



27(2):19-29
jul./dez. 2002

DELEUZE E OS BEBÊS

Stéfan Leclercq

RESUMO – *Deleuze e os bebês.* Neste artigo, discute-se o bebê como personagem conceitual, na medida em que foi a partir dele que Gilles Deleuze mostrou, talvez mais profundamente, a incrível confusão entre a Vida e o pensamento ou a própria relação da vida imanente com o pensamento. Todo sujeito, todo objeto vivido, pertence à vida, e a vida não pode nunca lhes pertencer. Por isso, o personagem conceitual “bebê” é exemplar: porque ao crescer, ao se diferenciar dele mesmo, cai necessariamente fora do plano de imanência, pois ele não é mais vida: ele agora pertence à vida. A força que o bebê tem não depende de suas dimensões, o que lhe faz assumir a forma mais típica das vontades de potência. Ele é nômade, ele é o grande desterritorializado. O bebê é, assim, pura univocidade e, arrebatado num princípio de miniaturização, desenvolve sempre novos graus hierárquicos de potência.

Palavras-chave: *Deleuze, personagem conceitual, plano de imanência, Vida, pensamento.*

ABSTRACT – *Deleuze and babies.* In this essay I discuss the baby as a conceptual *persona*, since it was through it that Gilles Deleuze demonstrated perhaps in the most profound way the incredible coincidence between Life and thought or the very relationship between immanent life and thought. Every living subject and every living object belongs to life, and it is impossible for life not to belong to them. That is why the baby is the example *par excellence* of life as immanence: because, by growing up, by differentiating from itself, it necessarily falls out of the plane of immanence, since it is not life anymore: it now belongs to life. The force that the baby has is not a function of its dimensions and it is because of this that the baby takes up the most typical of the forms of will to power. The baby is a nomad, the baby is the deterritorialized being *par excellence*. The baby is thus pure univocity. Carried on in a principle of miniaturization, the baby develops degrees of power which are always new.

Keywords: *Deleuze, conceptual persona, plane of immanence, Life, thought.*

Um personagem conceitual não é nunca a ilustração de um conceito. Ele é, ao invés disso, a aparição de um conceito em ato. Zaratustra é um personagem conceitual. Ele não é mais, para Nietzsche, o personagem histórico de Zoroastro. Não é que esse personagem histórico esteja em busca, no *Assim falava*, de outros devires ou, a partir de sua existência real, de uma vida de ficção. Em vez disso, Nietzsche utiliza essa imagem para a personificação de seus conceitos. Nesse deslizamento, é o conceito que se torna vivo. O conceito se mexe, respira, dança. Ele pertence a uma realidade, ao mesmo tempo em que, enquanto conceito, a excede. E todo o bestiário de Zaratustra corre sobre o plano de imanência.

Todo conceito é imanente: às formas de vida, aos movimentos do pensamento. Ao mesmo tempo, já que ele é conceito, ele é aquilo ao qual as formas do vivente se reportam. Uma idéia permanece imanente ao pensamento, enquanto que a Vida se exprime pelo conceito. Paralelamente, entretanto, para que o conceito possa se realizar em seus próprios termos, ele precisa de uma participação que seja unívoca ao vivente: do contrário, ele continuaria sendo uma abstração. Só um bom conceito participa plenamente da Vida. Ele se torna, a partir daí, um *personagem* conceitual¹.

É interessante que Nietzsche tenha escolhido este título, *Assim falava Zaratustra*, para um livro que não é nada menos que sua *ética*. Para expor seu sistema, Nietzsche evita adotar o exercício de um método geométrico, como fez Spinoza. De maneira poética, ele coloca em ação um personagem que, não carregando qualquer historicidade, é o desenvolvimento em ato de sua filosofia: Zaratustra. Não se pode dizer, entretanto, que Nietzsche tenha *escolhido* uma formulação poética para sua obra. Nós diremos, em vez disso, que ele foi capaz de atingir essa forma. Não se confundirá um poema filosófico – mesmo que existam alguns que sejam excelentes – com a forma poética que a filosofia mais preciosa pode assumir. Essa é, talvez, a condição mais elevada a que a filosofia pode pretender. Mas ela não é atingível a não ser pelo exercício mesmo da Vida e daquilo que a constitui, isto é, o conceito. Um conceito vivo, na medida em que ele se exprime, torna-se um personagem conceitual.

