptura sem signos e dos agenciamentos mapeados em infinitas cartografias. Rizoma feito de platôs<sup>139</sup>, veículo, e substância do desejo como produção. Desejo este, que não advém da falta, porque, subtraído da identidade que projeta a imagem no outro, aventura-se em outras relações que são devires.

Os devires, conforme escreve Deleuze, não são fenômenos de imitação ou de assimilação, mas de dupla captura, “núpcias entre dois reinos”<sup>140</sup>.

[...] não se trata apenas de uma aventura com mitos, heróis ressuscitados, monstros divinos, profetas cegos, de gente banida, de igrejas e excomunhões; não se trata de furar os olhos e cumprir destinos não amados, mas de dançar nas encruzilhadas com pombas que giram às gargalhadas, de acasalar-se com animais, de proliferar feitiços, esparramar-se com ratos, caçar com lobos, roubar com as raposas, adormecer sem sonho para desfazer o pesadelo, devir larva. A condição é de reinventar-se [...]<sup>141</sup>.

<sup>137</sup> Idem, p. 23

<sup>138</sup> Idem, p. 30. Citação que Deleuze e Guattari fazem de Henry Miller, Hamlet, Corrêa, pp.48-49.

<sup>139</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, 1995. v. 1. Deleuze e Guattari definem Platôs segundo Gregory Bateson “uma região continua de intensidades, vibrando sobre ela mesma, e que se desenvolve evitando toda a orientação sobre um ponto culminante ou em direção a uma finalidade exterior”.

<sup>140</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**, 1998, p.10.

<sup>141</sup> ALCANTARA, Clarissa de Carvalho. **Corpoalingua performance e Esquizoanálise**. 2011, p.137.

Finalizamos este momento do texto com a citação acima porque ilustra o devir. A escrita que se fez nômade, a experimentar territórios sem pontos referenciais, em uma frequência de intensidade própria de quem soube subtrair as margens e adquirir a velocidade do meio.

O estudo do plano de imanência em Deleuze e Espinosa que faremos a seguir dá continuidade ao processo a que nos propomos, ou seja, traçar linhas que compõe a filosofia da diferença, onde o conceito de desejo como produção é mapeado.

### 3.4 O PLANO DE IMANÊNCIA

O Plano de imanência surge neste estudo na medida em que compõe uma totalidade. Nele os conceitos são um a um articulados em um mapeamento móvel de constante descoberta. Consideramos que a imanência se traduz no movimento que caracteriza o pensamento de Deleuze e Espinosa, portanto, abordá-la em seu plano, consiste em estratégia para alcançar o objetivo deste trabalho que, passo a passo, pretende aprofundar-se na filosofia da diferença e, nela, traduzir a produção contida no desejo. Esse assunto é escrito aqui como fruto da nossa absorção do que Deleuze escreveu em “O que é Filosofia?” sendo esse, uma fonte ainda inesgotável, em sua repercussão.

Os conceitos filosóficos são totalidades fragmentárias que não se ajustam umas às outras, já que suas bordas não coincidem. Eles nascem de lances de dados, não compõe um quebra-cabeças. E, todavia, eles ressoam, e a filosofia que os cria apresenta sempre um todo poderoso, não fragmentado, mesmo se permanece aberto: Uno-Todo ilimitado, Omnitudo que os compreende a todos num só e mesmo plano. É uma mesa, um platô, uma taça. É um plano de consistência ou, mais exatamente, o plano de imanência dos conceitos, o planômeno<sup>142</sup>.

A citação acima expressa a instável relação entre os conceitos filosóficos que, não coincidindo, interagem em um plano, que é uno e ilimitado, portanto, aberto: o plano de imanência. Nesse ponto é interessante ressaltar a íntima relação entre os conceitos e o plano no sentido da impossibilidade de fundirem-se um no outro. Se os conceitos fossem confundidos com o plano, seriam unificados o que impossibilitaria

---

<sup>142</sup>DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr, e Alberto Alonso Muñoz. 3.ed. São Paulo: Ed.34, 2001, p. 45

o reconhecimento de suas singularidades e, da mesma forma, o plano correria o risco de perder sua abertura. Segundo Deleuze, o construtivismo que caracteriza a filosofia se faz em dois aspectos que se completam: um é o de criar conceitos e o outro de traçar um plano, os conceitos são como organelas a se moverem com velocidades infinitas em finitos movimentos sobre um citoplasma que as envolve em movimentos infinitos que o percorrem e que retornam a ele”. É necessário a elasticidade do conceito, mas também a fluidez do meio. É necessário os dois para compor “os seres lentos” que nós somos...o plano é como um deserto que os conceitos povoam sem partilhar, os conceitos suas únicas regiões, mas é o plano seu único suporte”<sup>143</sup>.

O plano de imanência se diferencia da transcendência dos sistemas filosóficos pois vincula os conceitos inventados às forças do caos e ao movimento infinito, elimina a lógica de continente e conteúdo e os impulsos e princípios hierarquizantes. A produção conceitual é lançada em um campo de forças, intensidades e infinitude<sup>144</sup>.

Os autores, Deleuze e Guatari, expõe o plano de imanência enquanto imagem do pensamento, ou seja, do que significa pensar, fazer uso e orientar-se no pensamento e, desta forma, o distinguem totalmente do conceito em si e daquilo que o conceito supõe, como o método. Outro aspecto diverso é o estado de conhecimento sobre o cérebro e seu funcionamento, já que isso supõe o que é fixado e determinado cientificamente. O plano de imanência não é uma opinião sobre o pensamento, como imagem implica em repartição do que é fato e do que é direito, ou seja, o que acontece ao pensamento como tal deve ser separado dos acidentes factuais relativos ao cérebro ou mesmo às opiniões históricas. Por exemplo: as questões da loucura ou alterações da memória, ou as reflexões feitas a cerca do pensamento em tais ou quais épocas ou civilizações. A imagem do pensamento reivindica o que ele tem de direito, ou seja, somente o movimento que pode ser levado ao infinito. Surpreendente é que esse movimento não possui demarcações espaço temporal ou referenciais fixos como objetos, ou móveis como o sujeito, não, o movimento tomou tudo e nele objetos e sujeitos só podem ser conceitos “[...]. O que está em movimento é o próprio horizonte: o horizonte relativo

---

<sup>143</sup> Idem, p. 46.

<sup>144</sup> ULPIANO, Claudio, **Pensar de outra maneira a partir de Claudio Ulpiano**. Rio de Janeiro: Pazulim, 2007, p. 34. Este parágrafo é uma transcrição modificada do autor citado, quando escreve sobre Plano de imanência e Dança.

se distancia quando o sujeito avança, mas o horizonte absoluto, nós estamos nele sempre e já, no plano de imanência [...]”<sup>145</sup>. O movimento infinito se faz pela reversibilidade, pela ida e volta, se ele se direciona a algo ele volta sobre si mesmo e isso ocorre pela troca constante, troca esta que implica em desviar, enfrentar, voltar-se, perder-se, apagar-se em um, como escrevem os autores, “gigantesco tear”.

Escreve Deleuze: “se a filosofia começa com a criação de conceitos, o plano de imanência deve ser considerado como pré-filosófico”<sup>146</sup>. Na medida em que nele está pressuposto não a forma como um conceito pode remeter a outro, mas como ambos podem remeter a uma compreensão não conceitual. Pré-filosófico, ou não filosófico compreende a potência de um plano que é uno, e que se faz deserto móvel aonde os conceitos vem povoar. Este, não existe fora da filosofia, já que é suposto por ela, encontra-se sim, segundo o autor, mais no coração da filosofia do que ela própria. A filosofia se inicia pela criação de conceitos, ao mesmo tempo em que se instaura pelo plano, ele não é nenhum projeto, é sim, um solo absoluto sob o qual ela cria.

Para Deleuze e Guattari sendo o plano de imanência pré-filosófico e já não operando com conceitos, implica em uma experimentação, dita pelos autores, como tateante e seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais, da ordem do sonho, dos processos patológicos, dos excessos em geral. “Pensar é sempre seguir a linha de fuga do voo da bruxa”.<sup>147</sup> O caos, segundo Deleuze e Guattari, é caracterizado pela velocidade infinita das determinações, bem mais do que por sua ausência, o que significa que não é um estado inerte, ele desfaz toda a consistência. A filosofia, por sua vez, tem como objetivo adquirir consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha, diferente da ciência que prefere dar referência ao caos renunciando aos movimentos e velocidades infinitas. O plano de imanência, com suas curvaturas variáveis, conserva os movimentos infinitos, a filosofia, portanto, o instaura. Desta instauração emerge toda uma história da filosofia onde o plano de imanência é confundido com o conceito de imanência e

---

<sup>145</sup> Idem, p.48

<sup>146</sup> Idem, p 51

<sup>147</sup> Idem, p.53

deste mal entendido é relançado o transcendente<sup>148</sup>. Espinosa, no entanto, reencontra a imanência não deslocada em outros conceitos identificados, mas nela mesma.

