

O procedimento da imanência em Deleuze¹

Ovídio de Abreu

A filosofia de Gilles Deleuze desenvolveu-se em múltiplas direções. Deleuze escreveu livros sobre Hume, Bergson, Nietzsche, Kant, Spinoza. Em seguida, escreveu *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, duas obras que apresentam, pela primeira vez e de modo sistemático, as intuições filosóficas que se desdobrarão em muitas direções em seus livros subseqüentes. Com Félix Guattari, propôs, em *O anti-Édipo*, uma nova abordagem do inconsciente e do desejo. A literatura o instigou filosoficamente: publicou *Proust e os signos* e, com Guattari, *Kafka – por uma literatura menor*. Investigou a criação na pintura: *Francis Bacon, a lógica da sensação*. *Mil platôs* é um livro múltiplo: encerra reflexões sobre a psicanálise, a natureza do pensamento, da linguagem, dos sistemas de signos, do Estado, do nomadismo, da ciência, do devir, da moral, da música e do espaço liso, do espaço estriado, etc. Depois escreveu duas obras sobre cinema que retomam suas reflexões sobre o movimento e o tempo. Retornou à história da filosofia com livros sobre Foucault e Leibniz. Publicou ensaios diversos sobre filosofia e literatura em *Critique et clinique*. Elaborou, novamente com Guattari, *O que é a filosofia?*, propondo uma filosofia da filosofia segundo a qual a criação de conceitos constitui a originalidade da atividade filosófica.

Esse levantamento, que não é exaustivo (não menciona tudo o que Deleuze escreveu, nem os problemas elaborados por essa filosofia que buscou reverter o platonismo), é suficiente, contudo, para justificar a questão: pode-se encontrar uma orientação nessa dispersão desenvolva? Pode-se encontrar um princípio subjacente a essa produção à primeira vista tão vária? Deleuze pronuncia-se acerca do caráter de sistema da filosofia? Na carta-prefácio ao livro de Jean-Clet Martin (*Variations – La philosophie de Gilles Deleuze*), Deleuze afirma:

Creio na filosofia como sistema. A noção de sistema me desagradava quando ela é relacionada às coordenadas do Idêntico, do Semelhante, do Análogo. Foi Leibniz, creio, quem primeiro identificou sistema e filosofia. No sentido em que ele o faz, eu me associo a ele. As questões “ultrapassar a filosofia”, “morte da filosofia”, jamais me tocaram. Sinto-me um filósofo clássico. Para mim, o sistema não deve estar somente em perpétua heterogeneidade, deve ser uma heterogênese, o que, parece-me, jamais foi tentado.

Deleuze nos autoriza, pois, a pensar sua filosofia como um sistema. Mas como fazê-lo? Como conceber a noção de sistema prescindindo da noção de um todo fechado? E, sobretudo, como compreender a lógica da sua construção? Deleuze nos auxilia? Creio que sim. Seu pequeno ensaio, *Un manifeste de moins*, sobre o teatro de Carmelo Bene, traz, com efeito, esclarecimentos preciosos sobre a lógica da construção do sistema de sua filosofia. Minha hipótese é que, nesse ensaio, Deleuze fala, através do teatro de Carmelo Bene, do seu próprio “método”, ou seja, das operações que sustentam a experimentação do seu pensamento na filosofia.

No mencionado ensaio, Deleuze busca esclarecer a natureza da relação crítica que o teatro de Carmelo Bene trava com o teatro e, em particular, com o de Shakespeare. Não se trata, nesse teatro, de uma crítica que vise ao autor, nem de fazer teatro no teatro, nem de uma paródia, nem de uma nova versão. Carmelo Bene procede por *subtração*, retira de cada peça um elemento, um personagem: a peça afetada movimenta-se, e uma nova peça surge em decorrência dessa manobra. Mas o que resulta daí? A nova peça se confunde com a fabricação de um novo personagem que se elabora durante a peça. Esse teatro crítico é apresentado, assim, como um teatro constituinte. O diretor é definido como um operador: aquele que realiza o movimento de subtração que se faz acompanhar da criação de um novo elemento: “amputação de Romeu e desenvolvimento gigantesco de Mercutio, um no outro” (Deleuze, 1979:89). Mas, se é claro que seu alvo não é Shakespeare, sobre o que incide essa crítica? O que se tem inicialmente em vista são os elementos subtraídos, são os marcadores de poder do sistema da representação: o poder que é representado e o poder do próprio teatro. Deleuze argumenta: “o poder específico do teatro não é separável de uma representação do poder no teatro, mesmo se é uma representação crítica” (Deleuze, 1979:93). Essa subtração é o que desencadeia uma nova peça, na qual se observa o desenvolvimento de uma nova matéria e de uma nova forma teatral.

Prosseguindo a análise, Deleuze argumenta que um autor pode ser objeto de dois tipos de tratamento. Pode-se elevá-lo ao maior: “de um pensamento se faz uma doutrina, de uma maneira de viver se faz uma cultura, de um acontecimento se faz História. Pretende-se assim reconhecer e admirar, mas de fato normaliza-se”. Pode-se, ao contrário, submeter o autor a um tratamento menor ou de “minoração”: “para

extrair devires contra a História, vidas contra a cultura, pensamentos contra a doutrina, graças ou desgraças contra o dogma” (Deleuze, 1979:97). O primeiro tratamento reforça, no sistema do autor, as estruturas de poder e os marcadores de poder destas; o segundo, ao contrário, extrai do sistema linhas de variação contínua que constituem regras imanentes de outro tipo. As linhas de variação decorrem da subtração da história, porque a História é o marcador temporal do poder; da estrutura, porque é o marcador sincrônico; das constantes, elementos estáveis ou estabilizados; do texto, porque este significa a dominação da língua sobre a fala; do diálogo, porque o diálogo faz circular os elementos de poder. Mas o que resta, indaga-se Deleuze? Resta tudo, diz ele, mas sob uma nova luz, com novos sons e novos gestos.