Não é só a figura que nós expomos que é um personagem conceitual. O próprio autor, por vezes, e nas mais belas formas de escrita, pode, também ele, se tornar esse tipo de personagem. Ele se torna um personagem conceitual na medida em que sua expressão é mais que a sua, sem, com isso, entretanto, formular a humanidade. O autor que diz *eu*, como o fez Descartes, é apenas o efeito de um subjetivo em ação. O *eu* reflete o exercício de uma subjetivação em movimento, que canaliza para o eu todos os elementos do real. Uma consciência torna-se, assim, exposta. O autor singular preferirá o *nós*, forma impessoal da designação de si. Por trás do *nós* se encontra o autor, mas também mais que ele. Esses outros, que o acompanham durante a escrita, não são necessariamente escritores, mas, nessa ocasião, eles se tornam isso. Não se trata de um “nós, os filósofos” ou “nós, os literatos”. Trata-se, antes, de “nós, que não sabemos

escrever” e que, por meio do autor, tomamos a palavra (Deleuze, 1996). O autor não se multiplica, mas, incessantemente, assume uma figura diferente: a daqueles pelos quais ele escreve. O *nós* se torna, então, impessoal. O nome do autor é apenas a bandeira sob a qual outros se reconhecem. A impessoalidade do autor é o lugar no qual o acontecimento do Outro se joga infinitamente. O subjetivo é vencido, o acontecimento de cada um se desdobra perpetuamente no ato de um só, o do autor. Nesse estágio, o autor é, também ele, um personagem conceitual.

Ler é, sempre, reconhecer a imagem da letra. A letra A é a imagem da expressão A. Ler é constatar um conjunto de imagens, que não são forçosamente significantes, mas, antes, expressivas. Toda frase é uma galeria de imagens, que o leitor escruta ou admira, enquanto que o escritor as pinta. Escrever, finalmente, pertence ao ato de pintar, isto é, à constituição de imagens. Não apenas a escrita, mas todo ato humano, sublime e não-sublime, é sempre constituído de imagens. O músico cria imagens musicais, o filósofo cria imagens do pensamento, assim como o marceneiro realiza imagens de móveis. Criar um carro é realizar uma imagem de velocidade, uma imagem de forma, uma imagem de conforto. A imagem é o contrário da representação. Ela depende de um movimento que lhe é imanente², ela só é plausível por meio de um campo que ela autoriza. Toda imagem submete um fora que é como que a sua razão³. É por meio do fora-de-campo que ela estabelece que a imagem tece uma rede com outras imagens. A expressão da imagem não se encontra nela, mas tão-somente em sua relação com outras. Por isso, ler é, sempre, compreender outros textos, situados em outros locais, mas já lidos. O fora-de-campo de uma palavra se encontra nos diferentes sentidos que ela pode assumir. Uma frase só é válida na medida em que ela propõe, para além de seu sentido, diferentes agenciamentos. *O dizer com meia-palavra.*

Nosso mundo é um conjunto infinito de imagens cuja natureza difere conforme a atividade que as cria. Na medida em que produz imagens, todo ato humano é, pois, um ato de artista. Nesse quadro, o autor é sempre um personagem conceitual e, junto com ele, todos aqueles cuja atividade produz imagens. É só quando a imagem é dada na renúncia de seu fora-de-campo – quando ela é, pois, concebida como representação – que o subjetivo aparece. A impessoalidade da criação se apagará em favor de uma semantização da imagem, em favor da realização de representações significantes. O autor só se torna um personagem conceitual na medida em que ele mostra imagens. Sua obra não se inscreverá na imagem em si, mas na relação entre as imagens que ele criou. Assim, embora Céline pareça ter produzido uma obra autobiográfica, o espaço e o tempo que ele não pára de pintar se agenciam diferentemente do agenciamento que o tempo histórico parece ter desenvolvido. Se a obra de Céline parece ser plausível em sua narrativa, nem por isso ela é, a cada leitura, menos fantasiosa e irreal. Não é que essas imagens sejam diferentes da realidade, mas é precisamente seu agenciamento que difere. Menos que na imagem produzida, o fantasioso céliniano

