

ROBERTO DUARTE SANTANA NASCIMENTO

A TEORIA DOS SIGNOS NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE:

FOCOS DE ELABORAÇÃO SEMIÓTICA EM *PROUST E OS SIGNOS*,

LÓGICA DO SENTIDO E O ANTI-ÉDIPO

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

2007

ROBERTO DUARTE SANTANA NASCIMENTO

**A TEORIA DOS SIGNOS NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE:
FOCOS DE ELABORAÇÃO SEMIÓTICA EM *PROUST E OS SIGNOS*,
*LÓGICA DO SENTIDO E O ANTI-ÉDIPO***

Dissertação de Mestrado apresentada ao
*Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas da Universidade Estadual de
Campinas (Unicamp)* sob a orientação do Prof^o Dr.
Luiz Benedicto Lacerda Orlandi e co-orientação
do Prof^o Dr. **Hélio Rebello Cardoso Jr.**

Este exemplar corresponde à redação
final de Dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 16 / 02 / 2007

BANCA

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi (orientador)

Prof. Dr. Silvio Donizetti Gallo (membro)

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Henz (membro)

Prof. Dr. Hélio Rebello Carsoso Jr. (suplente)

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr. (suplente)

Rachel Meneguello
Prof. Dra. Rachel Meneguello
Matr. 15.279-0
Coordenadora da Comissão
de Pós-Graduação
IFCH/UNICAMP

Fevereiro/2007

ERASTO: "DECLARO QUE CONSTOU INDEVIDAMENTE A INFORMAÇÃO
SOBRE CO-ORIENTAÇÃO". EPS, 09/5/2007.

UNIDADE BC
Nº CHAMADA 7/UNICAMP
N17t
V _____ EX _____
TOMBO BC/ 2519
PROC. 16.P.145.03
C _____ B _____
PREÇO 11.00
DATA 15/05/07
BIB-ID 410886

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

N17t

Nascimento, Roberto Duarte Santana

“A teoria dos signos na filosofia de Gilles Deleuze: focos de elaboração semiótica em ‘Proust e os Signos’, ‘Lógica do Sentido’ e ‘O Anti-Édipo’” / Roberto Duarte Santana Nascimento.
- - Campinas, SP : [s. n.], 2007.

Orientador: Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 2. Tempo. 3. Sentido (Filosofia).
4. Semiótica. 5. Inconsciente. I. Orlandi, Luiz B. L. (Luiz Benedicto Lacerda). II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(cn/ifch)

Título em inglês: “The sign theory in Gilles Deleuze’ philosophy: semiotic focus elaboration in ‘Proust e os Signos’, ‘Lógica do Sentido’ e ‘O Anti-Édipo’”

Palavras – chave em inglês (Keywords): Time
Mean (Philosophy)
Semiotics
Unconscious

Área de concentração : Filosofia Contemporânea

Titulação : Mestre em Filosofia

Banca examinadora : Luiz Benedicto Lacerda Orlandi, Silvio Donizetti Gallo,
Alexandre de Oliveira Henz

Data da defesa : 16-02-2007

Programa de Pós-Graduação :- Filosofia

para meus pais

Agradecimentos

À *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo* (FAPESP) que financiou esta pesquisa por 24 meses.

Ao prof^o Dr. *Luiz Benedicto Lacerda Orlandi*, pelo humor e seriedade com que **orientou** este trabalho e pela liberdade de pesquisa que deu a mim. Com *Orlandi* aprende-se que pensar, pensar vigorosamente, é, antes de tudo, um amor pela vida em criação.

Ao prof^o Dr. *Hélio Rebello Cardoso Jr.*, da Unesp de Assis, mestre e amigo, pelo cuidado, gentileza e generosidade com que **co-orientou** este trabalho bem como pela atenção durante o exame de qualificação.

Ao prof^o Dr. *Silvio Donizetti Gallo*, pelas preciosas sugestões durante o exame de qualificação, pela solicitude sempre que o procurei e pela participação nesta banca.

Ao prof^o Dr. *Alexandre de Oliveira Henz*, pela atenção a este trabalho e pela gentileza de participar desta banca.

À prof^a Dra. *Jeane Marie Gagnebin*, pelas dicas de textos e pelas instigantes aulas sobre (ou sob, trans) Proust.

A meus pais, *Gisele e José*, e a meus irmãos, *Robério, Rogério e Viviane*, bem como às cunhadas *Karla e Marta*, pela compreensão, pelo apoio, pela torcida.

A meus amigos de Campinas, de Assis, de São Paulo e de Natal, pelo acolhimento, pela troca de dúvidas, pelos auxílios, pela mesma paixão quanto ao insuspeitado do dia-a-dia.

A *Rogério Ribeiro*, secretário do departamento de Filosofia do IFCH, pela competência e gentileza em seus serviços.

NASCIMENTO, Roberto D. S. *A teoria dos signos na filosofia de Gilles Deleuze: focos de elaboração semiótica em Proust e os signos, Lógica do sentido e O anti-Édipo*. Campinas, 2007, Dissertação (Mestrado) – Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Orientador: Prof^o Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi, Co-orientador: Prof^o Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr.

Resumo: Segundo Deleuze a principal tarefa da filosofia é a invenção de conceitos (Deleuze, 1992). Tal lição pode ser aplicada aos estudos de história da filosofia, nos quais se averigua não só o alcance das idéias de um pesquisador como delas se extraem novos conceitos. Assim, contando com diferentes parcerias, Deleuze busca a renovação do conceito de inconsciente, estimulado pela idéia de sua imanência com o fora, concebendo-o como produtivo e histórico. Tal renovação, que terá importantes implicações na clínica psicológica, liga-se a uma preocupação que aparece cedo na obra de Deleuze, desde a década de sessenta pelo menos: a preocupação com a noção de **signo**. Sobretudo nos livros *Proust e os signos*, de 1964, através da conexão signo-tempo, e *Lógica do sentido*, de 1969, com o elo signo-acontecimento/sentido e, num segundo momento, com o livro *O Anti-Édipo*, de 1972, estudando a relação signo-história, o filósofo desenvolve um conceito de signo não baseado em “determinações linguageiras”, abrindo espaço para uma semiótica “alargada” ou teoria dos signos deleuzeana. Tendo isso em vista, nossa pesquisa se concentrou nos momentos da produção conceitual deleuzeana acima indicados, solos estes que nos têm permitido traçar ressonâncias com outros livros do autor, revendo o destino da noção de signos ao sabor de diferentes pautas problemáticas.

Palavras-chave: Deleuze, Signo, Tempo, Sentido, Acontecimento, Inconsciente

Abstract: According to Deleuze, the meaning philosophy’s function is concepts invention (Deleuze, 1992). This lesson can be applied to philosophy history studies, where can be verified the researcher ideas reaching and how new concepts can be extracted from them. In fact, with different partnerships, Deleuze searches for unconscious new concept renovation stimulated by the idea of its immanence with the exteriority, conceiving it like productive and historical. This renovation, which will implicate in psycholocial clinic, connects to an apprehension that appears early at Deleuze’s work, since 60’s: the apprehension about sign notion. Especially at the books *Proust e os signos* (1964), through sign-time connection, and *Lógica do sentido* (1969), with the sign-happening/meaning connexion and, at another moment, with the work *O anti-Édipo* (1972), studing the connexion sign-history, the philosopher develops a sign concepts doesn’t firmied in speech, inaugurating a semiotics “widened” or the deleuzian sign theory. Inconformity to this our research is concentrated at the deleuzian conceptual production moments outpointed above, grounds that permit us report to other author’s works, reviewing the sign notion destiny taking different questions.

Key-words: Deleuze, sign, time, meaning, happening , unconscious.

É a noção de signo que sempre me interessou
Gilles Deleuze

A filosofia inteira é uma sintomatologia, uma semiologia
Gilles Deleuze

Lista de abreviaturas

Abreviaturas utilizadas por nós para os livros de Gilles Deleuze como autor ou co-autor. Indicamos junto às abreviaturas as datas das edições originais e não as das edições efetivamente consultadas como forma de se obter o destaque cronológico. Artigos e demais textos do autor estão citados ao longo de nosso trabalho seguindo as normas de costume.

(ES, 1953) DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*, tr. br. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi, Rio de Janeiro: editora 34, 2001.

(NPH, 1962) _____ *Nietzsche e a filosofia*, tr port A. M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

(PS, 1964) _____ *Proust e os signos*, tr. Br. de Antônio Piquet e Roberto Machado, RJ: Forense, 2003a.

(B, 1966) _____ *Bergsonismo*, tr. br. Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Ed. 34, 1999.

(ASM, 1967) _____ *Apresentação de Sacher- masoch*, tr. Jorge Bastos. RJ: Taurus, 1983.

(SPE, 1968) _____ *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968a.

(DR, 1968) _____ *Diferença e repetição*. Tr. Luiz B.L.Orlandi e Roberto Machado: RJ, Graal, 2006.

(LS, 1969) _____ *Lógica do sentido*, tr.br. de L.R.Salinas Fortes, SP, Perspectiva, 2003b

(AOE, 1972) _____; **GUATTARI, F.** *O Anti-Édipo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1995a.

(D, 1977) _____; **Parnet, C.** *Diálogos*, Tr. SP: escuta, 1998.

(MP, 1980) _____; **GUATTARI, Mil Platôs**. Rio de Janeiro: Ed 34, 1995b, em cinco vol.

(EFP, 1981) _____ *Espinosa, filosofia prática*, tr D Lins e Fabien P Lins SP: Escuta, 2002.

(IM, 1983) _____ *Imagem- Movimento*. Tr.Stella Senra. São Paulo: Brasiliense, 1985.

(IT, 1985) _____ *Imagem-Tempo*. Tr. Heloísa Araújo Ribeiro. SP: Brasiliense, 1990.

(F, 1986) _____ *Foucault*. tr de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

(C, 1990) _____ *Conversações*. Tr. P. P. Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

(QPh?, 1991) _____; **GUATTARI** *O que é a filosofia?*, tr. br.de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	9
Capítulo I: <i>Proust e os signos: signo e tempo</i>	15
1.0 - Proposição Geral do capítulo I.....	15
1.1 - Co-funcionamento entre discursos.....	16
1.2 - Signo e matéria de um mundo.....	16
1.3 - Signo: implicação e explicação.....	18
1.4 - Signos: força e violência para a busca.....	19
1.5 - Signos mundanos.....	20
1.6 - Signos amorosos.....	23
1.7 - Signos sensíveis.....	25
1.8 - Signos da arte.....	27
1.9 - Signo: verdade e tempo.....	29
1.10 - Signo e <i>Ser em si do passado</i>	30
1.11 - Aproximação signo-sentido-estrutura serial do tempo.....	33
1.12 - Ordens de produção da verdade.....	34
1.13 - Signo e <i>Essência: o estatuto da diferença e da repetição</i>	35
1.14 - Signo e <i>Estilo</i>	37
1.15 - A imagem do pensamento.....	39
1.16 - Dois tipos ou figuras de signos: as <i>caixas entreabertas</i> e os <i>vasos fechados</i>	43
1.17 - Delírio dos signos.....	45
1.18 - Signo e subjetivação.....	47
1.19 - Signo e <i>Corpo sem órgãos</i>	50
1.20 - Signo: designação e significação.....	51
1.21 - Resumo e considerações finais do capítulo I.....	52
Capítulo II: <i>Lógica do sentido: Signo e Sentido/Acontecimento</i>	55
2.0 - Proposição geral do capítulo II.....	55
2.1 - Sentido, entidade não-existente e paradoxos.....	55
2.2 - Paradoxo, senso comum e bom senso.....	57
2.3 - Paradoxos da regressão, do desdobramento estéril, da neutralidade e do absurdo.....	59
2.4 - Proposição e estado de coisas.....	61
2.5 - Sentido: quarta dimensão da proposição.....	63
2.6 - Corpo e linguagem.....	64
2.7 - Sentido e significação.....	65
2.8 - Sentido e estrutura.....	66
2.9 - Signo: Acontecimento puro.....	69
2.10 - Aion: tempo intensivo.....	72
2.11 - Condições do problemático.....	74
2.12 - Neutralidade e potência genética.....	77
2.13 - Campo transcendental impessoal e forma subjetiva.....	81
2.14 - Signo e esquizofrenia: não-senso passivo-ativo e não senso de superfície.....	82
2.15 - Klossowsk: signo e sentido.....	84
2.16 - Representação moral e ética-estética do acontecimento.....	86
2.17 - Resumo e considerações finais do capítulo II.....	90
Capítulo III: <i>O anti-Édipo: Signo e História</i>	95
3.0 - Proposição geral do capítulo III.....	95
3.1 - Signo: reconhecimento do deseo.....	96
3.2 - Signos do desejo e elemento molecular.....	97
3.3 - Máquina territorial primitiva.....	100
3.4 - Máquina bárbara despótica.....	104
3.5 - Signo primitivo e signo despótico.....	105
3.6 - Signo: código de máquinas.....	107
3.7 - Máquina capitalista civilizada.....	109
3.8 - Signo significante, signo figura e ponto-signo.....	114
3.9 - Ponto-signo e simulacro.....	117
3.10 - Resumo e considerações finais do capítulo III.....	121
CONCLUSÃO.....	124
BIBLIOGRAFIA.....	131

INTRODUÇÃO

O meu amanhecer vai ser de noite
Manoel de Barros

[...] *Mas a vida, a vida, a vida*
A vida só é possível
Reinventada.
Cecília Meireles

Qualquer realidade, de acordo com Deleuze, seja ela referente à subjetividade, à natureza, à sanidade, à doença, a sentimentos, a pensamentos, à política, à sociedade, a uma simples folha que cai, etc deve ser tomada como *signo*, desde que expresse uma disparidade intensiva essencial. Ou seja, desde que se componha como um sistema “constituído ou bordado por, pelo menos, duas séries heterogêneas capazes de entrar em comunicação”, de modo que tal sistema envolva em si outros mundos, outros objetos ou outra “potência da natureza ou do espírito” (DR, 1968, pp. 31, 210) e, com isso, seja capaz de disparar clandestinidades insuspeitadas no universo em questão.

Mas, ainda assim, cabe perguntar: o que é um signo do ponto de vista da ontologia deleuzeana, de seu pensamento da diferença?

Temos que confessar que é justamente a obscuridade desse conceito no plano de imanência do pensamento de Deleuze ou, melhor dizendo, é justamente a ausência de uma única definição certa, totalizante do que seria o signo em tal filosofia, o que nos tem atraído e estimulado em nossa pesquisa.

Com efeito, a noção de signo na filosofia de Deleuze é plurívoca, mantendo diferentes conexões com outros conceitos de acordo com o problema em pauta. Assim, por exemplo, em *Proust e os signos* (1964), é decisivo, para compreender a noção de *signo*, compreender também as implicações que este conceito apresenta com a noção de *Tempo*. Já em *Lógica*

do sentido (1969), a relação importante a se observar no tocante ao signo parece ser com as noções de *sentido* e *acontecimento*. Em *O anti-Édipo* (1972), por sua vez, a apresentação do signo mostra-se ligada a teses inovadoras que Deleuze e Félix Guattari desenvolvem acerca da *história*. Tais conexões, que se complexificam em sub-ramificações diversas à medida que se adentra na constelação conceitual de cada livro, exigindo do pesquisador, na maioria das vezes, visitas a outros livros e artigos do autor, fazem da teoria dos signos deleuzeana verdadeira colcha de retalhos.

Mais que isso, há na noção de signo deleuzeana certa agitação intrínseca, certa lógica disparatada de conexões que nos convida a procurar sempre novos elos, a observar na intensidade deste ou daquele movimento, outras metamorfoses. Isto se dá porque o conceito, conforme Deleuze, é a um só tempo “potência expressiva” e “potência interrogativa”. Potência expressiva em diferentes níveis ou dimensões de expressividade, já que abarcam desde o estado de coisas implicado no conceito até o “plano de constituição” ou zona intensiva de “transmutatividade” na qual se tece a “imagem do pensamento” de um filósofo. E potência interrogativa, na medida em que o conceito se envolve não somente com o plano de resolubilidade de tal ou qual problema tomado em sua face atual, mas também com o plano de virtualidade problemática que reativa na superfície das soluções a vertigem problematizante multidirecional de devires pré-conceituais. (Cf. ORLANDI, 1994, pp. 26-30).

Posto isso, e sem perder de vista a multiplicidade que envolve a teoria dos signos em Deleuze, multiplicidade que dá ao conceito de signo um pano de fundo arlequinal, poder-se-ia dizer que o signo, conforme comentado por Zourabichvili, é aquilo que, no dado, não está imediatamente dado, mas insiste como apresentação de um ser que se diz da diferença e que, ao abrir novos horizontes, nos força a pensar (QPh?, 1991, pp. 10, 11, 39, 40, 76-81).

Ou ainda, o signo é a abertura, em cada caso, para outros mundos possíveis, para a presença de “Outrem” enquanto instigante expressão de heterogeneidade (PS, 1964, pp. 04, 21, 25, 86; DR, 1968, p. 334; LS, 1969, pp. 311-330). Com efeito, o signo é intensificação da vida. Mas intensificação não no sentido de fortalecimento das identidades, pois intensificar, para Deleuze, é diferenciar.

Deleuze, portanto, não nos apresenta uma teoria formalizada dos signos. Não há, por exemplo, um livro definitivo sobre este conceito em sua filosofia. De modo que, mesmo o que se afirma em *Proust e os signos*, que seria o livro que mais explicitamente aborda esta questão, mantém ressonâncias importantes com textos anteriores a 1964 bem como entra em desdobramentos decisivos em livros posteriores. Apesar disso, a aguda atenção que Deleuze dedica à noção de signo em diversas páginas de sua obra, demonstram a existência de uma teoria deleuzeana do signo ligada à construção de uma filosofia da diferença e diversa em relação às concepções semióticas clássicas. Não se trata, evidentemente, de rivalizar com tais teorias em busca de um modelo mais bem acabado sobre os signos. Longe disso, Deleuze nos convida, em sua reflexão sobre os signos, a um alargamento do pensamento, da imaginação, da memória, da fala, da sensibilidade, etc na apreciação de cada multiplicidade concreta.

É sob tal fio condutor, pois, que direcionamos nosso interesse pela teoria dos signos em Deleuze, tendo priorizado, para isso, os livros *Proust e os signos*, *Lógica do sentido* e *O Anti-Édipo*. Tal escolha deve-se, primeiramente, à delimitação de tempo que margeia uma pesquisa de mestrado, o que nos impossibilita de trabalharmos mais detidamente com uma quantidade maior de textos deleuzeanos. Por conta disso, então, optamos por tais obras, haja vista acreditarmos que nelas a problemática dos signos mostra-se bastante contundente, através de diferentes conexões conceituais em cada uma delas, o que nos

abriria a possibilidade de, em outros momentos, criarmos eixos de comunicação com outras perspectivas de Deleuze acerca da noção de signo¹.

Um segundo motivo para essa delimitação é o fato de que as pesquisas realizadas acerca da noção de signo em Deleuze tendem a privilegiar seus livros dedicados ao cinema – *Imagem-Movimento* (1983) e *Imagem-Tempo* (1985) – os quais, tendo como marca importante a aliança com a filosofia de Charles Sanders Peirce, trazem o desenvolvimento de uma tipologia dos signos. Ora, é claro que os estudos dos signos cinematográficos são muito importantes, mas, por outro lado, também são bastante marcantes as incidências da idéia de signo em outros livros do autor. Incidências, convém repetir, cujos elos variam de acordo com o problema em pauta e, justamente por isso, dão à teoria deleuzeana dos signos modulações importantes que não devem ser negligenciadas. As diferentes tonalidades referentes à abordagem dos signos em *Proust e os signos*, *Lógica do sentido* e *O anti-Édipo*, desse modo, contribuem para inserir os livros de 1983 e 1985 em uma ambiência teórica ainda mais complexa, onde a atenção para cada elo conceitual específico bem como para as transrelações entre questões de um livro com as de outros dá à sistematização da teoria dos signos em Deleuze uma consistência particular.

Mas como exatamente *Proust e os signos*, *Lógica do sentido* e *O anti-Édipo* relançam, cada um a partir de campo problemático próprio, a temática dos signos?

Em *Proust e os signos* (1964), um dos grandes temas é a superação da dualidade Uno-Múltiplo ou a concepção da *Recherche* não a partir de uma unidade dada *a priori*, mas como reunião de heterogêneos diferente daquela “do uno capaz de recolher a variedade e

¹ Nossa pesquisa de mestrado teve como título inicial “*A teoria dos signos na filosofia de Gilles Deleuze: focos de elaboração semiótica em Proust e os signos, Lógica do sentido, O anti-Édipo e Mil Platôs*”. Mas seu escopo de trabalho alterou-se ao longo de seu desenvolvimento, tendo sido retirado de seu plano de estudos diretos o livro *Mil Platôs*.

controlar o múltiplo como seu domínio atributivo” (ORLANDI, 1996, pp.105-123). Tal unidade proustiana, tomada como efeito de diferenças, se dá pela associação entre múltiplo e pluralidade, sob o ponto de vista do Tempo, que passa a ser a instância que impede o todo.

Em outras e abusivas palavras, a leitura de *Proust e os signos* nos mostra que o que há de mais verdadeiro na realidade das coisas, na memória, nas relações sociais, nas experiências sensíveis, nos amores, nas artes, etc é o *tempo* enquanto multiplicidade em devir – verdade que compõe o longo processo do “aprendizagem de um homem de letras” (PS, 1964, p.03) em seus encontros fortuitos com diferentes tipos de signos.

Em *Lógica do sentido* (1969), o tempo-multiplicidade é o tempo do *acontecimento*, tempo intensivo ou *Aion*. Isto ocorre porque interessa neste livro o estudo do signo sob o ponto de vista do *acontecimento*, tomado como efeito do encontro entre corpos. Trata-se de pensar o acontecimento a partir de sua conexão com a linguagem, isto é, como o que é “expresso” nas expressões ou enunciados. “O acontecimento é coextensivo ao devir e o devir, por sua vez, é coextensivo à linguagem” (LS, 1969, p.5), afirma Deleuze. Temos aqui o que se poderia chamar de *teoria deleuzeana do sentido*, também ligada ao projeto de uma filosofia da diferença.

Assim, a grande hipótese de trabalho em *Lógica do sentido* gira em torno da insuficiência das dimensões tradicionais da linguagem em captar o sentido como dimensão independente numa proposição, como seu “extra-ser” (LS, 1969, p.27).

Em *O Anti-Édipo*, por sua vez, temos o elo entre *signo* e *história*, no sentido específico em que Deleuze e Guattari compreendem a história, ou seja, como efeito de produção desejante. Com isso, em *O anti-Édipo* a dualidade entre a designação de coisas e a expressão de sentido é complementada pela idéia de que há dois regimes de multiplicidades

no inconsciente, o “molar” e “molecular”. No primeiro (macro-inconsciente), as máquinas desejanter têm seu funcionamento subordinado a formações gregárias ou sociais, sob a temporalidade de *Cronos*, ao passo que, no regime molecular (micro-inconsciente), há uma infinidade de fluxos em fuga, organizando as máquinas desejanter do inconsciente pelo princípio do “rizoma”, em uma intempestividade *aiônica*. Tais regimes possuem entre si certa assincronia, uma vez que as máquinas desejanter não cessam de conectar fluxos e perverter o sistema significante por ocasião dos encontros, não diferenciando formação de funcionamento. Para nossa pesquisa, é importante destacar que cada sistema social estabelece disjunções exclusivas entre os fluxos histórico-sociais em fuga, de modo a regrá-los em benefício de suas próprias estruturas. A instituição desse sistema regulador se liga à produção e codificação de signos. Este sistema atua como “máquina social”. Tal máquina, por sua vez, estará relacionada com o regime *histórico* de sua ocorrência, o que caracterizará três tipos de máquinas sociais: a “territorial primitiva”, a “bárbara despótica” e a “capitalista civilizada” (AOE, 1972, p.15).

O estudo da teoria dos signos em Deleuze a partir da conexão deste conceito com essas três dimensões problemáticas – tempo, sentido/acontecimento e história – permite-nos apreender, como uma das conseqüências desse estudo, a noção de *inconsciente* não somente em função da produção de realidades bio-político-sociais já efetuadas mas também como processo produtivo de enunciados ou expressões que relançam os sujeitos, os fatos, a linguagem, os sintomas, etc como signos de diferenciação complexa, ou seja, como vida se refazendo a cada instante, em cada ser. Isto é importante, já que, como disse a poetisa, “a vida só é possível reinventada”².

² Verso de *Reinvenção*, poema de Cecília Meireles. In: Cecília Meireles: os melhores poemas. 12ª ed. Global, 2001.

