SEMIÓTICA E COMUNICAÇÃO EM GILLES DELEUZE: uma perspectiva

SALES, Alessandro
Graduado em Computação (UECE), em Comunicação (UFC) e mestre em Comunicação e Semiótica (PUC-SP); Doutorando em Filosofia (UFSCar) e bolsista Fapesp.
E-mail: alessandro_sales@uol.com.br

RESUMO
O objetivo deste texto é indicar, acompanhando especialmente alguns trechos da produção do filósofo francês Gilles Deleuze ao longo da década de 60, caminhos para a determinação de uma semiótica, de uma comunicação, bem como para a averiguação de seus vínculos, os quais, hipoteticamente, se configuram em termos de pressuposição recíproca, de correlação. Estas três determinações – semiótica, ontologia comunicante e seus cruzamentos – parecem circunscrever as bases do que chamaríamos, mais largamente, de uma **filosofia da comunicação**.

Palavras-chave: Deleuze. Semiótica. Comunicação. Ontologia. Pensamento Francês Contemporâneo.

1 NÃO-COMUNICAÇÃO

Deleuze firmemente se distancia de certas concepções de comunicação. É notória a sua incompatibilidade com os postulados de Habermas, alicerçados em possível consenso entre indivíduos portadores de distintos pontos de vista, supostamente interessados na busca pela instauração de uma intersubjetividade ideal e universal. [2] Ele chega a indicar que esta racionalidade comunicativa teria encontrado lugar como sustentação teórica dos requisitos e normas relativos ao imaginário predominante nos mercados e nas mídias. [3] É sabido que Deleuze, em sua obra, criticou os universais de toda ordem e desde cedo valorizou os paradoxos em contraponto às *doxas* do senso comum e do bom senso.

A busca pelos consensos e debates democráticos, na perspectiva deleuzeana, está do lado da opinião, trivialização da filosofia. Nesta direção, o pensamento se aproxima de uma inútil tagarelice, bem como de discussões, mesas-redondas, conferências, sempre tão condenáveis por nosso autor. Como escapar da fala excessiva e vazia? Deleuze (1992, p. 170) aponta um outro caminho: "A filosofia consiste sempre em inventar conceitos (...) O conceito é o que impede que o pensamento seja uma simples opinião, um conselho, uma discussão, uma tagarelice. Todo conceito é forçosamente um paradoxo". E de fato, para ele, a racionalidade comunicativa nunca foi capaz de produzir conceitos. (DELEUZE, GUATTARI, 1992, p.14).

No entanto, as sociedades contemporâneas estão atravessadas pela fala quase sempre demasiada, tautológica. Deleuze denuncia este esvaziamento da linguagem como uma das características das atuais sociedades de controle, ou melhor, de comunicação [4]. Em entrevista a Toni Negri ele diz: " Talvez a fala, a comunicação, estejam apodrecidas (...) É preciso um desvio da fala. Criar foi sempre coisa distinta de comunicar. O importante talvez venha a ser criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controle" (DELEUZE, 1992, p. 217). Neste comentário, enxergamos também os rumos pelos quais o autor poderá valorizar uma certa idéia de comunicação. A questão é novamente posta: como nos esquivar das forças cotidianas que nos constrangem e nos obrigam aos enunciados vazios? Para Deleuze, não há nada a falar, nada há para explicar: trata-se antes de encontrar esse bolsões de solidão e de

silêncio, a partir dos quais finalmente seria possível produzir algo digno de ser dito. [5] Na distância que a separa e a aproxima do discurso, eis a comunicação deleuzeana facultada segundo uma imagem paradoxal.

A fala diz respeito à transmissão e propagação de informações, isto é, de palavras de ordem: a comunicação hegemônica em tempos de controle, indissociável do capital (1999b, p.5). Há óbvias relações entre esta fala e as máquinas de comunicação contemporâneas que lhes catalisam e multiplicam os efeitos. Deleuze, no entanto, é taxativo: (...) as máquinas não explicam nada, é preciso analisar os agenciamentos coletivos dos quais elas são apenas uma parte" (1992, p.216). Dito de outro modo, não será certamente o caso de pensarmos a comunicação por um viés mais sociológico, investigando seus veículos, seus meios, ainda que este seja um dos principais ramos de estudos na área. Aliás, acenar com um sinal positivo para um pensamento da comunicação, em Deleuze, é necessariamente escapar da empiria, tal como tradicionalmente colocada.

Indicamos brevemente que o autor critica a comunicação como consenso ou opinião, como fala ou palavra de ordem, como mero fato empírico, enfim. Mas, de outro lado, podemos guardar uma imagem disparatada, que nos alenta a seguir adiante. Se nosso autor censura um certo estatuto da comunicação, devemos lembrar que, em seus trabalhos, a crítica é sempre colocada a par de um construtivismo, negação que prepara a criação [6]. O que seriam então aqueles "vacúolos de não-comunicação", os bolsões capazes, nesta perspectiva, de liberar plenos enunciados? Busquemos novas pistas.

2 UMA ONTOLOGIA PARADOXAL

Os homens não deixam de fabricar um guarda-sol que os abriga, por baixo do qual traçam um firmamento e escrevem suas (...) opiniões; mas o poeta, o artista abre uma fenda no guarda-sol, rasga até o firmamento, para fazer passar um pouco do caos (...) e enquadrar numa luz brusca, uma visão que aparece através da fenda (...) Então, segue a massa dos imitadores, que remendam o guarda-sol com uma peça que parece vagamente com a visão; e a massa dos glosadores que preenchem a fenda com opiniões: **comunicação**. Será preciso sempre outros artistas para fazer outras fendas (...) e restituir assim (...) **a incomunicável novidade** que não mais se podia ver. [7] (DELEUZE, GUATARI, 1992, p.261-261).

O deslocamento que Deleuze vai propor em relação à comunicação – situando-a distante do senso comum, de seus glosadores e imitadores – é o que quer valorizar, a partir de um paradigma estético, algo que é tido por incomunicável. Estamos diante do típico paradoxo deleuzeano, e que nos levará ao cerne de sua filosofia. Como comunicar o incomunicável, como acolhê-lo, ora indicado, no nível da arte, pelo frágil clarão de

uma tinta ou de um verso capazes de trazer "a visão", isto é, alguns fios do real caótico?

A condição da obra de arte moderna é paradoxal. [8] O desafio suscitado pela arte é conhecido: evocar, fazer passar, a partir da substância da linguagem, aquilo que é não-lingüístico, incorporal. A arte não fala, significa ou representa o que quer que seja, mas justamente sua matéria linguageira, na travessia que lhe é própria, é o que pode expor o sensível genuíno, o espiritual puro. [9].

Acontece que essa situação paradoxal é precisamente transportada para a filosofia mesma. "O *ingenium*, dizia Kant, não consiste em determinar categorias, mas em emitir singularidades. Para Deleuze, essa ' beleza' não é exclusiva dos juízos de gosto, mas torna-se o princípio de toda uma lógica de pensamento". [10] Pensamento este que, almejando fugir das abstrações e das categorizações, do enquadramento pelas definições formais, das metafísicas estagnadas, não deixa porém de acreditar numa certa consecução do real, requerido a partir da edificação de uma verdadeira multidão de conceitos. Bento Prado Jr., também fazendo referência a Kant, elucida algo mais, ponderando que Deleuze leva a termo uma espécie de: (...) remodelação da "Estética Transcendental" que libera o sensível de sua unificação conceitual ou intuitivo-formal, desligando-a da "Analítica Transcendental" para ligá-la diretamente à "Crítica da Faculdade de Julgar". O que se exibe assim é o sensível sem conceito, dispersão caótica ou Devir enlouquecido. O Devir não é antecipável, domesticável na recognição do conceito e passa a ser o verdadeiro signo do Ser. [11].

Tendo a arte como uma parceira, a ontologia materialista e processual de Deleuze é paradoxal. É preciso escapar da representação, mas não há como prescindir da linguagem. Diríamos: temos acesso ao Ser pela linguagem, apesar dela. Reconhecemos que estamos aí diante de um problema bastante difícil e controverso, e que praticamente atravessa a história do pensamento. Numa formulação mais exata: haveria uma linguagem – ainda filosófica – potencialmente capaz de conduzir e de comunicar, em sua tessitura, um certo real, mantendo-se distante dos pressupostos da representação transcendente? Nesta direção, é nítida a contenda em que Deleuze inseriu sua empresa filosófica. [12].

Este apesarde-porcausade ontológico é, provavelmente, a grande proposta e o grande desafio de Deleuze. Esclareçamos tal proposição e busquemos a relação tangível com o problema específico da comunicação.