Deleuze resume do seguinte modo os elementos que constituem o procedimento da criação no teatro de Carmelo Bene: “1) extração dos elementos estáveis, 2) pôr tudo em variação contínua, 3) desde então também transpor tudo em termos de ‘menor’...” (Deleuze, 1979:106). Desse tratamento imposto a um texto original advirão, segundo Deleuze, a subordinação da forma ao movimento e a subordinação do sujeito à intensidade dos afetos; tal tratamento também evitará a representação de conflitos — que aprisionaria o devir na contradição — sobre a cena. Assim se define uma função anti-representativa cujo sentido seria a criação de uma consciência minoritária. O procedimento de subtração — que desencadeia o processo de variação contínua — é responsável por essa potência de transbordar o limiar representativo do padrão majoritário.

O propósito desse projeto é tomar esse procedimento de “subtração-constituição” como operador das análises concretas e da construção do sistema da filosofia de Deleuze. A sugestão é a de que sua filosofia se constrói segundo um duplo movimento: 1. de subtração dos marcadores de poder internos à filosofia e ao pensamento e 2. de criação de conceitos, constituindo nisto a relação original de Deleuze com a filosofia.

Como “historiador da filosofia” ou como “autor original”, Deleuze estabelece com a filosofia uma relação que evita a oposição entre o seu pensamento — na posição de sujeito — e o sistema de um outro filósofo — na posição de objeto. Buscando esclarecer sua relação com a história da filosofia, ele afirma:

A história da filosofia não é uma disciplina particularmente reflexiva. É, antes, como a arte do retrato em pintura. São retratos mentais, conceituais. Como em pintura, é necessário fazer semelhante, mas por meios que não são semelhantes, por meios diferentes: a semelhança deve ser produzida, e não meio de reproduzir (...) A história da filosofia deve, não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele subentendia necessariamente, aquilo que ele não dizia e que está entretanto presente no que ele diz (Deleuze, 1990:186).

Como entender essa declaração? Não se trata apenas de revelar os problemas sub-entendidos, problemas cuja emergência deixaria inalterado o sistema a que dão sentido quando mantidos implícitos. Essa “arte do retrato” deve ser aproximada dos procedimentos de subtração-constituição e do conceito de *figural*, proposto por Deleuze no seu estudo sobre a pintura de Francis Bacon. O *figural*² opõe-se à figura e implica um tratamento distinto da arte figurativa, do abstracionismo e do expressionismo abstrato. Sua principal característica é pretender ultrapassar a representação pintando as forças que emergem de uma figura quando esta se desfigura (o *figural*) em decorrência da subtração dos elementos que a submetiam ao sistema da representação. O *figural* expõe as forças e os devires que se mantinham aprisionados na figura. Resulta do cuidado de, a um só tempo, fazer fugir o modelo e evitar que o pensamento se perca na pura abstração espiritual ou no puro caos informal. Assim são os retratos mentais que Deleuze cria ao revelar aquilo que o filósofo não diz, e que está, todavia, presente no que ele diz.

Eis uma das conseqüências da afirmação de Deleuze que sua filosofia começa pelo meio³: algo nela emerge na fissura criada pelas subtrações efetuadas sobre um outro pensamento que, privado de suas constantes e de seus elementos de estabilização, expõe-se a determinações virtuais. Como sua filosofia não tem a forma de um pensamento já dado, aparece sempre se repetindo, Deleuze aciona experiências de pensamento e ativa problemas (e não dados) que tornam indiscerníveis as fronteiras entre o seu próprio pensamento e o do sistema que ele revela no pensamento de outro filósofo.

Esse procedimento de *subtração-constituição* pode ser relacionado ao que Badiou concebe, no seu livro *Deleuze: la clameur de l'Être*, como uma ética que exige o desapossamento e a ascese do pensamento. Segundo Badiou, o método de Deleuze exige que se parta de um caso, que o pensamento se instale onde ele já começou, no seu movimento mesmo. E o procedimento de subtração-constituição designa o próprio modo como isso se dá, a maneira como Deleuze movimenta o pensamento e a filosofia. As análises concretas de Deleuze, os seus casos de pensamento, constituiriam uma prova para o pensamento ativado por esse procedimento, variável, de *subtração ativa*.

Cada caso se impõe ao pensamento como um desafio: trata-se sempre de construir uma multiplicidade, de escapar dos impasses da representação e da oposição do *Um* e do *Múltiplo*. Para esse pensamento que se define como um construtivismo, o múltiplo jamais se alcança por acréscimo, faz-se antes por subtração⁴.

Deleuze demarcou o campo de seus problemas com essas questões: o que é pensar? Como pensar uma imanência absoluta?⁵ São essas duas questões que dirigem e dão um sentido propriamente filosófico ao procedimento de “subtração-constituição”: são elas que instituem, singularizando suas questões, as análises desenvolvidas pela filosofia de Deleuze.

Pode-se estudar em cada um dos “casos de pensamento” de Deleuze o que é subtraído e o que se desenvolve. O “caso Hume”, por exemplo, pode ser assim formulado: como pensar o sujeito e a experiência se não se enfatiza no empirismo o atomismo e acentua-se o associacionismo? Ressaltam dessa investigação a afirmação da exterioridade das relações sobre os termos e a afirmação da potência constituinte do “e” contra o poder atributivo do “é”. O “caso Bergson” minimiza a distinção matéria e espírito e acentua os conceitos de virtual e de atualização, fazendo do pensamento uma teoria das multiplicidades intensivas. O “caso Édipo” retira a falta do inconsciente e do desejo e elabora um pensamento das sínteses imanentes do inconsciente, também pensado como multiplicidade intensiva. O “caso Espinosa” buscou pensar um espinosismo onde os modos se liberassem da substância, operando a conversão pela qual o ser unívoco deve se dizer da diferença, fazendo neste sentido a substância girar em torno dos modos; e, assim, desenvolvem-se uma teoria da expressão e uma ética da potência. Pode-se, ainda, sem pretender concluir um levantamento exaustivo, observar uma série de outras subtrações ativas: Como pensar a linguagem sem os pressupostos da lingüística e da comunicação? Que resultaria do platonismo se dele subtraíssemos as figuras do Mesmo e do Idêntico? Como compreender o “Estado” como processo de captura? O que pensar do corpo se dele subtrairmos o organismo? ou “Como fazer um Corpo sem Órgãos?” Como pensar o pensamento se excluirmos a unidade do sujeito e a unidade do objeto que garantem um acordo entre suas faculdades?