Capítulo I: *Proust e os signos: signo e tempo*

[...] *É preciso transver o mundo*
Deus deu a forma, os artistas desformam
É preciso desformar o mundo:
Tirar da natureza as naturalidades [...]
 Manoel de Barros

1.0 - Proposição geral do Capítulo I

Interessa neste estudo, em especial, comentar algo do encontro filosófico entre o pensamento deleuzeano e a obra *À la recherche du temps perdu*, de Marcel Proust, basicamente no que diz respeito à elaboração da noção de signo aí possível. Tomaremos como tarefa seguir, cartograficamente, alguns pontos de incidência/emergência do conceito de signo no livro *Proust e os signos* (1964), de Deleuze. Livro este no qual o autor apresenta uma leitura bastante original da *Recherche* e que se constitui como um dos instrumentos de formulação da filosofia deleuzeana da diferença³.

³ *Proust e os signos*, tal como publicado nas edições após 1970 apresenta-se dividido em dois capítulos gerais. A publicação original de 1964, contudo, constituía-se apenas do primeiro deles – “Os Signos”, que trata da “emissão e interpretação dos signos, conforme aparecem na *Recherche* de Proust (que corresponde às pp. 01 à 95 na tradução brasileira de 2003). O segundo capítulo fora acrescentado em 1970 – denominado “A máquina literária”, este capítulo reflete sobre a “produção e a multiplicação dos próprios signos do ponto de vista da composição da *Recherche*” (e corresponde às pp. 97 a 173 na tradução brasileira de 2003). E, por sua vez, a conclusão que hoje temos dessa segunda parte – conclusão cujo título é “Função e presença da loucura: a Aranha” (pp. 162 a 173 na tradução brasileira)– diz respeito a um terceiro acréscimo, em 1973, resultado do remanejamento de um texto publicado numa coletânea italiana (*Saggi e ricerche di Letteratura Francese*, XII, Ed. Bulsoni, 1973). O intervalo na publicação dos textos que hoje compõem *Proust e os signos*, e que é marcado pela dedicação de Deleuze à escrita de três de seus livros mais importantes, a saber, *Diferença e Repetição* (1968), *Lógica do sentido* (1969) e *O Anti-Édipo* (1972) faz com que tais partes se tornem ao mesmo tempo heterogêneas e complementares no que diz respeito ao problema dos signos. Tentaremos, na medida do possível, marcar isso ao longo de nossa leitura de *Proust e os signos*.

1.1 - Co-funcionamento entre discursos

Devemos evitar as simplificações ao considerarmos o encontro entre Deleuze e Proust, pois, a análise deleuzeana da obra de certos artistas não tem por objetivo subordiná-las a pressupostos filosóficos previamente estabelecidos. Não se trata de um “**pensar sobre**”, de formulação de critérios de legitimidade ou de identificação. Trata-se, isso sim, de “**pensar com**”, em articulação com esferas diversas que não a da filosofia estritamente dita. Tais obras, portanto, não são simplesmente um lugar de “incidência” de idéias, mas sim um lugar de “emergência” delas (Cf. ORLANDI, 1996, p.108). Assim, Deleuze enxerga na obra de Proust um alcance filosófico, na medida em que ela nos apresenta o problema de uma junção de *heterogêneos* que dispensa o pressuposto de uma aliança primeira ou de um todo fundador entre os elementos de um sistema de diferenças. Os diversos mundos, na obra de Proust, aparecem como **signos** que nos revelam a unidade como efeito de diferenças, de modo que o sentido ou a verdade dos signos implica, em última instância, a multiplicidade irreduzível do Eu e do pensamento soberano que o busca.

1.2 - Signo e matéria de um mundo

Deleuze nos ensina que “ser sensível aos signos, considerar o mundo como coisa a ser decifrada é, sem dúvida, um dom”. Colocando isso de outro modo, temos que o sentido (verdade) dos signos está no fato de que a materialidade de cada um traz em seu bojo a existência de outros mundos, traz a presença do diverso. Ou, de acordo com Zourabichvili, ao mesmo tempo em que o signo comporta diferentes mundos, o mundo exterior no qual tecemos nosso existir “devém interessante” somente na medida em que ele “faz signo e

perde assim sua unidade tranquilizadora, sua homogeneidade, sua aparência verídica” (ZOURABICHVILI, 1994, p.37, tradução nossa). Assim, a decifração do signo tende a nos levar a universos outros co-presentes em cada situação concreta.

Deleuze extrai de Proust muitos exemplos: o que importava no quadro de Ver Meer, não é o todo de sua figuração enquanto formalização reflexiva, ou seja, não é sua capacidade de reproduzir fielmente a realidade perceptível, nem, tampouco, o sentido do quadro se encontra em qualquer abstração identitária que funcione como eixo central doador de sentido; ao contrário, o quadro, enquanto signo, vale “pelo pequeno detalhe de parede amarela nele colocada como fragmento de um outro mundo”, mundo outro este que está ali, que no signo se complica, mas que se distingue do objeto que o expressa. O mundo do signo é o mundo dos “sintomas”, mostra-nos Deleuze a partir de sua leitura de Proust. Ao mundo da “expressão analítica, da escritura fonética e do pensamento racional”, que redescobre e assegura o *logos*, deve-se contrapor o mundo dos signos, dos sintomas, do *pathos*, do obscuro (PS, 1964, pp. 21, 25, 86, 102, 104, 108).

Tais signos, ao mesmo tempo em que compõem a unidade da *Recherche*⁴ também aparecem como matéria-prima do aprendizado do herói. Por isso, aprender “diz respeito essencialmente aos signos” e *implica* tomar pessoas, objetos e seres como fontes emissoras de signos que precisam ser interpretados/*explicados*. Deleuze insiste: “não existe aprendiz que não seja ‘egiptólogo’ de alguma coisa”⁵ (PS, 1964, p.4).

⁴ Sobre a importância da noção de unidade em Deleuze, Cf. MENGUE, P. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé, 1994. pp. 33-38, 121-122, 127-128.

⁵ Silvio Gallo, ao deslocar conceitos deleuzeanos para o plano da Educação, ressalta o ato de aprender como criação de conceitos, que por sua vez também é criação de mundos, de novas possibilidades, e não simplesmente mera contemplação, reflexão ou comunicação sobre um objeto. Assim, ver seu livro *Deleuze e a Educação*, Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

1.3 - Signo: implicação e explicação

O signo, nessa perspectiva, é o efeito de encontros com o mundo. Ou seja, o signo não é uma entidade abstrata, ao contrário, ele está intrinsecamente ligado aos momentos mais concretos e cotidianos, embora com eles não se confunda. Algo se torna signo quando traz *implicado* em si um sentido implícito que transcende as possibilidades familiares de significação do objeto ou fato observado. Assim, a *implicação* corresponde a uma mistura *essencial*, pré-material e pré-individual que, por ocasião de encontros, transborda sobre nossa percepção consciente e nos causa o sentimento de que a coisa observada, o objeto dado, carrega consigo a alma de um outro objeto. Ou, nas palavras de Deleuze, “o signo implica em si a heterogeneidade como relação” e seu aprendizado coloca em cena a conexão de partes que não têm “relação de semelhança” entre si. O que, senão o signo, reuniria “o perfume de uma flor e o espetáculo de um salão, o gosto de uma *madeleine* e a emoção de um amor”? (PS, 1964, pp.21 e 86).

O enrolamento do sentido, expresso como signo, tem como contra-face essencial a “*explicação*” do signo. É nesse processo que o que está enrolado, envolvido, se desdobra, ao mesmo tempo, como sentido. De modo que o signo é o contrário de seu sentido, apesar de intrínsecos um ao outro, de um não ocorrer sem acarretar o outro.

Mas, e isso é de importância decisiva, longe de nos reconduzir a um mundo familiar, o sentido ou heterogeneidade encontrada aparece como um elemento diferenciador, como a ligação com mundos possíveis, mas ao mesmo tempo insuspeitados, essencialmente estranhos ao nosso, profundamente desestabilizadores. Mais uma vez com Zourabichvili: “encontrar não é reconhecer: é a experiência mesmo do não-reconhecível, o colocar em

xeque o mecanismo de reconhecimento” (ZOURABICHVILI, 1994, p. 37, tradução nossa). Isso é importante, pois, não fosse assim, giraríamos em círculos e reencontraríamos sempre a nós mesmo⁶.

1.4 - Signos: força e violência para a busca

Em tal encontro, contudo, o mundo - ou mundos - envolvido no signo não é dado gratuitamente. Conforme Proust sugere, não deciframos o signo e nem mesmo o percebemos apenas com o esforço de nosso pensamento voluntário. Ou seja, a busca pelo sentido dos signos, nosso esforço para decifrá-lo não tem como motor um desejo inato, em nós, pelo saber. Deleuze nos diz que “em primeiro lugar é preciso sentir o efeito violento de um signo, e que o pensamento seja como que forçado a procurar o sentido do signo” (PS, 1964, p. 22). Pois entre o pensamento e o sentido do signo não há um prolongamento espontâneo. A boa-vontade encontra apenas verdades lógicas ou possíveis⁷. Ao passo que, para serem autênticas, as verdades têm de trazer a marca de uma necessidade pura. Têm de ser buscadas a partir de um encontro fortuito, cujos efeitos extrapolam nosso quadro de referências, nos tira o chão e nos “rouba a paz”. Precisamos ser assaltados pelo insuspeitado do real. Assim, “o *leitmotiv* do *Tempo redescoberto* é a palavra *forçar*: impressões que nos

⁶ Em *Lógica do sentido*, Deleuze desenvolve a idéia de “compossível”/“incompossível”. Como veremos no segundo capítulo (item 2.12), essa idéia permite afastar definitivamente o hábito de entender “mundo possível” como reconhecimento interna, personalizada e racionalista. Pois o mundo possível, envolvido no signo, é incompossível com o nosso, vivê-lo é justamente entrar em conexão com o fora, abrir-se e ser arrastado.

⁷ Cf. **OSTROWER, F.** *Universos da arte*. Ed. Campus, 17ª ed., 1983. Esta artista plástica destaca a importância do que ela chama de “intuição” no processo da criação artística. Segundo ela, “... ele [o artista] teria que permitir que todas essas noções, as informações, os conhecimentos e as experiências, se sedimentassem no íntimo de seu ser, em alguma região profunda, onde então se entrelaçariam com seu potencial de afetividade (...) Lá, em regiões não-verbais, se fundem num *sentimento de vida*. E de lá o artista retira livremente, espontaneamente, portanto *intuitivamente*, aquilo de que necessita para seu trabalho” (pg. 59, itálico e aposto nossos). Parece-nos pertinente alertar que nossa intenção ao nos referirmos a obras artísticas não será reduzir o monumento estético a operações conceituais, mas apenas contar com um pouco da potência de pensamento que há nessas outras apreensões da realidade.

forçam a olhar, encontros que nos forçam a interpretar, expressões que nos forçam a pensar” (PS, 1964, p. 89).

A idéia de força, nessa acepção, pode ser por nós melhor compreendida se recorrermos aos estudos deleuzeanos dedicados à teoria nietzschiana das *forças*, entrando também em conexão com a noção espinosana de *afecto*. Assim, em *Nietzsche e a filosofia* (1962), vemos que toda força existe em relação com outras forças, sendo que cada uma tem, como seu principal atributo, o poder de afetar e ser afetada. Assim, o signo, conforme adentra em nossa sensibilidade, afirma um re-arranjo de forças que atua por afecção entre elementos, anteriores a qualquer objeto ou experiência vivida. Neste movimento forçado, uma forma nova, incompatível com a antiga, se impõe – se impõe como signo cuja verdade deve ser buscada, repita-se. Neste sentido, Zourabichvili destaca, juntamente aos conceitos de força e afecto, o conceito de *fora*. Segundo ele, esses três conceitos se inter-relacionam em Deleuze, na medida em que “um afecto é involuntário por natureza uma vez que vem de fora, já que implica um encontro, posto que é índice de uma força se exercendo do exterior sobre o pensamento” (ZOURABICHVILI, 1994, p.43, tradução nossa)⁸.

A *Recherche*, veremos, nos apresenta quatro grandes círculos desses signos-força.

1.5 - Signos mundanos

Deleuze destaca na *Recherche* quatro diferentes “mundos”, “círculos” ou “domínios” de signos, os quais se “organizam em círculos ou se cruzam em certos pontos”. Cada um desses mundos, por sua vez, tem como matéria signos específicos que o caracterizam.

⁸ Sobre a noção de *afecção*, como a capacidade de afetar e ser afetado, geradora de devires, Cf. NETO, J. L. M. F. *Povoar um deserto: vida e transformação na clínica*. Tese de doutorado em Psicologia clínica, PUC-SP, 2002.

Sendo que os signos de cada domínio não são os mesmos nem funcionam em outros domínios, pois “não mantêm com seu sentido uma relação idêntica” (PS, 1964, pp.4 a 5). Além disso, cada tipo de signo apresenta um sujeito característico que o apreenderá, ou seja, um eu diferente correspondendo a cada nível de explicação do signo.

A mundanidade constitui o primeiro dos domínios de signos da *Recherche*, e é marcada por uma imensa e veloz produção. Esse amplo domínio se divide em diferentes grupos, que se organizam cada qual não apenas em função das classes sociais, mas também e sobretudo a partir de “famílias espirituais” ou “grupos intelectuais”. Cada grupo emite signos característicos e cada conjunto destes signos, por sua vez, remete a determinados códigos, quer dizer, a certas regras, certos valores e hábitos, enfim, a leis específicas.

Assim, a tarefa do aprendiz é compreender por que alguém é ‘recebido’ em determinado mundo e por que alguém deixa de sê-lo; a que signos obedecem esses mundos e quem são seus legisladores e seus papas (PS, 1964, p. 5).

Curioso é que os signos mundanos não remetem a alguma coisa, não indicam nada, não possuem um conteúdo ideal mais elaborado por trás. Eles surgem como substitutos “de uma ação ou de um pensamento, ocupando-lhes o lugar”. Deleuze nos esclarece com um exemplo do próprio Proust: embora na casa dos Verdurin nada seja dito de engraçado, o convidado Cottard faz sinal de que fala algo divertido, a Sra Verdurin, em resposta, faz sinal de que ri, e o Sr. Verdurin, imerso igualmente nesse jogo de signos, “procura, por sua vez, uma mímica apropriada”. Ora, nada é feito, dito, ou pensado; em vez disso, signos são emitidos, “valem por seu sentido” e “se declaram suficientes”. Os signos mundanos, pode-se notar então, são signos vazios, valendo mais pela generalidade estereotipada de sua efetuação do que pelo seu conteúdo ou por seu poder de abstração. Pensemos, como exemplo do caráter modulador dos signos mundanos, em certos hábitos, certa linguagem,

vestimenta, gostos, posturas, apreciações comuns, enfim, no jeito de ser dos nossos inumeráveis grupos e subgrupos sociais. Como efeito próprio a esses signos está, em consonância com a vacuidade característica deles, a “exaltação nervosa” (PS, 1964, p.6) artificial que eles são capazes de nos provocar, sobretudo quando emitidos de maneira sutil por aqueles que os sabem manejar⁹.

Apesar de brotar sobre terra infértil, o vazio dos signos mundanos constitui-se como solo privilegiado para o desenvolvimento e a apreciação de leis entre os diferentes grupos ou sociedades, possuindo um “formalismo” que não encontramos em outro lugar¹⁰.

Entre um e outro, ou entre diferentes momentos de um mesmo grupo, revela-se uma subterrânea afinidade, como que a costura inconsciente de um conteúdo comum, de um saber que se extrai dessas ordens “estatísticas”, qual seja, de que “as leis que presidem as mudanças do mundo são leis mecânicas em que predomina o esquecimento” e que faz com que o interprete, no movimento do tempo, não encontre nem os antigos conhecidos e nem a si mesmo da mesma forma. A unidade ou a generalidade destes diferentes signos mundanos, sua afinidade característica está no fato de cada um deles se constituir no tempo como signos de mudança, de movimento e substituição, de algo que passa e se perde, alterando as conveniências, as regras, as adequações, as vontades das pessoas... Estabelecendo, enfim, novas conexões. Com efeito, o que os signos mundanos escondem, o sentido mais profundo envolto neles, descoberto por nossa inteligência, após seu espanto e

⁹ Essa é uma questão muito séria que mereceria por si só outras pesquisas. Pois a manipulação/criação de códigos mundanos e a conseqüente criação de hábitos, valores, vontades, frustrações, etc é peça muito importante no funcionamento da maquinaria social. Aliás, talvez nossos “marqueteiros” sejam os agentes mais especializados nisso, ainda que, como veremos no capítulo III dessa pesquisa, o sejam em função de falsos problemas, de usos perversos do desejo, de certo “empresariamento da vida”, como também já indica previamente a pesquisa de doutorado de Aldo Ambrósio (em curso, PUC-SP).

¹⁰ Em entrevista à Claire Parnet, Deleuze destaca e aprecia na *Recherche* de Proust a revelação da, segundo ele, prodigiosa emissão de signos, em especial de signos mundanos, vazios mas preñes de códigos e hábitos. Cf. *L'Abecedaire de Gilles Deleuze*, 1988, verbete “S”, de “stilo”, entrevista transmitida em série televisiva a partir de novembro de 1995 pela TV-ARTE, Paris, videocassete.

ao cabo de seu esforço de decifração, é o mundo como “em si mesmo alteração e mudança, signo e efeito de um tempo perdido” (PS, 1964, pp. 5, 17, 77, 78). Um trecho do poema *Retrato*, de Cecília Meireles, nos ajuda a perceber:

*Eu não dei por esta mudança,
tão simples, tão certa, tão fácil:
- Em que espelho ficou perdida
a minha face?*¹¹

1.6 - Signos amorosos

*[...] Porque quem ama nunca sabe o que ama,
Nem sabe porque ama, nem o que é amar [...]*

Fernando Pessoa

O segundo círculo de signos é o do amor. Nele, “o ser amado aparece como um signo, uma ‘alma’: exprime um mundo desconhecido de nós”. De fato, o que atrai aquele que ama são os outros mundos possíveis que estão envolvidos no amado, uma pluralidade de mundos que nos aparecem como signos e nos instigam a decifrá-los. A *Recherche* é rica em exemplos nos quais amar é individualizar alguém de um grupo inicialmente homogêneo para então explorar os universos que nessa pessoa cintilam. Tal multiplicidade não diz respeito apenas aos diferentes amores que se pode ter durante a vida, mas “também à multiplicidade das almas ou dos mundos contidos em cada um deles”. Assim, não há uma

¹¹ Trecho de *Retrato*, poema de Cecília Meireles, In: **MEIRELES, C.** *Cecília Meireles: os melhores poemas*. 12ª ed. Global, 2001. Sobre este tempo que corrói, muito nos ensinam também os belos poemas de Baudelaire, em especial *O relógio* e *O inimigo*, In: **BAUDELAIRE, C.** *As flores do mal*, 1ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2002, pp. 25 e 94-95. Também aqui e nas demais referências a poemas, vale nosso alerta registrado na nota 07 desse trabalho (p. 19).

Albertina, mas muitas. Em cada uma delas, imagens, histórias, pessoas diversas habitam. (PS, 1964, pp.7, 8)

Mas, há uma contradição no amor: quanto mais nos tornamos íntimos e compreendemos os signos do amado, mais nos defrontamos com mundos inacessíveis. Em outras palavras, os signos do ser amado são “signos mentirosos” (PS, 1964, p.8), pois, embora dirigidos a nós e aparentemente nos darem preferência, eles revelam, em última instância, nossa exclusão de lugares que não podemos usufruir. De modo que, em Proust, o amor parece viver da imaginação e da desilusão. São signos desse mundo que o ciumento apreende. O ciúme complica a relação direta de preferência que o amante pensa ou deseja gozar. Disso advém a primeira lei do amor, a saber, no que diz respeito à captação e à decifração dos signos, o ciúme é mais profundo que o amor.

Enquanto os signos mundanos provocam uma exaltação nervosa, que surge como efeito sobre nós daqueles que os sabem emitir, os signos mentirosos do amor suscitam o “sofrimento de um aprofundamento” (PS, 1964, pp.8,9).

À medida que o amante na *Recherche* desenvolve o que se esconde nos signos mentirosos, ele se encaminha para mundos ainda mais secretos: o “mundo de Gomorra”, como “possibilidade feminina por excelência”, e o “mundo de Sodoma”, o *a priori* masculino equivalente. São as séries homossexuais da mulher e do homem respectivamente. Com isso, a primeira lei do amor proustiano se vincula a uma segunda, que estabelece a homossexualidade como mais profunda que os amores intersexuais. Em consequência do que acontece entre ciúme e amor, temos que a homossexualidade contém a verdade dos amores intersexuais. Isso porque, levando-se em conta que os signos do amor revelam um mundo que nos exclui, então, “de todos os mundos, qual o mais exclusivo”

senão os mundos ocultos de Sodoma e Gomorra, nos quais não conseguimos “estar no mesmo terreno” e “nem mesmo concebê-los de modo exato”? (PS, 1964, pp. 7-10).

Deleuze nos mostra que esses dois níveis, da hetero e homossexualidade, ainda são por demais “estatísticos” e totalizantes. Segundo ele, o essencial da “teoria” proustiana da sexualidade encontra-se num terceiro nível de verdade, que é “transexual” e que “ultrapassa tanto o indivíduo quanto o conjunto”. No transexualismo proustiano, a culpa, elemento social identitário nos dois primeiros níveis, oculta uma realidade que lhe é anterior, na qual não se encontra mais os dois sexos globalmente determinados. Deleuze utiliza a “metáfora vegetal” de Proust para mostrar que, no terceiro nível de sua teoria, o hermafrodita, mais do que se colocar como origem de duas séries homossexuais “globais e específicas”, na base das quais se identifica, em última análise, homens que se relacionam com homens e mulheres que se relacionam com mulheres, indica uma comunicação transversal em que os dois sexos (objetos parciais) presentes em cada indivíduo podem se relacionar com os dois sexos de um outro indivíduo. Por exemplo, a parte feminina ou a masculina de um homem pode se conectar à parte masculina ou à parte feminina tanto de um outro homem como de uma mulher (PS, 1964, pp. 127,129,132).

Do que foi dito, pode-se apreender, portanto, que, em Proust, o amor, longe de ser descrito como um sentimento uniforme, seguro, estabelecido entre dois indivíduos de boa-vontade um para com o outro, é colocado como signo, como perturbação.

1.7 - Signos sensíveis

O terceiro mundo da *Recherche* constitui o círculo das impressões ou qualidades sensíveis. O texto de Proust é rico na apresentação desses signos. Nos primeiros volumes

temos a *madeleine*, as pedras do calçamento, as árvores, campanários, barulho de colher, etc, sendo que, no último volume, tais signos aparecem numa profusão ainda maior.

O caso da *madeleine* é o exemplo mais conhecido: numa tarde chuvosa, o herói, em sua casa, aceita tomar uma xícara de chá. Contra seu hábito¹², ele dissolve a *madeleine* (biscoito tradicional da região) numa colher desse chá e, então, a leva à boca. Nesse momento, como efeito do experimento, surge no herói o sentimento de uma intensa alegria, que não é passível de ser explicada simplesmente pelo sabor da *madeleine*. Ao contrário, a impressão ou qualidade sensível despertada parece alheia às propriedades particulares do objeto (o biscoito). E disso advém, coexistente com a alegria, uma espécie de imperativo, uma espécie de obrigação ou “necessidade de um trabalho do pensamento” que nos revele o sentido do signo sensível, revelando o “objeto oculto” (PS, 1964, pp. 11-12) envolvido nele. No caso da *madeleine*, o herói percebe, como resultado do seu esforço de decifração, que a alegria experimentada traz consigo Combray ressurgida. De maneira semelhante, ele descobre, implicadas na experiência das pedras do calçamento e dos campanários, a presença de Veneza e das jovens, respectivamente. Mas tais associações são ainda insuficientes para explicar tais signos, já que elas não são causas suficientes para a intensa

¹² O “acaso” é uma figura conceitual a qual Deleuze dá importância, sobretudo em *Lógica do sentido*. Veremos, por ocasião da leitura desse livro, que tal figura ganha ares decisivos no que diz respeito à produção e distribuição do sentido. Ou ainda, Cf. SHATTUCK, R. *As idéias de Proust*. São Paulo: Ed. Cultrix e Ed. da Universidade de São Paulo. Trad. de Eliane Fittipaldi Pereira, 1985. pp.102-104, que, sob outra perspectiva, mas ainda numa direção complementar, destaca a importância do “acaso” em Proust, acaso que aparece como desvio, oscilação ou suspensão do hábito, um momento de parada e espanto independente de nossa inteligência, enfim, fissura na qual irrompe a involuntária novidade: “A exploração que Proust faz da psique torna quase impossível negar a validade de algo como um princípio de indeterminação do nível do pensamento individual (...) A intermitência [em Proust] descreve uma seqüência de variações sem prescrever seu curso ou regularidade”. Também Cf. GAGNEBIN, J. M. O rumor das distâncias atravessadas. In: Remate de Males, Campinas: Ed. Unicamp. 2002, pp. 17-18, que destaca, por sua vez, a expressão grega *Kairos*, que marca a disponibilidade, preparo ou flexibilidade para, no momento oportuno, saber acolher o acaso.

alegria sentida e mesmo o passado que fazem retornar não reaparece exatamente como fora vivido e registrado pela memória.