Asseveremos inicialmente que o materialismo em questão deve ser compreendido como uma postura que "(...) combate qualquer prioridade concedida ao pensamento sobre a matéria, à mente sobre o corpo, não para inverter essa relação e dar à matéria o mesmo privilégio, mas sim para estabelecer uma igualdade entre os dois domínios" (HARDT, 1996, p.175). A arquitetura filosófica de Deleuze será tecida, segundo numerosas variações conceituais, para sustentar: o Ser é mente*e* corpo, os dois

concomitantemente, a densa articulação da diferença entre os planos heterogêneos. [13] Não pode haver nenhum privilégio entre eles, mas coexistência, pressuposição recíproca, de modo que um deve sempre remeter ao outro.

Trata-se, como veremos, de uma dualidade apenas nominal: o que interessa a Deleuze é o enredamento de um terceiro que se estabelece *entre* as dimensões e que constitui o próprio movimento da diferença. Dito de outro modo, ambos os planos devem guardar um mesmo sentido, uma mesma voz, e esta é a voz **"anarcôntica"**, **"desgarrada"** [14] da diferença. **"O ser real é singular e unívoco; é diferente em si mesmo. Dessa diferença eficiente no coração do ser flui a multiplicidade real do mundo"**. [15] Situaremos melhor o estatuto deste terceiro, com algumas indicações e sugestões de Alan Badiou:Perguntemos, por exemplo, o que é o ser sexuado, ou sexual. Impossível construir essa intuição se partimos da identificação do homem, ou do masculino; tampouco se partimos, mesmo como exceção ou desfalque, do ser feminino, da suposta interioridade de uma feminilidade. O que é preciso é chegar ao ponto de inflexão onde se sobrepõem, numa topologia bifurcante, o devir-mulher do homem e a territorialidade masculina da mulher. [16].

Dada uma série dual e heterogênea qualquer, cujos termos denominaremos de A e de B, a busca é por este ponto – neutro e impessoal – entre A e B, lugar que é, simultaneamente, o devir-B de A e o devir-A de B, lugar em que se justapõem a alteridade de A em direção a B e a alteridade de B em direção a A. Pode o pensamento se alçar a este posto de trocas e de desvios, posição indesignável, indiscernível? Como apreender este meio movente em que, ao mesmo tempo, se enlaçam, se relacionam, duas inclinações, ou melhor, duas forças distintas? Diz o próprio Deleuze: " Indo de A a B, e depois, retornando de B a A, não reencontramos um ponto de partida como numa repetição nua; a repetição é, antes, entre A e B, B e A". [17] Trata-se sempre de firmar um duplo trajeto, pois o que interessa é o que se passa como intervalo. Nele é que se dá a mudança, ele é precisamente a diferença.

O trabalho de Deleuze em vários de seus livros consiste então em precisar um movimento de duplo percurso, golpe de pensamento que precisa se dar sem mediações, em velocidade absoluta, segundo um método intuitivo. Num tal contexto, a questão será seguir e narrar a teia das variações e dos problemas inerentes à unidade desse duplo lance. [18] Numa perspectiva mais geral, segundo Badiou, chega-se assim à especificação de dois processos: um descendente ou analítico, dos entes para o Ser, caminho de ida e que busca determinar uma face mais informe ou ideal; e outro ascendente ou produtivo, do Ser para os entes, caminho de volta e que tenta determinar uma face mais formal ou empírica. [19].

O deslocamento entre as duas dimensões ocorre necessariamente por disjunção, por divergência. Assim, ainda que sumariamente, diremos que sair do plano dos entes, do vivido, e mergulhar na direção do informe, do ideal, é dissolvê-lo no denso e

múltiplo conjunto de forças a partir do qual ele emerge, e de modo que o retorno só pode ser feito em nova estrada: reencontrar o ponto de partida é, em suma, não mais encontrá-lo, mas encontrar um outro, pois que modificado, transformado pelas novidades e aspectos que há pouco vieram à tona. Quando o pensamento consegue tecer, acategoricamente, a trama deste duplo trajeto, ele intui o movimento do Ser, que é o entre-dois, a diferença entre a ida e a volta. Como o Ser*é* o seu próprio movimento, o pensamento intui o Ser. [20].

Cabe novamente salientar: se não pode haver prerrogativa entre os termos envolvidos, entre a partida e o retorno, as relações entre eles precisam driblar qualquer forma de representação, de categorização, de cisão, de fundacionismo. Há que manter a unidade do duplo percurso. Assim, admitindo que a imagem de descida e de subida pode ser arriscada, Badiou assevera que "' ascendente' e ' descendente' são apenas o par obrigatório de nomes requeridos para nomear o que é o ser de um pensamento: uma intuição (...)". [21]

A hipótese de Badiou é então que boa parte da obra em foco consiste num trabalho de construção de pares conceituais que procuram, ao fim e ao cabo, em perspectivas diversas, seguir, apreender e exibir como se dá a relação destes movimentos entre dimensões heterogêneas (falávamos, com Hardt, em mente e corpo), como um se liga ao outro. Ele analisa quatro destes pares: o virtual e o atual, o fora e a dobra, o eterno retorno e o acaso, o tempo e a verdade. Há outros. De todo modo, relativamente às terminologias empregadas para a nomeação do Ser, a distribuição é binária, serão necessários sempre dois nomes. Busca-se fazer valer a univocidade, ora relatando um tipo de matéria imediata, ora referindo suas formas ou atualizações. [22] Eis por que falávamos de um apesarde-porcausade ontológico em Deleuze. Eis por que ele tanto valoriza os oxímoros em sua escrita. A arte não pode deixar de permanecer como companheira desta filosofia. Se há uma linguagem filosófica capaz de fazer emergir um real, esta linguagem precisaria estar calcada numa ontologia também paradoxal, uma ontologia que requer sempre dois nomes, e de modo que, como vimos, um está mais próximo de uma ação do informal, do que ainda não veio, de um *páthos*, de uma *poíesis*; ao passo que o outro se aproxima melhor da atividade relativa a uma forma, do que já foi, de um *lógos*, da *alétheia*. Entre os dois nomes, entre os dois movimentos, um único sentido, o sentido da diferença, estabelecida segundo o ponto enigmático em que A tende a B tanto quanto B tende a A.

3 A COMUNICAÇÃO NÃO É PROPRIAMENTE ENTRE SUJEITOS

Caminhando rumo aos nossos problemas mais específicos, parece-nos que a ontologia de Deleuze está alicerçada em figuras conceituais que não podem deixar de ser caracterizadas como essencialmente **comunicantes**, no sentido de que elas almejam

circunscrever o vínculo paradoxal entre movimentos e planos heterogêneos, diversos em natureza, porém coexistentes. Se a ontologia em pauta busca determinar diferenças, estas dizem respeito aos fios comunicantes que articulam os planos entre si. Badiou, utilizando um certo par terminológico, afirma claramente: "Para situar Deleuze talvez seja preciso apelar para a sua própria doutrina das figuras de comunicação entre uma singularidade disjunta e o Todo". [23]

Mas o que isto tem a ver com a comunicação entre sujeitos? Muito pouco. Basta observarmos as páginas de *Diálogos* ou de *Conversações* – cujos títulos por si já denotariam a convicção de Deleuze quanto à possibilidade da comunicação, mas não exatamente **entre sujeitos**. Estes livros insistem recorrentemente que a comunicação, na perspectiva deleuzeana, não é o que se dá entre sujeitos fixos, bem formados e individuados. Aliás, se assim fosse, nosso autor estaria perto de Habermas. Não é o caso.

O que pensar, por exemplo, das conhecidas passagens em que Deleuze descreve o tipo de comunicação que ele estabelece com Foucault ou com Guattari? Vejamos o seguinte fragmento, em que há também a crítica a uma comunicação intersubjetiva:(...) escrever a dois não constitui qualquer problema especial, ao contrário. Haveria um problema se fôssemos exatamente pessoas, cada uma tendo sua vida própria, sua opiniões próprias, e se propondo a colaborar e discutir um com o outro (...) Falamos como todo mundo ao nível da opinião, e dizemos 'eu', eu sou uma pessoa, como se diz 'o sol nasce'. Mas não temos certeza disso, certamente não é um bom conceito. Félix e eu, e muito mais gente como nós, não nos sentimos precisamente como pessoas. [24].