se realiza no entre-imagens. A única coisa que pode trazer à luz esse sistema do entre-imagens é o ato de ler. Mais do que na aparição de imagens novas, o verdadeiro ato de criação se situa, talvez, no surgimento de novas relações, de novos agenciamentos. Francis Bacon se servia de um repositório iconográfico impressionante, do qual retirava imagens que ele, então, unia sobre a tela (Odgen, 2001).

A visão é, pois, o único sentido que não é apenas empirista, uma vez que, ao contrário dos outros sentidos, não condiciona o elemento à consciência que o decifra. Pela visão, o elemento não é submetido à interpretação, ele não é levado a uma síntese como método de investigação. Uma vez que a imagem está, inicialmente, fora de campo, ver é permitir o desenvolvimento de uma metafísica da imagem. Até mesmo no ato de escutar, ouvimos sons, vemos uma imagem sonora. As expressões populares mostram isso muito bem: “você vê o que eu quero dizer”, “falar por imagens”. Na medida em que todo sentido produz imagens, o empirismo se torna o meio de ultrapassar a representação. Não será mais, então, um empirismo simples, mas, antes, um empirismo transcendental. Ver é sempre ver mais, ou ver além, desde que se trate de ver imagens e não representações ou fenômenos.

Há um vínculo profundo entre a visão e a linguagem. A linguagem não pode ter uma expressão, nem tampouco uma comunicação, a não ser na medida em que ela desenvolve uma linguagem paralela. A comunicação engendra uma representação da linguagem, enquanto a expressão da linguagem provoca seu fora-de-campo. Toda palavra autoriza uma confusão, ou uma multiplicidade, de seu sentido. Essa multiplicidade é um para-além da palavra que encobre sua pura expressão. Todo esforço de comunicação é a anulação da palavra em sua pluralidade. A expressão da linguagem, na qual a unidade provoca uma multiplicidade do sentido, constitui sua univocidade⁴. A expressão da linguagem é sua própria univocidade, enquanto a comunicação não é senão sua equivocidade. Assim, tal como a visão, a linguagem não pode encontrar a validade de sua expressão a não ser no fora-de-campo que a condiciona⁵. O transcendental parece, pois, o lugar da circulação, da emancipação dessas expressões.

O personagem conceitual parece pertencer ao transcendental, mas se trata de um transcendental singular que, precisamente, deixa sua consciência sem hegemonia. A acepção clássica do campo transcendental compreende-o como o conjunto dos *a priori* que regulam o real. Eles são como que os instrumentos indispensáveis à consciência para a compreensão da realidade (empirismo transcendental). Até então, o transcendental não era viável a não ser por uma consciência que o administrava. Mas ao entender a consciência como um elemento entre outros nesse campo, é todo um real selvagem que aparece. Os elementos não remetem mais a uma consciência que os governaria: seu movimento se vê liberado (Deleuze, 1995). Não existem senão coisas fora de nós, cada uma delas exercendo puramente uma potência. O campo transcendental torna-se, assim, um lugar de relações, de trocas entre os movimentos: uma leitu-

ra bergsoniana e spinozista do campo transcendental. Um movimento de Bergson por uma potência de Spinoza. Movimento, potência são os únicos elementos desse campo sem consciência. Esse campo transcendental despido de consciência é chamado, então, por Gilles Deleuze, de *plano de imanência* (Deleuze, 1995).