Não se trata aqui, nesse momento, de estudar, nem mesmo de mencionar todos os casos do pensamento deleuziano. Desejamos apenas sugerir que uma *vontade de imanência* dirige os procedimentos sempre concretos e variados de “subtração-constituição” que atualizam os casos de pensamento da filosofia de Deleuze. Esse procedimento permite ultrapassar a oposição entre um Deleuze “historiador da filosofia” e um outro Deleuze “autor”, que constrói uma filosofia original. Na realidade, nada, na obra de Deleuze, justifica essa distinção. Seus livros de “história da filosofia” não são livros sobre uma filosofia acabada — os filósofos não são objetos, são antes intercessores⁶ de um pensamento que se constrói. É preciso ressaltar também que, se Deleuze é fascinado por essa experimentação, é porque ela possibilita o trabalho de criação de conceitos, de criação de novas consistências no pensamento.

Isto posto, parece oportuno examinar com mais detalhes, como o procedimento de subtração dos marcadores de poder opera na “reversão do platonismo”. A exposição que segue é justificável, no seu detalhe, pela hipótese de que a reversão do platonismo dá a orientação geral da filosofia de Deleuze.

Eis, para Deleuze, o sentido da teoria das Idéias⁷: referir a existência às essências, aos modelos, como a operação mesma do juízo. O platonismo se esclarece, sobretudo, por essa vontade de selecionar, de “fazer a diferença”. Mas, nesse senti-

do, o mais importante não é distinguir o original da cópia, é diferenciar a cópia do simulacro. Temos aí, segundo Deleuze, a razão do método da divisão platônica: o imperioso desejo de distinguir a cópia — imagem que mantém com o modelo uma relação de semelhança espiritual — do simulacro — que é imagem sem semelhança, sem modelo. O método da divisão busca, portanto, determinar um fundamento originário que permita fazer a diferença entre a cópia e o simulacro. Este fundamento funcionará como modelo que simultaneamente assegura a unificação de um múltiplo e a exclusão do que não se deixa unificar.

Segundo a análise de Deleuze, o mito ressurge, na divisão platônica, desempenhando uma nova função, que é a de assegurar a repetição de uma fundação e, assim, de instituir um fundamento como referência necessária para medir a diferença entre os diversos pretendentes, sobretudo a diferença entre a pretensão bem fundada e a pretensão não fundada. O conceito que autoriza a referência do pretendente ao fundamento é o de participação — é pela participação que a diferença é submetida ao Um. Assim o círculo se fecha: o pretendente é aquele que pede um fundamento, e o fundamento é o que mede a participação efetiva dos pretendentes.

Deleuze mostra como o platonismo faz da “pretensão não um fenômeno entre outros, mas a natureza de todo fenômeno”. O ser da cópia é pretender, pretender é pretender participar de uma transcendência, é submeter-se ao julgamento da participação.⁸ O que a prova do fundamento permite excluir é o simulacro, denunciado como falso pretendente. A análise de Deleuze determina o platonismo como um sistema que busca unificar a diferença, submeter o múltiplo à unidade de um modelo e assegurar uma seleção entre a cópia e o simulacro. Essa intenção exige a invenção de novas transcendências — as Idéias — que farão da existência uma pretensão. O pensamento das Idéias — irônico e dialético — se dá como uma arte da problematização que “consiste em tratar as coisas e os seres como respostas a questões ocultas, em tratá-los como casos de problemas a serem resolvidos”.

Mas como compreender a natureza dos problemas?⁹ Deleuze propõe a seguinte interpretação: a fonte dos problemas é, para Platão, o próprio Ser, isto é, a Idéia. Mas o ser é também não-ser. Toca assim a Deleuze esclarecer o sentido do não-ser, se quiser dar conta da natureza do problema. Sua interpretação recusa a alternativa: “ou não há não-ser, e a negação é ilusória e não fundada; ou há não-ser, o que põe o negativo no ser e funda a negação”. Afirma que há razões para se dizer que “há não ser e que o negativo é ilusório” (Deleuze, 1981:117), argumentando pela existência de uma “dobra ontológica” que conecta o ser e o problema. Segundo Deleuze:

(...) nessa relação o não-ser é a própria Diferença. O ser é também não-ser, mas o não-ser não é o ser do negativo, é o ser do problemático, o ser do problema e da questão. A Diferença não é o negativo; ao contrário, o não-ser

é que é a Diferença. (...) Eis por que o não-ser deveria antes ser escrito (não)-ser, ou, melhor ainda, ?-ser (Deleuze, 1981:118).

Viu-se como Deleuze isolou a motivação do platonismo: fazer a diferença, distinguir linhagens, o puro e o impuro, a cópia e o simulacro. A reversão do platonismo depende dessa operação de isolamento do problema platônico, pois é ela que permite que a reversão não seja uma simples inversão. A reversão do platonismo — modelo, nesse momento, de todos os outros casos de pensamento da filosofia de Deleuze —, como estes, depende: 1. da determinação do problema que dá sentido ao sistema; 2. da subtração de um (ou de mais de um) dos termos do problema; 3. de que a eficácia dessa operação altere a natureza do problema e o sentido de todos os outros elementos do antigo problema. Assim a reversão do platonismo é redefinição das questões e não uma mera inversão de sinais que manteria a significação dos elementos envolvidos. O que se busca é problematizar o que significa pensar, isto é, uma mudança não apenas dos termos do problema, mas, sobretudo, da própria concepção do que seja um problema.