Como falar de pessoas ou de sujeitos prontos e bem acabados, numa filosofia que requer sempre, como vimos, uma outra ponta, um extremo informal, inacabado? Ou seja, só podemos falar de pessoa ou de sujeito a partir de um fundo não-pessoal, não-subjetivo, e que é, contudo, potencialmente capaz de gerá-los, de conformá-los. Porém, não há sujeito teleológico, este nunca é completo, está sempre por se constituir, em função de um resto perene, sempre excessivo, a alteridade que o assoma indefinidamente. Relevante aí é a chamada individuação, espécie de campo processual e intensivo que se forma em função de razões que precisaremos investigar, e que desencadeia continuamente um processo de gênese, de atualização, sempre por divergência, e que, em última instância, diz respeito à própria geração de sentido. [25] O que há neste campo são singularidades pré-pessoais e pré-individuais, móveis e anônimas. São as diferenças propriamente ditas, pré-subjetivas e pré-objetivas. São intensidades, forças, energia, puro sensível, o real deleuzeano, sua ontologia materialista. Cada um de nós, nesta perspectiva, é habitado por uma profusão de tais singularidades, em distribuição e redistribuição contínua, desatando e atualizando pontos sensíveis variados, ou seja, produzindo sentido [26]. É numa tal direção que

compreendemos um trecho como o seguinte: "Mas o que é, precisamente, um encontro com alguém que se ama? Será um encontro com alguém, ou com animais que vêm povoá-los, ou com idéias que os invadem, com movimentos que os comovem, sons que os atravessam?" [27]

Devemos considerar, desde já, uma característica essencial do campo em questão. É que só há forças em relação. Ou melhor, são estas relações que as fazem existir enquanto forças, relações ditas diferenciais, uma vez que compreendem a distância ou posição essencial que as refere umas às outras. [28] Em outras palavras, este campo relaciona a diferença com a diferença: ele é diferencial em si mesmo e diferenciador em seus efeitos. [29] As forças, em seus dinamismos ininterruptos, se arranjam e se rearranjam continuamente, sempre ressoando entre si. Vemos bem por que Deleuze, em *Diferença e Repetição*, se refere a essas disparidades como sendo **comunicantes** [30]. De fato, isto parece bastante coerente, uma vez que tais instâncias só podem existir em relação. A comunicação – verificamos mais uma vez – surge como uma idéia de base na proposta de Deleuze.

De qualquer maneira, segundo a processualidade apontada, a comunicação não é propriamente entre sujeitos, não se trata de "um encontro com alguém", mas sim de agenciamentos, acoplamentos, engates entre intensidades sempre nômades e díspares, tomadas segundo mecanismos complexos (as figuras de que Badiou falava há pouco). Se insistirmos em um sujeito, será na condição de tomá-lo como mutante, inconstante, um sujeito que, ao contrário de pré-existir, se dá mais como efeito de um tal jogo de forças. Para Deleuze, o sujeito é sempre larvar. [31] Como podemos participar tão ativamente quanto possível deste jogo, como podemos nos alçar até o nível deste exercício?

Tais concepções claramente estabelecem uma empresa filosófica que requer o ultrapassamento das metafísicas que se alicerçam em sentidos supostamente originários, garantidos por um Deus ou mesmo pelo homem. [32] Neste lugar, Deleuze afirma a errância de um materialismo múltiplo e semovente, pelo qual intensidades sempre heterogêneas, sempre diferentes entre si, se conectam e se desconectam permanentemente. Eis que assim vamos dando sentido às coisas – sentido que emerge a partir de um jogo produtivo de forças, sentido como invenção, em nada pré-determinado. [33]

Chegar aos vacúolos de solidão e de silêncio, ali onde algo mereceria ser dito, é atingir o lugar enigmático onde estes acontecimentos se passam. Para tanto, especialmente a certa altura de sua obra, Deleuze vai salientar toda a necessidade de uma experimentação, de uma pragmática. É sempre um exercício contra si, pensar contra si, renunciar a si. Uma prática bem difícil, ao mesmo tempo que inevitável: de algum modo buscamos empreendê-la quase corriqueiramente. [34] Mas Deleuze só vai

trabalhar mais insistentemente esta parte pragmática depois de uma nítida consecução de sua ontologia.

4 UMA ONTOLOGIA COMUNICANTE

Queremos determinar melhor os caracteres desta ontologia que fazem valer a necessidade de figuras conceituais calcadas em aspectos da comunicação. Nesta direção, vamos resgatar particularmente algumas passagens de *Diferença e Repetição*, a tese principal de doutorado de Deleuze e a primeira grande suma de suas idéias, que já vinham sendo desenvolvidas ao longo das monografias anteriores. Começamos pelas seguintes palavras: "Quando a comunicação é estabelecida entre séries heterogêneas, toda sorte de conseqüências flui no sistema. Alguma coisa 'passa' entre os bordos; estouram acontecimentos, fulguram fenômenos do tipo relâmpago ou raio". [35]

O que está sempre em questão é a ligação entre séries heterogêneas, de modo que, se numa delas os termos divergem entre si pelo tipo ou pelo grau, eles também divergem – relativamente aos termos de uma série paralela – por natureza. Assim, uma é mais afim a uma condição ideal, informal, ao passo que a outra está mais do lado do empírico, do formal. [36] A primeira série é sempre excessiva em relação à segunda, ou, pelo inverso, a segunda está em falta relativamente à primeira. Não há como existir correspondência exata entre elas, qualquer tipo de função biunívoca. [37] É preciso então perguntar: qual é o agente que assegura a comunicação entre as séries? Diz Deleuze:(...) todo sistema contém seu precursor sombrio, que assegura a comunicação das séries que o bordam. Veremos que, segundo a variedade dos sistemas, este papel é preenchido por determinações bastante diversas. Mas, de qualquer modo, trata-se de saber como o precursor sombrio exerce este papel. [38]

Há sempre uma espécie de desnível, de desequilíbrio entre as séries, cuja comunicação é garantida pelo estatuto de um terceiro: o objeto = x, o precursor sombrio em *Diferença e Repetição*, a casa vazia na **Lógica do Sentido**. Podemos já supor toda a relevância desta via complexa: ela recebe boa parte do acento e da atenção na montagem deleuzeana. É justamente esse elemento que impede o fechamento das séries em uma situação de espelho perfeito, de pura semelhança, pela qual um objeto nada mais faria que refletir a imagem do outro, o que terminaria podando qualquer tipo de deslizamento, de escape, de novidade. [39]

Este objeto enigmático e paradoxal, sem qualquer registro de si, dessemelhante a si, [40] é o móvel sem sentido, que, ao percorrer e se instalar entre as séries diversas, gera sentido pelos seus arredores, distribui seus efeitos, faz acontecer. Por outro lado, estes objetos estão dispersos pelo mundo, encarnados em formas as mais variadas de acordo como nós os constituímos, e nossa relação com eles tece o mundo que nos tece.

O precursor sombrio funciona como uma espécie de disparador, de gerador de sentido. Ele é força, a intensidade que enseja o campo de individuação há pouco comentado.

Se supomos que as séries entram em comunicação sob a ação de uma força qualquer, vemos que esta comunicação relaciona diferenças a outras diferenças ou constitui, no sistema, diferenças de diferenças: estas diferenças em segundo grau desempenham o papel de "diferenciante", isto é, relacionam umas às outras as diferenças de primeiro grau. [41]

O precursor sombrio age como diferenciador de diferenças, é esta intensidade que autoriza a produção da série empírica paralelamente e em divergência à série ideal, a partir da instauração do campo de individuação. São como catalisadores que ligam as duas faces da realidade. Neste contexto, sabemos que toda intensidade é relação com outras intensidades. Mas, principalmente, a intensidade é diferencial, é diferença em si, e remete à razão suficiente do fenômeno. [42]

Deleuze tenta definir muito bem essas duas mencionadas faces da realidade, em *Diferença e Repetição*. Elas equivalem aos capítulos IV, "Síntese ideal da diferença", e V, "Síntese assimétrica do sensível". São os dois movimentos concomitantes, o duplo percurso de que falávamos há algumas páginas, e que respondem, no livro em pauta, pelo processo mais completo de caracterização da ontologia paradoxal de nosso autor.
A virtualização ou diferenção é a idealidade determinável de relações diferenciais e de pontos singulares correspondentes, dentro de um domínio considerado. Trata-se de uma multiplicidade de elementos, sem designação nem significação, mas que se apontam e se determinam reciprocamente a partir de relações diferenciais.

Já a atualização, diferenciação ou gênese converte as relações diferenciais em espécies qualitativamente distintas e as singularidades nas partes e figuras extensas relativas a cada espécie. A diferenciação é especificação e organização, é qualificação e composição, é qualitativa e quantitativa. Ela desdobra as virtualidades em seus produtos empíricos, mas sem jamais esgotá-las, mesmo porque elas perduram segundo as linhas divergentes atuais. [43]

Para Deleuze, estas duas metades – a exposição do virtual ou da Idéia e seu processo de atualização correlato – podem ser plenamente estabelecidas dentro de um sistema qualquer. Ratifiquemos mais uma vez o que desencadeia o andamento dos dois processos, o que comunica um ao outro: um terceiro especial, o diferenciador de diferenças, precursor sombrio. O procedimento ligado a este terceiro faz tudo acontecer e ressoar, é ele que "(...) determina ou desencadeia, que diferencia a diferenciação do atual em sua correspondência com a diferenção da Idéia". [44] Ele age determinando, instaurando o campo de individuação intensiva, campo que põe em relação as multiplicidades virtuais e as forças do fora, o que, por sua vez, vai desatar o processo de atualização. [45] Se uma face nada tem a ver com a outra (pois são

desiguais) é porque uma se reverte na outra, não se dá sem a outra, mas sempre ali pelo meio, onde um misterioso portal garante o mundo em sua discordância comunicante, marcha da criação e da novidade.