A memória consciente ou voluntária, quando emerge no texto proustiano, abrange dimensões bastante restritas da realidade, ao passo que as insurgências da memória involuntária, inauguradas pelo episódio da madeleine, trazem, ao contrário, lembranças de amplitude e intensidades infinitas. Isso parece mostrar, conforme Deleuze destacará, uma crítica proustiana a todas as tentativas de reconstrução do passado, e do alcance de sua verdade, pela memória consciente.

Além disso, os signos sensíveis, juntamente com a alegria inicial, também podem nos provocar o sentimento doloroso de uma perda irreparável, de um tempo perdido para sempre, uma vez que a memória involuntária traz em si a contradição entre sensações passadas e atuais. Com efeito, na medida em que sensações passadas se superpõem às sensações atuais, prevalece o sentimento de alegria, de reencontro, mas, quando estas últimas impõem às anteriores sua materialidade presente, surge um inexorável “sentimento de fuga” e os “signos sensíveis, apesar de sua plenitude”, passam também “a ser signos de alteração e de desaparecimento” (PS, 1964, p. 18).

Em seu aprendizado uma das maneiras que o herói tem de tentar lutar contra essa desilusão ou plenitude frustrada é tentar procurar outro tipo de tempo ou de eternidade, que substitua a busca pela totalidade temporal e pela estabilidade sentimental.

1.8 - Signos da arte

Assim, o quarto dos mundos é o revelado pelos signos da arte. Neste domínio, o herói aprende que não chegará ao sentido mais profundo dos signos enquanto mantiver-se preso a

associações materiais. “O sentido material não é nada sem uma essência ideal que ele encarna” (PS, 1964, pp. 12-13), diz Deleuze.

Os signos mundanos, os amorosos e, até mesmo, os signos sensíveis são por demais materiais e gerais, uma vez que possuem seu sentido preso a contingências externas, seja a leis gerais, de série ou de grupo, seja a objetos, pessoas ou localidades materiais. Os signos artísticos, ao contrário, são os mais “desmaterializados”, portando sentidos “espirituais” ou “ideais” singulares. Em sua profundidade, os signos essenciais da arte “reagem” ou completam todos os outros, dando-lhes um “sentido estético” e penetrando “no que eles tinham ainda de opaco” (PS, 1964, p. 13).

O problema da arte, sobretudo da arte moderna, conforme Deleuze, é o de conceber uma unidade e uma totalidade que sejam o efeito de multiplicidades e não o seu princípio ordenador, quer dizer, unidade e totalidade que resultem das partes “sem alterar-lhes a fragmentação ou a disparidade”. Essa unidade vem da estrutura formal da própria obra de arte que comunica pontos de vista diversos “em sua dimensão própria, enquanto eles permanecem não comunicantes segundo as deles” (PS, 1964, pp. 157, 159, 160). Ou seja, a obra de arte funciona como um “país”, com povo, gramática e hábitos próprios, e que é, por assim dizer, a “chave” de seu próprio entendimento¹³.

A arte aparece, pois, como “ponto de vista” superior (PS, 1964, p.40) que multiplica os sentidos, desvelando uma multiplicidade de mundos onde, até então, nossas associações sensíveis indicavam **um** objeto, **uma** localidade ou **uma mesma** pessoa¹⁴.

¹³ Deleuze faz referência a um prefácio de Umberto Eco, segundo o qual a obra, ao propor novas convenções lingüísticas, não apenas se submete à nova codificação criada mas torna-se também a única porta de entrada em seu universo e a chave de seu próprio código. Cf. **ECO, U.** *Pós-escritos a “O nome da Rosa”* (1984), tr. br. de Leticia Z. Antunes e Álvaro Lorencini, R.J: Nova Fronteira, 2ª ed. 1985, pp. 45-47.

¹⁴ Cf. **MACHADO, R.** *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro, Graal, 1990. p.176. Nas palavras de Machado, loc cit, oriundas da leitura deleuzeana de Proust, “a *Recherche* apresenta três privilégios da arte: a

1.9 - Signo: verdade e tempo

A leitura deleuzeana da *Recherche* enxerga nela uma busca da verdade. Segundo Deleuze, se a obra de Proust evoca em seu título o tempo como objeto da procura, é pelo fato de a verdade envolver uma “relação essencial com o tempo”.

Cabe então indagar: por que, ou como, a verdade possui uma relação complicada com o tempo?

Se, por um lado, “procurar a verdade é interpretar” signos, por outro lado, a interpretação, e o conseqüente aprendizado, se confundem com o tipo de desenvolvimento temporal desse signo. Assim, a busca em Proust “é sempre temporal” e a verdade sempre uma “verdade do tempo” (PS, 1964, p. 16).

Na *Recherche*, como sabemos, há quatro grandes círculos de signos. A cada um, corresponde determinada dimensão temporal ou linha de tempo privilegiada. Essas quatro linhas podem, de acordo com a terminologia proustiana empregada, ser concebidas em duas grandes categorias, a saber, em “tempo perdido” e “tempo redescoberto”.

Dessa maneira, temos no domínio dos signos mundanos, a expressão de um tempo perdido, mas perdido no sentido de “perder tempo”, de se ocupar com coisas e pessoas ditas sem importância, ao invés de se dedicar a projetos de retorno mais nobre e seguro.

Os signos amorosos, por sua vez, implicam o tempo perdido no estado mais puro. Pois, tais signos, em consonância com seu caráter mentiroso, já antecipam, de certo modo, sua passagem e sua anulação. Somente após o aprendizado, o herói se apercebe, como seu resultado mais importante, que, juntamente com os signos mundanos, os signos mentirosos

imaterialidade do signo; a essencialidade absoluta do sentido; a perfeita adequação signo-sentido”. Mais à frente, voltaremos ao tema da “essência” como razão suficiente entre signo e sentido.

do amor possuem uma verdade essencial a nos mostrar, a saber, de que a dor experimentada por aquele que ama na série de suas experiências amorosas diz respeito a uma repetição mais profunda, à encarnação da essência enquanto alteração e passagem. Mais que isso, se os signos amorosos envolvem um tempo perdido, é porque a verdade neles se revela somente com o desaparecimento do próprio Eu que ama, quando o intérprete não tem mais “nem o desejo, nem o tempo, nem a idade para amar” (PS, 1964, p. 65).

Os signos sensíveis desenvolvem consigo um tempo que se redescobre. Trata-se de um ponto de envolvimento ou de dobramento no seio do tempo perdido. A experiência desses signos nos faz “redescobrir o tempo” e nos fornece, em sua verdade, uma “imagem da eternidade”. Trata-se da virtualidade do tempo perdido que emerge no presente. Isso ocorre graças ao poder que tem esses signos de, pelo desejo, pela imaginação, ou pela memória involuntária, redescobrir o “Eu que corresponde ao seu sentido”.

As linhas de tempo até aqui comentadas fazem parte de um processo de aprendizado que converge para os signos artísticos e para a dimensão do tempo revelada por eles: o “tempo redescoberto”. A verdade contida nos signos da arte é a verdade do tempo puro, tempo que se dobra e se redobra sobre si mesmo – e que dá origem às outras três dimensões. Somente após o aprendizado da arte, o herói é capaz de descer na hierarquia dos signos e compreender, em cada nível, que a verdade já estava ali presente, só que exigia, em cada um deles, um tipo de desenvolvimento ou de desdobramento temporal diferente.

1.10 - Signo e *Ser em si do passado*

Se na Recherche os signos sensíveis estão num grau superior aos signos amorosos e também aos mundanos é porque a memória involuntária antecipa o tempo redescoberto, nos

preparando para a “plenitude das idéias estéticas”. Ela nos dá aquilo que a memória enquanto ação consciente do pensamento deixa passar despercebido: “*o ser em si do passado*” (PS, 1964, p. 51, 54).

É que o tempo perdido, tal como se encontra na mundanidade e no amor, pressupõe a organização sucessiva de presentes, alinhando-os em passado-presente-futuro. Assim, o passado é visto como um presente que passou e o futuro como um presente que ainda não é. O tempo passa a ser visto de acordo com a materialidade do presente. O que a memória involuntária pode nos proporcionar é um enrolamento nessa suposta linearidade, mostrando-nos, através de um passado localizado, que há um processo de diferenciação permanente no presente que o torna passado. Trata-se da complicação de passado e presente num mesmo tempo. Com efeito, conforme Deleuze, “se o presente não fosse passado ao mesmo tempo que presente, se o mesmo momento não coexistisse consigo mesmo como presente e passado, ele nunca passaria, nunca um novo presente viria substituí-lo”. Ou ainda, se a recordação do passado nascesse hoje, no presente momento da recordação, nós de nada recordaríamos. A recordação é contemporânea do instante vivido. E o presente, nesse aspecto, é o futuro daquela recordação, cuja duração é um eterno devir. Assim, se nossa consciência distingue passado e presente numa sucessão linear, é apenas devido a exigências de nossa percepção, que, presa ao objetivismo, enxerga uma “sucessão real onde, mais profundamente, há uma coexistência virtual” (PS, 1964, p.54-55).

O termo “virtual” é retirado de Bergson. Deleuze explica que, no nível da memória, Proust se aproxima do filósofo francês. Este, compartilhando com o que se lê na *Recherche*, acredita que o passado é em si, que se conserva em si e “coexiste consigo mesmo como presente” (PS, 1964, p. 55). Esta existência é real, mas não atual. “Virtual”, portanto, é a maneira como Bergson denomina o “ser em si do passado”. Assim sendo, segundo Deleuze,

“o virtual corresponde à fórmula pela qual Proust definia seus estados de experiência: ‘reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos’”. O “virtual”, como “pertence à Idéia”, de fato não se opõe ao “real” mas ao “atual” e ao seu campo de representação, o “possível”, calcado nas “categorias da identidade do representante e da semelhança do representado”¹⁵ (Cf. DELEUZE, 2006, p. 121).

Mas Proust iria mais longe que Bergson ao tentar resgatar, através da memória involuntária, o passado tal como se conserva em si, em sua essencialidade. Isso seria possível na medida em que a memória involuntária é capaz de relacionar dois objetos diferentes, encontrando entre eles uma qualidade comum que os subtrai às contingências do tempo. Ou seja, a memória involuntária funciona como uma janela aberta para a virtualidade do Tempo. O exemplo da Madeleine é ilustrativo. A memória involuntária interioriza o contexto passado (Combray com a rede de experiências e relações nela vividas) na sensação passada, tornando-o, por isso, também inseparável da sensação presente em que experimentamos a mesma qualidade, e, ao mesmo tempo, ela faz com que a contigüidade entre contexto e sensação passados “se ultrapasse em direção a uma diferença mais profunda” (PS, 1964, p. 56), que faz Combray, na sensação atual, aparecer em sua diferença, de forma jamais vivida.

Dessa maneira, também é importante ressaltar que, no âmbito da reflexão deleuzeana a respeito dos conceitos de “virtual” e de “atual”, a prerrogativa do eterno retorno da diferença é igualmente importante, posto que o atual é inovação em relação ao virtual, é sua afirmação como “diferenciação pura”. Ou seja, como veremos melhor mais à frente, de

¹⁵ Sobre o problema do tempo e suas implicações atuais/virtuais, Cf. B, 1966. E sobre a relação entre Proust e Bergson, do ponto de vista das “tensões do tempo”, ler o convincente artigo de **Franklin Leopoldo e Silva**, *Bérgson, Proust: tensões do tempo*, pp. 141-153, In: **NOVAES, A.** (org.) *Tempo e História*, 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

maneira alguma, o atual é uma simples manifestação do virtual. Em cada efetuação, ambos permanecem juntos, como a contra-face um do outro, o que permite que encontros intensivos novamente reconduzam os corpos para novas diferenciações. É nesse sentido, por exemplo, que, em *Mil Platôs*, teremos o conceito de “individuação intensiva”. A importância dos signos da memória involuntária, portanto, está no fato de ela interiorizar a diferença, dando a nós, como sentido do signo, uma rápida percepção da eternidade.

1.11 - Aproximação signo-sentido-estrutura serial do tempo

Nessa “eternidade”, o fato de cada tipo de signo se desdobrar em uma linha ou série de tempo privilegiada não implica em exclusividade, porque os signos não deixam de se entrecruzarem ao se desenvolver. Quanto mais se ascende à verdade dos signos, mais as quatro linhas temporais enovelam-se umas com as outras, complementando-se e “multiplicando suas combinações” (PS, 1964, p. 82). O grau máximo dessa complexa mistura, já se disse, é expresso pelo tempo artístico. Assim, cada signo participa das demais linhas de tempo, compondo um complexo sistema de “linhas de aprendizagem” – ou de “verdades múltiplas”, nas palavras de Cardoso Jr. (CARDOSO Jr, 1996, p. 57) – sem o qual cada signo não encontraria a verdade que lhe corresponde. Se, por um lado, à decifração do sentido de cada tipo de signo corresponde determinado desenvolvimento temporal, definindo, por assim dizer, uma “autonomia” ou “paralelismo” entre as séries temporais, por outro lado, essa autonomia não exclui uma “espécie de hierarquia”, que faz com que o **Tempo** seja, na verdade, a grande **série** a misturar todas as outras.

Nesse sentido, é importante ressaltar que mesmo a dimensão absoluta do tempo artístico não reúne as séries temporais numa totalidade, pois o Tempo, em sua pluralidade,

é “justamente a instância que impede o todo” (PS, 1964, p. 153), como veremos à frente. É, aliás, por não revelar um todo perdido ou por vir que o signo é sempre um laivo, um brilho parcial, um êxtase passageiro da eternidade.

Mas, se a *Recherche* se configura como busca da verdade e se a revelação plena da verdade se tece, em sua plenitude, num processo propriamente artístico, torna-se pertinente verificarmos a noção da obra de arte enquanto máquina e, com isso, complementarmos a tese vista por nós um pouco acima. Vejamos.

1.12 - Ordens de produção da verdade

É importante que tomemos cuidado para não cair no engano de considerar a verdade do tempo redescoberto da obra de arte como uma “essência estável” (PS, 1964, p. 105) que sempre esteve lá, latente ou com o destino traçado, esperando apenas ser descoberta ou “criada” pelo uso voluntário e direcionado do pensamento.

A essência não possui tal identidade fixa, perdida ou por vir, lógica ou orgânica, pois enquanto verdade, ela “é produzida, e produzida por ordens de máquina que funcionam em nós, extraída a partir de nossas impressões, aprofundada em nossa vida, manifestada em uma obra” (PS, 1964, p. 139).

Segundo Deleuze, devemos entender a expressão “ordens de máquina” no mesmo sentido em que se fala de “ordens de produção”. Assim, a partir do encontro coercitivo com um signo, determinada faculdade é acionada (inteligência, desejo, imaginação, memória, etc), pondo em ação o pensamento que, num “exercício involuntário e disjuntivo”, deverá “explicá-lo”. Nesse processo será produzido a verdade ou o sentido do signo, uma vez que o sentido não é o atributo da impressão sígnica ou do objeto suscitado por ela, mas é, isso

sim, o “equivalente espiritual” que arrasta tanto a impressão quanto o objeto¹⁶ e é “produzido pela máquina involuntária de interpretação”¹⁷ (PS, 1964, p. 140).

Portanto, ao falar em revelação do sentido-essência, ou verdade-essência, Deleuze refere-se a ordens processuais expressas no signo-essência. Finalmente, então, o que é a essência e como ela se envolve no signo?

1.13 – Signo e *Essência*: o estatuto da *diferença* e da *repetição*

O simples é sempre alguma coisa que difere por natureza
(Gilles Deleuze)

A essência “é uma diferença, a Diferença última e absoluta” (PS, 1964, p. 39, grifo nosso). Essa diferença, em um sujeito, seria uma qualidade interna e decorreria da maneira como este “exprime” o mundo. “Cada sujeito exprime o mundo de um determinado ponto de vista”. Cada ponto de vista é absolutamente original, define-se por sua própria diferença em relação a todos os demais, qualidade que o torna incomunicável ou inconciliável¹⁸.

¹⁶ Note-se que tais afirmações, extraídas do segundo capítulo de *Proust e os signos*, correspondem ao texto acrescido em 1970, ou seja, após a publicação de *Lógica do Sentido* (1969). Neste, Deleuze nos mostra, como veremos, que o sentido é o expresso que não se confunde nem com a expressão nem com o objeto por ela designado.

¹⁷ Torna-se oportuno salientar a importância dessa idéia de “produção maquínica” na filosofia de Deleuze. Em *Lógica do sentido*, Deleuze explica-nos que “o sentido... não é algo a ser descoberto, restaurado ou re-empregado, mas algo a produzir por meio de novas maquinações” (LS, 1969, p.75). A idéia de máquina, nesse compasso, aparecerá ligada ao desenvolvimento do conceito de “síntese disjuntiva”, permitindo a Deleuze conceber a produção como articulação diferencial entre singularidades, esmiuçando uma dimensão ontológica que, em *Proust e os signos*, ele sugerira de maneira mais geral. Mas, como veremos, é em *O anti-Édipo* que o tema do maquinismo, envolvido agora também com outras sínteses do inconsciente, será ainda mais elaborado, percorrendo todo o livro e estabelecendo conexões importantes com a noção de “produção desejante”, enquanto processo molecular ou do micro-inconsciente, bem como ensejando o estudo das máquinas “territorial”, “despótica” e “capitalista”, a partir da perspectiva de uma semiótica.

¹⁸ A singularidade atribuída à forma pela qual a essência se encarna em cada indivíduo une, conforme Deleuze nos mostra, Proust e Leibniz, uma vez que as essências proustianas seriam “verdadeiras mônadas”, partes isoladas sem “portas nem janelas”, constituídas por um ponto de vista que se define como a “própria diferença” (PS, 1964, p. 40) e que se exprime, claramente, apenas nas séries próprias a cada um, embora não deixe, apesar disso, de se cruzar ou de entrar em ressonâncias com as séries lançadas por outras mônadas. As semelhanças, contudo, cessam aí, segundo o filósofo. Pois, por um lado, Leibniz resolve o problema da

Mundo expresso e sujeito, entretanto, não devem ser confundidos, sob o risco de se tomar a essência pela existência¹⁹. Deleuze nos explica que, embora o mundo expresso necessite do sujeito para se exprimir, ele reflete a “essência, não do próprio sujeito, mas do Ser, ou da região do ser que se revela ao sujeito” (PS, 1964, pp. 40-41). Um trecho de *No caminho de Swann*, citado por Deleuze, é esclarecedor: “como se os instrumentistas estivessem, mais que tocando a frase, executando os ritmos por ela [essência] exigidos para aparecer...” (PROUST, 1979, p. 289, *apud* PS, 1964, p.37, aposto nosso). Ou, posto de outro modo, a essência é a complicação entre signo e sentido.

Assim, a essência seria um índice dessa complicação: quanto mais material for o signo, mais o sentido se confunde com a individualidade de um objeto designado ou com uma associação subjetiva e, ao contrário, quanto menos material ou quanto mais essencializado for o signo, mais seu sentido se pluraliza. As “ilusões objetivistas” e “subjetivistas”, tão comuns na tentativa de decifração dos signos, seriam justamente a identificação do sentido com uma materialidade objetiva ou com experiências vividas e representações abstraídas por um sujeito.

Ora, a essência ou o Ser, na filosofia de Deleuze, e conforme este detecta em Proust, “é em si mesma diferença, não tendo, entretanto, o poder de diversificar e de diversificar-se, sem a capacidade de se repetir idêntica a si mesma”. Em outras palavras, a essência só pode ser definida por sua potência de “diferença” e “repetição” (PS, 1964, p. 46) – repetição da diferença, nos termos da ontologia deleuzeana.

comunicação entre mônadas lançando mão da idéia de um “estoque” comum a todas elas, que unificaria os diferentes pontos de vista sob o pretexto de que são facetas complementares de um mundo original homogêneo, criado por Deus. Quanto a isso, também Cf. **ZOURABICHVILLI**, *op cit*, pp. 37-43, que destaca a relação entre signos e a diferença originária ou problemática dos pontos de vista.

¹⁹ Em 1969, em *Lógica do sentido*, a distinção entre essência e existência é retomada, agora não mais sob a prerrogativa do Ser e sim a partir da noção de sentido e de sua efetuação num estado de coisas.

Alguns anos depois de *Proust e os signos*, em *Diferença e repetição*, a essência-diferença será colocada em termos da “univocidade do ser”, ou seja, diversos sentidos dizem o ser mas este se expressa num único sentido: “o Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença” (DR, 1968, p. 44). Nota-se já o delineamento de caminhos que impelirão Deleuze a construir uma teoria do sentido que, em *Lógica do sentido*, aparecerá, como veremos, como um incorpóreo que subsiste na linguagem e está atrelada ao conceito de *Acontecimento*²⁰. O tempo na essência, por sua vez, é o “intempestivo”, corresponde ao “extratemporal”, ao “tempo no estado de nascimento e o sujeito artista que o redescobre”.

Diante do que foi dito, cabe perguntar, o que faz da obra de arte um meio privilegiado de expressão da essência? Ou: como a essência torna-se individuante nos signos artísticos?

1.14 - Signo e Estilo

A essência, em sua encarnação artística, toma dois objetos distintos e os relaciona num “meio refrangente”, misturando-os numa “matéria luminosa”. Ao fazer isso, ela liberta o sentido do signo da materialidade dos objetos que o portam, encontrando entre estes uma qualidade comum que, na verdade, nada mais é do que a “qualidade última” que a constitui. Por isso, a matéria em que a essência se encarna é, por assim dizer, “espiritualizada”, ela pertence a um “entre”, a determinado interstício que não é simplesmente a consequência lógica ou orgânica de dois objetos, mas, ao contrário, os re-determina e os re-individualiza.

²⁰ Sobre uma possível teoria do sentido em Deleuze, em especial no que diz respeito ao âmbito de *Lógica do sentido*, Cf. SALES, A.C. *Considerações sobre o sentido em Deleuze: apontamentos para uma teoria do signo e da comunicação*. Dissertação de mestrado. São Paulo: Programa de Estudos Pós-graduados em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

É dessa maneira que determinada cor num quadro ou certo trecho numa composição podem ser signos, ao “reproduzir a instável oposição, a complicação original, a luta e a troca dos elementos primordiais que constituem a própria essência” (PS, 1964, pp. 45-46) e que singulariza o objeto artístico.

O “estilo”, segundo nos ensina Deleuze, é “esse tratamento da matéria”, a sua transmutação, que revela a “qualidade de um mundo original” (PS, 1964, p. 45).

Proust possuiria um “estilo explicativo”, isto é, que se desenvolve através de imagens e não as descreve ou simplesmente as sugere. Tal estilo funciona como um “rio”, que arrasta a cada coisa em direção a “mil pontos de vista diversos e não-comunicantes”. Assim, o que era uma relação entre dois “todos” transmuta-se num encontro entre multiplicidades, entre uma infinidade de “objetos parciais inseridos um no outro”. Desse caos constitutivo, foi dito, pulsam signos, que são fagulhas ou “imagens” de ressonâncias que aí ocorrem. Estes signos, ou imagens, ao mesmo tempo em que surgem como o produto de um artista criativo, também define um “não-estilo”, pois, em última instância, ele não surge de uma vontade criadora ou de uma operação descritiva do conhecimento, conscientemente planejado e levado a cabo. Isto porque, conforme esclarece Deleuze em uma entrevista: “o estilo, num grande escritor, é um estilo de vida, não é de maneira nenhuma qualquer coisa de pessoal” (C, 1990, p. 126). O estilo, nas grandes obras, é efeito da essência enquanto diferença; a explicação ou desenvolvimento de suas imagens revela a “coexistência, numa mesma frase, de uma série infinita de pontos de vista pelos quais o objeto se desloca, repercute ou se amplifica” (PS, 1964, pp. 158-159).

1.15 - A imagem do pensamento

Pois bem, um dos fatores que reforçam a força filosófica de *La Recherche du temps perdu* está na maneira pela qual seu autor constrói a busca da verdade, diferenciando-se das formas pelas quais a ciência e a filosofia tradicionais a encaminham. Desse modo, Deleuze indica, em Proust, um combate à filosofia clássica de tipo racionalista, combate este que se pauta pela crítica à *cogitatio natura universalis*, cujos pressupostos sustentam o senso comum da filosofia ocidental.