Quem sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma, e assim que ela era um plano percorrido pelos movimentos do infinito, preenchido pelas ordenadas intensivas, era Espinosa. Assim ele é o príncipe dos filósofos. Talvez o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todos os lugares. Ele fez o movimento do infinito, e deu ao pensamento velocidades infinitas no terceiro gênero do conhecimento, no último livro da ética. Ele aí atinge velocidades inauditas, atalhos tão fulgurantes, que não se pode mais falar senão de música, de tornado, de vento e de cordas. Ele encontrou a liberdade tão somente na imanência [...]<sup>149</sup>.

O plano de imanência pensado em Espinosa é instaurado em toda sua articulação conceitual, quando substancia e modos adquirem a velocidade infinita de suas singulares univocidades. A extensão e o pensamento são as duas faces do plano, traduzidas em potências de ser e de pensar, expressas no terceiro gênero do conhecimento como possibilidade de liberdade gerada pela força da possibilidade de criar<sup>150</sup>.

Concluimos entendendo que o Plano de imanência implica em um contexto bem mais amplo que a história da filosofia. É um devir infinito da filosofia, que atravessa sua história, mas não se confunde com ela: “A filosofia é devir, não história; ela é coexistência de planos, não sucessão de sistemas”<sup>151</sup>.

<sup>148</sup>No capítulo referente ao Plano de Imanência no livro “O que é Filosofia”? Deleuze e Guattari escrevem sobre a história da filosofia do ponto de vista da instauração de um Plano de Imanência: iniciam por Platão para quem o plano é deslocado para a imanência atribuída a um uno além do uno, seguido pela filosofia Cristã onde a imanência não pode comprometer a transcendência de um Deus, Descartes, Kant e Husserl, quando o cogito torna possível traçar o plano de imanência como um campo de consciência, a imagem é suposta ser imanente a uma consciência pura, a um sujeito pensante, Jaspers quando o plano de imanência receberá a mais profunda determinação como englobante mas este, não será mais que uma bacia para as erupções da transcendência, Sartre com sua suposição de um campo transcendental impessoal devolve a imanência seus direitos, e, finalmente. Espinosa.

<sup>149</sup>Idem. p. 63

<sup>150</sup>O comentário a seguir foi transcrito do segundo capítulo deste trabalho, onde as questões sobre Espinosa podem ser encontradas com maior profundidade: chama-se a atenção para a expressão “método de invenção” usada pelo autor, pois no terceiro gênero existe essa proposta criadora, além da afecção, das compreensões contidas nos gêneros anteriores. A proposta de invenção é lançada em movimentos no livro V da Ética: uma “nova ordem do pensamento”, que “conquista uma velocidade absoluta”. Nesse livro, “os signos e conceitos desfalecem e as coisas se põem a escrever por si mesmas e para si mesmas transpondo intervalos de espaço.”

<sup>151</sup>DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** 2001, p.72

Ulpiano cita: “dançar é fluir na imanência”<sup>152</sup> e continua afirmando que, para Deleuze e Guattari, filosofar é algo que acontece ao corpo em seu movimento total. “[...] Como plataforma de salto, na filosofia, na dança ou na vida, trata-se de traçar o plano de imanência, livres do peso, da gravidade, que sempre insiste em se introduzir quando deixamos que penetre, no pensamento, na vida e no corpo, qualquer sombra de negatividade”.

Após termos investido, até agora, no encontro com os componentes da ontologia que mapeia o pensamento de Deleuze, e termos encontrado no Plano de Imanência o meio sobre o qual tais conceitos se articulam em velocidades próprias, partimos para o estudo do “Corpo sem Órgãos” por entendermos que, bem além de um conceito, constitui um campo da experimentação, um caminho para a resposta a questão norteadora desta pesquisa: “O que pode um Corpo?”

### 3.5 CORPO SEM ORGÃOS

A seguinte citação introduz nosso estudo sobre o Corpo sem Órgãos:

[...] Nem boca. Nem língua. Nem dentes. Nem laringe. Nem esôfago. Nem estômago. Nem ventre. Nem ânus. Os autômatos param e deixam sobressair a massa inorgânica que articulam. O corpo pleno sem órgãos é o improdutivo, o estéril, o inegendrado, o inconsumível, Antonin Artaud o descobriu, lá onde se encontrava, sem forma, sem figura. Instinto de morte é seu nome [...] o corpo sem órgãos é o improdutivo; no entanto, é produzido em seu lugar próprio, a seu tempo...não é testemunho de um nada original, nem o resto de uma totalidade perdida. E, sobretudo, ele não é uma projeção: nada tem a ver com o corpo próprio ou com a imagem do corpo. É o corpo sem imagem [...].

Deleuze e Guattari escrevem o texto acima no capítulo I do “Anti-Édipo”, obra que contém revolucionários conceitos direcionados a uma nova teoria sobre o desejo desarticulado da falta. Contém a descrição do experimento, do corpo sem órgãos, este, que é desorganizado, desidentificado, ferramenta filosófica para o puro devir. Escrevem os autores, que não se pode desejar sem fazê-lo, ele espera, é um exercício, uma experimentação. “Não é uma noção, um conceito, mas antes uma

<sup>152</sup>ULPIANO, Claudio, **Pensar de Outra Maneira a partir de Claudio Ulpiano**. 2007, p.41-42 A citação transcrita por Ulpiano é de José Gil em seu livro “As séries de Cunningham” onde o autor distingue a experiência contemporânea da dança daquela radicalizada, nas primeiras décadas do século XX. Finalizando com o comentário do próprio autor que relaciona o plano de imanência como movimento do próprio corpo que se afasta de todo processo negativo.

prática, um conjunto de práticas”<sup>153</sup>. Neste texto, Antonin Artaud é citado, quando em 28 de novembro de 1947 declara guerra aos órgãos: “Para acabar com o juízo de Deus, porque atem-me se quiserem, mas nada há de mais inútil do que um órgão”<sup>154</sup>. Esta é uma manifestação do experimento, tão aguda e urgente que se propõe ao sacrifício. Esse, no entanto, é um processo em andamento já que o corpo sem órgãos se esboça em construção, sob diversas formas, conforme explicam Deleuze e Guattari:” O corpo sem órgãos já está a caminho desde que o corpo se cansou dos órgãos e quer licenciá-lo, ou antes, os perde”<sup>155</sup>. Com este argumento, os autores descrevem o que chamam de “longa procissão”: o corpo hipocondríaco cujos órgãos são destruídos uma um, o corpo paranoico em que o ataque aos órgãos é uma constante, bem como, sua restauração promovida por energias externas e divinas, o corpo que está em luta interior ativa desenvolvida por ele mesmo contra seus órgãos resultando em catatonia, que é o corpo esquizo, o corpo drogado que repete a experiência do esquizo de forma experimental, ou seja, se expõe ao processo de luta contra os órgãos intermediado pela construção de circunstâncias inusitadas, e o corpo masoquista que se deixa suspender para interromper o exercício dos órgãos. Diante dessa “longa procissão” em que nos deparamos com corpos dilacerados concluímos que, não obstante ao fato do corpo sem órgãos conter alegria, intensidade de possibilidades, vida que se reproduz ao infinito, é necessário a atitude preventiva e prudente, que reconhece as agruras de um caminhar solitário em que o desafio de enxergar com a pele, respirar pelo orifício anal, não mais suportar o respirar pelos pulmões, pode ser perigoso e deixar tantos derrotados ao longo do caminho. A proposta é não mais um encontro com o eu e sim uma desconstrução dele:

Onde a psicanálise diz: Pare, reencontre seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso corpo sem órgãos, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação. Encontre seu corpo sem órgão, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide<sup>156</sup>.

<sup>153</sup> DELEUZE Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, 2008. v. 3, p.9.

<sup>154</sup> Idem, p.10-Deleuze e Guattari citam Artaud. Pensamos que nesta frase há conteúdo suficiente para quase encerrar a compreensão de Corpo sem órgãos, pois, contém a potencia produtiva de um pensamento, que rompe com toda possibilidade de organicidade externa, a ruptura é arriscada e o risco não constitui barreira alguma.