5 A SEMIÓTICA

Podemos agora chegar ao nosso segundo tema principal. Consideremos a interrogação: dada a importância deste precursor sombrio, intensidade individuante, como ele nos chega, como ele nos advém? Havíamos dito que estes objetos enigmáticos estavam dispersos pelo mundo, mas devemos precisar isto melhor. Como pensamos? O que dispara o sentido? "Basta o precursor sombrio, que faz com que o diferente como tal se comunique e o faz comunicar-se com a diferença: o sombrio precursor não é um amigo". [46] O precursor sombrio vem sempre de fora. Fora que nos força a pensar e que nos convoca ao sentido. Em Deleuze, o pensamento é o que vai pensar o seu fora, o seu diferente, o outro primordialmente informe e sem-sentido, e sempre sob uma violência, sob um estranhamento, sob uma inimizade. [47] Isto nos leva ao problema das imagens do pensamento. De fato, nosso autor escreveu bastante acerca de uma noologia, cujas imagens funcionariam como pressupostos, prolegômenos à filosofia. À chamada imagem dogmática do pensamento, ele contrapõe um pensamento sem imagem. [48]

Na perspectiva de Deleuze, há uma longa tradição na história da filosofia que valoriza, quanto ao pensamento, uma imagem bem característica. Em *Diferença e Repetição*, o autor apresenta oito postulados que a conformam. Destes, os três primeiros dispõem o modelo geral da recognição, e nós assim os sumarizamos: a crença em um pensamento natural, o que refere uma aptidão, uma afinidade natural para a verdade, a partir de uma boa vontade por parte do sujeito pensante e de uma natureza reta do pensamento; a postulação deste senso comum como um universal de direito, o que o supõe como a própria determinação do pensamento puro; a recognição em particular, que se define pelo exercício harmonioso e concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto o mesmo. "Tal orientação é deplorável para a Filosofia, pois o triplo nível suposto de um pensamento naturalmente reto, de um senso comum natural, de direito, de uma recognição como modelo transcendental, só pode constituir um ideal de ortodoxia". [49]

Para nosso autor, nunca se pensa de boa vontade, de modo voluntário, segundo uma perfeita harmonia entre faculdades. Ao contrário, o pensamento é sempre involuntário, é sempre uma violência exercida por uma exterioridade. Assim, tal movimento é o que se dá, como gosta de dizer Deleuze, "nas costas" do pensador, quando ele pouco espera. Pelo modelo geral da recognição, o pensamento apenas se compraz em reconhecer o que já havia de algum modo pré-figurado, quando verifica e

constata, no empírico, aquilo que formalmente já possuía. [50] Se aí um certo pensamento funda seu suposto direito, Deleuze também vai requerer, no mesmo plano de direito, uma outra repartição do empírico e do transcendental, segundo um pensamento voltado a "(...) aventuras mais estranhas ou mais comprometedoras". [51] Neste caso, trata-se de encontro, encontro com um fora ainda não pensado, ainda sem sentido. E quanto ao signo?

Todo objeto é um signo, mas todo signo expõe um conglomerado de forças que se apoderam do objeto. As coisas não têm sentido em si, mas em função das forças que se apropriam delas e que constituem signos. Estas forças, múltiplas e variáveis, afirmam paradoxalmente a constelação potencial de sentidos que dizemos implicados nos signos. [52] Produzir sentido é explicar, segundo forças que se encontram e se agitam, virtuais sentidos já enrolados, envolvidos, nos signos que se nos apresentam. [53] É importante ainda que observemos: estes sentidos potenciais e heterogêneos são também pontos de vista, que dizem respeito tanto a um sujeito quanto a um objeto que vão se formar a partir do campo de individuação em instauração. Há aí um perspectivismo que insiste em religar – por divergência – o que se costuma pôr em separado: sujeito e objeto se formam concomitantemente e referem o mesmo conjunto de forças colocadas em relação. [54]

O signo é pois o fora, a exterioridade que provoca e incita o pensamento, retirando-o de uma espécie de inércia natural. Não há qualquer tipo de recognição, mas o inverso: o signo se tece na medida em que o pensamento encontra algo que lhe chama a atenção devido a uma estranheza primeira, uma alteridade essencial, um ponto de vista dissonante. O que há então é um choque entre forças, entre perspectivas distintas. Eis por que o signo nos envia ao que ele não é, nos envia à sua diferença: todo signo é signo de um outro, remete a um outro. Portanto, o pensamento, ao se deparar com um ponto de vista que inicialmente não é o dele, entra em novas articulações, se metamorfoseia, devém-outro, e pode passar a considerar a nova perspectiva. [55] Constituir signo, fazer signo: tal é o processo em que precursores sombrios, intensidades, forças suscitam o trabalho do pensamento, colocando diferenças em relação. Neste andamento, tudo parte da sensibilidade. Avancemos um pouco mais:

Há no mundo alguma coisa que força a pensar. Este algo é o objeto de um encontro fundamental e não de uma recognição. O que é encontrado pode ser Sócrates, o templo ou o demônio. Pode ser apreendido sob tonalidades afetivas diversas, admiração, amor, ódio, dor. Mas, em sua primeira característica, e sob qualquer tonalidade, ele só pode ser sentido. (...) Não é uma qualidade, mas um signo. Não é um ser sensível, mas o ser **do** sensível. Não é o dado, mas aquilo pelo qual o dado é dado. Ele é também, de certo modo, o insensível. [56]

O signo, ser do sensível, aquilo pelo qual o dado é dado, é o que só pode ser sentido, mas é também o insensível. Isto nos lembra, há algumas páginas, quando

mencionávamos, segundo o caso da arte, o incomunicável, passível, no entanto, de comunicação. Havíamos dito que Deleuze estendia tal condição paradoxal a uma certa filosofia, na realidade a um pensamento sem imagem, ora confrontado com uma imagem dogmática. Estamos tentando nos aproximar um pouco mais, na visão de Deleuze, de como tudo isto pode funcionar... Eis o ponto: " Que o pensamento (...) encontre em si algo que ele não pode pensar, que é, ao mesmo tempo, o impensável e aquilo que deve ser pensado - isto só é incompreensível do ponto de vista de um senso comum ou de um exercício calcado sobre o empírico". [57] Trata-se assim de convocar as faculdades a um tipo de experimentação transcendental, capaz mesmo de dobrar uma impossibilidade que seria efetiva apenas no nível da empiria. [58]

Não se trata, em suma, do exercício harmonioso das faculdades, agindo em conjunto sob o regime de um senso comum em prol do reconhecimento do ser sensível, mas, ao contrário, de um tipo de **acordo discordante** entre faculdades díspares, em que, a partir do encontro com um signo, cada faculdade é levada ao limite, ao máximo de sua potência, saindo dos eixos firmados pelo senso comum, elevando-se a um exercício transcendental e involuntário, comunicando à faculdade seguinte uma violência que a coloca diante de um objeto próprio. Neste dominó de forças, a sensibilidade, compelida a sentir o *sentiendum*, insensível que só pode ser sentido, constrange a memória para que esta se recorde do memorando, o imemorável que só pode ser lembrado, ao ponto extremo em que convoca o pensamento a apreender o *cogitandum*, o impensável que só pode ser pensado. [59]

Vemos que há algo que passa e se metamorfoseia de faculdade em faculdade. " (...) talvez seja preciso reservar o nome de Idéias (...) às instâncias que vão da sensibilidade ao pensamento e do pensamento à sensibilidade, capazes de engendrar em cada caso (...) o objeto-limite ou transcendente de cada faculdade ". [60] Tudo se passa então como se o meio pelo qual transita a Idéia metamorfoseante fosse a heterogeneidade ideal relativa ao uso transcendente das faculdades, caracterizado, de um lado, pelo encontro entre uma sensibilidade e um signo que a constrange, de outro, pelo pensamento e pelo sentido a ser gerado. [61]

Desenvolvemos estas questões levando em conta o chamado pensamento sem imagem, tal como Deleuze o apresenta. Mas não temos também aí a base de uma efetiva teoria semiótica?