Os personagens conceituais povoam esse plano. Aí eles dançam, aí eles correm. O personagem conceitual é essa consciência aberta, atravessada, sobre o plano, por todos os elementos do real. Ele não é nada mais que a especificação mesma do conceito: um conceito é sempre uma encruzilhada do mundo, a intersecção de um conjunto de movimentos⁶. Não existe personagem conceitual que não seja transcendental: como personagem ou como autor, ele acaba se tornando transcendental. Sua expressão não é permitida senão por meio de uma consciência aberta, não-subjetivada, ela mesma imagem-movimento (Deleuze, 1981).

O personagem conceitual é expressão, sem limitação de forma ou de espaço que viria cercá-lo, subjetivá-lo. O personagem conceitual pertence inteiramente ao plano de imanência, ao campo transcendental sem consciência.

Enquanto pensamento, ou imagem do pensamento, o personagem conceitual, mais do que ser produzido pela filosofia, é atravessado por ela (Deleuze e Guattari, 1991, p. 62). Ele é o pensamento da filosofia em ação. O personagem conceitual surge no pensamento. Este último é regulado pelos mesmos princípios que a própria vida: vida e pensamento não pertencem a um sujeito que os limitaria ou os compartimentaria. Ao contrário, o sujeito pertence à Vida, ao pensamento, que o excedem em todos os pontos. Há, freqüentemente, em Gilles Deleuze, essa contigüidade, essa sublime confusão entre o pensamento e a Vida. Como se a vida não pudesse ser senão pensamento, soberano e imanente a todas as formas do vivente. Vida e pensamento excedem o sujeito que os recolhe. A Vida não é imanente a uma coisa: ela cria a imanência à qual se remetem todas as coisas. Vida e pensamento estabelecem, sem cessar, novas relações, compreendidas como formas intempestivas do vivente. O personagem conceitual não é a encarnação do pensamento vivo. Ele é esse pensamento vivo em ato, intervindo em uma situação dada, em um personagem ou em uma palavra (Idem, p. 62). É pelo personagem conceitual do bebê que Gilles Deleuze mostra, talvez mais profundamente, essa relação da vida imanente com o pensamento.

A vida, em sua mais singular relação com um pensamento impessoal, se encarna na figura do bebê. Ele é, inteiramente, singularidade pré-individual, anterior a todas as manifestações do subjetivo. Todos os bebês se parecem, embora mostrem expressões que os atravessam inteiramente, como um sorriso ou uma careta (Deleuze, 1995, p. 6). Essas expressões são as manifestações de uma vida que percorre e singulariza o bebê, sem individualizá-lo. Essa anterioridade do subjetivo deixa o bebê em um indefinido que pertence apenas ao sensível. Ele não é sensivelmente indeterminado sem ser ao mesmo tempo determinado como objeto sobre o plano de imanência, ou seja, como consciência pré-reflexiva sem eu. Ele pertence, pois, ao campo transcendental sem consciência.

Ele é um puro acontecimento que percorre todo o campo. Esse objeto sobre o plano de imanência é uma unidade, mas uma unidade aberta e, como todos os objetos sobre o plano, ele é sem consciência e, portanto, pura imanência. O plano é composto unicamente de puras imanências, na medida em que seus objetos são atravessados pela imanência em si, isto é, pela Vida. Sobre o plano de imanência só existe esse tipo de elementos que, ao caírem fora dele, se encarnarão em um sujeito ou um objeto. É, pois, toda uma desnaturação da imanência que se opera, permitindo que o transcendente se imponha (Deleuze, 1995, p. 4). A transcendência, em sua maneira de focalizar os elementos, não surge a não ser por intermédio de uma corrente de consciência. Não pode haver transcendência sem uma consciência que a governe⁷. Todo sujeito, todo objeto vivido, pertence à vida e a vida não pode nunca lhes pertencer. O bebê é, sobre o plano, um objeto desse tipo. E ao crescer, ao se diferenciar dele mesmo, cai necessariamente fora desse plano. Ele se torna uma entidade subjetiva, que pertence à vida. Ele não é mais a vida: ele pertence à vida.