<sup>155</sup> Idem, p.10

<sup>156</sup> Idem, p.11

Quando os autores escrevem sobre desfazer o eu, há de se entender a diferença entre dois termos citados também por eles: fantasma e programa. O primeiro resultado do conjunto de significâncias e subjetivações acopladas aos processos ativos do comportamento, e interpretados pela psicanálise, enquanto o programa é o motor de experimentação, o qual, tudo retira para que viva o Corpo sem órgãos, e o que é retirado é, justamente o fantasma<sup>157</sup>. De suma importância é o que se segue na narrativa desse processo de experimentação, pois os autores esclarecem sobre o que já acontece e o que seguirá em acontecimento, ou seja, o que se passa sobre o corpo sem órgãos e a maneira de criar para si um Corpo sem órgãos. Situações compreendidas uma na outra, mas que revelam circunstanciais diferenças. O masoquista cria para si um corpo sem órgãos, em tais condições, que este, só pode ser povoado por intensidades de dor. As circunstâncias sobre as quais foi construído determinam as intensidades que o percorrem, portanto, em cada caso pode ser constituído por essas intensidades e por linhas que o compõe ou bloqueiam sua formação. Essa experimentação é delicada, pois, não pode haver estagnação dos modos, nem derrapagem do tipo: “O masoquista, o drogado tangenciam estes perpétuos perigos que esvaziam seu corpo sem órgãos em vez de preenchê-lo”<sup>158</sup>.

O Corpo sem órgãos faz passar intensidades, ele as produz e as distribui num *spatium* ele mesmo intensivo, não extenso. Ele não é espaço e nem está no espaço, é matéria que ocupará o espaço em tal ou qual grau que corresponde às intensidades produzidas. Ele é matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade =0, mas não há nada de negativo neste zero, não existem intensidades negativas nem contrárias. Matéria igual à energia. Produção do real como grandeza intensiva a partir do zero<sup>159</sup>.

Na citação acima os autores situam o corpo sem órgãos em intensidades que ocupam o espaço, não estratificado. Na verdade, conforme Silva<sup>160</sup> ele possibilita uma ruptura em relação aos estratos que ordenam as multiplicidades, ele se opõe, por isso, ao organismo como fruto do sistema do juízo distributivo de Deus que,

<sup>157</sup> Ilustramos a questão abordada nesta altura do texto com um trecho da letra de uma canção: “Feche os olhos e você verá a verdade, mentiras por trás destas portas pretas [...] pelo que você vive? Pelo que você respira? O que restará quando tudo cair? Haverá sangue no chão, sofrimento em meus olhos, fogo em minha mente, estou vivo” Música de autoria da Banda: Death Can’t Take us All”, 2015.

<sup>158</sup> DELEUZE Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, 2008. v. 3, p.13.

<sup>159</sup> Idem, p.13

<sup>160</sup> SILVA, Cintia. **O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze**. 2000, p.142

ordena os órgãos em funções e finalidades, estratificando o corpo e o transformando em organismo. A constituição, pois, requer uma desestratificação, que deve ser efetuada conforme cita a autora, com prudência.

Deleuze e Guattari consideram três grandes estratos relacionados a nós: o organismo, a significância e a subjetivação:

Você será um organismo, articulará seu corpo-senão você será um depravado. Você será significante e significado, interprete e interpretado-senão será desviante, você será sujeito e, como tal, fixado, sujeito da de enunciado- senão será apenas um vagabundo<sup>161</sup>.

Como comentamos acima, é proposto uma desestratificação, ou mais especificamente uma desarticulação destes estratos, a experimentação como operação sobre este plano aonde não existe significante, nada de interpretações, o movimento nômade, inclusive no mesmo lugar, dessubjetivação. Esse exercício propõe prudência e, como citam os autores, nada de overdose, ou de pancadas com martelos e sim como uma lima muito fina. O corpo sem órgãos oscila entre as superfícies que o estratificam e o plano que o libera:

Liberem-no comum gesto demasiado violento. Façam saltar os estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo envolvidos numa catástrofe, ao invés de traçar o plano. O pior não é permanecer estratificado- organizado, significado, sujeitado- mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente que os faz recais sobre nós, mais pesados do que nunca<sup>162</sup>.

Desfazer o organismo nunca significou matar e sim, abrir este corpo a novas conexões que supõe agenciamentos e, com eles, todo processo de desterritorialização, termos estes já comentados em capítulos anteriores. Desqualificar a consciência para fazer dela um meio de exploração, arrancar a significância e a interpretação para transformá-las em produção, não é, como nos dizem os autores em questão, nem mais nem menos difícil do que arrancar o corpo do organismo. É necessário guardar, de certa forma, o organismo para que ele se recomponha, e assim uma serie de cuidados relativos às significações e subjetividades são propostas no sentido de guarda-las, para que possamos nos utilizar delas em uma imitação dos estratos para desestratificá-los aos poucos. Um

<sup>161</sup>DELEUZE Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, 2008. v. 3, p.22.

<sup>162</sup>Idem, p.23-24.

plano a ser pensado: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades por ele oferecidas, visualizar um lugar favorável, linhas de fuga possíveis, conjunções de fluxos, enfim, conectar, conjugar todo um diagrama contra os programas significantes e subjetivos, assim se apresenta a proposta de Deleuze e Guattari<sup>163</sup>.

Citando Silva<sup>164</sup>, o corpo sem órgãos é um limite imanente, ao qual nunca se chega, pois na medida em que o buscamos, se o fazemos de forma cautelosa, tal limite, posto que é desestratificação absoluta, vai se alargado posto adiante.

O corpo sem órgãos é o espaço de intensidades, é “bloco de infância”<sup>165</sup>, devir, o que não supõe recordação da infância, pois não se situa antes da criança ou do adulto, e sim, é contemporâneo em seu mapa de intensidades. Não supõe projeções ou regressões, substitui o artigo definido a, o pelo uma ou um a este nada falta pois exprime a pura determinação da intensidade. O artigo indefinido é o condutor do desejo<sup>166</sup>.

O conceito de Corpo sem órgãos, segundo Craia<sup>167</sup>, está localizado na filosofia de Deleuze no epicentro de duas diferentes dimensões de seu pensamento: as monografias, plenas de ontologia, que são: “A lógica dos Sentidos”, “Diferença e repetição” e o livro “O que é Filosofia”. Corpo sem órgãos aparece em “Mil Platôs”, em seu terceiro volume, como parte do estudo feito por Deleuze e Guattari sobre o capitalismo e a esquizofrenia. Caracteriza-se por ser um conceito que invoca uma pragmática, uma ação política. Demanda, no entanto, para sua compreensão, uma análise ontológica. Qual é, pois, a arquitetura conceitual que permite a Deleuze sustentar o conceito de Corpo sem órgãos? Começamos pela multiplicidade, como o corpo sem órgãos mesmo negando a existência de órgãos, pode abrir-se à compreensão da multiplicidade? Dentro da ontologia de Deleuze encontramos três

<sup>163</sup> Idem, p.24

<sup>164</sup> SILVA, Cintia. **O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze**. 2000, p. 142.

<sup>165</sup> DELEUZE Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, 2008. v. 3, p.28

<sup>166</sup> Tomando um estratégico viés nesse ponto do texto, em que o artigo indefinido aparece sob a luz do pensamento do filósofo, apresentamos uma referência à Beatriz Preciado, e a sua “criação de um corpo sem órgãos”. Em sua palestra, quando questiona sobre o sujeito capaz de fazer frente às produções de controle, expõe a possibilidade de imaginar que existam outras ficções políticas que não produzam violência. Relata sobre a teoria QUEER como um espaço crítico, uma busca de gramáticas em que a linguagem se faça para desmontar os regimes de produção do corpo, diferente das políticas de identidade feministas assim como profere a desidentificação crítica da masculinidade.

<sup>167</sup> CRAIA, Eladio- Palestra sobre Corpo sem Órgãos no 9º simpósio internacional de filosofia e Psicanálise realizado em 2014; Universidade Federal do Espírito Santo em Vitória. O paragrafo em questão inspira-se na exposição do autor durante este evento.

conceitos fundamentais: diferença, univocidade e imanência. Não existe, portanto, nenhum campo de transcendência. Não há distinção valorativa ou qualificadora, não há hierarquia. O fato de existir já significa um estatuto ontológico da univocidade. Diante desta proposta ontológica, poderia surgir a questão sobre a possibilidade de formação de uma massa amorfa, mas o que se movimenta na oposição dessa ideia é, justamente, a pura diferença.

Continuamos com a questão: porque Corpo sem Órgãos? E a partir de então pensamos a questão do corpo. A tradição majoritária, ainda seguindo a descrição feita por Craia citada acima, na interpretação do que é um corpo, o entende como substrato determinado, com acidentes, predicados, limitados em si próprios. A tradição minoritária segue o estudo feito por Deleuze sobre os Estoicos. Esses afirmam que tudo é corpo, e este existe em sua capacidade de afetar e ser afetado. Um corpo acaba onde outros corpos deixam que ele acabe. Aqui está a multiplicidade presumida pelo Corpo sem órgãos, no encontro de um corpo com outro. O limite não é o corpo endógeno e sim o movimento entre os corpos. Ser corpo significa um processo de encontro do fora, significa produtividade.