A noologia é apresentada, em *Diferença e Repetição*, no capítulo III, "A Imagem do Pensamento", e precede o mergulho ontológico dos capítulos IV e V. Mas os primeiros traçados do tema surgem em pelo menos dois momentos anteriores, relativamente aos itens "Nova Imagem do Pensamento", em *Nietzsche e a Filosofia* (de 1962) e "A Imagem do Pensamento", texto de conclusão da primeira edição de *Proust e os Signos* (de 1964). Tudo indica que, em todas estas ocasiões, o exercício do pensamento é descrito concomitantemente à elaboração de uma verdadeira teoria do signo.

Se, de um lado, Deleuze afirma que, em seus trabalhos, a preocupação maior era descrever um certo exercício do pensamento tal como ele poderia se opor a uma imagem tradicional, [62] de outro, ele declara: "É a noção de signo que sempre me interessou". [63] Em *Nietzsche e a Filosofia*, o pensamento e uma teoria dos signos são colocados no mesmíssimo plano: "A filosofia inteira é uma sintomatologia, uma semiologia". [64] Encontramos também o seguinte comentário quanto à principal obra de Proust: "*Em Busca do Tempo Perdido* é uma semiologia geral, uma sintomatologia dos mundos". [65] Porém, ainda segundo nosso autor, a crítica que Proust aí realiza é uma crítica eminentemente filosófica, e é esta crítica que ele tenta retratar em *Proust e os Signos*. [66] O que dizer então dos efeitos de uma proposição básica e sempre retomada como "o que nos força a pensar é o signo"? Estes efeitos não apontam mesmo para um nivelamento entre pensamento e semiótica? Acrescentemos ainda que, em 1963, entre Nietzsche e Proust, Deleuze elabora seu estudo sobre Kant, *A Filosofia Crítica de Kant*, cujo subtítulo não era outro senão *Doutrina das Faculdades*. As investigações dos três livros mencionados, todos escritos entre 1962 e 1964, parecem desaguar suas relações e conclusões, no que toca especificamente ao tema de uma noologia e de uma teoria dos signos, no capítulo III de *Diferença e Repetição*.

Chamaremos pois de semiótica, pelo menos no que diz respeito a uma primeira fase dos trabalhos de Deleuze – fase que para nós, como ainda justificaremos melhor, se encerra com *Diferença e Repetição* –, a este circuito que se dá entre produção sígnica, uso transcendental das faculdades e construção de sentido, circuito que também circunscreve o que Deleuze chama de exercício paradoxal do pensamento ou pensamento sem imagem. Assim colocada, a semiótica ganha um relevo essencial para Deleuze: nela, o pensamento é possível; ela é o lugar muito especial no qual o pensamento é facultado. Se noologia e semiótica se equivalem, a semiótica funciona como os prolegômenos de uma filosofia. Eis talvez porque o autor chega a certificar: " Os signos remetem a modos de vida, a possibilidades de existência, são sintomas de uma vida transbordante ou esgotada". [67]

6 ONTOLOGIA COMUNICANTE E SEMIÓTICA

Vamos precisar um pouco mais as ligações entre o uso paradoxal das faculdades e a Idéia de Deleuze. Vimos que esta percorre todas as faculdades e que simultaneamente são engendrados tanto a faculdade em curso quanto seu objeto diferencial. Mas como se formam os campos de individuação, ali entre os extremos da sensibilidade ao pensamento, e qual a relação com a Idéia?(...) os fatores de individuação intensiva tomam a si próprios como objetos, de maneira a constituírem o elemento mais elevado de uma sensibilidade transcendente, o *sentiendum*; e, de faculdade em faculdade, o fundo é levado ao pensamento, sempre como não-pensado e não-pensante, mas este

não-pensado se tornou a forma empírica necessária sob a qual o pensamento, no Eu rachado (...), pensa, enfim, o *cogitandum*, isto é, o elemento transcendente que só pode ser pensado. [68]

Os mencionados fatores de individuação intensiva relatam os momentos cruciais em todo este processo que estamos tentando descrever. Eles se dão desde o instante fatal em que a sensibilidade se choca com o signo. [69] A partir daí, no âmago de um sujeito explodido, o fundo virtual se debate com as forças do fora, e de limite em limite, de faculdade em faculdade, vão sendo gerados os campos intensivos relativos aos objetos particulares de cada uma delas. A Idéia então é o que transita em cada pico de constrangimento, no ápice de cada discordância, até o pensamento, a faculdade última, o campo de individuação decisivo no que diz respeito à atualização ou gênese do sentido.

Este último estágio é o que vai interessar, muito peculiarmente, à ontologia. Ao ponto mesmo em que Deleuze o considera como origem radical das Idéias, apenas na direção específica de que se trata da ocasião em que o pensamento, entendido como faculdade particular, deve apreender, na extremidade do cordão de violência, o *cogitandum*, e só o faz pela instauração de seu próprio campo de individuação, dito campo transcendental. [70]

O uso paradoxal das faculdades é concomitante aos fatores de individuação que ostentam e conduzem a Diferença, a Idéia. Um não se dá sem o outro. Deleuze afirma: "O que nos parecia corresponder à Diferença, que articula ou reúne por si mesma, era esta Discordância acordante".[71] É num tal sentido que o autor fala de dois aspectos coetâneos e complementares de sistemas variados. Estes aspectos equivalem, de um lado, a um objeto específico, determinado enquanto Idéia, e de outro, à faculdade, à prática transcendental correspondente dentro de um para-senso. [72] É assim que, quanto às duas determinações dos exemplos indicados por Deleuze, elas parecem sempre buscar responder a uma dupla classe de perguntas. Poderíamos bem indagar: O que é falar? Ou como se fala? O que é a sociabilidade? Ou por quais meios sensíveis o ser se torna social? O que é a arte? Ou como um artista pode exercer o seu ofício?

Deleuze desenvolve um pouco mais detidamente tais interrogações, no tocante ao aprender. O que é aprender? Que problema é este? Trata-se de alcançar as relações e os pontos singulares que constituem uma Idéia virtual em pauta, atingindo a sua espessura caracteristicamente problemática. A pergunta é colocada em termos mais especulativos. Mas como se aprende? Por meio de que instrumentos não-empíricos? Pela elevação das faculdades a um exercício involuntário, o que denota uma preocupação perceptiva, concernente aos caracteres pelos quais nos tornamos sensíveis a determinados signos e que tramam assim uma educação dos sentidos. Desta vez, a pergunta envolve contornos mais práticos. [73]

Ora, segundo a dupla direção acima exibida, não vemos qualquer diferença entre aprender e pensar. E de fato, o próprio autor nos indica: "É do aprender (...) que as condições transcendentais do pensamento devem ser extraídas (...) o aprender é a verdadeira estrutura transcendental que une, sem mediatizá-las, a diferença à diferença". [74] Chegamos portanto às perguntas que Deleuze se fez insistentemente. Temos uma interrogação especulativa, ou melhor, ontológica: o que é pensar? Quais são os objetos do pensamento? E, de outro lado, a interrogação prática, aliás, semiótica: como é possível pensar? Por quais meios? Sendo sensíveis a que signos? As publicações do autor ao longo dos anos 60 buscam encaminhar respostas a estas questões. [75]
De qualquer maneira, se, como concluímos, para chegarmos à Idéia é preciso convocar um exercício extremo das faculdades ou se, de outra forma, tal exercício só é possível face ao engendramento da Idéia, ontologia comunicante e semiótica parecem ser correlativos. É assim que compreendemos as seguintes proposições:

O uso paradoxal das faculdades e, primeiramente, o da sensibilidade no signo remete, pois, às Idéias que percorrem todas as faculdades e, por sua vez, as despertam. Inversamente, a Idéia remete ao uso paradoxal de cada faculdade e oferece o sentido à linguagem. Dá na mesma explorar a Idéia e elevar cada uma das faculdades a seu exercício transcendente. [76]

7 ACORDO DISCORDANTE: caminhos e hipóteses

Partimos do que Deleuze não considera comunicação. A seguir, procuramos apresentar algumas características básicas de sua ontologia, uma ontologia paradoxal. Pudemos então considerar que a comunicação, em Deleuze, não se dá exatamente entre sujeitos, mas que ela requer um tal pano de fundo ontológico. Tentamos mostrar esta ontologia como essencialmente comunicante e que ela, por sua vez, pressupõe um tipo de pensamento que coloca em jogo tanto um fora que constituímos como signos, quanto faculdades transcendentais como experiência real e efetiva, pelo que nós o delineamos como uma semiótica.