A determinação e o indeterminado do bebê constituem, então, uma grande objeção à edipianização freudiana. A discussão freudiana do bebê coloca-o numa indeterminação que é mais de escolha que de natureza. Em Gilles Deleuze, o bebê é empiricamente indeterminado, ao mesmo tempo que está determinado sobre o plano de imanência. Isso não implica, de forma alguma, que sua escolha empírica permaneça nessa indeterminação. Para Freud, a indeterminação do bebê se situa no problema do reconhecimento da mãe, que ele confunde com a babá (Freud, 2001, p. 400; Deleuze e Guattari, 1972, p. 425-426; Deleuze, 1971). Assim, toda mulher poderia, para o bebê, exercer o papel maternal. Essa formulação deriva de uma edipianização radical, localizada na renitente identificação da mulher com a mãe. *O homem dos lobos* veria na camponesa que ele deseja a imagem da irmã ou da mãe (Deleuze e Guattari, 1972, p. 425-426). Mãe a todo preço. Haveria um recentramento perpétuo da libido como investimento do campo social. Esse investimento consistiria aí, inicialmente, em uma determinação desse campo. Todo campo social estaria concentrado, ou identificado, pela libido, que recentra toda mulher em torno de uma edipianização (Deleuze e Guattari, 1972, p. 425). Recentrar, identificar. Com isso, a identificação “mulher-mãe” posiciona a mulher como objeto, que traduz, ou revela, a subjetividade do bebê. É nesse subjetivamento que ele se torna uma subjetividade e perde, pois, sua indeterminação para a realização do triângulo edipiano. O que Gilles Deleuze e Félix Guattari mostram é que o bebê compreende em sua mãe a existência de uma mulher distinta daquela de sua posição maternal. Toda mãe é também mulher. O que se apresenta a Freud, nessa questão desnaturada, são os devires que compõem a mulher e que lhe permitem, entre outras coisas, ser mãe. A mulher é atravessada por um conjunto de devires que a autorizam, ou não, ser mãe. Ela não é mãe antes de ser mulher. Essa ocultação dos devires em favor de uma identidade corrompe igualmente os devires do bebê. Ele não é bebê a não ser na

medida em que há uma mãe perto dele. O sistema freudiano, amplamente desenvolvido em torno da determinação e da identidade, só pode, então, conceber o bebê por intermédio de uma busca identitária. Pouco importa a natureza da mãe, contanto que ela exista: babá ou mamãe. Para ela, ele existirá, pois, identitariamente, como bebê, e ela, como mãe.

A posição que Gilles Deleuze e Félix Guattari, por intermédio do bebê, apresentam – abrindo-se, assim, para um campo social não-familiar – é a de que pai e mãe são sempre qualquer um, mas não indeterminados. A babá é destacada, por Gilles Deleuze, como um personagem conceitual em Freud. A família só existe para abrir a criança para devires outros, não-familiares, não-sexuais. Evidentemente, na medida em que Édipo é um fato real, o sexo e a família estão presentes no investimento do campo social. Mas essas intensidades só existem em outros e é sempre minoritariamente que povoam o campo social investido⁸. Todo problema identitário e de determinabilidade se resolve sempre em prejuízo dos devires. Se existe uma determinabilidade profunda em ação em Gilles Deleuze, é apenas por intermédio do plano de imanência. Essa determinação do objeto sobre esse plano existe, mas segundo modalidades que são próprias a esse campo. Tais modalidades, emancipando as diferenças, não podem se realizar a não ser fora de uma consciência que as administraria. A determinação do objeto sobre o plano de imanência consiste na elevação de uma unidade, mas uma unidade aberta, cuja condição de mudança e, portanto, de indiscernibilidade, é a condição mesma da determinação. O objeto é determinado como unidade aberta, cambiante, diferencial e, portanto, em devir. Essa determinação transcendental se traduz, fora do plano, por uma determinação empírica (Deleuze, 1995, p. 6). Recentrar a unidade, identificá-la, é, ao mesmo tempo, interditar-lhe um conjunto de devires que são, entretanto, imanentes à sua condição de ser. Essa diferencialidade imanente à unidade do plano é a condição mesma da univocidade do ser. O ser é o mesmo cujo conjunto de modalidades a diferença exprime. É pela diferença expressa (devires) que o ser é mais intrinsecamente o mesmo (univocidade)⁹.