Este corpo que não tem órgãos se opõe menos ao órgão que a organicidade, ou a organização. Toda ciência médica moderna define o corpo a partir de sua organização interna, morfológica, anatômica, no entanto, o conceito em questão se define pela multiplicidade e não se compõe por nenhuma organização que limite sua inteligibilidade. Permite pensar como são possíveis as reuniões, as instancias coletivas sempre diferenciadas e eficazes em determinados conceitos. A política em Deleuze propõe um devir revolucionário. O Corpo sem órgão é um instrumento conceitual que permite esse devir que é produtivo e que pensa os encontros, excluindo sua natural tendência à institucionalização. Uma ferramenta conceitual que dá conta da construção coletiva, constantemente diferenciada, sempre em processo de devir outro e, que ainda assim, possa ser pensada<sup>168</sup>.

Para Deleuze e Guattari o grande livro sobre o corpo sem órgãos seria a ética de Espinosa. Os atributos seriam os tipos, ou os gêneros do corpo sem órgãos traduzidos em substâncias e potências, como matrizes produtivas. Os modos seriam intensidades circulantes. Se existe uma única substância para vários atributos na relação de uno e múltiplo, no corpo sem órgãos a multiplicidade se faz em um

---

<sup>168</sup> Idem

*continuum* absoluto e ininterrupto<sup>169</sup>. Quando se pensa em Corpo sem órgãos como limite imanente, e ao pensar em imanência, se chega até a univocidade a questão da diferença vem à tona e com ela a diferença dos seres em Espinosa que se faz pelos graus de potência. Deleuze encontra esse pensar ao colocar a potência em relação à capacidade do encontro de corpos de seus agenciamentos. “Tal conjunto formado de limites pode ser pensado, porque cada corpo sem órgãos é um platô, ou seja, uma região de intensidades contínuas, capaz de estabelecer ressonância com a outra”<sup>170</sup>. O corpo sem órgãos é desejo e há desejo toda vez que é constituído<sup>171</sup>.

O conceito de Máquina de Guerra escrito por Deleuze e Guattari no Volume 5 de *Mil Platôs* é citado, na sequência dessa pesquisa, porque se objetiva na questão da produção e, com ela, na questão política de Corpo sem órgãos que dimensiona o desejo para o coletivo. Fazemos uma breve observação, já que esse é um viés a ser amplamente estudado em outro contexto. “O que é um corpo coletivo?” A partir dessa questão Deleuze e Guattari, a certa altura do texto, colocam a questão dos grandes corpos como o estado em toda sua organização e hierarquia, assim como, suas dicotômicas funções de distribuição ou não do poder e sua relação com a família em fato e representação. Mas é sobre o que existe nestes corpos e que age não se reduzindo ao esquema, que os autores analisam. Trata-se, segundo eles, de: “uma aptidão, mesmo caricatural, de constituir-se como Máquinas de Guerra, opondo ao estado outros modelos, outro dinamismo, uma ambição<sup>172</sup> nômade”. O exemplo descrito a seguir, pode nos dar a dimensão de uma máquina de guerra:

[...] a celebridade pública da família não determina o lugar que ocupa num organismo de Estado; ao contrário, é a potência ou virtude da solidariedade, e a movência correspondente das genealogias, que determinam a celebridade num corpo de guerra. Há aí algo que não se reduz ao monopólio de um poder orgânico nem a uma representação local, mas que remeta a potência de um corpo turbilhonar num espaço nômade [...].

O que os autores ressaltam é que em todo corpo coletivo existem minorias a se constituírem em equivalentes máquinas de guerra. Como definição a Máquina de guerra é uma invenção dos nômades, esta situada frente a construção de uma

<sup>169</sup> DELEUZE Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, 2008. v. 3, p. 15

<sup>170</sup> SILVA, Cintia. **O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze**. 2000, p.147

<sup>171</sup> DELEUZE Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, 2008. v. 3, p.28

<sup>172</sup> DELEUZE Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, 1997. v. 5, p.31-32.

espaço liso onde todo pensamento é um Devir, um duplo devir, em vez de ser o atributo de um sujeito ou a representação de um todo<sup>173174</sup>.

O próximo item a ser estudado e que finaliza essa pesquisa, diz respeito a produção rizomática do desejo, nele, os conceitos até agora trabalhados são articulados de forma a mapear dentro da filosofia da diferença em Deleuze o desejo como produção.

### 3.6 A PRODUÇÃO RIZOMÁTICA; O QUE PODE UM CORPO

“A produção como processo<sup>175</sup> excede todas as categorias ideais e forma um ciclo ao qual o desejo se relaciona como princípio imanente”<sup>176</sup>. O estudo da produção, articulada ao desejo, significa para essa pesquisa, um experimento de agenciamentos, em que a arquitetura ontológica de Deleuze participa em um fluxo contínuo, desenhando o caminho a ser percorrido. Neste percurso circula o conceito de diferença, ligado ao de univocidade e imanência, eliminando toda a possibilidade de transcendência. Esta univocidade opera por uma diferença interna que se expressa em multiplicidade, ou seja, no processo produtivo gerado pelo encontro de

<sup>173</sup>Idem, p. 50

<sup>174</sup>DELEUZE Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, 1997. v. 5. Cabe uma observação quanto ao texto contido em MIL Platôs, volume 5, baseado no que Michael Hardt escreve na “contra capa :se, em primeira instancia, o contexto do que Deleuze e Guattari escrevem no volume cinco , pode parecer um perfeito roteiro de ação política veremos que as realidades ali expressas como , o estado e as maquinas de guerra, o sedentário e o nômade, teriitorialização e desterritorialização, o estriado e o liso são dicotômicas , como uma multiplicidade rizomática própria do pensamento dos autores, Polos de enfrentamento em total movimento, E nisto constitui a beleza do texto e sua importância, que está bem mais além, do que as prováveis soluções esperadas. Os autores frustram qualquer expectativa de solução em aplicações diretas de formas políticas resolutivas, simplesmente porque ao pensamento e a ação política não prosseguem em linha reta.

<sup>175</sup>DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O Anti-Édipo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 2010, p.14-15 Os autores explicam o que significa processo: “A natureza como processo de produção” Existe uma descrição quanto a relação feita com a natureza, tanto com a indústria, quanto com o homem e com a sociedade, o que condiciona a existência de esferas independentes chamadas de produção, distribuição, e consumo, mas esta divisão formal pressupõe não só o capital e a divisão de trabalho como uma falsa consciência que o ser capitalista tem de si e dos elementos cristalizados no processo. Na verdade, na obscura verdade contida no delírio (no esquizo) não há circuitos independentes, o registro e o consumo determinam diretamente a produção, e o fazem no seio da produção. “Tudo é de tal modo produção, que os registros são imediatamente consumidos, consumados, e os consumos são diretamente reproduzidos. Este é o primeiro sentido de processo: inserir o registro e o consumo na própria produção torna-los produção de um mesmo processo”. O segundo sentido do processo é descrito pelos autores como: “homem e natureza não são como dois termos postos um em face do outro, mesmo se tomados em uma relação de causação, de compreensão ou de expressão, mas são uma só e mesma realidade essencial do produtor e do produto” Portanto, o processo se caracteriza pelo acoplamento que o desejo não para de fazer em fluxos contínuos em conexões.

<sup>176</sup>DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O Anti-Édipo**, 2010, p. 15.

corpos, pois, um corpo existe na medida de sua capacidade de afetar e ser afetado. O corpo se expressa em multiplicidades, já que é definido ontologicamente por Deleuze, não por de sua capacidade endógena, substancial e predicada, mas pela sua propriedade de encontrar-se com outro corpo. Este pensamento vai ao encontro de Espinosa, para quem, ideia e corpo estão em um mesmo nível ontológico. A ideia só existe se existe o corpo, não há privilégio da razão sobre ele, este, é imanente ao pensamento. É Espinosa que declara: “não sabemos o que pode um corpo”<sup>177</sup>. O conceito de potência emerge dessa questão, na medida em que o corpo pode, tanto quanto existe em sua capacidade de produção diante do encontro.

O conceito de desejo como produção é um dos pontos importantes na filosofia da diferença, e, como já citado no início da pesquisa, se inaugurado especificamente ao escrever com Guattari o “Anti-Édipo”, suas primeiras obras já anunciavam o pensamento que contém uma proposta independente das representações submersas às identidades. Segundo Roudinesco<sup>178</sup>, Deleuze se caracterizava pela crítica que fazia quanto à ideia de que o ensino da história da filosofia pudesse ser um obstáculo a criação de conceitos. Sua relação com textos literários, filmes, canções, bem como a leitura que fez da obra de Nietzsche fizeram-no evoluir para questões não destruidoras, mas críticas, até mesmo desconstrutoras dos saberes constituídos. Segundo a mesma autora, Deleuze supunha o desejo como um trabalho do inconsciente concebido em agenciamento de territórios e não reduzido a cena familiar, ou seja, a grande crítica a psicanálise<sup>179</sup> se desdobrava no ponto da ofensiva contra o monumento mais psicologizado do edifício freudiano, o complexo de Édipo, que significaria uma máquina de normalizar a libido e criar um ideal familiarista retrógrado. Ainda Roudinesco, traduz a tentativa dos autores do “Anti-Édipo” ante as estruturas simbólicas e significantes, substituí-las por uma conceitualidade polivalente capaz de traduzir a essência maquínica de um desejo

<sup>177</sup> ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores), p.186.