Um pouco mais especificamente, definimos semiótica como o conjunto das relações entre produção sígnica, experiência paradoxal das faculdades e geração de sentido, e dissemos que, numa primeira fase da obra de Deleuze, tal teoria se confunde com uma noologia. Entendemos por comunicação os vínculos ontológicos entre a porção atual ou empírica das coisas e uma porção virtual ou transcendental, dinamizadas por intensidades individuantes. Na semiótica, instigada pela discórdia entre as faculdades díspares, a Idéia é o que transita do signo-sensibilidade até o sentido-pensamento. Chegando neste extremo, sob o prisma ontológico, dá-se a instauração de um campo transcendental, no qual um fundo virtual se relaciona com as intensidades individuantes e despertam os movimentos de atualização que produzem o sentido. Nosso terreno de

investigação são pois as relações entre semiótica e comunicação, em Deleuze. E para efeitos de delimitação, por várias razões já expostas, ratificamos, como extremos de uma futura pesquisa, *Nietzsche e a Filosofia* (1962) e *Diferença e Repetição* (1968), na medida em que assinalam o período no qual se formam e se configuram, mais nitidamente, ambas as teorias, segundo alguns pontos singulares que comentamos.

A semiótica parece lançar as bases para a ontologia. A ontologia comunicante, por sua vez, não pode deixar de remeter à semiótica. Se a semiótica é o lugar conceitual mais voltado para uma prática segundo a qual postulamos e respondemos às perguntas **como podemos pensar**?, **por quais meios**?, **onde o pensamento é possível**?, a ontologia vai tentar definir e encaminhar buscas mais especulativas como **o que é este pensar**?, **quais são seus objetos essenciais**? Tudo nos leva a crer que estas questões se apontam mutuamente, que a perspectiva prática acaba por demandar uma face especulativa e vice-versa. Eis talvez o porquê do seguinte trecho, em *Diferença e Repetição*, com o qual Deleuze finaliza o capítulo III, que reputamos como semiótico, estabelecendo o vínculo para os capítulos IV e V, propriamente ontológicos: "O pensamento que nasce no pensamento, o ato de pensar engendrado em sua genitalidade (...) é o pensamento sem imagem. Mas o que é um tal pensamento e qual é seu processo no mundo?" [77] Eis talvez por que ele comenta, em *Conversações*, que o verdadeiro objeto do mesmo *Diferença e Repetição* – livro cuja relevância ressoa antes de tudo em função de sua condição como um compêndio de ontologia – é o problema, então semiótico, da imagem do pensamento. [78]

No item anterior, em nível bastante estrito, vimos ainda que a diferença é também acordo discordante, que os sistemas em geral apresentam dois aspectos que são complementares, que explorar a Idéia e elevar as faculdades a um exercício transcendente dão no mesmo resultado. Julgamos pois ter reunido indícios variados que nos convidam, posteriormente, a uma averiguação demorada quanto aos vínculos existentes, em um nível mais amplo, entre semiótica e ontologia comunicante em Deleuze, vínculos que, como tudo indica, se dão em termos de pressuposição recíproca, de reversibilidade, de correlação. Partindo da sensibilidade ao signo, o **acordo discordante** entre faculdades díspares chega ao seu outro extremo, o pensamento, e aí ele é engendrado como campo transcendental capaz de desatar, sempre por divergência, a atualização de virtuais sentidos. Esta imagem do acordo discordante parece ser adequada para expressar a característica paradoxal das duas teorias aqui em questão.

Parece-nos finalmente que, quanto a uma primeira fase dos trabalhos de nosso autor, a determinação dos caracteres de uma semiótica, da ontologia comunicante e especialmente de suas relações, estes itens, em seu conjunto, circunscrevem o que chamaríamos, mais largamente, de uma **filosofia da comunicação**, esta que "considera a comunicação como um acontecimento por essência impuro, (...) como uma força

capaz de associar o heterogêneo e o discordante em conjunções e conexões surpreendentes". [79]

RESUMEN

El objetivo de este texto es señalar, siguiendo principalmente algunas partes de la producción del filósofo francés Gilles Deleuze a lo largo de la década del 60, caminos para la determinación de una semiótica, de una comunicación, así como para la averiguación de sus enlaces, los cuales, hipotéticamente, se configuran en términos de presuposición recíproca, de correlación. Estas tres determinaciones – semiótica, ontología comunicante y sus travesías – parecen circunscribir las bases de lo que llamaríamos, más ampliamente, una **filosofía de la comunicación**.

Palabras clave: Deleuze. Semiótica. Comunicación. Ontología. Pensamiento Francés Contemporâneo.

ABSTRACT

This paper aims to indicate, following mainly some exceropts from the French philosopher Gilles Deleuze works during the 60´s, paths to determinate a semiotics, a communication, as well as for the ascertainment of the bonds between them, which, hypothetically, are configured in terms of reciprocal presupposition, of correlation. These three determinations – semiotics, communicant ontology and their crossings – seem to circunscribe the basis of what we would call, more widely, a **philosophy of communication**.

Key words: Deleuze. Semiotics. Communication. Ontology. French Contemporary Thought.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 4 . ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALLIEZ, Éric. **Deleuze filosofia virtual**. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____ (Org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

_____; PRADO JR., Bento. Palavras a preço de mercado. **Folha de São Paulo**: Caderno Mais!, São Paulo, p. 3, 21 maio 1995

BLANCHOT, Maurice. **A parte do fogo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

BADIOU, Alan. **Deleuze: O clamor do ser**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. V. 1.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. **Bergsonismo**. São Paulo: Ed. 34, 1999a.

_____. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. **Crítica e clínica**. São Paulo: Ed.34, 1997.

_____. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. Em que se pode reconhecer o estruturalismo? In: **História da filosofia**: idéias, doutrinas. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. V. 8.

_____. **L'Abécédaire de Gilles Deleuze**. Paris: Editions Montparnasse, 1997.

_____. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1994.

_____. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

_____. **O ato de criação**. Folha de São Paulo, Caderno Mais!, 27 de junho de 1999b, pp. 4-5.

_____. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia**? Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.

_____; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**. Rio de Janeiro: Ed.34, 1996. V. 3.

_____; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Ed. Escuta, 1998.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HARDT, Michael. **Gilles Deleuze**: um aprendizado em filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996.

MAGALHÃES, Rui. **Deleuze**: a pluralidade metafísica. Disponível em: <http://www.ciberkiosk.pt/livros/deleuze.html>.

LYOTARD, Jean-François. Algo assim como: comunicação... sem Comunicação. In: PARENTE, André (Org). **Imagem-máquina**: a era das tecnologias do virtual. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

PELBART, Peter; ROLNIK, Suely (Org.). **Cadernos de subjetividade**: dossiê Deleuze. São Paulo: Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade: PUC/SP, 1996.

PRADO JR., Bento. Bento Prado Jr. analisa Deleuze. **Folha de São Paulo**: Caderno Mais!, São Paulo, p.5, 2 junho 1996.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze : une philosophie de l'événement**. Paris: PUF, 1994.

NOTAS

1— Este texto foi constituído a partir de modificações realizadas no último capítulo da dissertação de mestrado do autor, "Considerações sobre o Sentido em Deleuze: apontamentos para uma Teoria do Signo e da Comunicação", defendida em março de 2003 no âmbito do Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do prof. dr. Rogério da Costa e com apoio do CNPq. Ele aponta para os estudos que atualmente desenvolvemos no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, nível de doutorado, sob a orientação do prof. dr. Bento Prado Jr. e com apoio da Fapesp.

2— Cf. *O que é a filosofia?*, pp. 14-15 e 18-19, *Conversações*, p. 190, ou *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, verbete *Un*.