Para melhor compreendermos isso, seria útil cometermos um anacronismo e novamente recorrermos à *Diferença e Repetição*, de 1968. Neste livro, Deleuze nos explica que a filosofia “dogmática” ou “ortodoxa” tem se guiado por um duplo eixo, pelo qual crê tanto numa “boa vontade do pensador” como na “natureza reta do pensamento”. Tais aspectos, retirados do senso comum, seriam pressupostos pré-filosóficos e naturais que alimentariam a “imagem moral” do pensamento. Em outras palavras, o amor ou a amizade pelo saber e a tendência à verdade, ao esclarecimento, seriam as imagens ou elementos de um modelo segundo o qual o pensar está condicionado ao uso voluntário e concordante das faculdades sobre um objeto igualmente coerente, isto é, suposto como sendo o mesmo (Cf. DR, 1968, pp. 191-194, 200).

O pensamento, sobre tais bases, trabalharia por reconhecimento, estabelecendo a “identidade no conceito”, a “analogia no juízo”, a “semelhança no objeto” e a “oposição nos predicados”. Ora, a reconhecimento e seus elementos têm como produto o mundo da representação. Segundo Deleuze:

É sempre em relação a uma identidade concebida, a uma analogia julgada, a uma oposição imaginada, a uma similitude percebida

que a diferença se torna objeto de representação (DR, 1968, p. 201, itálico do autor).

Já vimos, entretanto, que ninguém procura a verdade das coisas movido por um amor natural e descompromissado pelo conhecimento, mas somente quando forçado por uma situação concreta, por uma necessidade absoluta, por signos. De modo que, “mais importante do que o pensamento é o que ‘dá a pensar’, mais importante do que o filósofo é o poeta” (PS, 1964, p.89). Neste mesmo sentido, amigo é aquele que nos abre mundos ao invés de reafirmar nossas velhas identidades. As afinidades só se tornam efetivos elementos de ligação quando operam em função de disjunções inclusivas mais essenciais, em função da violência intensificadora de disparidades para além do uno.

Posto isso, se levarmos em conta uma das semelhanças, apontada por Deleuze, entre Proust e Platão, veremos que, na *República*, há a distinção entre duas espécies de coisas: as que deixam o pensamento inativo, operando recognições, e as que fazem pensar, nos levando a isso pela força do desassossego. Mas, em Platão, a inteligência precede os encontros, invoca-os. Sua ironia advém disso. Em Proust, ao contrário, a inteligência só é boa quando vem depois. Seu humor consiste em disponibilizar-se para o acaso dos encontros. À noção de “método”, é contraposta as idéias de “acaso” e “coação” – “fortuito e inevitável”. Esta é a principal marca da “nova imagem do pensamento” proposta por Proust (PS, 1964, pp. 14-15, 21, 88).

Nas palavras de Zourabichvili, nunca o verdadeiro pensar germinaria no pensamento se não tivesse sido inicialmente afetado, posto em movimento por uma força. Para este autor, o pensar, como movimento do pensamento, distingui-se das “significações explícitas”. Supor um conteúdo familiar e reconhecível por detrás do signo, nos faria compreender o pensamento como precedendo a si mesmo. Torna-se necessário um caos

positivo e imanentemente estrangeiro, que funcione como meio de cultura para o pensamento. Daí o fato do pensar efetivo “somente emergir dentro do signo e se confundir com sua explicação” (ZOURABICHVILI, 1994, pp. 38 e 43, tradução nossa).

Alerta Deleuze que não se trata, nesse sentido, de contrapor modelo e imagens da esquizofrenia a modelo e imagens da representação, pois isto continuaria sendo uma fundação moral do pensamento. É preciso, segundo Deleuze, tomar a esquizofrenia como possibilidade de um “pensamento sem imagem”, pensamento não-humano. Pensamento em que as faculdades não mais se determinem segundo os pressupostos da inteligência e da consciência racionais, mas em que elas atuem em seu limite, elevadas a seu exercício transcendente.

Esse pensamento sem imagem engendra-se nos encontros intensivos e fundamentais com o mundo. O que, no mundo, força-nos a pensar é algo que só pode ser sentido (“*sentiendum*”), e não visto, lembrado, imaginado, concebido. Este algo, *sentiendum*, é o signo enquanto limite da percepção empírica, enquanto intervalo ou potência que desdobra no objeto observado uma diferença pura, disparando nas faculdades um uso que não se conforma mais ao senso comum. Limite da sensibilidade, o signo é “ao mesmo tempo o objeto do encontro e o objeto a que o encontro eleva a sensibilidade” (DR, 1968, p. 210).

Assim, se em seu uso transcendente a sensibilidade é capaz de sentir o que é insensível para o ponto de vista empírico, também a memória entra em contato com aquilo que só pode ser lembrado e ao mesmo tempo essencialmente esquecido, ou com o que é o imemorável sob a perspectiva da *cogitatio* (“memorando”). Também a imaginação se eleva ao “*imaginandum*”, ou o impossível de imaginar. A linguagem, por sua vez, gagueja e alcança o fora de um “*loquendum*”, que possui relações intrínsecas com o silêncio ou o

indizível²¹. Em suma, quando a sensibilidade se depara, ou alcança, o signo, ela já está em seu exercício transcendente, o pensamento já começou a pensar, para além dos limites da opinião (Cf. DR, 1968, pp. 202-210). Esse além, esse uso transcendental das faculdades, não significa um ordenamento abstrato das significações a partir de valores oriundos de pontos de vista empíricos, pois os signos que nos forçam a pensar são imanentes. É nesse sentido que, pensando com Deleuze, Orlandi acredita que, diante do caso (ou mesmo: “sob” cada caso), é necessário proceder com o pensamento “operações arditas, como as operações de um sub/sentir, de um intra/sentir, extra/sentir, trans/sentir etc e não simplesmente de um re/sentir” (ORLANDI, 2003, p. 93), o que nos faria girar em círculos com o senso comum.

Temos aqui algumas conseqüências do desenvolvimento da idéia de “empirismo transcendental” (DR, 1968, pp. 236-237), idéia que Deleuze já começara a formular em 1953, no seu *Empirismo e subjetividade*, ao tomar como referencia o empirismo “superior” de Hume. Conforme Deleuze, ao estabelecer a “dualidade” entre os “termos e as relações”, Hume é capaz de elevar o pensamento ao seu fora, pois o libera dos limites da imediaticidade do material²² (ES, 1953, pp.122-123).

Com isso, Deleuze fala em desencadear no pensamento o próprio ato de pensar. Ou, em outros termos, em pensar o impensado. Pois a razão e as categorias do pensamento vão somente até aonde a inteligência de cada um permite. Isso nos exige reencontrar, para além

²¹ Sobre a gagueira na linguagem, Cf. **DELEUZE, G.** *Abcdaire de Gilles Deleuze, op cit*, verbete S, de *Stilo*. Nesta entrevista, Deleuze fala de Proust e de outros autores que, segundo o filósofo, fazem a linguagem gaguejar, escrevendo como estrangeiros em sua própria língua.

²² Mais ainda, Hume faria isso sem apelar para a generalidade de idealidades abstratas decalcadas do empírico, abuso praticado por Kant. Por não perder a realidade de vista, pode-se dizer que Deleuze encontra no empirismo transcendental de Hume as possibilidades de se pensar um *transcendental imanente*. Voltaremos a essa questão no capítulo II de nosso trabalho, ao verificarmos a atenção que Deleuze dispensa à noção de “campo transcendental”.

dos encadeamentos lógicos dos objetos e das possibilidades abstratas, a *diferença* que os constitui e que os faz alheios para si mesmos, pois:

A oposição, a semelhança, a identidade e mesmo a analogia são apenas efeitos produzidos por estas apresentações da diferença, em vez de serem as condições que subordinam a diferença e fazem dela alguma coisa representada (DR, 1968, p. 210).

Sem perder de vista essa heterogeneidade pulsante no discurso proustiano, Deleuze desenvolve o que ele considera duas figuras fundamentais da estrutura formal do signo, conforme veremos abaixo.

1.16 - Dois tipos ou figuras de signos: as caixas *entreabertas* e os vasos *fechados*

A primeira figura é a das “**caixas *entreabertas***”, que diz respeito às relações continente-conteúdo. Essa figura define um tipo de signo marcado pela “posição de um conteúdo sem medida comum”, ou seja, as pessoas e as coisas são continentes que encerram em si um sentido, ou conteúdo, de natureza diversa, reveladora da alteridade. Desse modo, “a expressividade é o conteúdo de um ser”, mas não é possível apreender esse conteúdo a partir de relações associativas, pois ele aparece sempre como algo de desmedido, de incomensurável. É nesse sentido, por exemplo, que a vitalidade de um amor não se explica pela existência simplesmente do ser amado, mas pelos “mundos possíveis, paisagens e lugares, modos de vida” que ele traz implicado em si. Ou, então, a arrebatadora alegria provocada pelo sabor da *madeleine* não se explica pelas cadeias da memória mas por uma Combray sem medida comum com o que fora vivido. E ainda: “Guermantes” não indica apenas um nome familiar; o fascínio sentido pelo herói está ligado ao conteúdo que faz esse nome “explodir”, lançando-o no mar da história, do poder, da imaginação. Assim,

a atividade do narrador frente a esse tipo de signo “consiste em explicar” ou “desenvolver o conteúdo do incomensurável ao continente” (PS, 1964, pp. 110 e 113).

A segunda figura traz a imagem dos “**vasos fechados**”, é também chamada de “figura *partes-todo*” ou “figura da *complicação*”. Nessa figura, temos a coexistência de partes assimétricas que não mantêm comunicação entre si. Esse tipo de signo revela, num mesmo mundo, a vizinhança de partes heterogêneas e isoladas. Cada parte, por sua vez, não expressa nem advém de um todo, mas constituiu-se também de outras partes igualmente isoladas. Assim, há muitas Albertinas em Albertina, e a cada uma corresponde, no narrador, um “eu” diferente que a ama. Também as “palavras”, os “seres” e as “coisas”, os “tempos” e os “lugares” são complicações de elementos diversos. O caminho de Meseglise e o de Guermantes, por exemplo, formam “vasos herméticos e incomunicáveis”; o rosto de Albertina é uma composição de mil rostos que podem inspirar tanto confiança quanto ciúme; Charlus contém diversos mundos, incomunicáveis como astros distantes. Há também uma multiplicidade de mundos na linguagem, e a mentira é justamente um fragmento heteróclito que denuncia naquela uma diferença. É quando certa palavra, numa fala, torna-se fragmento de um outro mundo. Dessa forma, o trabalho do narrador aqui consiste em “eleger, escolher”, com maior ou menor autonomia, determinada parte na “composição complexa” (DR, 1968, pp. 110, 117).

O isolamento das partes (vasos), contudo, não significa a impossibilidade absoluta de expressão do múltiplo. Há um sistema de comunicação entre os vasos fechados através do estabelecimento de “transversais”. Esse sistema, diga-se novamente, não reduz as

multiplicidades ao todo; ao contrário, a *transversalidade*²³ afirma as diferenças enquanto tais. Cada transversal é um *signo* e surge como o efeito e a afirmação da conectividade disjuntiva das partes. Dessa forma, o que é o ciúme senão a multiplicação do ser amado? O que é a viagem senão a afirmação comum da diferença entre os lugares e cujo prazer é tanto maior quanto mais profundo for o contraste entre a chegada e a partida? (Cf. PS, 1964, p. 120, em nota). O sono, por sua vez, faz “girar todos os vasos fechados, todas as peças cerradas, todos os eus seqüestrados”, a ponto de, muitas vezes, ao acordarmos subitamente, demorarmos alguns instantes para novamente delimitar quem somos e onde estamos. Por fim, a multiplicidade de dimensões do tempo, conforme este se encontra na arte, enquanto “sistema de distâncias não espaciais”, é, para Deleuze, “a transversal de todos os espaços possíveis, inclusive dos espaços de tempo” (PS, 1964, pp. 121, 123).

As duas figuras mostram-se essencialmente ligadas na medida em que ambas jogam com signos, ou seja, em cada uma delas, encontra-se uma ou outra das duas categorias fundamentais da *Recherche: complicação e explicação*.

1.17 - Delírio dos signos

*No descomeço era o verbo.
 Só depois é que veio o delírio do verbo.
 O delírio do verbo estava no começo, lá onde a
 criança diz: Eu escuto a cor dos passarinhos.
 A criança não sabe que o verbo escutar não funciona
 para cor, mas para som.
 Então se a criança muda a cor de um verbo, ele
 Delira.
 E pois.
 Em poesia que é voz de poeta, que é voz de fazer
 nascimentos -
 O verbo tem que pegar delírio.
 (Manoel de Barros)*

²³ O conceito de transversalidade, oriundo do pensamento de Félix Guattari, marca uma primeira parceria com este psicanalista, parceria esta que, no decorrer da obra de Deleuze, se tornará intensa e ainda mais profícua.

A derrocada do *logos* em favor de um mundo de fragmento e caos em constante alteração, conforme expresso pela incomensurabilidade de conteúdos desmedidos das caixas e vasos, abre uma região de conexão com a questão da loucura presente na obra de Proust, mais precisamente, conforme Deleuze, com o “uso” ou “função dessa presença”²⁴ (PS, 1964, p. 162).

Sobretudo através dos personagens de Charlus e de Albertina, aparece na *Recherche* “signos involuntários” de “violência e loucura”. Estes signos desfazem as “comunicações verticais”, promovendo comunicações transversais próprias a um outro campo de realidade, muito mais escorregadio e fugidio, que se coloca “contra e sobre os signos voluntários organizados pela ‘lógica e beleza da linguagem’” (PS, 1964, pp. 165, 166).

Mesmo a loucura não aparece uniformemente. Em Charlus e Albertina há importantes diferenças que precisam ser vistas no tocante à comunicação-interpretação dos conteúdos, aos investimentos verbais e ao tipo de delírio em cada caso (“paranóia”, “eretomania”, “ciúme”, etc) (Cf. PS, 1964, p. 171).

Mas, tanto num caso como noutro, temos o delírio dos signos como embaralhamento dos códigos, dissolução das organizações, como a introdução de fragmentos heteróclitos, de dados impossíveis, estranhos à razão, um princípio de desordem e perda do controle. O mundo torna-se estranho, paradoxal, torna-se matéria de poesia... Não se trata de uma força de expressão; realmente, ao se ler a *Recherche*, tem-se a impressão de que o que mais se cresce nesse romance é certa ignorância e obscurecimento quanto ao saber sobre si e os outros. Ao longo do livro, pois, a consciência dos sentimentos das personagens vai se

²⁴ A reflexão deleuzeana sobre o tema da loucura na *Recherche* compõe um texto publicado por Deleuze em 1973, nove anos depois, portanto, da primeira parte de *Proust e os signos* e posterior também a outras obras do filósofo. Assim, pode-se notar, por exemplo, certa atmosfera de pensamento lançada pela reformulação do conceito de desejo em *O anti-Édipo*, de 1972.

perdendo cada vez mais, sonho e realidade se misturam, o “universal” invade o particular, o “sobrenatural e estranho torna-se banal e vice-versa. Assim, a frequência de verbos como *hesitar, vacilar, oscilar, tremer, trapacear, rodopiar, turbilhonar, vibrar* caracterizam os movimentos da *Recherche*.

Contudo, ao mesmo tempo em que é transitoriedade e instabilidade, o delírio também é processo de criação; e, neste sentido, sem dúvida, mantém ligações importantes com a questão da subjetividade.

1.18 - Signo e subjetivação

*Me procurei a vida inteira e não me achei - pelo
que fui salvo
Descobri que todos os caminhos levam à ignorância.
(Manoel de Barros)*

Cada tipo de signo requer um sujeito específico para sua apreensão, de modo a encontrarmos diferentes “Eus” na medida em que se ascende na escala dos signos. Assim, quanto mais nos aproximamos da essência, mais se dissolve não apenas ilusões objetivistas do sentido unitário e da totalização implícita, mas se desfaz, igualmente, a soberania da consciência que reivindica a suposta “identidade de um sujeito da percepção” (CARDOSO Jr., 1996, p.56).

Desse modo, não há, na *Recherche*, um simples sujeito-narrador que nos conta suas lembranças, uma consciência centralizada que nos relata o que acontece. O herói proustiano é, por assim dizer, desequilibrado. As experiências vividas pelo herói, seus perturbadores encontros com signos, funcionam como lances diferenciais que instauram, em cada situação, sentimentos, convicções, vontades, posturas singulares e irredutíveis entre si. De

modo que os diferentes encontros narrados parecem ser expressos por diferentes e precários eus. Precários porque sempre parciais e passageiros. Não há completude, o sujeito proustiano, em seu afã de centramento, vive de desilusões.

Mesmo o tão famoso beijo da mãe, tão desejado pelo herói, cujo alcance, numa primeira expectativa, seria um ponto de equilíbrio e sossego para o eu, mesmo a satisfação heurística desse beijo vai se mostrar um engodo, na medida em que se dá o contraste entre a grande expectativa e a desilusão na consumação. Desilusão que se manifesta de diferentes maneiras na vida do herói: desilusão em relação à infância (paisagens de Combray), em relação ao amor com as mulheres e ao eu enquanto amante, em relação à literatura (à alto-imagem como escritor potencial), etc.

Leopoldo e Silva destaca que, na *Recherche*, “as personagens não sabem que são marionetes do tempo; em cada momento da transitoriedade, elas vivem como se o Eu ali se afirmasse definitivamente”. Seguindo o raciocínio deste comentador, o narrador-herói da *Recherche* se diferenciaria das demais personagens em função do fato de que nele pulsaria um intenso desassossego, fruto de seu encontro com diferentes naturezas de signos que apontam para a “transitoriedade vivida como frivolidade e intermitência” (LEOPOLDO E SILVA, 1992, p. 149).

O que se apreende disso é que a relação entre sujeito e o signo-essência não é do tipo sujeito-objeto. Ela é constitutiva. Segundo Deleuze, “não é o sujeito que explica a essência”, mas o contrário: “a essência, ao se enrolar sobre si mesma, constitui a subjetividade”. Ou, por assim dizer, a essência, enquanto diferença pura ou transitoriedade absoluta, é sempre o “nascimento do mundo” (PS, 1964, pp. 41, 104) e o sujeito um ponto de vista dessa originalidade.

O caso da *madeleine*, a esse respeito, é exemplar. O conteúdo do signo em questão, ou seja, o sentido da arrebatadora sensação experimentada rompe com toda cadeia associativa individual vivida pelo herói; isso faz com que o reencontro do antigo momento seja sempre uma criação, sempre uma reinvenção que abarca, num só lance, ou em imanência, o mundo e o eu. Mais do que individual, a “essência é princípio de individuação” (PS, 1964, pp. 41 e 104).

Acrescente-se a isso o fato de que um signo somente se torna realmente signo para um sujeito na medida em que este próprio está em mudança, em devir, cindido entre duas individuações (Cf. ZOURABICHVILI, p. 39). Os signos se compõem de desapropriações do eu, ou melhor, eles colocam em jogo invasões no sujeito, lançando-o para fora de si mesmo. As fronteiras, quando tornadas assim porosas pela violência de um signo, fazem com que o que se acreditava ou se pretendia centralizado transforme-se num entremeio pré-individual e forçosamente aberto para o seu fora, como uma espécie de anel de Moebius. Por isso, o sentido do signo “ultrapassa o indivíduo” e seus estados de alma. Pode-se até dizer, por exemplo, que certos amores repetem, como Proust descreve, sentimentos outrora direcionados aos pais, mas estes sentimentos, conforme afirma Deleuze, repetem, por sua vez, “outros amores que nós mesmos não vivemos” (PS, 1964, pp. 68, 104), remetendo a realidades transpessoais mais vastas.

Eis porque Deleuze insiste em afirmar categoricamente, em diferentes ocasiões, que a *Recherche* de Proust não é um romance memorialista, não diz respeito a uma “historinha privada”. Ao contrário, segundo o filósofo, escrever, “no limite”, “é se lançar, realmente, em uma história universal”, é “aguçar o interesse pela vida” no sentido de “ser tomado por ela”, por seus signos (DELEUZE, Abecedário, 1988, “A”).

Deleuze, nesse sentido, pergunta: “o que é o narrador herói que não funciona como sujeito?”. A resposta que ele tece ao longo do livro é que “o sujeito da *Recherche* não é finalmente nenhum eu, é esse nós” (PS, 1964, pp. 122, 172), um nós impessoal e múltiplo, funcionando por desarranjos e disjunções, verdadeiro *Corpo sem órgãos*.

1.19 - Signo e *Corpo sem órgãos*

Segundo Deleuze, Proust nos apresenta o narrador-herói como “um enorme corpo sem órgãos”²⁵. O narrador não possui órgãos porque se apresenta como materialidade aberta, como uma “aranha” e sua “teia”, compondo-se com os mais diferentes estímulos/signos, e também “no sentido em que é privado de todo uso voluntário e organizado de suas faculdades” (PS, 1964, p.172, 173). Sensibilidade, memória e pensamento surgem como efeito de encontros diversos do corpo do narrador com diferentes naturezas de signos.

O “Eu”, ou a pretensa autarquia da consciência, nada mais é do que uma apropriação, até certo ponto despótica, sobre eus “larvares” parciais, muito mais primitivos e essenciais²⁶. É por isso que o narrador-herói em Proust não funciona como sujeito. Seus constantes deslocamentos e a impossibilidade de focá-lo fixamente e por inteiro indica algo que lhe antecede e constitui²⁷.

²⁵ Veremos melhor o conceito de “corpo sem órgãos” na ocasião dos estudos de *O anti-Édipo* (1972).

²⁶ Nota-se já aqui a ressonância com os livros de 1969 e 1972. Assim, em *O Anti-Édipo* (1972), Deleuze e Guattari nos mostrarão que tal processo de apropriação é efeito da cristalização, ou perversão, daquilo que os autores chamam de “síntese conjuntiva” do inconsciente, que é uma síntese passiva entre objetos parciais. Sendo, portanto, anterior ao sujeito, o constitui. Já em *Lógica do sentido*, veremos que o Eu, na esteira do sentido, é efeito da posição de singularidades frente ao “elemento paradoxal” em constante movimento.

²⁷ Sobre a impossibilidade de definição de um Eu, é curioso notar que, em toda a busca, em suas mais de três mil páginas, é citado apenas duas vezes o primeiro nome do narrador-herói (Marcel) e nenhuma vez seu

Daí, mais uma vez, a insuficiência das explicações psicanalíticas que enxergam a impossibilidade do narrador de “ver, de perceber, de lembrar-se, de compreender...” (PS, 1964, p. 172), como efeito da pulsão de morte. Pois esta, apesar de pensar a fragmentação do eu, ainda assinala a existência de uma unidade-identidade originária.

Mas, apesar de o sentido-essência do signo não se confundir com um objeto nem com uma representação subjetiva, ele pode ser comunicado à linguagem, pode habitar ou subsistir nela, subvertendo suas funções estabelecidas de significação. Vejamos.

1.20 - Signo: designação e significação

Conforme Cardoso Jr., os signos “definem uma ‘matéria sinalética’ do múltiplo relacionada com a representação direta ou indireta do tempo”. Entender o signo como multiplicidade, apreensível sob o ponto de vista do tempo, tem como uma de suas conseqüências mais imediatas indicar a inoperatividade do dualismo lingüístico formado por significante e significado. Esse dualismo é não somente o modelo mas a norma de “compreensão do signo na linguagem” (CARDOSO Jr., 1996, p.58).

Esse é um tema que logo retornará em outros livros de Deleuze. Mas, em *Proust e os signos*, o filósofo indica as dimensões de designação e significação como atreladas a outras relações que não as de uma equivalência externa entre nome e objeto. Trata-se de perceber com o enunciado proustiano, num estado enrolado, determinada indiscernibilidade própria ao “ponto de vista superior” de uma diferença irreduzível, que ultrapassa, portanto, as determinações languageiras.

sobrenome, ou patônimo. (Agradeço à profª Jeane Marie Gagnebin por esta lembrança, que mostra que o eu na *Recherche* encontra-se a todo momento em “aporias” inevitáveis)

1.21 – Resumo e considerações finais do capítulo I

Deleuze nos diz que o reencontro do tempo, em Proust, é o reencontro com a dimensão temporal da realidade. Mais ainda, o Tempo, enquanto devir ou diferenciação pura se repetindo, constitui o que há de mais essencial e verdadeiro nos seres.