E de que modo o mecanismo de *subtração-constituição* atua redefinindo os elementos do platonismo? O que é subtraído? É a cópia e, com ela, a imitação de e a semelhança a um modelo ausente. A exclusão desses elementos redefine o sentido da existência: os entes não são mais pretendentes, não se definem mais pela pretensão a um fundamento transcendente, que desaparece com o destino do seu pretendente, a cópia. Nesse novo contexto, observa-se o desenvolvimento do simulacro — a personagem recalcada no sistema da representação platônica. É a sua afirmação que ilumina com novas luzes os demais elementos do sistema. Assim, o primeiro ato da reversão do platonismo é a afirmação do simulacro, a recusa do primado do modelo, do Mesmo sobre a imagem, ou seja, o Semelhante. A própria coisa é afirmada como simulacro que prescinde da identidade do modelo e de toda similitude imitativa. Esse simulacro afirmado difere em natureza do simulacro recalcado. Deixa de ser um falso pretendente (noção que não possui mais sentido) e se define por uma disparidade, por uma não similitude interiorizada e afirmada. A diferença é, agora, o simulacro afirmado.

A diferença deleuziana difere, pois, em natureza da diferença platônica: afirmada como simulacro — como sentido que se distingue do caos (do fundo intenso ou do não-sentido) que, no entanto, não se separa dele — denuncia a impossibilidade da diferença como o fundamento das pretensões. Deste modo, o círculo mítico modifica-se e desfigura todos os antigos pretendentes. Com a emergência de sua significação latente, o eterno retorno não exprime mais uma ordem:

(...) ele não é nada além do que o caos, potência de afirmar o caos. (...) À coerência da representação, o eterno retorno substitui sua outra coisa, sua própria

caos-errância. É que, entre o eterno retorno e o simulacro, há um laço tão profundo, que um não pode ser compreendido sem o outro. O que retorna são as séries divergentes como divergentes, isto é, cada qual enquanto desloca sua diferença com todas as outras e todas enquanto complicam a sua diferença no caos sem começo nem fim. O círculo do eterno retorno é um círculo sempre excêntrico para um centro sempre descentrado (Deleuze, 1969:305).

O segundo ato da reversão do platonismo é então a afirmação de uma seleção imanente: a diferença implica uma crítica radical do juízo como forma da moral e do conhecimento — este tomado como um caso da forma do juízo moral. Contra a seleção dos pretendentes a partir de princípios transcendentais, emerge o pensamento de uma seleção imanente que avalia a “maneira pela qual o existente se enche de imanência”¹⁰. Às subtrações das figuras da transcendência e do juízo correspondem a extensão da imanência, a afirmação da diferença como diferenciação e a construção de uma ética da potência.

Finalmente, o terceiro ato da reversão do platonismo é a redefinição da idéia-problema: quando a diferença não se situa mais entre a coisa e o modelo, entre a cópia e o simulacro, o problema não consiste mais em fundar, mas nas operações de pensamento que determinam os entes como simulacros, permitindo destacá-los do fundo intensivo que, entretanto, não se separa deles. Neste caso, o simulacro é a diferença, e pensar é pensar a diferença. É então que a diferença redefine a natureza mesma do que é um problema. Pois ela não se deixa constituir pelos problemas construídos no interior do quadro da representação nem permite sua determinação como um elemento, da experiência possível. A reversão do platonismo desemboca num empirismo superior, cujo desafio é pensar as condições da experiência real — condições que não são mais amplas que o condicionado e que diferem em natureza das categorias. Os problemas definem o essencial, são provas:

(...) o essencial é que, no seio dos problemas, faz-se uma gênese da verdade, uma produção do verdadeiro no pensamento. O problema é o elemento diferencial no pensamento, o elemento genético no verdadeiro. Portanto, podemos substituir o simples ponto de vista do condicionamento pelo ponto de vista da gênese efetiva (Deleuze, 1981:210).

Fica, assim, sugerida a hipótese de que a construção da filosofia de Deleuze pode ser esclarecida pelo que designamos por procedimento de *subtração-constituição*: subtração das transcendências, seguida da construção de um campo de imanência e da criação de conceitos. Mas restaria a questão: que elementos subtrair, como determinar, em cada caso, as subtrações convenientes? A partir das considerações sobre a análise de Deleuze acerca da reversão do platonismo, é legítimo supor que é

a determinação do problema constituinte de cada caso de pensamento que é decisiva para a seleção do que deve ser, em cada caso, suprimido. Minha hipótese é que Deleuze movimentou o pensamento subtraindo os elementos que sustentam os problemas desenvolvidos pelos sistemas que sua filosofia transforma, por *subtração-constituição*, em elementos de um novo encontro e de novos problemas.

A hipótese da relevância do procedimento de *subtração-constituição* para a compreensão da lógica da construção do sistema da filosofia de Gilles Deleuze deixou sugerido, embora não devidamente analisado, que este procedimento de *subtração-constituição* exprime uma fidelidade à imanência, concebida por Deleuze como vocação da filosofia, que faz da sua filosofia uma filosofia da pura imanência.

Isto permite compreender a orientação e os elementos que compõem o combate filosófico deste pensador contra o que denomina doutrina do juízo e em favor de um modo de pensamento que subtrai a forma judicativa da seleção e que afirma uma seleção imanente.

No ensaio “Pour en finir avec le jugement”, Deleuze expõe a doutrina do juízo através de uma genealogia que revela, como pressupostos desta doutrina, o endividamento dos existentes com os deuses, esta dívida convertida em dívida com um Deus único e a imortalidade da existência. Evidencia-se que os juízos cognitivos supõem, assim, como solo que os apóia, uma forma moral e religiosa:

(...) é o ato de diferir, de levar ao infinito, que torna o juízo possível: este recebe sua condição de uma relação suposta entre a existência e o infinito na ordem do tempo. (...) Mesmo o juízo (como proposição) de conhecimento envolve um infinito do espaço, do tempo e da experiência que determina a existência dos fenômenos no espaço e no tempo (“toda a vez que...”). Mas o juízo de conhecimento, nesse sentido, implica uma forma moral e teológica primeira, segundo a qual a existência está relacionada com o infinito conforme a uma ordem do tempo: o existente como tendo uma dívida com Deus (Deleuze, 1993:159).