3— Cf. *O que é a filosofia?*, p. 15 e pp. 139-140. Em *Conversações*, cf. pp. 191-192. No texto *Palavras a preço de mercado*, de Éric Alliez e Bento Prado Jr., Folha de São Paulo, 21/05/95, Caderno Mais!, p. 3, lemos: "*Mas não existe uma filosofia da comunicação que se propõe a argumentar de modo 'claro e distinto' sobre os grandes problemas da atualidade (...) a fim de obter um consenso democraticamente fundado? Seria o caso de perguntar se se trata ainda de filosofia, ou de um metadiscurso elaborado pelas ciências sociais, fazendo seu luto do marxismo, acerca do que deveria ser a filosofia para se reconciliar a preço de mercado com a época*".
4— Deleuze situa as sociedades de comunicação ou de controle no prolongamento da disciplina e da soberania, conceitos bastante trabalhados por Foucault. Cf., em *Conversações*, a entrevista *Controle e Devir* (pp. 209-218) e o texto Post-scriptum *sobre as Sociedades de Controle* (pp. 219-226). Cf. ainda *A sociedade mundial de controle*, de Michael Hardt, em *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, coletânea organizada por Éric Alliez, pp. 357-372.
5— Cf. *Conversações*, pp. 162, 172. Cf. também p. 108: "*Ser do mesmo time é também rir das mesmas coisas, ou então calar-se, não precisar 'explicar-se'. É tão agradável não ter que se explicar!*"
6— Mas esta negação não está associada a uma dialética. Quanto a isto e ao funcionamento geral da crítica em Deleuze, cf. Michael Hardt, *Gilles Deleuze - um aprendizado em filosofia*, pp. 11-15, p. 104.
7— Grifo nosso. Deleuze e Guattari estão aí apresentando como "*Lawrence descreve o que a poesia faz*".
8— Como certifica Jacques Rancière no artigo *Existe uma Estética Deleuzeana?*, em *Gilles Deleuze: Uma Vida Filosófica*, *op. cit.*, p. 515. Tal condição foi longamente pensada ao longo do século XX. Apenas a título de ilustração, apresentamos algumas breves formulações, como uma interrogação de Foucault: "*Que é, pois, essa linguagem que nada diz, jamais se cala e se chama 'literatura'?*" (*As palavras e as coisas*, p. 322). Ou Blanchot, quando afirma: "*a literatura se edifica sobre suas ruínas*" (*A parte do fogo*, p. 292). Ou, quanto à pintura, a célebre frase de Cézanne, que Deleuze tanto aprecia: "*A visão é o que do invisível se torna visível...*", citado em *O que é a filosofia?*, p. 220.
9— Cf. Rancière, *op. cit.*, p. 511.
10— Está no texto *Lógica do sentido, Ética do acontecimento*, de John Rajchman, nos *Cadernos de Subjetividade: Dossiê Deleuze*, organizado por Pelbart e Rolnik, p. 191.
11— Bento Prado Jr., *Bento Prado Jr. analisa Deleuze*, Folha de São Paulo, 02/06/96, Caderno Mais!, p. 5. Apresentamos também a seguinte variação, agora com Éric Alliez, em *Deleuze filosofia virtual*, p. 29: "*Será assim preciso mergulhar na matéria da sensibilidade para dela extrair o caráter transcendental e* conferir à estética transcendental um estatuto real - *e não mais apenas formal, enquanto as sensações estiverem ligadas à forma* a priori *de sua representação (...)*". Grifo do autor. Duas breves apresentações do que está em jogo, tendo em vista diferenças entre a estética tal como conceitualizada por Kant na *Crítica da razão pura* e na *Crítica da faculdade de julgar*, podem ser encontradas em *Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana*, do próprio Deleuze, em *Crítica e clínica*, particularmente as pp. 42-44, bem como o texto *Algo assim como: "Comunicação... sem Comunicação"*, de Jean-François Lyotard, na coletânea *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*, organizada por André Parente, pp. 258-266. Ainda nos reportaremos à questão do termo 'transcendental'.
12— Lembremos do paradoxo de Górgias: o ser não é; se ele fosse, não poderia ser pensado; ainda que fosse pensável, não poderíamos comunicá-lo (cf., por exemplo, Marilena Chauí, *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, volume 1, pp. 172-177). Ou, para ficarmos num tempo histórico mais recente, vejamos a indagação de Rui Magalhães: "*Será viável um nietzschianismo filosófico? Será Nietzsche e tudo o que ele representa compatível com a linguagem, os conceitos e os temas filosóficos?*" (cf. Rui Magalhães, *Deleuze: A pluralidade metafísica*, hipertexto: www.ciberkiosk. pt/livros/deleuze)
13— Complementamos com as seguintes palavras de Deleuze: "*As coisas e as proposições acham-se menos em uma dualidade radical do que de um lado e de outro de uma fronteira representada pelo sentido. Esta fronteira não os mistura, não os reúne (...), ela é, antes, a articulação de sua diferença: corpo/linguagem*". *Lógica do sentido*, p. 26. A fronteira de Deleuze não delimita, restringe, mas, ao contrário, relaciona e articula, complexamente, os diferentes. Ela é a própria diferença.
14— O primeiro termo é de Bento Prado Jr. Cf. *op. cit*. O segundo é de Luiz Orlandi, em *Por uma ontologia transsedentária*, nos *Cadernos de Subjetividade: Dossiê Deleuze*, *op. cit.*, p. 178.
15— Michael Hardt, *op. cit.*, p. 175. Para um exame mais acurado da problemática da univocidade do Ser em Deleuze, cf. Badiou, *Deleuze: o clamor do ser*, pp. 28-41. Este autor, aliás, tece críticas a Deleuze que não chegaremos a considerar. O fato, em nossa perspectiva, é que seu estudo não deixa de iluminar o sentido mais amplo de algumas das proposições deleuzeanas.
16— Está no artigo *Da vida como nome do ser*, de Alan Badiou, em *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, *op. cit.*, pp. 159-160.
17— Em *Diferença e repetição*, p. 338. Grifo nosso. Pouco antes, na p. 337, ele já dissera: "*Todo objeto é duplo, sem que suas duas metades se assemelhem (...) Metades desiguais ímpares*".
18— Cf. Badiou, *Deleuze: o clamor do ser*, pp. 47-49. Cf. ainda, no *Bergsonismo* de Deleuze, o texto *A intuição como método*, pp. 7-26.
19— Cf. Badiou, *op. cit.*, p. 52. Atentemos desde já, particularmente, para o que estamos apontando como informe ou ideal: algo que tem realidade e que é sempre uma produção, nada tendo a ver com modelos transcendentes ou afins. São forças, intensidades.
20— Cf. Badiou, op. cit., pp. 53-54.
21— Cf. Badiou, *op. cit.*, p. 52. Grifo do autor. Deleuze obviamente não pode cair na urdidura de sua própria crítica, a mais radical, aquela que refere os pressupostos da identidade e da representação. É preciso evitar qualquer tipo de privilégio, de transcendência, com o fim último de não quebrar a univocidade. Eis novamente, como já tínhamos aliás notado, toda a dificuldade, seu enorme desafio. Não podemos deixar de perguntar: *será que ele conseguiu?* Levemos também em conta que, se *de fato* há coexistência, contínua reciprocidade entre as duas metades, *de direito*, Deleuze não pode deixar de requerer uma anterioridade