Como vimos, na *Recherche*, o aprendizado da essência temporal das pessoas, dos objetos, dos grupos, dos fatos, dos amores, etc completa-se com a decifração dos signos artísticos, que fornece ao herói a chave hermenêutica para a compreensão dos demais tipos de signos (Cf. LEOPOLDO e SILVA, 1992, p.149).

Cabe ressaltar ainda que o sentido último dos signos – emitidos em nosso encontro com o real – sendo o tempo enquanto devir diferencial, é inseparável da multiplicidade de dobramentos e desdobramentos de tal passagem. Assim, os diferentes círculos de signos da *Recherche*, bem como os diferentes desenvolvimentos temporais suscitados pela decifração de cada um, é um reflexo dessa multiplicidade, na medida em que perfaz, para além da cronologia narrativa um emaranhado de séries temporais diversas.

Com isso, se, em *Proust e os signos*, Deleuze nos apresenta o signo como abertura para mundos possíveis – mundos que não são dados imediatamente mas que envolvem o signo, nos instigando, fazendo-nos ir além de um familiar pensamento pragmático representativo – temos que entender que tais mundos, em última instância, são regidos pela intermitência, por diferentes séries de dissoluções. Essa é a verdade, como vimos, dos signos mundanos, dos signos amorosos, dos signos sensíveis e dos signos artísticos.

O pensamento, então, efeito dessa multiplicidade temporal, coloca em jogo diferentes faculdades ao buscar explicar cada signo. De modo que a faculdade suscitada num determinado caso pode não ter eficácia alguma em outro. A potência de todas elas, porém,

só advém quando elas são usadas no limite, exacerbadas pelo signo. Nesse quadro, pois, a inteligência só funciona quando vem depois, acossada pelo imprevisível; a memória, por sua vez, nos invade involuntariamente²⁸ e a imaginação surge sempre de um desejo que nos arrebatava; já o pensamento, é aquele que arrasta feito um turbilhão o “Eu” do *cogito*, transcendendo tanto às “leis da matéria” quanto às “categorias do espírito” (PS, 1964, p68).

Tais verdades não são magicamente reveladas em Proust, nem estão lá esperando serem descobertas por um método eficiente. Elas são produzidas num tecimento contínuo da realidade, dos sujeitos e das coisas. É por isso que a consistência subjetiva do herói se faz e refaz ao sabor das transmutatividades intensivas por que passa ao longo de seu aprendizado. A continuidade de uma voz narrativa ao longo do romance torna-se um artifício através do qual muitos eus, por vezes os mais disparatados e incommunicáveis, se mostram, se distanciam, se aproximam, transversalizam entre si.

Disto decorre as inúmeras e passageiras faces das coisas, dos fatos, do herói e demais personagens. Faces cuja unidade não se resolve com a somatória das diferentes partes e nem mesmo com a identificação das diferentes relações que entre elas ocorrem. Isto porque, nessas relações, o mais importante, o mais “essencial”, são os saltos transversais, ou seja, são as conectividades intempestivas, disparatadas, além dos quadros de possibilidades, um estranho fluir a corroer as mais variadas combinações estabelecidas. Por isso, o problema da unidade em Proust, conforme detecta Deleuze, deixa de remeter a velha dualidade Uno X Múltiplo, mas diz respeito a um tempo enrolado que, ininterruptamente, “envolve o múltiplo no Uno e afirma o Uno do Múltiplo” (PS, 1964, pp. 43-44).

²⁸ Cabe aqui o comentário sobre a distinção que, em grego, se faz entre *anamnesis* e *mnémé*. O primeiro termo relaciona-se ao lembrar ativo, suscitado pelo intelecto ou espírito. Já o segundo diz respeito ao lembrar passivo, às sensações, às imagens mnêmicas.

É por isso que cada obra de arte nunca esgota mas é apenas um ponto de vista, um lance diferencial, dessa complicação essencial. Neste sentido, o *estilo* é justamente o trabalho com a matéria, o modo como esta é transmutada, tornando-se capaz de um olhar complexo e não mediado para o obscuro da realidade²⁹.

Obscuridade, delírio, loucura, *pathos*... são alguns nomes que arregimentam o conceito deleuzeano de “Corpo sem órgãos”. Este conceito, tão vibrátil na filosofia de Deleuze, não se confunde com um mero caos, com um indiferenciado amorfo. Pois o Corpo sem órgãos é um entremeio intensivo (*Spatium*) dos devires, de transversalizações entre singularidades pré-individuais, pré-pessoais e pré-significantes. Em suma, o Corpo sem órgãos é o Tempo em estado puro, *Aion*.

Ora, o Tempo, por não se confundir com a materialidade dos corpos, é algo que só pode ser expresso. Mas não expresso pelas idealidades representativas de conceitos universais, pois tais abstrações são decalques de limites empíricos. Na linguagem, os devires, as transversalizações, as transmutações, as conexões diferenciais intensivas, enfim, a transitoriedade do real são expressos como signos de *acontecimentos*. Na filosofia de Deleuze, pois, o *acontecimento* é o *sentido* dos *signos* na linguagem, na dimensão em que esta ultrapassa os usos meramente comunicativos das semióticas da “designação”, da “manifestação” e da “significação”, pautadas pela transcendência do significante. Este importante desdobramento da noção de signo em Deleuze a partir dos conceitos de “sentido” e de “acontecimento” é o que veremos no próximo capítulo.

²⁹ Orlandi nos lembra, sobre isso, que a dedicação de Deleuze a “princípios ou conceitos ditos plásticos ou em ‘metamorfose’”, ou seja, conceitos que escapam das generalidades, determinando “a si próprios com aquilo que eles procuram determinar” (ORLANDI, 2003, p. 93), já aparece nos estudos nietzschianos de Deleuze de 1962.

Capítulo II: *Lógica do sentido: Signo e Sentido/Acontecimento*

Por trás da palavra há o caos.

Henry Miller

Do lugar onde estou já fui embora

Manoel de Barros

2.0 – Proposição geral do capítulo II

Vimos em *Proust e os signos* que a heterogeneidade de mundos é o que está envolvido no signo e é também o que, sob o ponto de vista da pluralidade do tempo, anima a nossa busca, o nosso esforço para decifrá-lo. Deleuze chega mesmo a defender que a verdade do signo, mais do que simplesmente se revelar no tempo, é uma verdade do tempo, é a apresentação do *Tempo mesmo*, em sua complicação. Em *Lógica do sentido* (1969), Deleuze não abandona essa tese, porém agora, em companhia dos estóicos e da obra de Lewis Carroll, dá destaque ao signo como portador de uma constelação de *sentidos-acontecimentos*, paradoxalmente afirmados na *linguagem*. Assim, estabelece-se neste livro uma conexão entre o tempo intensivo do *aion* e o *acontecimento*.

2.1 - Sentido, entidade não-existente e paradoxos

Deleuze destaca nos estóicos a distinção entre “duas espécies de coisas”: de um lado os corpos, suas qualidades físicas, o estado de coisas, os corpos em seu *presente*. Nesse âmbito, não há causas e efeitos entre os corpos, pois estes estão mergulhados num “presente cósmico” que envolve todos eles e presentifica as ações e paixões, fazendo com que os

corpos sejam causas uns em relação aos outros. Chamam essa dimensão cósmica e eterna do presente de “destino”.

Por outro lado, no estoicismo, de forma semelhante ao que acontece com o platonismo, há uma espécie de coisas que não se define pela substancialidade presente. Assim, os estóicos falam de “efeitos” incorporais dos corpos. Tais efeitos “não são qualidades ou propriedades físicas, mas atributos”, quer dizer, o que é atribuído impassivelmente como efeito dos corpos. Também aqui seu tempo não é o presente absoluto e sim o tempo dos devires, da transmutação incessante do presente em passado recente e futuro iminente (Cf. LS, 1969, pp. 5 e 6).

Segundo Deleuze, isso tem uma importância decisiva, pois, com os estóicos, os efeitos “não têm mais nada de corporal”, eles saem da profundidade dos corpos e ao mesmo tempo se tornam toda a idéia, destituindo esta de sua altura, fazendo com que ela perca sua hegemonia sobre os corpos e o subterrâneo. (Cf. LS, 1969, pp. 3 e 8).

O sentido, pois, é esse incorporeal, essa entidade não-existente, “extra-ser”. É por isso que o “vazio” é o lugar do sentido, ao mesmo tempo em que “constitui sua substância” (Cf. LS, 1969, p. 139). Esse vazio, no entanto, não tem nada de negativo, pois é um vazio de criação, é um deserto povoado de intensidades, um infinito vir a ser ao mesmo tempo já passado e ainda por vir, ilimitado devir:

É difícil responder àqueles que julgam suficiente haver palavras, coisas, imagens e idéias. Pois não podemos nem mesmo dizer, a respeito do sentido, que ele existe: nem nas coisas nem no espírito, nem como uma existência física, nem com uma existência mental. Diremos que, pelo menos, ele é útil e que devemos admiti-lo por sua utilidade? Nem isso, já que é dotado de um esplendor ineficaz, impassível e estéril (Cf. LS, 1969, p. 21).

A dualidade do sentido é, sem dúvida, captada pela literatura e arte modernas. Nelas, a linguagem não representa simplesmente a bifurcação entre duas alternativas de sentido

reciprocamente excludentes, pois ela se produz numa “fronteira perpetuamente contornada, ao mesmo tempo que traçada pelas duas séries” (LS, 1969, p. 28) e aí inclui os dois caminhos, afirma, num só lance, um e outro. Por isso, essa linguagem é *paradoxal*, ela mantém relações muito especiais com o *não-senso*, subvertendo as diretrizes do *bom senso* e do *senso comum*. Vejamos isso mais de perto.

2.2 - Paradoxo, Senso comum e Bom senso

Não gosto de palavra acostumada

Manoel de Barros

Tanto a lógica tradicional quanto o sujeito dependem da constância de determinados limites garantidos pela permanência de palavras gerais, “substantivos e adjetivos”, “paradas e repousos”. Isso permite erigir, junto à identidade, determinados saberes bem como os “nomes próprios”³⁰ – condições do “eu pessoal”, de “Deus” e do “mundo em geral” (Cf. LS, 1969, pp. 03 e 12).

Uma vez arrastados pelos verbos de devir, tais saberes e nomes próprios perdem suas determinações, graças à “identidade da forma e do vazio”. Eis a importância da linguagem no que diz respeito ao sentido. Pois é como se este desfrutasse “de uma irrealidade que se comunica ao saber e às pessoas através da linguagem”. De acordo com Deleuze, é próprio da linguagem estabelecer limites e ultrapassá-los. Para isso reverte a extensão dos termos e de suas ligações, desarticulando *bom senso* e *senso comum* (LS, 1969, p. 140).

Bom senso e senso comum constituem os dois aspectos da *doxa*, base da imagem tradicional do pensamento, cujos pressupostos implícitos sobre as condições de raciocínio, aquisição de saber, elaboração de sistemas, etc, fundamentam os valores que asseguram a

³⁰ A idéia de “nome próprio” voltará a ser tratada por Deleuze, de maneira mais conceitualizada, sobretudo em *Mil Platôs* (1980) e *Conversações* (1992).

reconhecimento das coisas, do eu, do Mundo, a partir dos circuitos estabelecidos. Assim, o bom senso visa estabelecer o bom sentido, sentido único, que vai do mais diferenciado ao menos diferenciado. Segundo Deleuze, o bom senso estende as singularidades sobre a “linha de pontos ordinários e regulares”, subsume o espaço aberto das diferenças num sistema individual determinado, inseparável de uma vocação “agrária”, uma vez que dá significado às coisas através da instituição de cercados, de propriedades, de classes. Esse papel organizador depende prioritariamente de um ordenamento também do movimento do tempo (Cf. LS, 1969, pp. 78, 79).

Já o senso comum estabelece, diante da heterogeneidade e das diferenças do sentido, um sentido comum. Ou seja, ele é “um órgão, uma função, uma faculdade de identificação que relaciona uma diversidade qualquer à forma do mesmo”. Assim, subjetivamente falando, o senso comum subsume faculdades e órgãos diversos e os refere a um “Eu”. E, do ponto de vista objetivo, ele subsume a diversidade e o refere a uma “forma particular de objeto” ou a uma “forma individualizada de mundo”. Em outros termos, o senso comum nos vende coerência de conjunto, de modo que a linguagem, em suas dimensões habituais, coloca-se como impossível sem que haja um “mesmo Eu que percebe, imagina, lembra-se, sabe” e sem que seja um mesmo objeto ou pessoa que eu “vejo, cheiro, saboreio”, desejo ou, ainda, sem que seja em um “mesmo mundo que eu respiro, ando” (LS, 1969, p. 80), procuro, encontro, reconheço³¹.

É justamente através da complementaridade entre bom senso e senso comum que se solidifica a já mencionada “aliança” do eu, do mundo e de Deus. Mas, em compensação, Deleuze nos mostra que é também nesta região, visada por bom senso e senso comum, que

³¹ Mais uma vez devemos ressaltar a aliança deleuzeana com a obra de Proust, pois na *Recherche* a explicação dos signos fazem os mundos explodir numa verdadeira multiplicidade de caminhos e os Eus identitários serem dissolvidos em verdadeiras aporias.

“se opera a doação de sentido”, pois, a todo momento, essa região escorrega nas incoerências da vida, se despedaça nas multiplicações irregulares das direções. De modo que é também nesta região que a “linguagem atinge sua mais alta potência com a paixão do paradoxo” (LS, 1969, p. 81), é aí que a imagem dogmática do pensamento encontra seu fora, seu impensado, seu desassossego graças à violência exercida pelo paradoxo. E, pode-se dizer, é aí que a linguagem torna-se signo, retomando as figuras do não-senso. Sendo assim, como se configuram exatamente os paradoxos do sentido na linguagem?

2.3 - Paradoxos da regressão, do desdobramento estéril, da neutralidade e do absurdo

Na linguagem, o sentido enquanto o que é expresso na proposição se desenvolve através de uma série de paradoxos interiores, sobretudo a partir da dualidade estabelecida pelas diferentes relações possíveis da proposição – a relação com designantes e a relação com expressos/sentidos. Vejamos então quatro desses paradoxos, que mostram ser o sentido em si mesmo paradoxal.

O primeiro deles é o “*paradoxo da regressão ou da proliferação indefinida*”. Este paradoxo se constitui na diferença entre língua e fala, revela, num mesmo lance, a grande “impotência” desta última e a “mais alta potência” da primeira. É que, segundo Deleuze, por inspiração de Bergson, o sujeito falante, em sua ação, parte sempre de um sentido pressuposto, aquilo sobre o que fala anuncia-se já pela mediação de uma significação convencional. Ou, por assim dizer, “nunca digo o sentido daquilo que digo” (LS, 1969, p. 31). Quando digo, por exemplo, “Alice cresce” não explico a meu interlocutor o que significa “crescer”. Do ponto de vista da língua, porém, há sempre a possibilidade de se explicar o sentido de uma proposição ou termo através de uma outra, esclarecedora da

primeira. O sentido da segunda, por sua vez, remeterá a uma nova proposição, e assim numa regressão infinita: n^1 , n^2 , $n^3...n^n$. Assim, se por um lado há a impossibilidade do falante em explicar o sentido daquilo que fala, por outro lado, há a infinita potência da língua em desdobrar o sentido das palavras/proposições.

Tal proliferação indefinida das entidades verbais parece indicar já uma característica importante do conceito de signo em Deleuze. Pois ela nos mostra que algo quando se torna signo, abre a até então relação exclusivista do sentido com um dado designante, dotando o signo da possibilidade genética de novos sentidos.

“Paradoxo do desdobramento estéril” ou da “reiteração seca”. Esse segundo paradoxo consiste no fato de que, na regressão ao infinito acima descrita, o sentido surge como um duplo evanescente descolado dessa cadeia, extraído como uma “tênue película no limite das coisas e das palavras”. Assim, apesar de o sentido constituir-se como extra-ser, diferenciando-se independentemente da passividade e da atividade dos corpos, ele é resultado de ações e paixões. Enquanto expresso evanescente surge como um “desdobramento estéril” da proposição. Por se “impenetrável” em relação às demais proposições, o sentido nela subsiste como uma “reiteração seca”, quer dizer, infrutífera, que se “esgota no exprimir”, indiferente “fantasma sem espessura” (LS, 1969, p34).

“Paradoxo da neutralidade” ou do *“terceiro estado da essência”*. Como o impassível da proposição, como seu extra-ser, indiferente ao estado de coisas corporal que ela exprime, o sentido igualmente se apresenta como entidade “neutra” frente aos modos da proposição. Isso significa que as oposições – as qualitativas (“Deus é” e “Deus não é”), as quantitativas (Todo-nenhum), as de relação (duplo sentido ao mesmo tempo: “os gatos comem os morcegos” e os “morcegos comem os gatos”) e as de modalidade (possível, real,

necessário) – não afetam o sentido, o qual “permanece estritamente o mesmo para proposições que se opõem” (LS, 1969, pp. 35 e 36).

“*Paradoxo do absurdo ou dos objetos impossíveis*”. O sentido envolve, portanto, objetos “inefetáveis” do ponto de vista das dimensões de designação e de significação. Pois, nestas duas dimensões, as proposições e os objetos por elas designados seguem as regras do bom senso e do senso comum, o que faz com que a existência de contraditórios só possa ser concebida pela lente do “absurdo” e do “impossível”. Contudo, como vimos, a realidade dos objetos impossíveis do sentido é garantida por um mínimo de existência que convém aos extra-seres incorporais. Como nos explica Deleuze,

os objetos impossíveis – quadrado redondo, matéria inextensa, perpetuum móbile, montanha sem vale, etc – são objetos ‘sem pátria’, no exterior do ser, mas que têm uma posição precisa e distinta no exterior: eles são “extra-ser”, puros acontecimentos ideais, inefetáveis em um estado de coisas (LS, 1969, p.38).

Na 12ª série de *Lógica do sentido*, Deleuze nos apresenta os paradoxos como “a paixão do pensamento”, mostrando-nos que eles não são simples jogos ou recreações do espírito, ou seja, que não consistem apenas na ação consciente e voluntária do pensamento de ir na direção contrária à realidade própria das coisas. Do ponto de vista da linguagem do sentido, “a força dos paradoxos reside em que eles não são contraditórios mas nos faz assistir à gênese da contradição” (LS, 1969, p. 77).

2.4 - Proposição e estado de coisas

Assim, a linguagem circunscreve diferentes relações na proposição, embora, tradicionalmente estas relações sejam conformadas segundo três dimensões gerais.

A primeira delas, a “*designação*” ou “*indicação*”, seria a “relação da proposição a um estado de coisas exteriores”. Qualquer estado de coisas possui ligações, quantidades, qualidades, misturas e individualidade que a caracterizam. A partir disso, as palavras de uma proposição podem se ligar a imagens particulares representantes de um estado de coisas. Por exemplo, em nossa sociedade, a palavra “amor” se liga à “meia dúzia” de imagens que, por sua vez, pretendem dar conta de toda a variedade ou ocorrência possível disso que chamamos amor. Há, então, uma “intuição designadora” que se exprime “sob a forma: ‘é isto’, ‘não é isto’” (DELEUZE, 2003b, p. 13). Nessa dimensão, uma proposição pode ser verdadeira ou falsa.

Já a “*manifestação*” diz respeito à relação da proposição com o “sujeito que fala e que se exprime”. Ou seja, refere-se a desejos e crenças expressos na proposição, que aparecem nesta como inferências causais. A intuição manifestadora aqui é a da “veracidade” e do “engano” (LS, 1969, p. 14).

E a “*significação*” é a relação da palavra com conceitos *universais* ou *gerais*, e das ligações sintáticas com implicações de conceitos”. Nessa dimensão da linguagem, o significado de uma proposição é posto não nela mesma e sim encontra-se mediado pela relação dela com outras proposições, as quais lhe servem de premissa ou cujas conclusões ela torna possível. Não se trata, assim, de averiguar a veracidade ou falsidade de algo e sim de estabelecer as condições de verdade e, por que não?, de pensamento. Condições que, quando não verificáveis diretamente tornam o erro possível. Logo, a oposição principal aqui não se faz com o “falso” e sim com o “absurdo”, com o que “não pode ser verdadeiro nem falso” (LS, 1969, p. 15)

Deleuze argumenta, contudo, que as três dimensões clássicas da proposição não dão conta do sentido. Não podemos, segundo ele, localizar o sentido na designação, uma vez

que, já o sabemos, ele se distingue dos estados de coisas corporais que preenchem as imagens da proposição. De maneira semelhante, o sentido também não se encontra na manifestação, haja vista que o Eu vacila e a “identidade pessoal se perde” sem a autonomia *significativa* de conceitos como *Mundo* e *Deus*. Quanto à significação, a condição de verdade estabelecida nesta dimensão nada mais é do que a “forma de possibilidade da proposição mesma”.

2.5 - Sentido: quarta dimensão da proposição

É pelos motivos acima expostos, pois, que Deleuze pensa uma quarta dimensão da linguagem, que traça uma transversal em relação às três anteriores; esta sim, própria ao sentido. Esta dimensão não se submete às determinações formais da experiência tangível, nos oferecendo “alguma coisa de incondicionado”, uma “matéria ou ‘camada’ ideal” que, ao escapar das malhas categoriais da *doxa*, nos dá o sentido como efetivo elemento originário, exprimível ou insistindo na proposição. Em suma, o sentido não existe fora da proposição que o exprime, mas não se confunde nem com os termos dessa proposição ou estado de coisas designado, nem com o “eu” manifesto nem com a universalidade dos conceitos nela encontráveis: “inseparavelmente o sentido é o exprimível ou expresso da proposição e o atributo do estado de coisas”³², ele está numa indistinta e superficial fronteira entre as duas coisas (LS, 1969, p. 23).

Fronteira esta expressa na intensidade dos verbos *infinitivos* de devir, em lugar da extensividade de substantivos e adjetivos: “a *árvore verdeja*, não é isto, finalmente, o

³² Na grande maioria dos casos, parece-nos mais conveniente usar, em vez do termo “expresso”, o termo “exprimível”. Este, apesar de lexicalmente inexistente na língua portuguesa, tem a vantagem de trazer a idéia de algo que ainda não está feito, acabado, e sim algo a ser investido.

sentido de cor da árvore e a *árvore arborífica*, seu sentido global?” (LS, 1969, p. 22). Porque “verde” e “árvore” são apenas termos da proposição, não contêm o seu sentido. “Verdejar” e “arborificar”, todavia, trazem em si um devir ilimitado. O infinitivo, pois, seria a forma verbal que melhor reúne o expresso da proposição, enquanto devir, e o atributo dos corpos, enquanto efeito incorporal. O verbo infinitivo não totaliza o sentido mas, como signo, apreende-o em sua multiplicidade, capta-o e ao mesmo tempo o deixa aberto para novos sentidos advirem. Assim, por exemplo: a revolução francesa seria uma das formas pelas quais se atualizou o “revolucionar”; a oralidade, uma das formas do falar; o casamento, uma das maneiras de amar, etc.

2.6 - Corpo e linguagem

A dualidade entre causas e efeitos, ou estado de coisas corporais e devires incorporais de superfície, pode ser desdobrada na dualidade entre coisas ou estado de coisas e proposição, ou, em outros termos, entre corpo e linguagem, uma vez que o sentido, enquanto extra-ser, não existe “fora da proposição que o exprime”. Esta dualidade apareceria em Carroll sob a forma falar ou comer, “falar de comida ou comer as palavras” (LS, 1969, p. 25), em que comer é o aprofundamento na realidade dos corpos, em suas misturas, qualidades e determinações sensíveis. Falar, por sua vez é um movimento de superfície, que diz respeito a “atributos ideais”.

Contudo, a dualidade entre coisas e proposições ainda é insuficiente. Pois, conforme já vimos, Deleuze nos mostra que o sentido, a um só tempo (ou melhor, numa pluralidade de tempos...), é o que insiste na linguagem e o que se atribui às coisas, mas não se confunde

nem com estas nem com aquela. Pois o sentido é um interregno, uma linha fronteira, incorpórea e impassível que articula corpo e linguagem pela diferença entre ambos.

Por isso, tanto a distinção, já na proposição, entre os verbos de devir e os adjetivos e substantivos, como também a distinção, nos seres corporais, entre as “qualidades físicas e as relações reais” das coisas e seus devires incorporais, dão lugar a um último deslocamento da dualidade. A diferença principal passa a ocorrer no interior da proposição, entre a dimensão de “designação de coisas” e a dimensão de “expressão de sentido” (LS, 1969, p. 27).

A grande aventura no livro de Carroll seria, pois, dispensando os intermediários da manifestação e da significação, passar da relação da proposição com designantes à relação da proposição com expressos, ou seja, com signos da linguagem que envolvem o sentido, para além da mediação das dimensões corriqueiras da linguagem, ou seja, signos que não simplesmente apontam para contradições, mas para a potência de gênese das contradições.