<sup>178</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. **Filósofos da tormenta**, 2007.

<sup>179</sup> SANCHES Aline. **Inconsciente e Instinto de Morte: Um itinerário do debate inicial de Deleuze com a psicanálise**. 2013. 213f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Centro de educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos e École Doctorale `Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie da Université Paris Diderot, SP. São Carlos, 2013- O Anti –Édipo escrito por Deleuze e Guattari, segundo citação da autora, não é anti-psicanálise, mas uma proposta para potencializar a originalidade freudiana...é verdade, no entanto, que o livro inaugura uma ruptura. Não tanto de seus autores com a psicanálise, na medida em que ia se tronando uma ferramenta útil para suas propostas teóricas e práticas; mas uma ruptura mais profunda, fruto de um mal entendido, que se perpetuou entre os psicanalistas e os filósofos e impediu a continuidade destas discussões. O trabalho citado, se propôs oferecer contribuições para uma discussão sobre a pertinência, coerência e relevância do debate para ambos os domínios.

plural. Deleuze amplia o conceito de desejo além das relações edipianas traduzidas na cena familiar, regidas em nome do pai, para um desejo inscrito em nome da história, produtivo na imanência das máquinas desejantes nas grandes máquinas sociais.

Não há um sujeito do desejo tampouco de objeto. Não há sujeito de enunciação. Apenas os fluxos são a objetividade do próprio desejo. O desejo é o sistema dos signos a - significantes com os quais se produz fluxos de inconsciente em um campo social. Não há eclosão alguma de desejo, em qualquer lugar que seja, pequena família ou escola de bairro, que não questione as estruturas estabelecidas. O desejo é revolucionário porque quer sempre mais conexões e agenciamentos [...].

A relação crítica de Deleuze com a psicanálise tem uma íntima articulação com a ideia de desejo como produção. No entanto, existe uma razão para tal rejeição, que é a pretensão da psicanálise de ser um discurso único, com uma proposta única de “salvação”. Sua cultura arborescente induz a um processo de identificação com as origens, em fatal proposta de representação<sup>180</sup>. Escreve Deleuze: Contra a psicanálise dissemos somente duas coisas: ela destrói todas as produções de desejo. Esmaga todas as formações de enunciados<sup>181</sup>. A destruição do desejo se faz pela dinâmica de cultuar a lei e a falta, reduzir o inconsciente a algo negativo, detentor de fracassos e desejos perversos. Assim que desejo agencia uma relação com o fora, na construção de um devir, destrói-se o agenciamento, em nome de um árduo e longo trabalho em busca do significado pela arte da interpretação. Deleuze escreve:

[...] É preciso reverter a fórmula freudiana. Você deve produzir o inconsciente [...] não se reproduz lembranças da infância, produz-se com blocos de infância sempre atuais, blocos de devir-criança. Cada um fabrica ou agencia, não com o ovo de onde saiu, nem com os genitores que o ligam a ele, nem com as imagens que ele daí tira, nem com a estrutura germinal, mas com o pedaço de placenta que ele furtou e que lhe é sempre contemporânea como matéria de experimentação [...]<sup>182</sup>.

Deleuze liberta a relação sufocante do sujeito com um inconsciente habitado por fantasmas de subjetividades interpretativas, para transformá-lo em pura experimentação de produtividade. A segunda questão, que é objeto de crítica, diz respeito à maneira pela qual a psicanálise impede a formação de enunciados. Os

<sup>180</sup>LARRAURI, Maite. **El deseo. Segun Gilles Deleuze**, 2000.

<sup>181</sup>DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. 1998, p. 93

<sup>182</sup>Idem, p.94

agenciamentos são povoados por elementos circulantes, devires, multiplicidades quaisquer. Os artigos e pronomes indefinidos e verbos no infinitivo são expressos nos agenciamentos, sem que isso signifique indeterminação e sim processos.

[...] O agenciamento maquinaico coletivo não é menos produção material de desejo do que causa expressiva do enunciado: articulação semiótica de cadeias de expressão cujos conteúdos são relativamente os menos formalizados. Não representar um sujeito, pois não há sujeito de enunciação, mas programar um agenciamento. Não sobreencodificar os enunciados, mas, ao contrário, impedir de cair sob a tirania de constelações ditas significantes [...]<sup>183</sup>.

Cabe salientar, que o desejo não é adquirir, se o vemos assim o colocamos como uma concepção idealista que o determina como falta. O desejo, quando produz, o faz em uma concepção real, onde não existe o sujeito e seu objeto faltante, ambos constituem a mesma coisa. “O desejo é máquina, o objeto do desejo é também máquina conectada, de modo que o produto é extraído do produzir e algo se destaca do produzir passando ao produto. O ser objetivo do desejo é real em si mesmo”<sup>184</sup>.

Silva<sup>185</sup>, ao comentar sobre o Anti-Édipo o situa no contexto político de maio de 68. Deleuze e Guattari através da instauração de um novo conceito de desejo desvinculado da falta delineiam, segundo a autora, um novo traçado na história, retirando o desejo de sua articulação limitada ao sujeito e suas subjetividades, para lançá-lo no âmbito político e social. Completando esta instância, citamos Guattari ao falar que “desejo liberto” é aquele que sai do impasse do fantasma individual privado: “Não se trata de o adaptar de o socializar, de o disciplinar, mas de o ligar de tal maneira que o seu processo não seja interrompido num corpo social e que produza enunciações coletivas”<sup>186</sup>.

O conceito de desejo em Deleuze encerra a geografia articulada de sua ontologia. Seu aspecto de produção vem como experimento, em que a conexão de elementos se faz em movimento contínuo, como cita Deleuze: “o desejo é um processo que descreve um plano de consistência, um campo de imanência, um corpo sem órgãos, percorrido de partículas e de fluxos que escapam tanto dos

<sup>183</sup>Idem, p.95

<sup>184</sup>DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O Anti-Édipo**, 2010, p. 35.

<sup>185</sup>SILVA, Cintia. **O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze**. 2000.

<sup>186</sup>DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta: e outros textos**. Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Luiz B.L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2010, p.337.

objetos como dos sujeitos”<sup>187</sup>. Este fluxo que se faz no entre e, portanto, se liquefaz em velocidades infinitas ignorando contornos sólidos, encontramos em Espinosa.

### 3.7 ESPINOSA E DELEUZE

Um plano, sem características de projeto, não designatório, geométrico sobre o qual as intersecções, seções e diagramas se imbricam, une esses dois filósofos. Um plano de imanência ou de consistência. Para Espinosa, segundo Deleuze<sup>188</sup>, o corpo se define de duas maneiras: a definição cinética, baseada na existência de partículas que o compõe, e que se relacionam por movimentos de velocidade e lentidões. A definição dinâmica, que se refere ao encontro de corpos, a capacidade de afetar-se mutuamente. A individualidade dos corpos é, portanto, definida não por suas formas, mas pelas velocidades. Através delas, o entre é ocupado na medida em que deslizamos, ritmamos, introduzimos. Não há separação entre conceito e de maneira de viver. A capacidade do encontro ou do afeto, com um limiar máximo e mínimo, é uma noção frequente no pensamento de Espinosa. Sua ética não se define pela moral ele a concebe como uma composição das velocidades e das lentidões, dos poderes de afetar e ser afetado nesse plano de imanência. Então ele, na medida dessas possibilidades de agenciamentos, pergunta: “O que pode um corpo?” Ou seja, quais os afetos produtores de potência? “Não se trata mais de uma relação de ponto a contraponto, ou de seleção de um mundo, mas de uma sinfonia da natureza, da constituição de um mundo cada vez mais amplo e extenso”<sup>189</sup>. A seguir Deleuze se declara Espinosista na medida em que não define algo por sua forma, nem por seus órgãos, ou mesmo por suas funções, define sim na medida de sua compreensão sobre longitude: um conjunto de relações de velocidade e lentidão, de repouso e movimento entre as partículas que compõe o corpo, e latitude o conjunto de afetos que compõe o corpo, seus estados intensivos. A cartografia de um corpo é assim estabelecida. O conjunto de latitudes e longitudes povoa o plano de imanência.

<sup>187</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**, 1998, p.105

<sup>188</sup> DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**, 2002. O texto que finaliza este capítulo, é baseado no escrito de Deleuze intitulado “Espinosa e Nós” escolhido, por resumir de forma muito clara a relação de Deleuze com Espinosa. Fato que foi considerado na elaboração desta pesquisa, já que a mesma se propôs a abordagem da filosofia de Espinosa exclusivamente sob o olhar de Deleuze, razão pela qual não descreve abordagens de outros comentadores.