Em que consiste esta dívida? O que se deve à divindade? Inicialmente os deuses concedem, aos existentes, lotes que os obrigam a uma forma e a um fim orgânico. O essencial da doutrina do juízo: “a existência recortada em lotes, os afetos distribuídos em lotes são referidos a formas superiores. (...) Os homens julgam à medida que avaliam seu próprio lote e são julgados na medida em que uma forma confirme ou destitua sua pretensão” (Deleuze, 1993:162). Seguindo os passos da *Genealogia da moral* de Nietzsche, Deleuze assinala ainda um segundo momento do desenvolvimento da doutrina do juízo, que é a bifurcação efetuada pelo cristianismo: “não há mais lotes, pois são nossos juízos que compõem nosso único lote, e tampouco há forma, pois é o juízo de Deus que constitui a forma infinita. No limi-

te, lotear-se a si mesmo e punir-se a si mesmo tornam-se as características do novo juízo ou do trágico moderno” (Deleuze, 1993:162).

Apoiada no endividamento com Deus e na imortalidade da alma, a doutrina do juízo associa-se a um ambiente que favorece seu florescimento: o mundo apolíneo do sonho. Segundo Deleuze:

(...) no sonho, os juízos se arremessam como no vazio, sem enfrentar as resistências de um meio que os submeteria às exigências do conhecimento e da experiência; eis por que a questão do juízo é primeiramente de saber se estamos sonhando. Por isso Apolo é ao mesmo tempo Deus do juízo e Deus do sonho: é Apolo quem julga, impõe limites e nos encerra na forma orgânica; é o sonho que encerra a vida nessas formas em nome das quais a julgamos (Deleuze, 1993:162).

A forma orgânica, a organização dos corpos, é o terceiro aspecto da doutrina teológica do juízo: “é que o juízo implica uma verdadeira organização dos corpos, através da qual ele age: os órgãos são juízes e julgados, e o juízo de deus é o poder de organizar ao infinito. Donde a relação dos juízos com os órgãos dos sentidos” (Deleuze, 1993:163).

O último aspecto da doutrina do juízo, tal como é exposta no ensaio mencionado, é a guerra: “a guerra é somente o combate-contras, uma vontade de destruição, um juízo de Deus que converte a destruição em algo ‘justo’. (...) Na guerra, a vontade de potência significa apenas que a vontade quer a potência como um máximo de poder ou de dominação” (Deleuze, 1993:165).

À doutrina do juízo, são opostos por Deleuze a existência e seu sistema da crueldade, no qual

(...) existentes se enfrentam e se dão reparação segundo relações finitas que só constituem o curso do tempo. (...) Começa-se prometendo, e a dívida não é contraída em relação a um deus, mas relativamente a um parceiro segundo forças que passam entre as partes, provocam uma mudança de estado e nelas criam alguma coisa: o afeto. (...) O sistema da crueldade enuncia as relações finitas do corpo existente com as forças que o afetam, ao passo que a doutrina da dívida infinita determina relações da alma imortal com os juízos (Deleuze, 1993:161).

Esta diferença entre dois regimes da dívida acarreta uma série de contraposições.

Ao elemento do sonho, a existência contrapõe os estados dionisiacos da embriaguez e da insônia: “esse sono sem sonho onde no entanto não se dorme, essa

insônia que todavia arrasta o sonho até os confins da insônia, tal é o estado de embriaguez dionisiaca, sua maneira de escapar ao juízo” (Deleuze, 1993:163). É possível interpretar essa noção de insônia como a disposição das forças de irem a seu limite, de criarem e relacionarem-se, pelo seu exercício mesmo, com o seu fora.¹¹

Face ao corpo orgânico do sistema do juízo, a existência afirma a vitalidade de um corpo sem órgãos — corpo insone que se define por uma vitalidade não orgânica, por seus encontros com outras forças e potências. Trata-se de pensar e definir “um corpo em devir, em intensidade, como poder de afetar e de ser afetado, isto é, Vontade de Potência” (Deleuze, 1993:164).

Por fim, a existência faz-se como combate contra o sistema de juízo — e não através da guerra. Porém, segundo Deleuze, mais profundamente, o próprio combatente é o combate. Assim, quer tanto sublinhar que a existência é combate quanto acentuar o caráter parcial do combate contra o outro, afirmando a dimensão ontológica do combate imanente à existência: “o combate-contra procura destruir ou repelir uma força. O combate-entre é o processo pelo qual uma força se enriquece ao se apossar de outras forças, somando-se a elas num novo conjunto, num devir” (Deleuze, 1993:165). O combate-entre cria assim um “centro de metamorfose”, no qual o exercício mesmo da potência como “idiosincrasia de forças” permite pensar e contrapor “decisão” e juízo: “a decisão não é um juízo, nem a consequência orgânica de um juízo, ela jorra vitalmente de um turbilhão de forças que nos arrasta no combate. Ela resolve o combate sem suprimi-lo nem encerrá-lo” (Deleuze, 1993:168).

Conclui-se dessas considerações que Deleuze, assumindo e desenvolvendo a genealogia da moral nietzschiana,¹² determina dois planos de apreciação, duas disposições não necessariamente filosóficas — uma negadora, acusa, julga e deprecia a existência; outra, ao contrário, criadora, acata, afirma e aprecia a existência —, com as quais a filosofia necessariamente se relaciona. Compreendida como criação de conceitos, sua filosofia pretende acolher a existência afirmando uma crueldade, uma embriaguez, uma vitalidade e um combate próprios ao pensamento. São esses elementos que compõem e definem a fidelidade à imanência.