2.7 - Sentido e significação

A última dualidade acima descrita, a saber, a que se passa no interior da proposição, entre a designação de coisas e a expressão de sentido, faz com que toda série homogênea, formada pela identidade aparentemente harmoniosa entre a coisa e seu significado universal, subsuma, na verdade, pelo menos duas séries heterogêneas, que, ao lado desse significado, expressa também o sentido. Assim, por exemplo, “verde” indica a unidade ou bloco formado por um conceito universal (de cor) e certa impressão ou dado sensível, mas também – e isso é o mais importante para a teoria deleuzeana do signo – em “verde” insiste

o verbo “verdejar”, como expressão do sentido (LS, 1969, pp. 22 e 40) e como condição mesmo da linguagem que não se resume à mera comunicação.

Essa dualidade da proposição pode ser colocada de diferentes maneiras: proposição designadora e série de coisas designadas, verbos e adjetivos ou substantivos, expressão de sentido e designações ou designados. Mas, seja qual for a forma da “síntese de heterogêneos” (LS, 1969, pp. 39 e 40) operada, uma sempre funcionará como *significante* e a outra como *significado*. Ressalte-se, porém, que o par significante-significado é rearranjado por Deleuze de maneira original. Assim, se em sua acepção clássica o significante diz respeito à materialidade do signo ou sua imagem acústica e o significado, à relação com o objeto e o conceito transmitido, em *Lógica do sentido*, diversamente a isso, o significante se refere ao signo enquanto um “aspecto” do sentido, como expressão de extra-ser, ao passo que o significado se liga à representação do conceito ou estado de coisas.

Assim, haveria sempre um “excesso de significante” que se embaralha e recai sobre a série significada, provocando um “desnível” ou “deslocamento” essencial entre elas, cujo efeito é uma constante e criativa variação no interior da significação (LS, 1969, pp. 40-42).

2.8 - Sentido e estrutura

É neste sentido que toda estrutura comporta ao menos duas séries, uma significante e a outra significada. Conforme nos ensina Deleuze, inspirado por Lévi-Strauss, as séries de toda estrutura se comunicam porque “convergem para um elemento paradoxal, que é como o seu ‘diferenciante’” (LS, 1969, p.53). Desse modo, a emissão das singularidades se produz nessa *comunicação transversal* entre as séries de uma estrutura, na esteira do movimento desse elemento que as articula e lhes confere sentido.

Para Deleuze, pois, os paradoxos da linguagem são indicados por Lévi-Strauss a partir do desequilíbrio existente entre significação e significado, ou seja, respectivamente entre o *excesso* de uma “casa vazia”, de um “lugar sem ocupante que se desloca sempre”, e a “falta” de um “ocupante sem lugar e sempre deslocado”. Assim, se por um lado a linguagem se coloca imediatamente ao indivíduo com toda a complexidade de suas relações diferenciais, se ela implica de uma só vez todo o conjunto de regras e leis, por outro lado, entretanto, significamos tal complexidade através de estruturações parciais e progressivas do conhecimento, por meio de recortes ou sínteses que perdem de vista a “totalidade da língua ou da linguagem”³³. É por isso que, de acordo com Deleuze, “signos significantes sempre existem em demasia” (LS, 1969, p. 51-53). Esse seria, aliás, o paradoxo de Robson: há um excesso signifiante que é dado de uma só vez, ao qual, todavia, não se consegue atribuir significado³⁴.

Ainda nessa perspectiva, a leitura deleuzeana da obra de Tournier, possibilita ao filósofo uma retomada original do que ele chama de “estrutura *Outrem*”. Assim, *Outrem* não seria um objeto particular ou um outro sujeito dentro do campo perceptivo, mas sim a “expressão de um mundo possível, é o expresso apreendido como não existindo fora do que o exprime” (LS, 1969, p. 317). No exemplo deleuzeano:

Um semblante assustado é a expressão de um possível mundo assustador ou de alguma coisa de assustador no mundo que ainda não vejo (...) o mundo possível expresso existe perfeitamente, mas não existe (atualmente) fora do que o exprime. O semblante terrificado não se parece com a coisa terrificante, ele a implica, a envolve como algo de diferente... (LS, 1969, p. 317).

³³ talvez possamos estabelecer uma relação entre as totalizações parciais da linguagem realizadas em nossos atos de entendimento e o tema das “caixas entreabertas” estudado em *Proust e os signos*. Com efeito, nessa ocasião, vimos que as caixas entreabertas definem um tipo de signo marcado por um conteúdo sem medida comum, que transborda ou não cabe nos limites lógicos da percepção consciente e do conhecimento. Assim, Cf. *Dois tipos ou figuras de signos: as caixas entreabertas e os vasos fechados*, item 1.16, p. 43, do cap. I.

³⁴ Deleuze se refere à personagem do livro de **Michel Tournier**, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Galimard, 1967

Tais palavras , que nos trazem com toda força as incursões deleuzeanas pelo universo proustiano, nos apresentam *Outrem* como estrutura do possível enquanto campo de virtualidades e potencialidades não significadas, ainda não atualizadas. Deleuze nos convida, com isso, a pensar as séries heterogêneas que ressoam não mais pelo molde de condições exteriores de convergência, mas sim a partir de *Outrem*, ou seja, de uma diferença *a priori incluída*. Nesta acepção, o Mesmo e o Semelhante aparecem como efeitos da diferença e não o contrário. Disso decorre, segundo Deleuze, a distinção essencial a se fazer entre as fórmulas “só o que se parece difere” e “somente as diferenças se parecem” (LS, 1969, p.267).

A esses sistemas constituídos por “elementos díspares”, Deleuze denomina como “sistemas sinal-signo”, em que:

O sinal é uma estrutura em que se repartem diferenças de potencial e que assegura a comunicação dos díspares; o signo é o que fulgura entre os dois níveis da orla, entre as duas séries comunicantes (LS, 1969, p. 266).³⁵

Em outras palavras, o sinal são as coisas em sua extensividade reconhecível. O signo é o insuspeitado que fulgura no real, nas coisas, nas pessoas, nos sentimentos, etc intensificando nossas faculdades para além da mera reconhecimento.

Deleuze acredita que todos os fenômenos “respondem a estas condições” que o signo implica, ou seja, mesmo os efeitos mais rígidos têm sua germinação ligada a uma “desigualdade constitutiva” (LS, 1969, p. 266).

³⁵ Vale notar a presença dessa idéia já em *Diferença e repetição*: “Chamamos ‘sinal’ um sistema dotado de dissimetria, provido de ordens de grandeza díspares; chamamos ‘signo’ aquilo que se passa num tal sistema, o que fulgura no intervalo, como uma comunicação que se estabelece entre os díspares. O signo é um efeito, mas o efeito tem dois aspectos: um pelo qual, enquanto signo, ele exprime a dissimetria produtora; o outro, pelo qual ele tende a anulá-la.” (Cf. DR, 1968, p. 50).

Os desdobramentos disso são importantes. Deleuze propõe, por exemplo, que é “este desequilíbrio que torna as revoluções possíveis”. Pois, à medida que se desenvolve os conhecimentos técnicos em uma sociedade, o conjunto das totalidades econômicas, políticas, culturais, etc tornam-se passíveis de reorganizações. Ressalte-se então que essas mudanças são efetuações de uma complexidade significativa primordial ou, nos termos de Lévi-Strauss, complexidade de um “significante flutuante”. Complexidade esta da qual deriva não somente a técnica e seus avanços mas também a totalidade social. Tanto a tecnocracia, que organiza e concebe tudo a partir da técnica, quanto o totalitarismo, que determina de antemão o território do “significável e do conhecido” (LS, 1969, p. 52), perdem de vista os signos da comunicação diferencial entre as séries, marcada uma pelo excesso e a outra pela falta, promovendo, com isso, a hegemonia do significado.

Mas, escapando dessa tentativa de sobreposição do significado, a potência significativa engendra, por outro lado, um “significado flutuado”, que é um termo significado mas que se define em função do significante, não sendo, assim, “fixado ou realizado”: um signo (LS, 1969, p. 52).

Tais signos virtualizam o significado, dotando-o de um “conteúdo simbólico complementar” (LS, 1969, p. 52) ao que lhe era habitual. Eles, na verdade, participam de uma dimensão da linguagem que, no limite da estrutura, em sua superfície, produz o sentido como *acontecimento*. Mas o que significa conceber assim o sentido?

2.9 - Signo: Acontecimento puro

Temos agora então que adentrar mais na distinção que faz Deleuze entre o sentido como puro expresso incorporal e a designação ou significação de um estado de coisas.

Designar e significar seriam operações da ordem da representação, tanto sensível como racional, e abarcariam, assim, apenas relações extrínsecas de “semelhança” e de “similitude”. Nas palavras de Deleuze:

A representação deve compreender uma expressão que ela não representa, mas sem a qual ela não seria ela mesma ‘compreensiva’, e não teria verdade senão por acaso e de fora (LS, 1969, p. 148).

Um ano antes de *Lógica do sentido*, em *Diferença e Repetição*, Deleuze já fazia, nessa mesma perspectiva, a distinção entre sentido e significação:

A significação remete apenas ao conceito e à maneira pela qual ele se refere a objetos condicionados num campo de representação; mas o sentido é como a idéia que se desenvolve nas determinações sub-representativas (DR, 1968, p. 223).

Ora, se o sentido é justamente aquilo que nos escapa quando, presos a ilusões “objetivistas” e “subjetivistas”, permanecemos voltados à fachada pública das coisas, é porque o sentido exprime *acontecimentos* que não cabem num estado de coisas, embora se atribua aos corpos e insista nas proposições. Assim, por exemplo:

A percepção da morte como estado de coisa e qualidade ou o conceito de mortal como predicado de significação, permanecem extrínsecos (destituídos de sentido) se não compreendem o acontecimento de morrer como o que se efetua em um e se exprime no outro (LS, 1969, p. 148).

Este exemplo dado por Deleuze nos parece muito fecundo. De fato, com ele podemos afirmar que “o sentido é a mesma coisa que o acontecimento”, porém “relacionado às proposições”, como o que se apreende na linguagem. Dito de outro modo, poderíamos dizer, com Deleuze, que o *sentido-acontecimento* “é coextensivo ao devir e o devir, por sua vez, é

coextensivo à linguagem”³⁶. O *acontecimento puro* não é, portanto, o corpo morto nem tampouco o conceito de morte, não é “o que acontece, mas alguma coisa *no* que acontece”: *morrer* como o “puro expresso que nos dá sinal e nos espera”, puro expresso que faz do sentido “o brilho, o esplendor do acontecimento” (LS, 1969, pp. 09, 152, 172).

Longe de opor radicalmente essas duas dimensões, o que Deleuze parece defender é que o Acontecimento é o que permite efetivamente a linguagem, o que nela insufla vida. Sem o acontecimento, as palavras e expressões seriam fósseis de uma comunicação vazia.

Assim, a representação somente se torna viva quando é expressão-representação, isto é, quando, além da aparente relação de causalidade entre os corpos, liga-se ao acontecimento e à sua quase-causa incorpórea, “quase-causalidade que o acontecimento recolhe e faz ressoar na produção de sua própria efetuação” – ressoa como signo. De fato, para Deleuze, “*os acontecimentos são signos*” (LS, 1969, p. 66, 147, itálico nosso).

E não poderia ser diferente, pois o signo é o elemento que garante a imanência do acontecimento, quer dizer, evita que seu sentido seja identificado a uma idealidade abstrata, a uma essência simples, e, ao mesmo tempo, o signo impede que o acontecimento recaia nos limites empiristas do espaço-tempo das coisas, dos sujeitos, do eu. Ou, ainda, a noção

³⁶ Em *Lógica do sentido* (1969), Deleuze parece privilegiar o termo “acontecimento”; já em *Mil Platô* (1980), encontramos quase sempre o termo “devir”. Entre as duas terminologias, de *acontecimento* e de *devir*, parece haver um recobrimento mútuo, sendo que a opção por um ou outro dos termos obedece a necessidades expressivas que variam de acordo com problemas específicos. Mais propriamente falando, o *acontecimento*, conforme a perspectiva de *Lógica do sentido*, compõe-se de duas partes imanentes – a parte “atual”, em que ele se efetua num estado de coisas (“multiplicidade atual”), e a parte “eterna” do acontecimento, que diz respeito às relações de sua virtualidade transversalizante, aos devires incorporais (“multiplicidade virtual”) (Cf. LS, pp. 151,154). Assim, conforme afirmaram Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?*, “o próprio acontecimento tem necessidade do devir” (QPh?, 1991, p.126). *Mil Platôs*, por sua vez, “é uma teoria das multiplicidades por elas mesmas, no ponto em que o múltiplo passa ao estado de substantivo” (Cf. nota 49 na p. 86 de nossa pesquisa); neste livro, não há mais as “ambições kantianas” de “Crítica da razão pura no nível do inconsciente”, mas sim, pode-se dizer, há nele “ambição pós-kantiana” em que os acontecimentos são tomados como “*hecceidades*”, ou seja, como individualizações sem sujeito, complexo de singularidades de onde derivam as unificações e as subjetivações enquanto “processos” de *desterritorialização* e *reterritorialização* (MP, 1980, p. 8, v.1). É por serem tomados mais radicalmente nessa face do acontecimento, especificação tornada possível graças a uma maior autonomia teórica, que os autores de *Mil Platôs* parecem privilegiar o termo devir.

deleuzeana de signo impede que o acontecimento seja resumido a uma de suas transmutações em linguagem, ela exclui de seu sentido “toda profundidade ou toda elevação” (LS, 1969, p. 179).

Com esse ponto de vista, pode-se compreender melhor a já mencionada distinção estóica entre o presente cósmico, no qual estão mergulhados os corpos, e o tempo dos devires, isto é, dos acontecimentos puros. Também em relação ao tempo, o signo abriga paradoxos que complicam as recognições por que passa o sentido.

2.10 - Aion: tempo intensivo

Os paradoxos do sentido estão inextricavelmente ligados aos paradoxos do tempo. É que, se os estados de coisas caracterizam-se por sua medida, por suas formas, por sua extensão, o tempo em que tais corpos se efetuam, permanecem, existem, é igualmente caracterizado por sua duração extensiva. Ou seja, algo somente existe se ele possui existência também no tempo, se houver um presente que lhe acolha.

É nesse sentido que Deleuze, destaca nos estóicos duas leituras simultâneas do tempo. Por um lado, o tempo espacializado, tempo das efetuações, das misturas em profundidade, do presente absoluto que institui lugares ou ciclos temporais bem delimitados. Esse é *Cronos*, o tempo das mensurações, no qual passado e futuro são meras sucursais do presente (presente remoto, presente vindouro...), fazendo parte de um “presente mais vasto”. Ou: os blocos passado-presente-futuro seriam tão-somente os signos de uma linearidade cronológica que, em seu movimento circular, retorna infinitamente, tornando-se ora um pequeno e localizado presente ora o presente eterno do grande *Cosmos*.

Mas, por outro lado, em *Cronos*, nos limites de sua densa espessura, “há uma perturbação fundamental do presente, isto é, um fundo que derruba e subverte toda medida, um devir louco das profundidades que se furta ao presente”. Trata-se do “*Aion*”, tempo intensivo do acontecimento, que se subdivide em passado e futuro ilimitadamente, numa linha reta e sem espessura, e é, todavia, finito como o instante. “Maior que o *maximum* de tempo contínuo pensável” e também “menor que o *minimum* de tempo contínuo pensável” (LS, 1969, p 62, 168). Pode-se dizer que *Aion* é um tempo desembaraçado de sua matéria³⁷.

Além disso, a divisão do acontecimento em passado próximo e futuro iminente, por ser ilimitada, torna-se *eterna*, mas neste caso de outra maneira. Pois, tal divisão faz o acontecimento acompanhar *Aion* em toda a sua intensiva duração e, ao entrar ou estar disposto em sua ilimitada linha reta, cada acontecimento comunica-se diferencialmente com todos os outros que igual e incorporeamente nela se estiram como “objetos eternos”³⁸.

Sendo assim, o signo não refuta o presente, pois ele existe nas coordenadas deste, são elas que compõem sua materialidade e é graças a isso que ele se impõe a nossa sensibilidade como algo a ser decifrado. Contudo, usando as palavras de Zourabichvili, “sob o presente periódico e mensurável nós devemos então considerar o retorno de uma intensidade que constitui o signo” (ZOURABICHVILI, 1994, p. 97, tradução nossa), que o anima. Trata-se de um *instante intensivo* que extrai do presente e das pessoas que o ocupam as singularidades em torno das quais elas se constituem, projetando-as na linha temporal do *Aion* (LS, 1969, p. 171).

³⁷ A propósito do tempo em Deleuze, Cf. PELBART, P. *P.O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2004, que rastreia as cartografias desse conceito na obra de Deleuze.

³⁸ Expressão de Alfred N. Whitehead, em seu livro: *Process and Reality* (1929), Correted Edition, New York-London, The Free Press, 1979.

Dessa maneira, pensando ainda com Zourabichvili, o que seria, por exemplo, “se apaixonar” ou “deixar de amar” senão signos oriundos não da extensividade/duração de um presente, mas de “crises temporais, de subversões do presente, das quais o sujeito não sai indene, idêntico ao que ele era”? (ZOURABICHVILI, 1994 p. 96, tradução nossa).

Paradoxalmente, pois, o signo é a marca, ou melhor, o rastro da ‘aionização’³⁹ do presente. Ou ainda, o signo é o *problema* que insiste como ponto aleatório na resposta enquanto efetuação temporal do Acontecimento.

2.11 - Condições do problemático

Adentrando mais nas questões acima comentadas, temos que um acontecimento puro é um conjunto ou “jato de singularidades”. Pois bem, Deleuze nos chama a atenção para o caráter “neutro” delas. Conforme Zourabichvili, “a singularidade se distingue do individual ou do atômico na medida em que ela não cessa de se dividir numa parte e noutra por uma diferença de intensidade que ela envolve” (ZOURABICHVILI, 1994, 101-102, tradução nossa). Devemos, pois, pensar o singular sob a perspectiva de “pontos singulares”, tais como pontos de fusão, de condensação, de choro, de alegria, etc, que, em conjunto e pontualmente, caracterizam um estado de coisas ou uma “pessoa psicológica e moral”, mas que, em sua dimensão própria, também produzem signos, quer dizer, não cessa de conectar cada ser ao seu fora, fazendo explodir as identidades⁴⁰ (LS, 1969, pp. 55-56).

Mas tal comunicação, operada pelo movimento da instância paradoxal, dispensa a existência de um liame essencial entre as singularidades. O que junta as singularidades e as

³⁹ Expressão nossa.

⁴⁰ A respeito da distinção entre “singularidade” e “individualidade”, ver também GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolíticas: cartografias do desejo*, 3ª ed. São Paulo: Vozes, 1993, pp. 37-39.

faz comunicar no acontecimento é justamente a inexistência de uma ligação necessária, quer dizer, é sua própria diferença⁴¹.

Esse fato é muito importante, porque a comunicação ou contágio entre heterogêneos constitui, para Deleuze, as condições de um *problema*. Conforme o filósofo nos esclarece, “o modo do acontecimento é o problemático” (LS, 1969, p. 57), de acordo com o uso que ele faz da filosofia do *cálculo diferencial*, que deixa de remeter a casos de solução para ser pensada a partir das condições que definem a posição de um problema ou “campo problemático”. O signo, portanto, é por definição problemático, haja visto que, “separadas do problema, as proposições tornam a cair no estado de proposições particulares cujo único valor é designativo” (DELEUZE, 2006, p. 234).

Realmente, o acontecimento, ou mais propriamente o conjunto dos pontos singulares, não somente concerne ao problema como define suas condições. Em consequência, temos que as *soluções* aparecem na vizinhança dos pontos singulares, segundo formas que tomam a partir das condições estabelecidas pelo conjunto de tais pontos. Assim, “um problema tem sempre a solução que merece segundo as condições que o determinam enquanto problema” (LS, 1969, p. 57).

Erramos, portanto, ao considerar o problema como dado na proposição, fazendo-o derivar de um elemento subjetivo ou de uma categoria exterior do conhecimento que determina um campo possível de resolubilidade. Em *Diferença e repetição*, Deleuze já dizia: “é preciso parar de decalcar os problemas e as questões sobre proposições

⁴¹ É por isso que Zourabichvili também destaca que o conceito de singularidade, em Deleuze, “está fundado sobre a noção de ‘relação diferencial’ ou ‘disparidade’” (ZOURABICHVILI, 1994, p. 102). Na obra de arte moderna essa disparidade ou dessemelhança apareceria através da “unidade das séries divergentes enquanto divergentes”; assim, por exemplo, uma grande obra literária nos traria uma pluralidade de pontos de vista, representando cada um uma história distinta e divergente em relação às demais, uma vez que os pontos de vista não estariam “submetidos a uma regra de convergência”. A obra passa a ser um “condensado de coexistências, um simultâneo de acontecimentos” (LS, 1969, p. 263, 266, 268).

correspondentes, que servem ou podem servir de respostas”⁴² (LS, 1969, p. 226). Também ressoa aqui, novamente, as conseqüências dos estudos deleuzeanos dedicados a Hume. Assim, o signo é algo que aponta para uma instância problemática exterior aos termos ou soluções por ela determinados. Nas palavras de Zourabichvili, “quer se trate de pensar ou de viver, o que sempre está em jogo é o encontro, o acontecimento, logo a relação enquanto exterior aos seus termos” (ZOURABICHVILI, 1994, p. 23).

Se as posições dos pontos singulares constituem um campo problemático, a instância paradoxal, responsável pela comunicação entre as séries e redistribuição das singularidades deve ser encarada como o “lugar de uma pergunta”, determinada por um ponto aleatório correspondente à “casa vazia ou elemento móvel” (LS, 1969, p. 59). Com isso, a pergunta, em conseqüência do que acontece no par problema-solução, pode até ser recoberta por respostas, mas continua a persistir ou insistir nelas, já que dispõe de um alcance transcendental. Sob certo aspecto, então, os problemas permanecem sem solução e a pergunta sem resposta, constituindo-se ambos em objetividades ideais, neutras.

É justamente o processo de produção de problemas/perguntas e soluções/respostas, a partir de um campo problemático, que veremos a seguir. Ou seja, vamos atrás das gêneses que o acontecimento instaura nas séries heterogêneas de singularidades. Gêneses estas que o signo implica.

⁴² Em diferença e repetição, Deleuze também ressalta uma certa liberdade ética e estética implicada nessa questão do problemático. Conforme o filósofo, continuamos “escravos enquanto não dispusermos dos próprios problemas, de uma participação nos problemas, de um direito aos problemas, de uma gestão dos problemas” (DR, 1968, p. 228). Esta questão, com certeza, é muito sintomática e mereceria outros estudos mais aprofundados dedicados a ela, tanto da parte de estudantes de filosofia, como de psicólogos, de pedagogos, cientistas sociais, agentes da saúde, etc.

2.12 - Neutralidade e potência genética

Retomemos alguns pontos: o acontecimento é um jato de singularidades, em torno das quais se constituem séries heterogêneas. Nestas, a distribuição de singularidades perfaz uma “distribuição nômade” ou “campo problemático”, cuja unidade se configura ao sabor do movimento de um ponto aleatório, *díspar*, que une os elementos de cada série em função da própria diferença entre eles. Por fim, todos os acontecimentos se comunicam entre si, diferencialmente, “em um só e mesmo Acontecimento”, fazendo de “todas as jogadas um só e mesmo lançar (...) e do lançar, uma multiplicidade de jogadas”. Esse acontecimento, que funciona como “membrana” que envolve todos os outros acontecimentos, perfaz, segundo Deleuze, um “campo transcendental”⁴³ (LS, 1969, pp. 113, 117, 129).

Pois bem, Deleuze chama de “gênese estática ontológica” ao processo pelo qual o indivíduo deriva do campo transcendental. Trata-se da efetuação de acontecimentos singulares virtuais em linhas de pontos ordinários convergentes. Conforme Deleuze:

Efetuar-se ou ser efetuído significa: prolongar-se sobre uma série de pontos ordinários; ser selecionado segundo uma regra de convergência; encarnar-se em um corpo, tornar-se estado de um corpo; reformar-se localmente para novas efetuações e novos prolongamentos limitados (LS, 1969, p.114)

Juntamente à esta ordem de proposições ontológicas, temos uma ordem de proposições lógicas, que exprimem as condições necessárias à existência dos estados de coisas. Trata-se da “gênese estática lógica”, a qual determina as relações de designação, manifestação e significação.