O bebê é, na obra de Gilles Deleuze, uma figura da univocidade. O bebê se torna, em um de seus seminários sobre Spinoza (Deleuze, 2001), o lugar no qual as partes intensivas se mostram mais expressamente. Segundo Spinoza, é pela exploração do terceiro gênero de conhecimento que nós experimentamos que somos eternos (Deleuze, 1968b, p. 282-298). É pelo estabelecimento de relações com as essências que podemos realizar essa experimentação. Não somos mais passivamente afetados pelos elementos tais como eles intervêm ou aparecem (primeiro gênero); não vemos mais, tampouco, apenas a relação que entretemos com os elementos (segundo gênero). O segundo gênero de conhecimento é, sobretudo, a criação de um terceiro elemento. Há vós, há nós e há uma relação que se cria entre vós e nós. Essa relação, como terceiro elemento, é o que permitirá a descoberta – ou já a apreensão – das essências, através de seus

modos de representação. Essa relação é a que deve ser conservada, mas sobretudo desenvolvida, se quisermos experimentar que somos eternos. Essa essência constitui nossos componentes intensivos: vós realizais nossos componentes extensivos, assim como nós, os vossos. Quanto mais visarmos a essa relação que autoriza a descoberta das essências, *menos nós morreremos* no momento desejado. Após a morte, nós existimos, de qualquer forma, *fora do tempo*. Para Spinoza, o sujeito atinge o ser ao abandonar o irrisório, o aleatório, isto é, a equivocidade. A equivocidade se aloja sempre nos componentes extensivos, aos quais nós não devemos, de forma alguma, permitir que se tornem a parte maior de nós mesmos. Trata-se, conseqüentemente, de uma ética.

É pela experiência, pois, que podemos descobrir que somos eternos. Mas essa experiência não é sensível; ela é, antes, transcendental. Não se trata de um empirismo simples, mas de um empirismo transcendental (mesmo que Spinoza não tenha conhecido esse termo). O empirismo simples só permite descobrir o equívoco, a relação sem fundamento, na ignorância das essências. O empirismo transcendental não pertence apenas à imanência, mas também, com Spinoza, à univocidade das essências. Quer se trate da imanência, quer se trate da univocidade, sua operação é a mesma: compreender e revelar aquilo que se coloca para além do sensível e que, no entanto, o realiza completamente. Da mesma forma que o objeto cai fora do plano de imanência, uma relação se realiza com a essência. Há, nessas duas situações, o mesmo procedimento: não o de perceber aquilo que transcenderia o real, mas de compreender o virtual como ativação do atual (Deleuze e Guattari, 1991, p. 49). O empirismo transcendental poderia se definir como a compreensão de todas as relações imanentes e unívocas. Sabemos o que é, nas expressões diferenciais, a univocidade que a essência cria sem parar e que se reporta a ela como seu próprio sentido. A diferenciação dessas expressões constitui seu sentido e quanto mais essas expressões são diferenciais entre si, mais o sentido da essência única é expresso. Um ser assim ama o vermelho, Roma, as cenouras e os automóveis. É apenas por seus gostos, compreendidos como expressões sem vínculo, que esse ser poderá adquirir um sentido. Uma expressão unitária como, por exemplo, “ele ama apenas os objetos vermelhos”, não exprime nenhuma univocidade, mas apenas uma transcendência que só pode estar colada ao sensível, ao equívoco. O empirismo transcendental tem também, pois, a potência de compreender o sentido do ser por intermédio de suas expressões diferenciais. Ele pertence, pois, como empirismo, tanto à imanência quanto à univocidade.