A compreensão da fidelidade à imanência, que direciona as análises e criações de Deleuze, pode ser ainda enriquecida se ela for associada ao problema da afirmação ontológica.

No primeiro capítulo de *Nietzsche et la philosophie*, “Le tragique”, Deleuze interpreta o sentido do trágico na filosofia de Nietzsche. Após sublinhar os limites da compreensão do trágico no *Nascimento da tragédia*, Deleuze argumenta que Nietzsche acede ao sentido do trágico quando substituindo a pergunta “a existência culpada é ela responsável ou não?” por esta outra questão — “a existência é culpada ou inocente?” — que encontra como sua solução a afirmação trágica da inocência do devir e de tudo o que é. A fidelidade à imanência, pensada como afirmação trágica da

inocência da existência, sustenta-se, de acordo com a análise de Deleuze, sobretudo, por essas afirmações de Nietzsche: nada existe fora do todo e não há todo: é necessário esfumar o universo, perder o respeito pelo todo. A primeira afirmação proíbe toda pretensão, toda transcendência e, portanto, retira toda possibilidade de julgar a existência. A segunda afirmação assegura o mesmo, por outros meios: nesse caso, a inocência da existência decorre da abertura do todo, isto é, da ausência de começo e de término do devir.

Pode-se ainda associar a fidelidade à imanência e a filosofia da diferença com o problema da cultura tal como ele é formulado por Deleuze, em *Nietzsche et la philosophie*, no contexto da análise do ressentimento e da má-consciência. Deleuze distingue três pontos de vista sobre a cultura: o ponto de vista pré-histórico, o histórico e o pós-histórico. Reencontram-se o tema da seleção e de seus tipos no centro do questionamento filosófico da vida e da cultura.

É, sobretudo, a questão da origem da má-consciência que comanda a análise do problema da cultura, mas é o esclarecimento do problema dos tipos de adestramento e de seleção, como funções essenciais da cultura, que permite o entendimento do sentido da distinção de três pontos de vista sobre a cultura e que põe sob nova ótica o problema da criação e da seleção ontológica: a seleção não mais como seleção transcendente de pretendentes, mas como seleção imanente de potências.

A cultura é definida pelas atividades de adestramento e de seleção, inseparáveis de um sistema de crueldade: trata-se, seja de que ponto de vista for, da formação, da constituição de um indivíduo, de um processo de individuação que se faz por inscrições sobre o corpo. Para Nietzsche, tal como faz ressaltar a análise de Deleuze, o homem é um animal esquecido, um animal marcado por uma faculdade ativa de esquecimento. Portanto imprevisível, incoerente, inconstante e irresponsável. A cultura do ponto de vista pré-histórico visa a adestrar o homem, dotando-o de uma memória da palavra, do futuro, do engajamento¹³ e, assim, produzir um homem capaz de prometer. “Só um tal homem é ativo; ele aciona as suas reações, nele tudo é ativo ou acionado. A faculdade de prometer é o efeito da cultura como atividade do homem sobre o homem; o homem que sabe prometer é o produto da cultura como atividade genérica” (Deleuze, 1997:154). Esse produto é o efeito ou correlato do funcionamento de um sistema de crueldade que faz da dor um equivalente de um esquecimento, de uma promessa não sustentada. Desse modo, Nietzsche apresenta a seguinte linhagem genética:

1º) a cultura como atividade pré-histórica ou genérica, empresa de adestramento e seleção; 2º) o meio acionado por essa atividade, a equação do castigo, a relação da dívida, o homem responsável; 3º) o produto dessa atividade: o homem ativo, livre e potente, o homem que pode prometer (Deleuze, 1994:155).

Essa análise permite compreender a incompatibilidade e a exterioridade do ressentimento e da má-consciência com respeito aos processos da cultura. Nem a justiça tem origem no espírito de vingança ou no ressentimento; nem a má-consciência decorre do castigo. A cultura do ponto de vista pré-histórico remete, no seu produto, à cultura do ponto de vista pós-histórico:

A atividade genérica do homem o constitui como responsável por suas forças reativas: a *responsabilidade-dívida*. Mas esta responsabilidade é apenas um meio de adestramento e de seleção; ela mede progressivamente a aptidão das forças reativas a serem acionadas. O produto finito da atividade genérica não é o homem responsável ou o homem moral, mas o homem autônomo e supermoral, isto é, aquele que aciona efetivamente suas forças reativas e no qual todas as forças reativas são acionadas. (...) O produto da cultura não é o homem que obedece à lei, mas o indivíduo soberano e legislador que se define pelo poder sobre si mesmo, sobre o destino, sobre a lei: o livre, o ligeiro, o irresponsável. (...) Nietzsche fala de uma autodestruição da justiça. A cultura é a atividade genérica do homem; mas sendo seletiva toda essa atividade, ela produz o indivíduo como seu objetivo final no qual o próprio genérico é suprimido (Deleuze, 1994:157-8).

Deleuze distingue no adestramento dois elementos: aquilo a que se obedece — sempre histórico, arbitrário e estúpido — e que representa as forças reativas; e o fato de obedecer-se à lei: “toda lei histórica é arbitrária, o que é genérico e pré-histórico é a lei de obedecer a leis” (Deleuze, 1997:153). Pois bem, o ponto de vista histórico sobre a cultura define-se pela confusão da lei com seu conteúdo, da forma da lei com seu conteúdo reativo. O correlato desta confusão — confusão que se apóia numa ficção, numa aparência de atividade e de justiça — não é o homem livre, mas o homem domesticado:

(...) utilizam-se os procedimentos de adestramento, mas para fazer do homem o animal gregário, a criatura dócil e domesticada. Faz-se uso dos procedimentos de seleção, mas para quebrar os fortes, para ficar com os fracos, os sofrendores ou os escravos. A seleção e a hierarquia são postas de cabeça para baixo. A seleção torna-se o contrário daquilo que era do ponto de vista da atividade; ela é apenas um meio de conservar, de organizar e de propagar a vida reativa (Deleuze, 1994:159).