<sup>189</sup> DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**, 2002, p.131.

[...] O caráter único de Espinosa é que ele, o mais filósofo dos filósofos, ensina ao filósofo a tornar-se não-filósofo. E ´no livro V, que não é de forma alguma o mais difícil, porém o mais veloz, de uma velocidade infinita que os dois se reúnem, o filósofo e o não filósofo, como um único e mesmo ser. O livro V é a unidade extensiva extrema, mas isso porque ele é a ponta intensiva a mais compacta: não existe mais diferença entre conceito e a vida [...].<sup>190</sup>

Finalizamos esse capítulo com Espinosa pelos seguintes aspectos: esteve presente em todas as nuances da filosofia de Deleuze, abordadas neste estudo, sua filosofia se articula como inspiração, ao mesmo tempo em que Deleuze colhe do filósofo Holandês o que ele traz de mais agudo, o conceito de potência, nele, um aspecto da liberdade somente entendido por quem, como Espinosa, eliminou a transcendência e, com ela, tudo que se estabelecia em hierarquias valorativas. “Uma vida não mais vivenciada a partir da necessidade, em função dos meios e dos fins, mas a partir de uma produção, de uma produtividade, de uma potência em função das causas e efeitos”<sup>191</sup>.

---

<sup>190</sup> DELEUZE, Gilles. **Espinosa**: filosofia prática, 2002, p.135.

<sup>191</sup> Idem, p. 09

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda a obra é uma viagem, um trajeto, mas que só se percorre tal qual caminho exterior em virtude dos caminhos e trajetórias interiores que a compõe, que constituem sua paisagem ou seu conceito.<sup>192</sup>

Escrever sobre o pensamento de um filósofo supõe, antes de qualquer entendimento sobre sua filosofia, a absorção de um bom encontro e, a partir disso, a inspiração e a produção. Ao concluir esse texto, a imediata percepção é de continuidade, porque o fruto maior de uma pesquisa está na direta compreensão de sua abrangência e, diante dela, o desejo de percorrer infinitos territórios.

Uma questão se fez presente durante o trajeto desse estudo: o que pode um corpo? Na medida em que foram estudados alguns dos elementos que habitam a construção ontológica de Deleuze, o ponto de interrogação transformou-se em proposta, porque em toda a articulação conceitual deste autor a produção é uma constante. Um corpo pode, porque deseja e esse desejo se afasta do negativo e da falta, na medida em que é desidentificado dos processos da representação. Esta afirmação contém três conceitos: negatividade, identidade e representação, apresentados nesta pesquisa como alvo de crítica ou de afastamento dentro da filosofia da diferença. Este movimento conceitual ocorre na medida em que a proposta ontológica de Deleuze se baseia não mais nos sujeitos identificados em seus egos, marcados pelos processos externos, cheios de subjetividades significantes, e sim no predicado, no vir a ser, naquilo que não cessa no sujeito, mas o transpassa. Entendemos a crítica à negatividade estudando a diferença, e esta, só pode acontecer porque está articulada a imanência e a univocidade do ser.

A pura diferença foi a primeira proposta de estudo nessa pesquisa. Para que pudéssemos entendê-la, a questão da transcendência foi um ponto de partida. Em Deleuze, assim como em Espinosa a transcendência não existe como conceito articulador do ser e de suas relações, seu campo é transformado em total espaço para a imanência, portanto, não existe ontologicamente distinção valorativa nem hierarquia entre os entes. O fato de existir, como já foi citado neste texto, já é um

---

<sup>192</sup>DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2011, p.9.

estatuto ontológico da univocidade. “O ser é unívoco”, e contém em si toda a diferença, no entanto, esta é interna. É importante que esteja claro que, se a distribuição existe no ser unívoco, ela é diferente daquela que o divide baseada em fatores externos ditados por determinações, por domínios, por categorias. A distribuição que circula na univocidade é nômade, sem cercas, livre de toda identificação que a encerre em medidas ou territórios. Dentro da univocidade um território pode ser preenchido por varias manifestações do ser, o que é totalmente diferente de dividi-lo em sistemáticas formas ditadas, ora pela analogia, pela identidade, pela semelhança, ou pela oposição que são elementos da representação. Portanto, o ser é uno, no sentido de unívoco e diferente, porque é se expressa pela via da multiplicidade.

A multiplicidade é o acontecimento da diferença. Para que cheguemos a ela é importante agencia-la com a noção de corpo. Se for baseada em suas características endógenas com seus limites de forma e circunstância, o teremos limitado ao seu espaço individual, mas se o considerarmos pela sua capacidade de afetar e ser afetado, então, ele existirá na medida desses encontros múltiplos e sua multiplicidade o representará ao infinito. A hierarquia que caracteriza o campo da transcendência e que é estabelecida pela maior ou menor distância do ser ideal, no ser unívoco se traduz em potência, não medida por degraus já predeterminados e sim por graus de potência ou intensidade. Um corpo existe pela sua capacidade de encontro com outros corpos, o que gera sua intensidade de produção e sua potência.

Espinosa é, entre outras características, o pensador da potência, da univocidade e da multiplicidade, ele que, no quinto livro de sua *Ética*, configura a experimentação do desejo como produção na medida em que lança o “método de invenção” e nele, a possibilidade de criação. São corpos não mais marcados por afecções, ou apenas conscientes de seus mecanismos de funcionamento e sim, totalmente capazes de realizarem seus próprios movimentos. Corpos do terceiro gênero do conhecimento da intuição criativa aplicada em novos modos, novos territórios, produtora da liberdade. Citamos Espinosa: “A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude, e não gozamos dela por refrearmos as paixões, mas ao contrário, gozamos dela por podermos refrear as paixões”<sup>193</sup>. Entendemos

---

<sup>193</sup>ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Demonstrada à Maneira dos Geômetras. Parte V, proposição XLII. Tradução de Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores)

por paixões as marcas externas que produzem o corpo apaixonado, ou seja, tão perdido de seus próprios movimentos, que se faz incapaz do contentamento íntimo, da pura diferença ativa em território livre, onde as intensidades dos encontros acontecem em saltos, sobre as barreiras sedentárias da filosofia da representação.

O encontro com a filosofia da diferença demonstrado neste texto, se fez sobre um plano de imanência, ou seja, sobre um campo total e ilimitado de conceitos que foram aos poucos, tecendo fios articulados tal qual rizoma. Elementos conceituais da filosofia de Deleuze construídos como notas musicais de uma única e múltipla sinfonia. Esta se avoluma aqui, nesse estudo, no corpo sem órgãos.

A “declaração de guerra aos órgãos” feita por Artaud inspira Deleuze a entender o organismo como inimigo do corpo e, a partir dessa desconstrução, iniciar um movimento que, se por um lado possui um esqueleto ontológico, por outro é pura experimentação: “Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas”<sup>194</sup>. O Corpo sem órgãos se define pela multiplicidade, pelo acontecimento do encontro com outros corpos, pelo quanto é capaz de afetar e ser afetado. Sua organização interna é substituída pela sua capacidade múltipla de estender-se aos encontros e neles, ampliar seu território por meio de devires. O encontro estabelece um entre, não uma imitação, ou uma identificação e sim, uma ampliação móvel de um ir e vir de potências. Escrevemos já sobre um “devir revolucionário” o que suscita o aspecto político dessa questão, onde a proposta do encontro subtrai a estrutura interna que o define, ou seja, a institucionalização que o limita. Neste ponto voltamos à citação de Espinosa: a felicidade existe não porque refreamos as paixões e sim, porque temos o poder de refrear. Não desejo tal coisa porque algum referencial diz que é bom, ela se torna boa porque a desejo, porque a criação se faz em um movimento interno asignificante.

A produção rizomática do desejo veiculada como expressão do poder do corpo se apresenta no momento final da pesquisa, como continuidade. Os elementos que se constituíram em vivos agenciamentos conceituais, se enfileiram em abertura para novos pensares, novas intensidades, vindas da filosofia de Deleuze que se faz nômade. O movimento que se faz no mundo e que, inadvertidamente, poderia ser visto como comportamento operante, signo do tempo, reflexo do atual, é na verdade um campo de multiplicidades, a ser desvendado pela

---

<sup>194</sup>DELEUZE, Gilles 3; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. 1. ed. São Paulo: Ed. 34, 2008, v. 3.p.9

filosofia. Neste, como escreve Deleuze<sup>195</sup>, “os círculos se retraem e o virtual se aproxima do atual para se distinguir dele cada vez menos”. Em toda a diversidade dos universos de iniciações implicadas pelo que é explícito em atual, existe um processo virtual a ser revelado, e nele, toda a possibilidade de produção.