Essa operação do empirismo transcendental segue uma via paralela ao terceiro gênero spinozista de conhecimento. Ela permanece experiência na medida em que ela se desenha segundo as escolhas do sujeito: aos componentes intensivos é reservada uma parte maior que aos componentes extensivos (Deleuze, 2001). É só pela exploração desses componentes que podemos experimentar que somos eternos, é só por isso que quando morremos é apenas uma parte pequena

de nós mesmos que desaparece, a parte equívoca que possuímos. Ao contrário, se consagramos a maior parte de nossa existência aos componentes extensivos e, portanto, ao equívoco, é a maior parte de nós mesmos que assim morre (Deleuze, 2001). A existência é uma experiência que nos permite pertencer à vida. Nesse quadro, como bem sublinha Gilles Deleuze, o bebê prematuramente morto permanece, pois, um problema na filosofia de Spinoza, “Spinoza não esmagou o bebê” (Idem). É nesse momento, entretanto, que a imanência contida na univocidade surge. É porque o bebê pertence à vida, embora ela não lhe pertença, que, apesar de sua desaparecimento precoce, ele pode experimentar que é eterno. É porque pertence a uma imanência que o excede em todos os pontos, que ele não perece. Ele não sente, ele não experimenta que é eterno. Ele se torna eterno, sem poder agir de forma diferente, assim como o fazem os sujeitos que entretêm apenas relações unívocas, que fazem de seus componentes extensivos a parte maior deles mesmos. Só esses isolam a vida daquilo que ela pode, rompem a imanência e se interditam um acesso potencial às essências. Se o bebê esmagado não tem tempo de experimentar que é eterno, ele tampouco tem tempo de fazer da equivocidade a parte maior de si mesmo.

O bebê assume assim a forma da mais típica das vontades de potência. Ele se opõe ao guerreiro, cuja função não é senão a de destruir e de dominar (Deleuze, 1993, p. 167). O guerreiro, nessa forma mais baixa da vontade de potência, ainda aplica um julgamento. Ele reparte as partes e nessa distribuição age segundo um princípio de julgamento. O bebê não reparte as partes; em vez disso, ele as percorre de forma *nômade*. Nisso, o bebê é o grande desterritorializado. Ele salta os compartimentos, libera os limites e jamais distribui as partes, fundamento da faculdade de julgar (“de um lado e de outro”) (Deleuze, 1968a, p. 54). O guerreiro é grande, enquanto o bebê é pequeno. O guerreiro age segundo uma grandeza, enquanto a força do bebê não depende de suas dimensões. A grandeza é correlativa de todos os territórios, de todas as partes e, portanto, de todo julgamento. O bebê é pequeno e suas forças não se exprimem senão como potência e não como proporções distribuídas. O bebê é arrebatado num princípio de *miniaturização* que o desenvolve como potências impessoais (Idem, p. 54). Esse princípio não tem relação com a vida orgânica: a potência do bebê pertence à sua pequenez e a essa pequenez enquanto tal. Ao mesmo tempo, o orgânico, ao se desenvolver, possibilitará outras formas a essa potência. A pequenez é aquilo que rompe a hierarquia das partes em favor de uma hierarquia das potências.

O ser equívoco, ou o guerreiro, parece sempre afrontar um muro e não cessa de querer contorná-lo ou de tentar aí fazer um furo (Deleuze e Guattari, 1972, p. 162). É em seus esforços que mais se marca sua equivocidade, seu pertencimento ao muro, à terra que suporta esse muro. Seu fracasso deve-se a esse pertencimento. Mas se ele chegar a furá-lo, a exceder o limite, se ele chegar, por esse meio, a desenvolver suas potências, ele se tornará um ser unívoco. Não é que, nesse momento, ele não entretenha mais relações com esse muro, com essa

terra sobre a qual ele está colocado. Mas é que essas relações com o muro e com ele próprio mudaram. Ele soube modificar a hierarquia de suas potências, ele pôde torná-las desiguais entre si. Antes, essas potências eram iguais e igualmente repartidas. Essa repartição, essa distribuição das potências do ser entre elas, se via inteiramente definida por uma lei do ser, uma territorialidade dessas potências. Esse tipo de repartição, portanto, não engendra senão uma compartimentação, segundo um princípio ou uma lei, que favorece a territorialidade. O ser é aqui, portanto, equívoco. O que é preciso é deixar essas potências, sob outras formas hierárquicas, exprimirem-se segundo o que elas são. Essa nova hierarquia metamorfoseia o sentido do ser: ele é agora unívoco. Não se trata de uma anulação da hierarquia das potências, mas da formação *de um máximo único* (Deleuze, 1968a, p. 55), que permite a perfuração do muro. Não mais um grau de potência, mas todos os graus de potências. Esses graus de potência são os do bebê.