⁴³ Deleuze faz referência à fenomenologia ao denominar assim o Acontecimento. Mas, como veremos, o faz justamente para marcar a diferença entre o uso que ele faz e o emprego desse termo pelo pensamento fenomenológico.

Deleuze nos explica, então, que certas características dizem respeito ao indivíduo e ao “mundo como círculo de convergência” (LS, 1969, p. 113) por ele habitado. Quer dizer, indivíduo e mundo se constituem na medida em que singularidades pré-individuais se prolongam analiticamente em séries convergentes. Tomemos, como exemplo didático e bastante simplificado, um indivíduo X, do sexo masculino, casado, heterossexual, filho de imigrantes, pai de duas crianças, são-paulino, etc. Cada uma dessas características representa a atualização serial de singularidades, de modo que esse indivíduo é único (singular) seja enquanto homem, pai, operário, etc. Contudo, à medida que tais séries convergem, cria-se os mundos que ele e outros indivíduos habitam e nos quais se reconhecem.

Esse “complexo indivíduo-mundo-interindividualidade” nos permite entender o conceito de “compossibilidade”, que Deleuze retira de Leibniz. Dois ou mais mundos são compossíveis quando as séries dependentes de uma singularidade estão no mesmo círculo de convergência com as que dependem das outras (o mundo “pai”, por exemplo, em convergência com os mundos “operário”, “marido”, etc) (Cf. LS, 1969, p. 114).

Dentro de um mesmo círculo de convergência, então, o indivíduo “exprime ‘claramente’ senão um certo número de singularidades, aquelas nas vizinhanças das quais ela [o indivíduo como “mônada”] se constitui e que se combina com seu corpo” (LS, 1969, p. 115, aposto nosso). Contudo, mesmo aí se abrem poros, acontecem inesperados desencontros que fazem com que o indivíduo não apareça somente como centro de envolvimento de singularidades, a refletir mundos costumeiros, com suas “zonas de clareza”, mas fazem também com que ele estabeleça relações variáveis com “zonas de obscuridade”, com mundos “impossíveis”. A *impossibilidade* não é o efeito de uma contradição, mas ao contrário, a faz surgir na vizinhança de pontos em que séries de

singularidades divergem. Logo, o conceito de *impossibilidade*, ou *incompatibilidade*, tem uma relação estreita com o conceito de *signo*, já que o signo é a expressão de uma incompatibilidade inerente em relação ao mundo, ao tempo, ao sentido consciente.

Assim, se num primeiro nível da gênese estática ontológica tínhamos, como operação do sentido, a produção de indivíduos dentro de grandes círculos de convergência, num segundo nível de efetuação, entretanto, cada indivíduo passa a comportar “signos ambíguos” ou pontos aleatórios, que aparecem como elemento comum a diferentes mundos, o que permite definir as pessoas⁴⁴ não mais analiticamente e sim a partir de sínteses disjuntivas, “abrindo-lhes diferentes mundos e individualidades como variáveis ou possibilidades” (LS, 1969, p. 119), ou seja, permite ao indivíduo escapar do núcleo duro de seu *eu*. O indivíduo, então, predica o acontecimento trazendo em si o vínculo com as relações diferenciais entre singularidades.

A relação entre a gênese lógica e a gênese ontológica constitui, explica Deleuze, a “ordenação terciária da linguagem” em cuja estrutura complexa o sentido se torna signo ao ser expresso como problema que subsiste nas proposições particulares, nos casos de soluções gerais, “nos atos subjetivos de resolução” (Cf. LS, 1969, p. 124-126).

Logo, pode-se afirmar, o sentido “reúne em si a neutralidade e a potência genética” (LS, 1969, p. 128). Quer dizer, ele não se confunde com a proposição que o exprime nem com o estado de coisas ao qual ele se atribui e, ao mesmo tempo, engendra uma gênese ontológica e uma gênese lógica como efeitos do movimento da instância paradoxal (nãosenso), a sua quase causa. Nos termos de *Diferença e repetição*: “o problema ou o sentido é

⁴⁴ Não achamos necessário aqui entrar no detalhe da distinção deleuzeana entre “indivíduo” e “pessoa”. Mas, de modo geral, “indivíduo” definiria “proposições analíticas infinitas”, ao passo que “pessoa” diria respeito a “proposições sintéticas finitas” (Cf. LS, 1969, p. 123), sendo que a relação entre ambas é de fundação recíproca.

o lugar de uma verdade originária e, ao mesmo tempo, a gênese de uma verdade derivada” (DR, 1968, p. 229).

Contudo, é decisivo que entendamos as noções de potência genética e de neutralidade sem perder de vista a equivalência que segundo Deleuze há entre “campo transcendental” e “campo de imanência”⁴⁵.

Assim, segundo Deleuze, precisamos entender, a partir da dupla-causalidade do sentido, como da profundidade indiferenciada dos corpos podem se organizar superfícies, campos neutros pré-individuais e impessoais nos quais o sentido é produzido como inerente ao não-senso e dos quais o signo surge como rastro. As duas gêneses estáticas já partiriam “do acontecimento suposto à sua efetuação em estado de coisas e à sua expressão em proposições”, diz ele. Uma outra questão, pois, seria como se vai dos estados de coisas ao acontecimento incorporal, “das misturas às linhas puras”. Deleuze fala então de uma “gênese dinâmica” (LS, 1969, p. 191), que separa os sons e os corpos, comer e falar, através de um processo próprio à ordenação primária da linguagem, anterior a das duas outras gêneses.

À medida que se distingue das misturas corporais e alcança a superfície, o som se torna “Verbo”. O verbo se situa já numa organização secundária da linguagem, visto não se confundir mais com o imediato da paixão-ação do ruído⁴⁶.

Da representação verbal se passa à “representação do objeto”, em que o código terciário da linguagem, acima comentado, é fundado – “designação, manifestação, significação; indivíduo, pessoa, conceito; mundo, ego, Deus” (LS, 1969, pp. 85, 249, 253).

⁴⁵ Cf. CARDOSO Jr. 1996, p.251, que assinala que o campo transcendental deleuzeano não se envolve com a consciência nem com a forma impessoal dela e, com isso, torna-se sinônimo de campo de imanência. A esse respeito, ver também ZOURABICHVILI, 1994, pp. 45-47, que ressalta a equivalência entre os dois conceitos nos escritos de Deleuze.

⁴⁶ Salvo, como veremos mais à frente, no caso da linguagem esquizofrênica, em que essa organização da linguagem recai no informe ou sem fundo.

Logo, a gênese dinâmica é uma “gênese da linguagem”, pois é nessa gênese que os produtos das gêneses estáticas são levados novamente ao Acontecimento, ao elemento genético ou instância paradoxal que desdobra as séries e torna possível a linguagem, a reinvenção de sentidos (Cf. CARDOSO Jr. 1996, pp. 273 e 276).

Em todas as três dimensões, o signo remete ao sentido como efeito, como arco de uma dupla causalidade em tensão permanente, sendo que, em sua organização de superfície, o sentido marca a co-extensão entre a “univocidade do ser”, ser da diferença, e a expressão do problemático, que persiste na forma da pessoa, na consciência pessoal e na identidade subjetiva.

2.13 - Campo transcendental impessoal e forma subjetiva

Do ponto de vista da perspectiva acima apontada, o erro da fenomenologia seria, pois, decalcar o campo transcendental a partir dos princípios da *doxa*, a qual determinaria o campo transcendental. Assim, em Husserl, por exemplo, ainda que o sentido seja concebido como “noema”, autônomo tanto em relação às “modalidades da consciência” e “caracteres téticos da proposição” como em relação às qualidades físicas do objeto, ele, o sentido noemático, enquanto atributo, “é compreendido como predicado e não como verbo, isto é, como conceito e não como acontecimento” em sua relação com uma quase-causa. Isso, conforme Deleuze, abre margem para a “relação extrínseca de transcendência” entre o sentido e objetos quaisquer originários do bom senso e do senso comum, que a ele se sobrepõem como eixo unificador. O campo transcendental husserliano, portanto, não chegaria a romper com as formas da *doxa* e seria incapaz de pensar a gênese a partir de uma “instância necessariamente ‘paradoxal’ e não ‘identificável’” (LS, 1969, pp. 98-100).

Contudo, se incorremos em erro ao fazer o campo transcendental derivar das formas da consciência, também estaríamos sendo precipitados ao ligá-lo à imagem de um “poço sem fundo, sem figura nem diferença, abismo esquizofrênico” (LS, 1969, p. 102). Estão em jogo aí duas dimensões e dois funcionamentos do não-senso que diferem essencialmente. É o que veremos a seguir.

2.14 - Signo e esquizofrenia: não-senso passivo-ativo e não senso de superfície

A organização secundária da linguagem, como vimos, corresponde à conquista da superfície, em que corpos e sons se distinguem e ao mesmo tempo se articulam em função do sentido. A esquizofrenia é justamente uma falha nesse delicado processo de formação das superfícies, explica-nos Deleuze. Na esquizofrenia a organização de superfície desaparece e dá lugar ao sem-fundo de uma terrível ordem primária. Os signos, destituídos de sentido, confundem-se com os corpos, toda palavra torna-se física e todo acontecimento passa a ser imediatamente efetuado, mesmo que “sob uma forma alucinatória”. Segundo Deleuze, Freud, já em 1915, fora sensível à tendência esquizofrênica de fazer escoar a superfície por pequenos buracos, rumo a uma “profundidade escancarada” – o “corpoador” do esquizofrênico⁴⁷ (LS, 1969, pp. 89-90).

A palavra esquizofrênica resulta das ações e das paixões do corpo, mas delas não se distingue. Assim, privada de sentido, a palavra transforma-se em “palavra paixão”, ao

⁴⁷ O problema da esquizofrenia, que percorre toda a obra deleuzeana, será retomado em *O anti-Édipo* sob a perspectiva da elaboração de uma nova teoria do desejo. Assim, Cf. AOE, 1972, p.292, onde, partindo de um ponto de vista renovado a respeito de certos processos esquizos, Deleuze e Guattari criticam o fato do texto freudiano de 1915 radicar a diferença entre neurose e esquizofrenia na idéia de que a primeira envolveria uma falha no poder de representação lingüística, idéia que, segundo eles, pressupõe a existência de populações no inconsciente, haja vista ela reportar as micro-singularidades esquizofrênicas a um único significante. Isso encobriria a diferença que, para Deleuze e Guattari é, na verdade, interior ao investimento desejante, diferença entre um inconsciente molar e um inconsciente molecular.

explodir em pedaços, decompondo-se em sílabas, letras e consoantes “que agem diretamente sobre o corpo, penetrando-o e mortificando-o”. É a “paixão dolorosa do corpo” que o esquizofrênico tenta transformar em “ação triunfante” através da instauração de “palavras-sopros” fazendo da palavra fluxos ativos – ou “signos moles” – de um corpo sem partes, “corpo sem órgãos”, (LS, 1969, pp. 90, 92-93).

Pode-se dizer que o esquizofrênico sobrepõe ao sentido dois tipos particulares de não-senso: o “não-senso passivo”, que se livra da organização da palavra despedaçando-a em valores fonéticos contundentes (“teatro do horror ou da paixão”) e o “não-senso ativo”, que tenta forjar uma “*linguagem sem articulação*”, impossível de desintegrar (“teatro da crueldade”⁴⁸). Nestes dois casos, o sentido-acontecimento está ausente e o não-senso dilacerante em questão difere inteiramente do “não-senso de superfície” o qual vimos até então, este sim co-presente ao sentido. Dos não-sensos passivo e ativo também surgem signos, mas é sempre “um signo vazio de sentido”, signo grosseiro, morto, que “se confunde com uma ação ou paixão do corpo” (LS, 1969, pp. 92, 93, 94).

Para Deleuze, essa é a diferença entre as linguagens de Carroll e Artaud. Este explora, como nenhum outro, o “infra-sentido”, a linguagem do corpo. Já Carroll produz nas superfícies, onde se processa a lógica do sentido. Do mesmo modo, essa é também a diferença entre as temporalidades de *Aion* e o “devir-louco das profundidades” que se endurece na identidade infinita (Cf. LS, 1969, pp. 92-94, 169, 170).

⁴⁸ Deleuze nos explica que “crueldade” é o nome que Artaud dá aos ‘dinamismos’ intensivos de acoplamento das singularidades: “estranho teatro feito de determinações puras, agitando o espaço e o tempo, agindo diretamente sobre a alma, tendo larvas por atores”. Os signos são indícios movediços desse “drama”. Assim, Cf. DELEUZE, 2002, pp. 117-118.

Então, não basta opor à linguagem platônica uma linguagem física e esquizofrênica. Em outros termos, para se alcançar o sentido-acontecimento sem sucumbirmos a nós mesmos

é preciso que, pelo mesmo movimento graças ao qual a linguagem cai do alto, depois se afunda, sejamos reconduzidos à superfície, lá onde não há mais nada a designar nem mesmo a significar, mas onde o sentido puro é produzido (LS, 1969, p. 138).

Poderíamos acrescentar: lá onde também não há mais nenhum Eu soberano a se manifestar. Com efeito, Deleuze nos indica duas maneiras bastante distintas uma da outra pelas quais a “identidade pessoal” é perdida: em profundidade, ao se despedaçar num todo indiferenciado, e em superfície, onde disjunções afirmativas põe para fora do eu “as séries divergentes como tantas singularidades impessoais e pré-individuais” (LS, 1969, p. 181).

Encontrar signos-sentidos e com eles saber subir à superfície significa, para Deleuze, saber se utilizar do “humor” contra a “ironia socrática”, que tudo enrijece e despedaça, e contra a “técnica da ascensão” (LS, 1969, p. 138). Humor que, como signo sorrateiro, é próprio ao cômico e ao trágico, pois em ambos se expressa como silenciosa mensagem do Acontecimento que se repete. É nisso, por exemplo, que se acha a força de autores como Klossowski, o qual, diz Deleuze, desenvolve uma teoria do signo, do sentido e do não-sentido a partir de uma leitura original do eterno retorno nietzschiano. Vejamos.

2.15 - Klossowski: signo e sentido

Segundo Deleuze, o estilo particular de Klossowski está ligado a uma dupla transgressão: “da linguagem pela carne e da carne pela linguagem”. Klossowski possuiria uma capacidade ímpar de fazer emergir certa “potencialidade de hesitação” que denuncia

no corpo silogismos disjuntivos e dilemas e, igualmente, ele evidencia na linguagem as disjunções e oscilações que são próprias a esta. Ao indicar os solecismos dos “corpos-linguagem”, Klossowski mergulha-os no princípio das *multiplicidades*⁴⁹ e, no mesmo compasso, faz disso um instrumento de superação da metafísica (Cf. LS, 1969, pp. 289, 290-291).

É nesse sentido que o nome da personagem *Roberte*, é um signo⁵⁰, pois “compreende em si uma diferença, uma desigualdade”. *Roberte* funciona, então, como instância paradoxal que dissolve o eu numa “intensidade primeira”. O eu torna-se descentrado, ou melhor, ele se pluraliza, passando a remeter a uma multiplicidade de círculos, todos excêntricos. Eis o objetivo de *Octave*, esposo de *Roberte*: decifrá-la como signo que é, multiplicar a essência da esposa, colocá-la para fora de si, expropriá-la de seu eu, a fim de conhecê-la melhor e verdadeiramente a possuir, muito mais do que se a “guardasse simplificada para si mesma” (LS, 1969, pp. 42, 270, 290-292, 297).

Na verdade, o que está em jogo em Klossowski é uma outra concepção do “eterno retorno”, diversa daquela que o concebe como retorno do “Mesmo” e do “Semelhante”. Assim, Klossowski diferenciaria “duas espécies de repetição”: a “troca” e a verdadeira repetição”. A primeira implicaria a semelhança, a equivalência dos termos, a mensuração

⁴⁹ Sobre a teoria das multiplicidades no pensamento de Deleuze, Cf. **CARDOSO Jr, H. R.** *Teoria das multiplicidades no pensamento de Gilles Deleuze*. Tese (doutorado em filosofia) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996. Neste trabalho de pesquisa, o autor destaca a inovação conferida por Deleuze a esse conceito em relação às diferentes apreensões do mesmo na história do pensamento. Assim, Deleuze distinguiria não apenas diferentes tipos de multiplicidades (“multiplicidade atual” e “multiplicidade virtual”), mas também trataria o múltiplo em sua substantiva imanência, o seja, descobrindo “nas coisas um ‘acontecimento’ que as determina como multiplicidades concretas (um conceito, um inconsciente, um corpo, um verbo, uma ação)”.

⁵⁰ O romance de Klossowski em questão é *Roberte ce soir* (ed. de Minuit, 1953), o segundo volume da trilogia cujo nome é *Lois de L'hospitalité* (Ed. Galimard, 1965).

por identidade. Já a verdadeira repetição nunca seria do Mesmo, mas daquilo que difere em si, do simulacro que “se abre à sua diferença e a todas as outras diferenças” (LS, 1969, pp. 270, 296).

Isso é importante à teoria deleuzeana do signo, pois, a “intensidade corporal” ao retornar como diferença, torna-se “intencionalidade falada”, ou seja, passa do “signo ao sentido” (LS, 1969, p. 306, grifo nosso), do signo ao Acontecimento-multiplicidade como o que é expresso na expressão e se atribui aos corpos. Deleuze, a propósito da análise klossowskiana de Nietzsche, assim escreve:

Klossowski interpretou o ‘signo’ como rastro de uma flutuação, de uma intensidade e o ‘sentido’ como o movimento pelo qual a intensidade visa a si mesma ao visar ao outro, modifica-se a si mesma ao modificar o outro e volta, enfim, sobre seu próprio rastro (LS, 1969, p. 306)

Ir do signo ao sentido é, então, ir da “vontade de potência como intensidade aberta” ao eterno retorno como “intencionalidade efetuada” (LS, 1969, p. 308). Isso implica, por assim dizer, transmutações, inclusive de valores.

2.16 - Representação moral e ética-estética do acontecimento

*Agora há uma verdade sem angústia
mesmo no estar-angustiado.
O que era dor é flor, conhecimento
plástico do mundo.
E por assim haver disposto o essencial,
deixando o resto aos doutores de Bizâncio,
bruscamente se cala
e voa para nunca-mais
a mão infinita
a mão-de-olhos-azuis de Cândido Portinari.*

Carlos Drummond de Andrade

Tais transmutações trazem à tona uma outra questão, a saber, a ambigüidade da Moral. Os estóicos, teriam enxergado já essa questão e a trataram sob a perspectiva do duo “moral dos estados de coisas” e “moral do sentido” (LS, 1969, p. 145).

Se, no primeiro caso, o sentido do signo é dado por preceitos conceituais pré-definidos, no segundo caso ele é produzido em sua quase-causalidade incorporal, ou seja, é um “efeito de superfície e de posição, produzido pela circulação da casa vazia nas séries da estrutura” (LS, 1969, p. 73).

Pois bem, a moral estóica consiste em querer o acontecimento em sua potência de acontecer, em sua “universal liberdade”. Consiste em desfazer-se das noções de “justo, injusto, mérito, falta” e ser capaz de enxergar em cada signo que nos agride o pensamento o rastro de uma “verdade eterna” que se dobra sobre si mesma e se repete (LS, 1969, pp. 152, 184). Nas palavras de Deleuze:

Ou a moral não tem sentido nenhum ou então é isto que ela quer dizer, ela não tem nada além disso a dizer: não ser indigno daquilo que nos acontece (LS, 1969, p. 151).⁵¹

Isto nada teria a ver com se resignar diante dos fatos. A resignação seria apenas uma forma de ressentimento. Aceitar o acontecimento significa selecioná-lo, extraí-lo das ocorrências. Não se trata, portanto, de idealizar o acontecimento, de tomá-lo como abstração, nem tampouco se trata de querê-lo já efetuado, inexorável na própria carne. Nem uma via nem outra, é preciso saber colher o acontecimento em sua dobra, na imanência de suas efetuações-signos. Captar o acontecimento, ouvir sua “alegre mensagem”, é instalar-se

⁵¹ Para um estudo mais aprofundado sobre os problemas da *ética* e da *moral*, parece-nos bastante importante a leitura de **DELEUZE, G.** *Espinosa, filosofia prática*, Tr. Daniel Lins e Fabian Pascal Lins. São Paulo: escuta, 2002, mais especificamente dos capítulos II: *Sobre a diferença da ética em relação a uma Moral* e VI: *Espinosa e nós*. E, a respeito de uma ética que “privilegie a diferença e os devires diferenciais”, Cf. **THIESEN, L. G.** *Por uma ética transitória: criação ético-estética para além da moral*. Campinas, SP: [s.n.], 2006. Tese (doutorado) -Unicamp.

na potência de sua quase-causalidade. Somente aí, na superfície, consegue-se recusar o intolerável e travar a guerra contra a guerra, a morte contra a morte⁵². Mesmo diante do intolerável, é preciso lançar mão de todos os verbos de que dispomos, colocá-los no infinitivo e verificar qual é a potência de cada um, como em cada acontecimento é a diferença que se repete e nos arrasta.

Por isso, para se ultrapassar a clareza diurna das coisas e se alcançar a superfície, é necessário, já dissemos, um novo uso da representação, em que esta abandone as relações extrínsecas de semelhança e passe a “compreender uma expressão” (Cf. LS, 1969, p. 148).

Exprimir o acontecimento é contra-efetuá-lo. É o que muitos artistas fazem bem. A esse respeito, aliás, já vimos em *Proust e os signos* a superioridade dos signos da arte em relação ao demais. Na verdade, toda contra-efetuação envolve certa produção artística, na medida em que duplica a efetuação dura do acontecimento em um “ponto de vista sobre o ponto de vista”. Ou então: a contra-efetuação faz passar à existência mundos impossíveis, num uso positivo da disjunção. Enfim, contra-efetuar é captar no acontecimento efetuado seus signos, conectando-o novamente com todos os outros acontecimentos em um único e mesmo *Acontecimento puro*. Desse modo, a “contra-efetuação o libera sempre para outras vezes” (LS, 1969, p. 164, 181).

O conceito de contra-efetuação torna-se ainda mais importante na medida em que liga a idéia de signo a um duplo desdobramento conceitual reciprocamente implicado na filosofia de Deleuze. Por um lado, como vimos, “as singularidades são acontecimentos ideais” que, ao se atualizarem, efetuam a “Idéia” enquanto diferença. Ou seja, sendo a Idéia

⁵² Cf. **DELEUZE, G.** *Apresentação de Sacher-Masoch*. Livraria Taurus Editora. Rio de Janeiro, 1983. tr. br. Jorge Bastos. Já nesse livro Deleuze explica o porquê de sua preferência pela superfície no lugar das alturas e das profundidades. De fato, ele valoriza em autores como Masoch, Fitzgerald, Miller, etc, a capacidade de gerar efeitos ou éticas de superfície a partir dos acontecimentos gerados nos encontros intensivos.

“uma imagem sem semelhança”, a virtualidade problemática “não se atualiza por semelhança, mas por divergência e diferenciação” (DELEUZE, 2002, pp. 119, 121). O signo, então, é signo de diferenciação⁵³.

Por outro lado, o signo, assim apreendido como individuação complexa, quer dizer, como “modo intensivo” próprio a um acontecimento pré-pessoal e pré-individual, enreda-se com o que Deleuze chama de “operação artística” de “invenção de novas ‘possibilidades de vida’” (C, 1990, p. 123). Com a ajuda de certos anacronismos, poderemos melhor compreender essas questões. Assim, em seu livro dedicado a Foucault⁵⁴ (1986), Deleuze nos mostra que a pergunta foucauldiana a respeito de como ir além das relações de poder é por este respondida através da procura dos modos ou operações capazes “dobrar” as “formas determinadas” do saber e as “regras que coagem” do poder. Ou seja, segundo Deleuze, Foucault nos ensina que, para escapar do poder, é preciso dobrá-lo, fazê-lo entrar em relação de força consigo próprio, ou, pode-se mesmo dizer, ficar à espreita para, no tempo oportuno, curto-circuitar o poder e suas relações de força, suscitando novos acontecimentos. Para Deleuze, inspirado aqui também por Nietzsche, esse processo de escape quanto às relações de força que se cristalizam é contínuo e, por suscitar sempre novos acontecimentos, refazendo o dado e criando novas formas de ver, de sentir, de falar, de estar no mundo, faz da vida uma “obra de arte” (Cf. C, 1990, pp.120, 122-124, 125-126).

Por isso tudo, pode-se dizer que a moral do acontecimento engendra uma *ética* e uma *estética*. Ética porque ser digno do acontecimento não tem haver com valores e regras instituídos como os melhores e os de direito (a moral em seu sentido lato), mas sim tem

⁵³ Cf. item 1.10, na pp. 30-33, em que tocamos no problema do Atual-Virtual, em função das alianças de Deleuze com Bergson.