Aquilo que atravessa o corpo o reinventa e é desta infinita ausência de contornos que se potencializa o desejo.

---

<sup>195</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. 1.ed. São Paulo: Ed Escuta, 1998.p.177

## REFERÊNCIAS

- ALCANTARA, Clarissa de Carvalho. **Corpoalingua performance e esquizoanálise**. 1 ed. Curitiba, PR: CRV, 2011.
- CANDIOTO, C.; BASTOS, C; CANDIOTO, K. **Fundamentos da pesquisa científica: teoria e prática**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- CRAIA, Eladio. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. 1.ed. Cascavel: Editora e Gráfica universitária Edunioeste, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Gilles Deleuze e a questão da técnica**. 2003, 290 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade estadual de Campinas. Campinas, SP, 2003.
- \_\_\_\_\_. Virtual: destino da ontologia de Gilles Deleuze. **Rev. de Filosofia**, Aurora. Curitiba, v. 21, n. 28, p. 107-123, jan/jun. 2009.
- DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta: e outros textos**. Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Luiz B.L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Bergsonismo**. 1 ed. São Paulo: Editora 34, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Cursos sobre Espinosa**. (Vincennes - 24/01/1978). Tradução: Francisco Traverso Fuchs. Disponível em <<http://www.webdeleuze.com>>. Acesso em: 22 fev. 2014.
- \_\_\_\_\_. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2.ed. São Paulo: Ed. Graal, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução de A. Guérinot. Paris, Minuit, 1968. Disponível em: <[www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza](http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza)>. Acesso em: 03 mar. 2014.
- \_\_\_\_\_. **Espinosa: filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. 1.ed. São Paulo. Ed. Escuta. 2002.
- \_\_\_\_\_. **Logica dos sentidos**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 5. ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2009.
- \_\_\_\_\_. **O que é a Filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- \_\_\_\_\_; GUATARRI, Felix. **O Anti-Édipo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 2010.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. 1. ed. São Paulo: Ed. 34, 1995. v. 1.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. 1. ed. São Paulo: Ed. 34, 2008, v. 3.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia,** Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 1997. v. 5.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **O que é a Filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr, e Alberto Alonso Muñoz. 3.ed. São Paulo: Ed.34, 2001.

\_\_\_\_\_; PARNET, Claire. **Diálogos.** Tradução de Eloísa Araujo Ribeiro. 1.ed. São Paulo: Ed Escuta, 1998.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética.** São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores).

HEGEL, G.H.F. **A fenomenologia do espírito.** Colaboração Karl Heinz Efkain. Apresentação Henrique Vaz. Tradução de Paulo Menezes. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

LACAN, J. **O seminário-livro 1: os escritos técnicos de Freud.** Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LARRAURI, Maite. **El deseo. Segun Gilles Deleuze.** 1. ed. Valencia-Espanya: Tandem, 2000.

\_\_\_\_\_. **Espinosa e as Mulheres.** Tradução de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, revista de filosofia do mestrado acadêmico em filosofia da UECE. Fortaleza, v.3, n. 6, p 209-244, verão. 2006. Disponível em: <[www.uece.br/kalagatos/dmdocuments](http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments)>. Acesso em: 17 abr. 2014.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia.** 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MARTINS, André. **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MIQUEU, Christophe. A negação da teologia e das causas finais. *In:* MARTINS, André. **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PAULA, Márcio. A dialética do senhor e do escravo em Hegel e sua repercussão no Marxismo e na psicanálise Lacaniana. **Revista Psicanálise & Barroco,** Aracaju, v. 8, n. 1, p. 98-113, jul. 2010. Disponível em: <[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br)>. Acesso em: 10 abr. 2013.

PELBART, Peter Pal. **Vida Capital.** Ensaios de Biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2011.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Filósofos da tormenta**. Canguilhem, Sartre, Foucault, Deleuze e Derrida. Traduzido por André Telles. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

SANCHES Aline. **Inconsciente e Instinto de Morte: Um itinerário do debate inicial de Deleuze com a psicanálise**. 2013. 213f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Centro de educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos e École Doctorale `Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie da Unviversité Paris Diderot, SP. São Carlos, 2013.

SCHÖPKE, Regina. **Gilles Deleuze, o pensador nômade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Ponto, 2004.

SILVA, Cintia. **Corpo e Pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa**. 2007, 273f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, SP. Campinas, SP, 2007.

\_\_\_\_\_. **O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze**. 2000, 173 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade estadual de Campinas, 2000.

TORRES, Ronaldo. Lacan e Hegel. **Psicologia. USP**. São Paulo, v. 15, n. 1-2, jan./jun. 2004. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-6542004000100027>>. Acesso em: 15 abr. 2013.

ULPIANO, Claudio, **Pensar de outra maneira a partir de Claudio Ulpiano**. Rio de Janeiro: Pazulim, 2007.

VAZ, Henrique. Apresentação. *In*: HEGEL, G.H.F. **A fenomenologia do espírito**. Colaboração de Karl Heinz Efkain. Apresentação de Henrique Vaz. Tradução de Paulo Menezes. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

**ANEXO**

## ANEXO A – A Potência do Recém-Nascido. O Acontecimento

A proposta deste texto até o momento margeou o caminho do um ato criativo do pensar. Nele, os conceitos de univocidade, imanência e diferença se articularam para que a expressão em potência do ser fosse possível. Absorver, a esta altura, o pensamento de Gilles Deleuze e Guatari relativo a “Corpo sem órgãos”, articulando-o na relação poder e potência, observada na prática médica e focada no período neonatal, nada mais é que desvendar em ato o que até agora foi articulado em ideia. O conteúdo do item a ser desenvolvido adiante segue os passos nômades de Deleuze, que conectou como poucos a filosofia à vida no universo da arte, da política, da educação e, nesta abordagem, da saúde.

O conceito é definido como um incorpóreo que se encarna e se efetua nos corpos, o conceito é somente intensidades. A filosofia não está separada da vida. O conceito é um ato de pensamento - vida. Perguntar como a filosofia funciona seria o mesmo que perguntar como funciona a vida? Perguntar como funciona a vida é expor o pensamento em seu fazer, como ato de criação. Invento, brinco, bricolando um novo cogitar, um cogito esquizofrênico traçado em campo impessoal e pré-individual. Algo move-se, desloca-se, afeta-se, contrai-se, expande-se, mistura-se, reinventa-se, cria-se. Pensar é ato criador, inventa a vida<sup>196</sup>.

A filosofia de Deleuze proporciona essa dimensão revolucionária, e isso foi demonstrado ao se estudar seus conceitos, como o de diferença. Ao se superar o pensamento da identidade e da representação, o sujeito foi visto como único em sua multiplicidade, o que levou à seguinte reflexão: na trajetória dos bebês através das adversidades do poder, eles manifestaram potências únicas, superando os protocolos impostos pela análise representativa de números estatísticos. A tarefa da vida, segundo Deleuze, como já foi referido, é fazer com que coexistam todas as repetições em um espaço onde se distribui a diferença. Conclui-se, pois, que o corpo sem órgãos é um corpo não organizado, como o de um recém-nascido, um corpo feito de intensidades, livre das subjetividades e significações introjetadas ao longo da vida. Um corpo com vontade de potência. Frente ao poder que “toma de assalto a vida”, nasce uma potência, constatada pela imanência desses sujeitos onde, segundo o pensamento de Deleuze, nada é representativo, tudo é vida e vivido.

<sup>196</sup>ALCANTARA, Clarissa de Carvalho. **Corpoalingua performance e Esquizoanálise**. 2011, p. 199.

O que chama a atenção no pensamento de Deleuze é o movimento que ele faz sobre a filosofia, as linhas de intensidade que estabelece ao mover-se por territórios de outros filósofos, bem como os da arte e da ciência enaltecendo a relação, o encontro, e não a supremacia de uma sobre a outra. No entanto é importante salientar, conforme Machado<sup>197</sup>, que do ponto de vista da elaboração dos conceitos, ou do exercício do pensamento desse autor, há prioridade da filosofia sobre os outros domínios. O apelo ao saber não filosófico funciona fundamentalmente como extensão ou prolongamento de uma problemática definida conceitualmente pela filosofia.

No volume três de *Mil Platôs*<sup>198</sup>, Deleuze e Guattari afirmam que o Corpo sem Órgãos não é um conceito, não é uma noção e, sim, um conjunto de práticas. É um exercício, uma experimentação já feita no momento do empreendimento. A ele nunca se pode chegar, ele é o limite. É Artaud<sup>199</sup> quem declara guerra aos órgãos: “Para acabar com o juízo de Deus”; e, para Deleuze e Guattari, essa é uma expressão não só radiofônica, mas biológica, política, atraindo censura e repressão. O Corpo sem órgãos significa a própria revolução frente ao organismo imposto, não necessariamente aos órgãos, mas a sua articulação fixa. Significa um substituir a interpretação pela experimentação. “Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide”.