Adianta-se, aqui, a hipótese de pensar a doutrina do juízo como doutrina que elabora as ficções essenciais para a constituição do ponto de vista histórico sobre a cultura. Em contrapartida, sendo essa correlação verdadeira, pode-se sustentar que

o pensamento de Deleuze busca dar consistência filosófica à articulação dos pontos de vistas pré e pós-históricos sobre a cultura — um projeto que é inseparável da desarticulação das ficções que a doutrina do juízo empenna-se em contrabandear e articular numa imagem do pensamento que se quer confundir com a própria natureza do pensamento.

Após essas considerações, o procedimento de subtração-constituição pode ser melhor compreendido como a expressão de um combate propriamente filosófico que possui duas faces: de um lado, é combate-contras as transcendências erguidas no interior do campo filosófico que asseguram a elaboração de uma filosofia do juízo como teoria do conhecimento e como doutrina moral; de outro lado, é combate-entre as forças filosóficas que são apropriadas, reunidas, redefinidas, submetidas a torções, de modo a comporem um “centro de metamorfose” e despertarem a vitalidade necessária para a criação de um sistema aberto de conceitos em consonância com o conceito de afirmação.

Essa postura metodológica — tomar as coisas pelo meio, começar pelo meio — é, como a análise do sentido do trágico mostrou, também uma posição ontológica: é afirmação da imanência e da univocidade do Ser, recusa de todo pensamento categorial ou analógico.

A articulação do imperativo metodológico de começar pelo meio e da ontologia da univocidade ou imanência do Ser é fundamental para a compreensão da elaboração do pensamento de Deleuze na sua relação com a “história da filosofia”¹⁴. Permite também entender que, no intuito de construir uma filosofia da imanência do Ser unívoco, Deleuze tenha sido levado a um combate-contras a doutrina do julgamento, tal como ela foi elaborada na filosofia, não apenas por um gosto de distinção, que se poderia pensar dispensável, mas por força de uma necessidade interna ao seu pensamento. Pois, para Deleuze, como a análise dos sentidos da cultura mostrou, o adversário do pensamento não é o real, mas algo interno ao pensamento mesmo: sua eventual fraqueza, a má consciência, a tolice e a baixeza. E a fraqueza do pensamento confunde-se com a doutrina do julgamento:

(...) o que nos incomodava é que, renunciando ao julgamento, tínhamos a impressão de nos privar de qualquer meio de estabelecer diferenças entre existentes, entre modos de existência, como se, a partir daí, tudo se equivalesse. Mas não será antes o julgamento que supõe critérios preexistentes (valores superiores), e preexistentes desde sempre (no infinito do tempo), de tal maneira que não se consegue apreender o que há de novo num existente, nem sequer pressentir a criação de um modo de existência? (Deleuze, 1993:168).

Assim, para Deleuze, o problema coletivo, então, deve consistir em instaurar, encontrar ou reencontrar um máximo de conexões:

Pois as conexões (e as disjunções) são precisamente a física das relações, o cosmos. Mesmo a disjunção é física, ela só existe como as duas margens, para permitir a passagem dos fluxos ou sua alternância. Porém nós, nós vivemos no máximo numa lógica das relações (...). Da disjunção fazemos um “ou, ou”. Da conexão fazemos uma relação de causa e efeito, ou de princípio a consequência. Do mundo físico dos fluxos abstraímos um reflexo, um duplo exangue, feito de sujeitos, objetos, predicados, relações lógicas. Extraímos assim o sistema do juízo (Deleuze, 1993:69).

Não cabe nesse texto, com relação a essa idéia, ir além de sugerir que a relação necessária dos combates-contras e dos combates-entres, tanto externamente quanto internamente à filosofia, deve-se à compreensão deleuziana do pensamento como criação, a qual envolve a necessidade de construir planos de imanência inseparáveis de uma crítica das submissões do pensamento aos valores superiores que o limitam à busca dos verdadeiros princípios do julgamento.

A obra de Deleuze pode ser lida como um longo e diversificado combate-contras o retorno das transcendências e um elaborado e sofisticado combate-entre as forças do pensamento, no sentido de uma filosofia da pura imanência, cujo desafio maior é pensar um outro tipo de diferença — o acontecimento — e uma seleção de outra natureza, que não incida sobre a pretensão, mas sobre a potência.

Ovídio de Abreu
Professor da UFF

Notas

1. Este artigo retoma um aspecto do problema exposto no primeiro capítulo, “O combate e o procedimento”, da minha tese de doutorado, *O combate ao julgamento no empirismo transcendental de Deleuze*, orientada pelo professor Roberto Machado e defendida, em outubro de 2003, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

2. “A pintura não tem nem modelo para representar, nem história para contar. Assim ela tem duas vias possíveis para escapar ao figurativo: uma em direção da forma pura, por abstração; outra em direção ao puro figural, por extração ou isolamento. Se o pintor faz questão da Figura, se toma a segunda via, será para opor o ‘figural’ ao figurativo” (Deleuze, 1981:9).

3. Pode-se dizer da filosofia de Deleuze o que Bachelard disse da ciência: ela continua mais do que começa. E, se daí decorre uma ontologia, “é necessário que seja a ontologia de um devir psíquico que provoca uma ontogenia de pensamentos” (Bachelard, 1994:54). Temos aqui uma indicação, uma pista, para compreender o que pode ser um sistema heterogêneo e em perpétua heterogênese: um sistema que se alimenta com a determinação de problemas e que encontra sua gênese na

articulação das subtrações dos marcadores filosóficos de poder com a constituição de linhas de variações contínuas, e cuja consistência depende da criação dos conceitos correspondentes.