lógica e ontológica da face informe diante da face mais formal: eis aí a questão da gênese. Mas qual a distância entre gênese e fundação?
22— Cf. Badiou, *op. cit.*, p. 40.
23— Badiou, *op. cit.*, p. 113. Grifo nosso.
24— Está em *Conversações*, pp. 176-177. Cf. também, no mesmo livro, pp. 107-108, p. 171. Ou, em *Diálogos*, pp. 14-15, p. 19, pp. 24-25, p. 80.
25— Como lemos na *Lógica do sentido*, p. 105: "*Procuramos determinar um campo transcendental impessoal e pré-individual, que não se parece com os campos empíricos correspondentes e que não se confunde, entretanto, com uma profundidade indiferenciada*". Para uma análise das distinções, quanto ao uso do termo transcendental por Deleuze, em relação especialmente a Kant e a Sartre, remetemos a esta mesma série, a 15 a da *Lógica do sentido, das singularidades*, pp. 103-111. Cf. ainda *O transcendental e sua imagem*, de Gérard Lebrun, em *Gilles Deleuze: uma vida filosófica, op. cit.*, pp. 209-234.
26— Cf. *Lógica do Sentido*, p. 55.
27—*Diálogos*, p. 19.
28— Cf. o conceito de força em *Nietzsche e a filosofia*, p. 5.
29— De acordo com a leitura que Deleuze faz em relação à *estrutura*. Cf. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, artigo de Deleuze no vol. 8 da *História da filosofia - idéias, doutrinas,* organizada por François Châtelet, p. 285.
30— Na p. 98, por exemplo, é empregado o termo 'disparidades comunicantes'. Na p. 388, ele usa 'intensidades comunicantes'.
31— Cf., por exemplo, *Diferença e repetição*, p. 198.
32— Cf. *Lógica do sentido*, p. 75.
33— Cf. *Lógica do sentido*, p. 75.
34— Cf., por exemplo, *Conversações*, pp. 19-21, *Diálogos*, p. 19. Cf. também o início de *Como criar para si um corpo sem órgãos*, *Mil platôs*, vol. 3, pp. 9-10.
35—*Diferença e repetição*, pp. 197-198.
36— Cf. *Lógica do sentido*, p. 39. Quanto ao problema mais específico da diferença de grau ou de natureza, cf. também a crítica que Deleuze dirige a Bergson em *Diferença e repetição*, pp. 380-384.
37— Cf. *Diferença e repetição*, p. 200, *Lógica do sentido*, pp. 42-43.
38— *Diferença e repetição*, p. 199.
39— Cf. *Lógica do sentido*, p. 43 e *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, pp. 273-274, p. 293.
40— Cf. *Diferença e repetição*, p. 200, *Lógica do Sentido*, pp. 43-44.
41— *Diferença e repetição*, pp. 196-197.
42— *Diferença e repetição*, p. 356.
43— Cf. especialmente, quanto a essas características dos dois movimentos, *Diferença e repetição*, pp. 337-338, pp. 353-354, e o texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, *op. cit.*, p. 284.
44— *Diferença e repetição*, p. 354.
45— Neste ponto, talvez seja importante observar: "*(...) toda confusão entre os dois processos, toda redução da individuação a um limite ou a uma complicação da diferenciação, compromete o conjunto da filosofia da diferença (...) A individuação não supõe qualquer diferenciação, mas provoca-a* ". *Diferença e repetição*, p. 394.
46— *Diferença e repetição*, p. 240.
47— Quanto a uma concepção detalhada do fora em Deleuze, remetemos a Zourabichvili, *Deleuze - une philosophie de l'èvénement*, p. 47.
48— Cf. o uso destas terminologias em *Diferença e repetição*, pp. 219-220. Quanto ao termo noologia, cf., por exemplo, *Conversações*, p. 186. Aí, ele também cita alguns pontos de sua obra em que investigou essa questão.
49— *Diferença e repetição*, p. 223. Cf., para um maior detalhamento, especialmente as pp. 215-226.
50— Cf. *Diferença e repetição*, p. 223.
51— *Diferença e repetição*, p. 224. Cf. também p. 221.
52— Cf. *Nietzsche e a filosofia*, p. 3. Cf. *Proust e os Signos*, p. 96.
53— Cf. *Proust e os signos*, p. 96.
54— Cf. Zourabichvili, *op. cit.*, pp. 35-36.
55— Cf. Zourabichvili, *op. cit.*, pp. 31, 38-39. Vale a pena citar um pequeno trecho de *Klossovski ou os corpos-linguagem*, na *Lógica do Sentido*, p. 306: "*Há sempre um outro sopro no meu, um outro pensamento no meu, uma outra posse no que possuo, mil coisas e mil seres implicados nas minhas complicações: todo verdadeiro pensamento é uma agressão. Não se trata das influências que sofremos, mas das insuflações, flutuações que* somos, *com as quais nos confundimos*". Grifo do autor.
56— *Diferença e repetição*, p. 231.
57— *Diferença e repetição*, p. 311. Grifo do autor.
58— " *Qual é o ser do sensível? (...) a resposta deve designar a existência paradoxal de 'alguma coisa' que não pode ser sentida (do ponto de vista do exercício empírico) e que, ao mesmo tempo, só pode ser sentida (do ponto de vista do exercício transcendente)* ". Em *Diferença e repetição*, p. 377. Lembrando que, neste caso, Deleuze usa indiferentemente os termos 'transcendente' e 'transcendental' (cf. p. 236). À p. 224, o autor faz uma crítica a Kant, segundo a qual este decalca o transcendental a partir de um senso comum empírico. Reputamos também como relevante a seguinte citação: " *O descrédito em que caiu hoje a doutrina das faculdades,* peça, porém, inteiramente necessária no sistema da Filosofia, *explica-se pelo desconhecimento deste empirismo propriamente transcendental, em vão substituído por um decalque do transcendental sobre o empírico*". Também à p. 236. Grifo nosso.
59— Cf. *Proust e os signos*, pp. 97-99. Cf. *Diferença e repetição*, pp. 231-233. Nas pp. 240-241, Deleuze aponta Kant como o primeiro a exemplificar um tal acordo discordante, consoante a relação entre imaginação e pensamento no caso do Sublime. O autor deixa isto claro já em *A filosofia crítica de Kant: doutrina das*

faculdades, pp. 57-58. Deve-se partir daí no que toca à doutrina das faculdades de Deleuze, conceituação que tenciona libertar-se da empiria comum, e aproximar-se de um empirismo transcendental. Cf. ainda a última fórmula de *Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana*, *op.cit.*, pp. 42-44.
60— *Diferença e repetição*, p. 241. Nesta obra, Deleuze fala costumeiramente de três faculdades: sensibilidade, memória, pensamento. Mas há outras. Entre a primeira, que é a sensibilidade, e a última, o pensamento, não há um número preciso de faculdades. Muitas, aliás, estão por ser descobertas. Cf. pp. 236-238.
61— De fato, o seguinte trecho aponta nesta direção: "*As Idéias são os problemas, mas os problemas fornecem apenas as condições sob as quais as faculdades acedem a seu exercício superior. Sob este aspecto, as Idéias, em vez de terem um bom senso ou um senso comum como* meio, *remetem a um para-senso que determina a única comunicação das faculdades disjuntas*". *Diferença e repetição*, p. 241. Grifo nosso. Retomaremos este meio comunicante entre as faculdades, meio pelo qual transitam as Idéias, para-senso.
62— Cf. *Diálogos*, p. 24. Após o encontro com Guattari, Deleuze diz que não se trata mais apenas de descrever o exercício do pensamento, mas também de fazê-lo, de praticá-lo.
63—*Conversações*, p. 83.
64—*Nietzsche e a filosofia*, p. 3. Para todos os efeitos, não cabem aqui possíveis diferenças entre semiótica, semiologia e teoria dos signos. É notável que todos estas terminologias não deixam de estar associadas, em Deleuze, a uma das origens do termo *semiótica*, esta que a refere à ciência dos sintomas em medicina. Cf. Nicola Abbagnano, *Dicionário de filosofia*, Ed. Martins Fontes, verbete *semiótica*, p. 870. Há uma relação entre pensamento e sintomatologia que talvez leve a filosofia a um tipo especial de terapêutica.
65—*Conversações*, p. 178.
66— Cf. *Proust e os signos*, p. 99.
67—*Conversações*, p. 178.
68— *Diferença e repetição*, p. 250.
69— O liame entre pensamento e individuação começa já na sensibilidade: " *Este liame é muito mais profundo do que aquele que aparece no Eu penso; ele se tece num campo de intensidade que constitui já a sensibilidade do sujeito pensante (...)* ". *Diferença e repetição*, p. 248.
70— Cf. *Diferença e repetição*, p. 314. Lemos aí o trecho: "*As Idéias não são o objeto de uma faculdade particular, mas concernem singularmente a uma faculdade particular, a tal ponto que se pode dizer: elas saem daí (...)*". Não é simples acompanhar o uso do termo 'Idéia' em *Diferença e Repetição*. Quanto ao andamento entre as faculdades, parece-nos de fato que a Idéia é usada em referência aos próprios fatores de individuação intensiva que se elevam, por discordância, até o extremo do pensamento. O processo relativo a este ponto precisamente ontológico, como sabemos, é especial, e vai receber a atenção detalhada de Deleuze nos capítulos IV e V. Neste caso, ele chama de Idéia dialética ou apenas de Idéia a metade que refere o contínuo diferencial e virtual do sistema em jogo, as diferençações que aí ocorrem. A Idéia dita inteira diz respeito ao complexo de virtualizações e de atualizações. Cf. *Diferença e Repetição*, p. 354. Por outro lado, o campo transcendental – sendo o lugar específico, quanto à faculdade do pensamento, onde se encontram o fundo de Idéias dialéticas e as forças do fora, procedimento que vai desatar a atualização – é também, obviamente, um campo de Idéias em relação e em movimento.
71— *Diferença e repetição*, p. 313.
72— Cf., em *Diferença e repetição*, pp. 312-313, "*as duas determinações complementares*" que Deleuze enuncia relativas a alguns exemplos: o aprender, o inconsciente, a multiplicidade lingüística, a multiplicidade social.
73— Cf. *Diferença e Repetição*, pp. 268-272.
74— *Diferença e repetição*, p. 271-272.
75— Mencionamos especificamente este período relativo aos anos 60 porque acreditamos que, depois de maio de 68, do encontro com Guattari e dos efeitos de seus estudos sobre Espinosa, Deleuze não mais vai se indagar 'como pensar?' (pergunta semiótica) ou 'o que é pensar?' (pergunta ontológica). Ele tece uma entrevia e simplesmente diz, no infinitivo: pensar (afirmação ético-pragmática). Mas uma tal proposição nos levaria a outros muitos lugares cujos desenvolvimentos certamente não cabem para este momento.
76— *Diferença e repetição*, p. 268.
77—*Diferença e repetição*, p. 273.
78— Cf. p. 186.
79— Como afirma o comentador alemão Friedric Balke, no artigo *Sobre a não-recepção de Gilles Deleuze na Alemanha*, nos *Cadernos de Subjetividade: Dossiê Deleuze*, *op. cit.*, p. 210.

Copyright (c) 2005 Autor(es) / Copyright (c) 2005 The author(s)
The copyright of works published in this journal belong to the authors, and the right of first publication is conceded to the journal. Due to the journal being of open access, the articles are of free use in research, educational and non-commercial activities.

Selo CC-BY-NC com Direito Autoral_2005