Notas

1. Sobre o personagem conceitual, ver Deleuze e Guattari, 1991, p. 60-81.
2. Trata-se do conceito de imagem-movimento, estabelecido por Bergson: “Para Bergson, nesse nível, no primeiro capítulo [de *Matière et mémoire*], não há mais coisa nem consciência. Não há senão imagens-movimento em perpétua variação entre si” (Deleuze, 1981). Cf. Bergson, 1993, todo o primeiro capítulo; Deleuze, 1983, p. 9-22. Acrescentemos que a definição bergsoniana da imagem é claramente influenciada pelo atomismo epicuriano.
3. Robert Bresson é, provavelmente, o maior fazedor de imagens, inventando um cinema que não existe senão pelas imagens que ele não mostra (fora-de-campo). Cf. Leclercq, 2001.
4. “O Ser é o mesmo para todas as suas modalidades, mas essas modalidades não são todas as mesmas” (Deleuze, 1968a, p. 53).
5. A obra de Samuel Beckett nos parece ter sido a que mais perfeitamente emancipou essa expressão da linguagem como univocidade. A experimentação da linguagem operada por Beckett abre a possibilidade de seus fora-de-campo.
6. “(...) para Deleuze, toda filosofia é uma descrição – ou um retrato – de mundo” (Goetz).
7. Sobre esse ponto, Husserl (1996), Sartre (1996) e Deleuze (Deleuze, 1995, p. 6) se juntam.
8. “Tudo se passa na máquina que faz explodir as determinações propriamente familiares” (Deleuze e Guattari, 1972, p. 426).
9. Ver Leclercq, Gilles Deleuze, *immanence, univocité et transcendental*, p. 48-118.

Referências Bibliográficas

- BERGSON, Henri. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968a.
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968b.
- _____. *Seminário de 21 de dezembro de 1971*. <http://www.webdeleuze.com>
- _____. *Seminário sobre Matéria e Memória, de Bergson, 5 de janeiro de 1981*. <http://www.webdeleuze.com>
- _____. *L'image-mouvement*. Paris: Minuit, 1983.
- _____. *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 1993.
- _____. 'L'immanence: une vie...'. In: *Philosophie*, n.º 47, junho de 1995, p. 3-6. (Versão brasileira nesta mesma edição de *Educação & Realidade*).
- _____. *Abécédaire*. Vídeo. Paris: Montparnasse, 1996.
- _____. *Immortalité et éternité. Cours du 17 mars 1981*. Paris: Gallimard, 2001. Estojo com dois CDs.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- _____. *L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit, 1972.
- FREUD, Sigmund. *Cinq psychanalyses*. Paris: PUF, 2001.
- GOETZ, Benoît. *La maison de Gilles Deleuze*.
- HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes*. Paris: Vrin, 1996.
- LECLERCQ, Stéfan. *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*. Mons (Bélgica): Sils Maria asbl.
- _____. *La métaphysique érotique des films de Robert Bresson*. Mons (Bélgica): Sils Maria asbl, 2001.
- ODGEN, Perry. *7, Reece mews*, l'atelier de Francis Bacon. Londres: Thames & Hudson, 2001.
- SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1996.

Tradução de Tomaz Tadeu, do original em francês (com agradecimentos a prof.^a Sandra Mara Corazza pela ajuda na revisão).

Stéfan Leclercq é diretor da editora belga *Editions Sils Maria asbl* e da revista *Concepts*. Suas últimas publicações: *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal* (Sils Maria) e *L'expérience du mouvement dans la peinture de Francis Bacon* (Harmattan). URL de *Editions Sils Maria*: <http://www.dbth.com/silsmaria>.