4. “É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre $n-1$ (é somente assim que o uno faz o múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o uno da multiplicidade a ser construída: *escrever a $n-1$* ” (Deleuze e Guattari, 1980:13).

5. Pondo esse problema na sua generalidade máxima, pode-se dizer que, quando se subtrai do pensamento as figuras do *Mesmo*, do *Idêntico*, do *Semelhante*, do *Análogo*, é a *Diferença* que se constitui como o que pode e deve ser pensado. Uma filosofia da imanência radical é uma filosofia da Diferença. A diferença seria, nesse sistema, o conceito que assegura a consistência da imanência, o conceito que abriria o pensamento para a criação de todos os outros conceitos e que permitiria conceber a filosofia como uma lógica das multiplicidades.

6. Deleuze diz a propósito da relação da filosofia com a ciência e com a arte: “o importante nunca foi acompanhar o movimento do vizinho, mas fazer o seu próprio movimento. (...) As interferências não são mais de troca: tudo se faz por dom ou captura. (...) O que é essencial são os intercessores. A criação são os intercessores. Sem eles, não há obra. (...) Eu tenho necessidade de meus intercessores para me exprimir, e eles não se exprimiriam jamais sem mim: trabalha-se sempre com vários, mesmo quando isto não se vê” (Deleuze, 1990:171).

7. “Cabia-lhe erigir um novo tipo de transcendência, diferente da transcendência imperial ou mítica (se bem que Platão se serve do mito reservando-lhe uma função especial). Cabia-lhe inventar uma transcendência que se exerça e se encontre no próprio campo de imanência: tal é o sentido da teoria das Idéias. E a filosofia moderna não cessou de seguir Platão a esse respeito: reencontrar uma transcendência no seio da imanência enquanto tal. O presente envenenado do platonismo foi ter introduzido a transcendência na filosofia, ter dado à transcendência um sentido filosoficamente plausível (triumfo do julgamento de Deus)” (Deleuze, 1993:171).

8. “Que somente a justiça seja justa não é uma simples proposição analítica. É a designação da Idéia como fundamento que possui em primeiro lugar. E o próprio do fundamento é dar a participar, dar em segundo lugar. Assim, aquilo que participa, e que participa mais ou menos, em graus diversos, é necessariamente um pretendente. É o pretendente que pede um fundamento, é a pretensão que deve ser fundada (ou denunciada como sem fundamento)” (Deleuze, 1981:87).

9. Evitaremos aqui a distinção que Deleuze assinala entre duas tendências de conceber a natureza dos problemas na filosofia de Platão. Uma esboçada em *A república*, outra desenvolvida no *Teeteto*. A primeira faz o pensamento depender de um encontro com o que o força a pensar, a coexistência dos contrários; a segunda — aquela que acaba por prevalecer e por domesticar a primeira — apóia-se no modelo da reminiscência, submetendo o pensamento ao modelo da reconhecimento.

10. “A seleção não incide mais sobre a pretensão, mas sobre a potência. A potência é modesta, ao contrário da pretensão. Na verdade só escapam do platonismo os filósofos da pura imanência: dos Estóicos à Espinosa ou Nietzsche” (Deleuze, 1993: 171).

11. Não se deve confundir o conceito de Fora com uma exterioridade independente do pensamento. O Fora do pensamento é criado pelo exercício mesmo do pensamento como seu limite extremo, como aquilo que não pode ser senão pensado.

12. Além de uma incorporação implícita e explícita da perspectiva da *Genealogia da moral* nesse artigo, e em outros, como “Nietzsche e São Paulo, D. H, Lawrence e João de Patmos”, Deleuze dedicou todo um capítulo à análise desse livro no seu *Nietzsche e a filosofia*, tendo realizado, conjuntamente com Guattari, sobretudo no terceiro capítulo do *Anti-Édipo*, um verdadeiro desenvolvimento de teses da *Genealogia da moral*, e com isso uma nova atualização do espírito desse livro.

13. Memória que é distinta de uma memória reativa, feita de traços mnêmicos do passado.

14. Badiou destaca que, na ontologia de Deleuze, o caminho da imanência é o mesmo que o da univocidade: “Deleuze me escreveu um dia, em letras maiúsculas: Univocidade = Imanência” (Badiou, 2000:160).

Referências bibliográficas

BACHELARD, Gaston. *Le rationalisme appliqué*. Paris: PUF, 1994

BADIOU, Alain. *Deleuze - la clameur de l'Être*. Paris: Hachette, 1997.

_____. A vida como nome do ser. In: Alliez. Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

_____. *Un manifeste de moins*. In: Bene, Carmelo e Deleuze, Gilles. *Superpositions*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979

_____. *Différence et Répétition*. Paris: PUF, 1981.

_____. *Francis Bacon: Logique de la sensation*. Paris, Éditions de la Différence, 1981

_____. *Pourparles*. Paris: Éditions de Minuit, 1990

_____. *Critique et clinique*. Paris: Éditions de Minuit, 1993.

_____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1997

_____. & GUATTARI, Félix. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

_____. & GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Éditions de Minuit, 1991.

Resumo

A hipótese fundamental deste artigo é de que a filosofia de Gilles Deleuze, constitui-se como combate pela imanência em filosofia e de que este combate efetuou-se através de um procedimento de subtração-constituição — subtração de transcendências, ficções e universais e constituição de um plano de imanência e de conceitos que dão consistência a este plano.

Palavras-chave

Deleuze, Guattari, combate, imanência, julgamento, procedimento de subtração-constituição, filosofia da diferença.

Resumé

L'hypothèse fondamentale de cet travail affirme que la philosophie de la différence de Gilles Deleuze s'est constituée comme un combat pour l'immanence en philosophie, combat effectué à travers le procédé de subtration-constitution — subtration des transcendences, fictions et universels et constitution d'un plan d'immanence et de concepts qui donnent consistance à ce même plan.

Mots clés

Deleuze, Guattari, combat pour immanence, jugement, procédé de subtration-constitution, philosophie de la différence.