Fazendo uma reflexão sobre o estudo de Peter Pal Pelbart<sup>200</sup> quanto ao poder e a vida, articula-se com ele a importância do Corpo sem Órgãos como experimentação. Peter escreve que o Poder tomou de assalto a vida, penetrando todas as esferas da existência. Ele aponta esse poder como sendo as ciências, o capital, o estado, a mídia. No entanto, sua análise gira em torno da ideia de que tal poder, advindo na subjetividade, gera não a destruição da vida, mas o reativar de uma intensidade de potência. Segundo o autor, coube a Deleuze explicitar que ao poder sobre a vida (biopoder) deveria responder o poder da vida (biopotência), a potência “política” da vida, uma vez que ela faz variar suas formas e reinventa suas

<sup>197</sup>MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

<sup>198</sup>DELEUZE, Gilles; GUATTARI. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, 2008, v. 3.

<sup>199</sup>Antoine Marie Joseph Artaud (1896-1948) poeta, ator, escritor, dramaturgo francês. Citado por Deleuze no Volume três de “Mil Platôs”, ao escrever sobre O Corpo em órgãos. Artaud, considerado louco pela sociedade, encerra em si justamente a revolução contra o estigma da loucura.

<sup>200</sup>Peter Pál Pelbart, Filósofo, estudioso de Deleuze, Professor na PUC de São Paulo. Tradutor de obras de Deleuze. Coordena a companhia teatral Ueinzz.

coordenadas de enunciação<sup>201</sup>. O mesmo autor descreve modalidades de vida acompanhadas de sua dimensão corporal: inicia pelo homem encurvado sobre si, submetendo-se sem reserva à vontade Divina, insultado em campos de concentração, onde o poder não eliminou o corpo, mas o manteve entre o humano e o inumano, o sobrevivente. E esse poder não se resume aos regimes totalitários, mas também a toda sociedade de consumo, o hedonismo de massa, a medicalização da existência. Depois aponta para a redução da subjetividade ao corpo, como aparência, imagem, longevidade, ou seja, obcecado pelo apelo à sobrevivência, produção maciça de sobreviventes. O outro exemplo está, segundo o autor, no extremo oposto da existência: os Recém-Nascidos, que, em meio a todos os sofrimentos, são atravessados por uma vida imanente, pura potência.

O bebê apresenta essa vitalidade, querer viver obstinado, cabeçudo, indomável, diferente de qualquer vida orgânica: com uma criancinha já se tem uma relação pessoal orgânica, mas não com o bebê, que concentra em sua pequenez a energia suficiente para arrebentar os paralelepípedos. Com o bebê só se tem uma relação afetiva, atlética, impessoal, vital<sup>202</sup>.

Segundo Deleuze<sup>203</sup>, o Corpo sem Órgãos não existe antes do organismo; ele é adjacente e não para de se fazer, arranca da mãe uma matéria intensa e desestratificada, que constitui sua ruptura perpétua com o passado, sua experimentação atual.

## O RECÉM-NASCIDO

Uma visão filosófica sobre a prática médica é o agenciamento proposto nesta reflexão, que carrega em si uma proposta de produção em filosofia. A Neonatologia constitui-se em uma especialidade médica ligada à área de Pediatria, cujo objeto do cuidado são bebês de zero até 28 dias, ou seja, recém-nascidos. Este estudo foca uma população especial, prematuros extremos, bebês nascidos com idade gestacional igual ou menor que 30 semanas, ou seja, saíram do útero materno bem antes do esperado. São submetidos a terapia intensiva em unidades neonatais compostas por alta tecnologia, para receberem cuidados adequados à sobrevivência.

<sup>201</sup>PELBART, Peter Pal. **Vida Capital**. Ensaios de Biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2011, p.13.

<sup>202</sup>DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**, 2011, p.171.

<sup>203</sup>DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, 2008. v. 3, p. 19-29.

“M”<sup>204</sup> saiu do corpo de sua mãe direto para o vaso sanitário de um consultório médico; estava com 28 semanas de vida e pesava 780g. A equipe de enfermagem, não percebendo que respirava, considerou-a morta, deixando-a sem atendimento. A família foi comunicada, e um caixão foi comprado. Quando ninguém esperava, “M” emitiu um choro, sendo assim percebida e encaminhada à UTI<sup>205</sup> Neonatal. Sua trajetória entre as paredes de uma incubadora foi longa: três meses. Passou por cinco intubações (introdução de uma cânula pela traqueia); ficou respirando com ajuda de aparelhos por 34 dias; recebeu quatro esquemas de antibióticos para tratar infecções; ficou em banho de luz com os olhos vendados por 15 dias; recebeu 108 picadas no calcanhar para o controle da glicemia e 45 punções vasculares para coletas de exames; fez 16 exames radiológicos e sete transfusões de sangue. Com cerca de três meses, começou a mamar no seio materno, tendo alta com o peso de 1745g. Hoje tem quatro anos e é uma menina saudável, sem nenhuma doença desde a alta da UTI.

A Neonatologia é uma das áreas do conhecimento médico que se caracteriza por grandes avanços tecnológicos, ao mesmo tempo que pode ser uma das mais agressivas senão a mais agressiva das especialidades, caracterizada por inúmeros protocolos fixos de atendimento. O prematuro é um ser ainda em formação, e, justamente por ser ainda livre das marcas externas, é um depositário de intensidades. A UTI é um ambiente permeado pelo biopoder em que, com objetivo de proporcionar vida, baseado no conceito mais de doença do que de saúde, acaba por comprometer-se com o capital, com a medicalização, com a categorização em identidades representativas. Nesse ambiente, permanece inacessível o bebê em sua silenciosa e inviolável potência. Um corpo livre do organismo, fluxo das intensidades, único em sua diferença.

O que propõe esta análise reflexiva? Conclusões ou resoluções baseadas em estatísticas? Crítica? Não, ela lança um olhar, abrindo o espaço ao combate, lembrando que, conforme Deleuze<sup>206</sup>, não é uma guerra, pois essa nada mais é do que um “juízo de deus que converte a destruição em algo ‘Justo’”. O combate, ao contrário, é essa poderosa vitalidade não orgânica, que completa a força e enriquece aquilo de que se apossa. E o bebê possui essa vitalidade.

<sup>204</sup>Letra do alfabeto aleatória, para preservar a identidade do recém-nascido em questão.

<sup>205</sup>Unidade de terapia intensiva.

<sup>206</sup>DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**, 2011, p. 172.

Não há dúvida de que num bebê a vontade de potência se manifesta de maneira infinitamente mais precisa que no homem de guerra. Pois o bebê é combate, e o pequeno é a sede irredutível das forças, a prova mais reveladora das forças<sup>207</sup>.

Uma ambiência totalmente deformada em tecnologia acolhe o prematuro extremo. Se, por um lado, as pesquisas quantitativas aprovam e legitimam as condutas baseadas em estatísticas, ele, o Recém-Nascido mantém sua univocidade, plena de uma total independência das significâncias e subjetividades que, em interpretações constantes, marcam as identidades. Ele é invadido, picado, insuflado, preso, imobilizado, mantendo-se em um silencioso combate que o pensamento filosófico reconhece capaz de romper barreiras. Ao percebê-lo, um novo movimento se faz no sentido de romper rotinas para comprometer-se não com o conceito das generalidades, mas, sim, das singularidades livres das representações.

Segundo Deleuze<sup>208</sup>, o sujeito nasce de cada estado da série, renasce do estado seguinte, consumindo todos esses estados que o fazem nascer e renascer, como os recém-nascidos, criando um Corpo sem Órgãos capaz de retomar a vida.

Ao se encontrar a intersecção entre a noção de Corpo sem Órgãos e o Recém-Nascido, se cria um espaço de ressonância entre o pensamento filosófico e uma condição estudada pela ciência médica: a Neonatologia. E desse agenciamento nômade surgem dois pontos para onde olhar. O primeiro diz respeito ao Recém-Nascido e a sua experimentação frente o poder que invade a vida, sua biopotência, ou seja, sua indomável singularidade, livre das representações, capaz, portanto, de destruir o mundo organizado. O segundo fala do conceito de diferença, que levantaria a questão quanto às práticas baseadas em evidências estatísticas, induzindo ao comportamento massificado. Como seria sair do protocolo? Empoderar-se na imanência do ser que é unívoco, utilizando-se das práticas pré-estabelecidas não como fins baseados na morte, mas apenas como meios a serviço de uma multiplicidade, que é vida. Isso seria criar um corpo sem órgãos?

---

<sup>207</sup>DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**, 2011, p. 172.

<sup>208</sup>DELEUZE, Gilles; GUATARRI. **O Anti-Édipo**, 2010, p. 35.