⁵⁴ Cf. **DELEUZE, G.** *Foucault*. Paris: Minuit, 1986. *Foucault*, Ed. port.: *Foucault*. Lisboa: Vega, 1987, tr. de José Carlos Rodrigues. Ed. br.: *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988, tr. de Claudia Sant’Anna Martins.

haver com o encontro intensivo entre corpos, com a imersão destes no jogo complexo e imanente dos *modos de existência* que tal acontecimento singulariza⁵⁵. Ética que se compõe com uma estética, já que, como vimos, acolher o acontecimento, longe de ser contemplá-lo nas alturas, enreda a práxis de exprimi-lo em novas maquinações. Quer dizer, enseja a criação de *estilos de vida*⁵⁶. A respeito dessas questões, Cardoso Jr. destaca com pertinência o caráter espinosano de tais processos ético-estéticos. Assim, como produzir modos de vida alegres, no sentido de uma vida mais potente, mas próxima do que pode? (Cf. CARDOSO Jr. 2002, pp. 185 a 189). Ou ainda: como evitar a identificação nas alturas, ou, usando palavras de Michel Foucault, o “amor pelo poder”, que torna o sentido excludente, endurece o acontecimento e lhe retira a possibilidade de novas experimentações? (FOUCAULT, M. 1996, pp. 197 a 201).

Tais questões, importantes, concernem ao signo como portador do sentido-acontecimento, fazendo com que ele possa também ser definido como agente ético-estético.

2.17 – Resumo e considerações finais do capítulo II

Havíamos visto, no primeiro capítulo desta pesquisa, que o Tempo, enquanto devir, é o que há de mais essencial nos seres. Esta tese, defendida por Deleuze em *Proust e os signos*, permite a ele, cinco anos mais tarde, em *Lógica do sentido*, renovar a noção de sentido, colocando-a sob essa mesma perspectiva. Com isso, o signo, no livro de 1969,

⁵⁵ Cf. RAJCHMAN, J. *Lógica do sentido, ética do acontecimento*, In: PELBART, P. P; ROLNIK, S. (orgs). *Cadernos de subjetividade*, PUC-SP, jun. 1996., que mostra que o pensamento deleuzeano é em si mesmo um acontecimento cuja ética está calcada na liberdade dos devires singulares: “é na dificuldade dessa liberdade e desse devir que consiste a dignidade (e não a piedade) do pensamento deleuzeano”.

⁵⁶ Ler *A vida como obra de arte*, entrevista publicada em *C*, 1990, pp. 118-126. Nessa entrevista, usando como ferramenta conceitos foucauldianos, Deleuze indica a implicação entre *estética* e *ética*.

torna-se portador, também, de uma constelação de sentidos-acontecimentos paradoxalmente afirmados na linguagem.

Tocamos aqui no que Deleuze, inspirado pela filosofia estóica e pela literatura de Lewis Carroll, chama de “paradoxos da linguagem” que, articulados com instâncias como as “palavras-esotéricas” e as “palavras-valise”, infringem as leis tradicionais da linguagem, sem entretanto, se opor à existência do sentido. Como já dissemos, tais instâncias perturbadoras do sentido são signos, na medida em que virtualizam o significado, dotando-o de um “conteúdo simbólico complementar” (LS, 1969, p. 52).

Não há mais lugares, extensões espaço-temporais, que sirvam de ancoradores para o sentido. Este, como extra-ser, passa a errar sob a forma de um “infinitivo não determinado, sem pessoa, sem presente, sem diversidade de vozes” (LS, 1969, p. 190) na superfície dos estados de coisas. Paradoxalmente, pois, esse não-presente distinto e autônomo do sentido, que na verdade é a divisão infinita do instante em passado recente e futuro iminente, ao mesmo tempo em que insiste ou subsiste na referencialidade espacializada de *cronos* (Eu, coisas, conceitos), também guarda a sua verdade eterna: o Acontecimento como condição e destino de todos os presentes.

O signo, enquanto “rastro” do sentido-acontecimento, apresenta, então, uma dupla face. Em uma delas, ele envolve uma diferença pura, que se afirma incessantemente na dimensão de um puro devir. Trata-se da dimensão do sentido, que se desdobra na linearidade de *aion*, tempo intensivo. A linha conforme trabalhada por Deleuze aqui, torna-se, paradoxalmente, um elemento que embaralha a retidão do tempo cronológico, sua linearidade extensiva, pois faz todos os acontecimentos se comunicarem no infinito de um Acontecimento puro.

A outra face do signo é aquela que o remete para a “designação de coisas”, para a “manifestação de sujeitos” e para a “universalidade dos significados”, sem, entretanto, se encerrar seja num objeto, seja num eu, seja num conceito. Essas duas faces do signo co-participam de uma imanência em que o sentido é, ao mesmo tempo, o atributo dos corpos e o exprimível que subsiste nas proposições. Imanência em que o sentido é sempre excesso, sempre invenção em relação às significações dadas.

Esse excesso deve-se ao movimento do sentido como “casa vazia”, “ponto aleatório” ou “precursor sombrio” que maquina comunicações transversalizantes entre séries de diferenças intensivas de tal ou qual estrutura de significância. Em outras palavras, o movimento da casa vazia, disparado nos encontros intensivos com o mundo é, paradoxalmente, o elemento diferenciante intrínseco a todo sistema (Cf. DELEUZE, 2002, pp. 116, 117).

A “heterogênea ou disparatada” comunicação das séries perfaz, nós o vimos, o que Deleuze chama de “campo problemático”, cujas soluções (objetos, subjetividades, pessoas, idéias, qualidades, etc) são atualizações diferenciais de acontecimentos singulares. Como o problema subsiste diferencialmente nas soluções, estas são sempre transitórias.

Também nessa perspectiva, vimos que Deleuze chama de “gênese estática ontológica” e de “gênese estática lógica” aos processos problemáticos nos quais o “indivíduo” bem como as relações lógicas de designação, manifestação e significação derivam desse “campo intensivo de individuação” ou “campo transcendental”. Trata-se da formação de “centros de convergências” que selecionam analiticamente as singularidades pré-pessoais e pré-individuais intensivas. Já o processo no qual tais efetuações participam como materialidades abertas da recomposição do campo transcendental através de novos

acontecimentos, Deleuze chama de “gênese dinâmica” (Cf. LS, 1969, pp. 113, 114, 117, 129, 191, 249, 253).

A seleção ou convergência acima lembrada, justamente por acontecer sobre singularidades ou diferenças intensivas, não segue regras pré-determinadas, a ressonância entre as séries não pressupõe uma tendência ou plano *a priori*. Neste ponto, aliás, a crítica deleuzeana a Husserl é também direcionada a Kant, a Leibniz e mesmo a Sartre, pois, de maneiras mais ou menos sutis, todos eles, em última instância, perderiam de vista o princípio ontológico de ligação da diferença pela diferença entre as singularidades, recaindo, com isso, em certa generalização metafísica ao se tomar a condição pela imagem do condicionado (Cf. LS, 263, 266, 268).

Erro semelhante, entretanto, seria tomar a superfície problemática dos devires pela imediatidade dos corpos em suas ações e paixões, como o faz a percepção em profundidade do esquizofrênico. Assim, os signos esquizofrênicos perdem o sentido ao substituí-los o “não-senso de superfície” por dilacerantes não-sensos ‘passivos’ e ‘ativos’ de uma profundidade indiferenciada. Portanto, superar as alturas metafísicas requer, como bem nos ensina Klossowski, uma certa dose de humor que nos permita igualmente escapar do não-senso enrijecido das profundidades, transformando com isso os corpos em “corpos-linguagem”, ou seja, transformando-os em intensidades em intensidades diferenciais cujo sentido é seu próprio movimento de repetição e cujos signos ou indícios surgem como o rastro desse movimento (Cf. LS, 290, 291, 306, 308).

Por fim, nós o vimos que todo esse “drama” que anima os acontecimentos é percorrido por sentidos éticos, estéticos e mesmo políticos intrínsecos, uma vez que implicam “modos de existência” ou “estilos de vida”. Éticos porque os modos de existência envolvem signos que surgem, de certo ponto de vista, da corrosão da “ordem divina da

integridade” e, conseqüentemente, de sua ordem moral (LS, 1969, p. 301), ligando-se à potência dos encontros. Estéticos porque os “estilos de vida” são efeitos de acontecimentos diferenciais pré-pessoais e pré-individuais que criam novos modos de ver, dizer, ser e estar no mundo. E políticos porque a vida está mergulhada num jogo contínuo entre relações de forças, com inter-relações de poderes que estendem sua rede desde as mais miúdas concepções e atitudes do dia-a-dia até às grandes organizações do desejo em escala social.

Aliás, é justamente a relação entre o regime de produção social com a produção desejante, entendida aqui em conexão com as noções de Tempo e Acontecimento, o que nos interessará no próximo capítulo dessa pesquisa. Procuraremos ver em que medida diferentes regimes históricos de organização social podem ser entendidos como signos produzidos por um inconsciente maquínico, mostrando-se verdadeiros rastros da transitoriedade do real e da fluidez dos sentidos.

Capítulo III: *O anti-Édipo*: signo e história

[...] *Não era mais a denúncia das palavras que me
 Importava mas a parte selvagem delas, os seus refolhos
 As suas entraduras*
 Manoel de Barros

Prefiro as máquinas que servem para não prestar
 Manoel de Barros

3.0 – Proposição geral do capítulo III

O anti-Édipo (1972) – escrito por Deleuze em co-autoria com Félix Guattari – é o primeiro livro de *Capitalismo e esquizofrenia*, de tal modo que, juntamente aos livros *Mil Platôs* (1980) e *O que é a filosofia* (1991), tem por objetivo propor uma “psiquiatria materialista” ou “esquizoanálise”, cuja tese mais geral consiste em conceber a produção do real como campo de fluxos que atravessam simultaneamente a “produção desejante” e a “produção social”⁵⁷. O que mais é salientado nessa proposição inicial é a atribuição ao *desejo* de uma instância produtiva que, tomando por base certos acontecimentos esquizofrênicos, coloca-se ao lado da sociedade que dispõe, por seu turno, de seu próprio regime de produção. Trata-se de saber, então, como ambos os regimes se concatenam na produção do real, isto é, como as posições do desejo investem o campo social e, assim,

⁵⁷ No Brasil é pouco ressaltada a pertença de *O que é a filosofia* ao conjunto de *Capitalismo e esquizofrenia*. Porém, lembrar que *O que é a filosofia* é o terceiro volume de *Capitalismo e esquizofrenia* é algo conceitualmente necessário, pois este livro de 1991 pratica uma geofilosofia que libera a produção conceitual para uma “livre e selvagem criação” (QPh?, 1991, p. 137). Em outras palavras, a mesma desterritorialização que acontece no capitalismo está acontecendo no pensamento conceitual de Deleuze e Guattari, escapando este pensamento, porém, das axiomatizações do capital. Assim, em *O que é a filosofia*, há o esforço para repor o infinito, o caos positivo no pensamento, livrando-o das reterritorializações perversas capitalistas. Vai nesse sentido o paradoxo lançado por este livro: é preciso encontrar a fórmula que não nos deixe parar, que nos lance sempre no infinito de um pensamento nômade.

engendram também produções sígnicas ligadas ao *inconsciente-multiplicidade* ou *inconsciente diferencial*.

3.1 - Signo: reconhecimento do desejo

A produção da realidade não é uma maneira metafórica de falar. Toda realidade, dizem Deleuze e Guattari, é uma maquinação. De fato, ao falar de produção, os autores se referem primeiramente às *máquinas desejantes*, as quais definem para eles a produtividade do inconsciente. Mas o que são elas? São maquinismos binários, com “regras binárias ou regimes associativos” (AOE, 1972, p. 11) que, através de um sistema de cortes, conjugam um fluxo material contínuo, realizando a síntese de elementos concretos operada sobre fluxos (síntese conectiva ou de produção), sobre códigos (síntese disjuntiva ou de registro) e sobre resíduos (síntese conjuntiva ou de consumo).

Assim, enquanto a síntese conectiva seleciona fluxos contínuos da realidade, através de um sistema de emissão e corte de fluxos que transforma toda máquina em “máquina de máquina”, a síntese de registro diz respeito aos códigos estocados, ou seja, às informações de cada fluxo componente da máquina, sendo que, nesse registro, realiza-se uma síntese disjuntiva, na qual os elementos mais diversos, mais distantes e diferentes podem aparecer juntos, sem que haja qualquer princípio de exclusão que os pré-determine. Os destacamentos e as conjugações de fluxos, enquanto produtores de objetos parciais e criadores de maquinismos que subvertem a organização dos organismos, fazem surgir o “corpo pleno sem órgãos”, corpo intensivo cuja “superfície deslizante” e imanente permite a conexão dos fluxos moleculares e o registro deles em função de sua diferença. Por fim, como uma terceira face concomitante do processo, temos a síntese conjuntiva, na qual o

sujeito, e os seres em geral, são formados como peça ou efeito adjacente à máquina desejante, sujeito errante que se (re)produz diferencialmente nas passagens pelos sítios intensivos do corpo pleno sem órgãos (Cf, AOE, 1972, pp. 10, 11, 34, 35).

Oriundo de tais processos, o “signo é uma posição do desejo” (AOE, 1972, p.149), na medida em que aparece como elemento problematizante que permite definir o inconsciente como multiplicidade. É que, ao relacionar desejo e problema por meio de um denominador comum – a diferença –, os autores de *O anti-Édipo* concebem o signo como rastro que fulgura na dobra intensiva entre as formações do campo social e a multiplicidade dos fluxos descodificados e desterritorializados do desejo. Vejamos.

3.2 - Signos do desejo e elemento molecular

Em *O anti-Édipo*, a dualidade entre a designação de coisas e a expressão de sentido é complementada pela idéia de que há dois regimes de multiplicidades no inconsciente, o “molar” (macro-inconsciente) e o “molecular” (micro-inconsciente). Ou, em outros termos, um regime ligado ao pólo “paranóico fascizante” e outro ligado ao pólo “esquizo-revolucionário”. O primeiro deles dá origem a um investimento de caráter agregativo, deseja a instituição de soberania central, buscando rebater todos fluxos desejantes para o interior de seus limites, tornando-se a “causa final, eterna, de todas as outras formas sociais da história” (AOE, 1972, p. 289). Dessa maneira, o investimento paranóico efetua uma seleção extensiva de fluxos, instituindo ou conservando alguns e bloqueando a passagem de outros. É o investimento que investe as grandes causas, ideais, morais, religiões; resulta em formações molares, gregárias, expressando grandes números e ordens estatísticas, mas é também um investimento que compõe a realidade em seus pequenos hábitos e em suas

práticas mais corriqueiras e cotidianas. É tal estruturação codificante dos fluxos, aliás, que define este ou aquele agrupamento como sociedade.

O outro pólo é o esquizo-revolucionário, fonte de um investimento social nômade. Este pólo representa as linhas de fuga do desejo, produz fluxos e realiza cortes por caminhos marginais, periféricos. Suas máquinas se engendram através de conexões caóticas e imprevisíveis e sempre no âmbito do molecular e do singular.

Assim, embora um dos pólos realize seus agenciamentos através de micro-singularidades e o outro através de grandes agregados, a diferença essencial entre os dois pólos do inconsciente não deve ser tomada em termos de oposição entre magnitudes, mas deve ter como índice a liberdade ou não dos fluxos do desejo. Deleuze e Guattari nos alertam, nesse sentido, que a distinção entre um e outro pólo não é simples, pois o inconsciente oscila continuamente entre um e outro tipo de investimento. Dizem eles que é freqüente o acontecimento de fluxos revolucionários nos mais impenitentes arcaísmos e também, por outro lado, pode-se quase sempre se perceber formas fascistas emersas do seio de grandes revoluções.

Logo, o inconsciente e suas expressões semióticas é, por definição, molar e molecular, já que a matéria molecular comunica-se diretamente com as formações da matéria ao nível molar e coletivo na produção do real.

Contudo, a relação entre os regimes de multiplicidade molar extensivo e molecular intensivo está calcada em certa *assincronia*, pois as máquinas desejantes não cessam de conectar fluxos e perverter códigos, não diferenciando formação de funcionamento num regime que também é de autoprodução. A produção molecular intensiva das máquinas desejantes, pois, está sempre um átimo à frente da codificação extensiva do plano molar.

O signo deleuzeano constitui-se na perspectiva dessa assincronia imanente entre a seleção operada pelo regime dos mecanismos molares e a produtividade inconsciente sempre além, a surpresa sempre um passo à frente das expectativas. Vejamos isso melhor.

Como dissemos, tudo quanto existe é fruto de cortes, produz fluxos e opera novos cortes. Cada objeto, pensamento, sentimento, etc, constitui-se num “objeto parcial” que, ao mesmo tempo em que é uma “máquina fonte”, geradora de fluxos, também é “máquina órgão”, máquina que os corta e modula. Neste processo, então, “forma-se uma máquina desejante que conjuga ‘fluxos contínuos e objetos parciais fragmentários’” (AOE, 1972, p. 11). Ora, tais máquinas não se produzem por uma determinação abstrata *a priori*, elas são efeitos de encontros com o mundo, com diferentes naturezas de signos. Mais ainda, o encontro com a realidade intensiva dos signos é o que confere ao processo um caráter produtivo e diferencial ininterrupto⁵⁸. Pois, as dimensões disparatadas abertas pelo signo, sua violência turbilhonar, as insuspeitadas fendas por ele abertas, tudo isso faz borbulhar nos maquinismos desejantes novos sítios intensivos, novas tendências desestabilizadoras, que fazem o desejo saltar para novas ordens de produção, repetindo a diferença. Esta produtividade desejante, intrínseca aos encontros intensivos, encontros com signos, é sempre excedente em relação às possibilidades dos organismos molares.

Ora, em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari nos mostram que o “desejo é revolucionário porque sempre quer mais conexões, mais agenciamentos”, que ele “pode pôr em questão a ordem estabelecida de uma sociedade”, pois “nenhuma sociedade pode suportar uma posição de desejo verdadeiro sem que as suas estruturas de exploração, de

⁵⁸ Lembremos a esse respeito que, segundo Deleuze, em toda a “esquizoanálise”, que é uma investigação desenvolvida na imanência entre as ordens molares e os dinamismos moleculares ou micro-inconscientes da realidade, “sempre há interesse nas análises do conceito de partir de situações bem concretas, e não de antecedentes filosóficos, nem mesmo dos problemas enquanto tais...” (DELEUZE, 1993, p.8)

sujeição e de hierarquia fiquem comprometidas” (AOE, 1972, p. 121). Posto isso, pode-se dizer que o principal desafio colocado a um campo social estabelecido diz respeito à capacidade de regradar os fluxos assíncronos do desejo em seu próprio benefício, não deixando que nada se movimente e funcione sem que seja canalizado e registrado.

A maneira que cada organização social encontra de lidar com a questão dos fluxos em fuga e de manter como exclusivas as disjunções é através da instituição de um sistema regulador que atue como “máquina social”, ou seja, que implique um “estado improdutivo, um elemento de anti-produção em ligação com o processo, um corpo pleno determinado como *socius*” (AOE, 1972, p. 15). O corpo pleno social, por sua vez, estará relacionado ao regime histórico de sua ocorrência, o que caracterizará três tipos de máquinas sociais, com diferentes implicações no tocante à produção sùgnica: as máquinas “territorial primitiva”, “bárbara despótica” e “capitalista civilizada”.

Para melhor compreendermos o funcionamento das grandes máquinas ou agregados sociais, temos de levar em conta a relação direta que há entre o funcionamento dessas máquinas e os estilos da produção desejante acima comentados. Assim, como veremos, enquanto as máquinas territorial primitiva e bárbara despótica se estabelecem em concordância com o estilo neurótico-paranóico de produção, a máquina capitalista civilizada se conforma com o estilo esquizofrênico próprio ao micro-inconsciente.

3.3 - Máquina territorial primitiva

Deleuze e Guattari chamam de “Terra” o corpo pleno sem órgãos selvagem, onde correm os fluxos e se codifica o processo de produção desejante. A Terra aparece como “elemento superior à produção” que diz respeito não apenas à apropriação e utilização

comum do solo, mas também se configura como “quase-causa da produção e objeto do desejo” (AOE, 1972, p. 144). Ou seja, a superfície territorial é como um circuito de desaceleração, cuja pavimentação e cujas cercas, ao mesmo tempo em que vão sendo gastas pelos fluxos que nela entram, também são continuamente refeitas pela inscrição de objetos, pelo registro dos meios e forças de trabalho e pela distribuição de agentes e produtos. Ressalte-se que a “máquina territorial primitiva” é a forma de organização ou controle dos fluxos nas sociedades ditas selvagens ou sem formação de Estado.

No processo de codificação nenhum fluxo deve escapar, “o essencial é marcar e ser marcado. Só há circulação quando a inscrição a exige ou permite”. A maneira como esse processo se daria no *socius* primitivo seria através do investimento coletivo dos órgãos, ou pessoas. A máquina territorial investiria os órgãos (parciais) coletivamente; e tais órgãos – unidades capazes de produzir e cortar – estariam “presos ao *socius*”, “cercados”, o que possibilitaria o fechamento em funções e a atribuição de significados – “instituição de órgãos” (AOE, 1972, pp. 144, 146).

A identificação da máquina primitiva com as máquinas técnicas ocorre na medida em que os homens são colocados na posição de “peças” da máquina social, tal como o são os diversos componentes e engrenagens num mecanismo técnico. No sistema selvagem temos realmente uma grande máquina formada por homens. Estes são integrados a um “modelo institucional” e seus movimentos, sua reprodução, sua organização, seu desenvolvimento, suas vontades, etc passam a ser condicionados pela “memória” da “mega-máquina”, pela verdade da “deusa-Terra”, cujo corpo pleno “reúne sobre si as espécies cultiváveis, os instrumentos aratórios e os órgãos humanos” (AOE, 1995, pp. 144-146).

Na organização primitiva, os signos são marcados, pois, na própria carne por um “sistema da crueldade”, tornam-se signos da crueldade⁵⁹. Trata-se de dar uma memória ao homem, o qual passa a ter o “corpo marcado por um regime que refere seus órgãos e seu exercício à coletividade”. Por isso tal sistema é cruel. Porque, além de divisar na dor, nos mais variados métodos de tortura, “o mais poderoso auxiliar da mnemônica” (NIETZSCHE, 2006, § 3, p. 51), este sistema também destitui o homem de sua memória, “constituída por uma faculdade ativa de esquecimento”, e coloca em seu lugar a memória da cultura, cujo movimento “se realiza nos corpos” (AOE, 1972, pp. 146-148).

Temos aí uma “memória de signos”, que não possui um simples valor comunicativo de mensagem, mas sim valor de ação, uma potência criativa e disruptiva que incide sobre os corpos. Nesse sentido, conforme a aliança que Deleuze e Guattari tecem com a *Genealogia da Moral*, de Nietzsche, os mais diferentes rituais, os diversos sacrifícios – uma dança sobre a terra, um desenho no tabique, as excisões, as tatuagens, as mutilações, etc – são signos de uma multiplicidade que se encarna como marca nos corpos:

Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldade) [...] Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!...” (NIETZSCHE, 2006, § 3, pp. 51-52).

O corpo em si torna-se um grande signo, na medida em que atua como corpo pleno pelo qual correm os fluxos desejanter, os quais deverão ser colonizados pela produção social (domesticação dos corpos) (Cf. AOE, 1995, pp. 148, 149, 195).

⁵⁹ Ver nota 48, o item 2.14 do capítulo II desta pesquisa (p. 83). na verdade, pode-se dizer que, no caso específico do funcionamento da máquina primitiva, o “sistema da crueldade” refere-se à captura do dinamismo expresso por Artaud, dinamismo cujos fluxos se tornam tributários da máquina social.

Deleuze e Guattari nos explicam que “é o investimento coletivo que liga o desejo ao *socius*”, que permite a captura daquele por este. Na defesa deste ponto de vista, a aliança com a segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, continua importante, pois, para Nietzsche, os “blocos de dívida abertos, móveis e finitos” – e não a troca – constitui o sistema de organização mais essencial de uma comunidade (AOE, 1995, pp. 146, 197).

Dentro desta perspectiva, o par credor/devedor coloca em jogo, por um lado, a “voz” como elemento coordenador que deverá assegurar a transmissão e o uso de determinado “alfabeto e caracteres” por parte de um sistema gráfico que, por outro lado, em função do desejo, orienta-se por essa voz mas somente enquanto a “suplanta e induz uma voz fictícia”. A articulação entre a voz e o grafismo, tomando como matéria-prima o corpo, constitui o signo nesse sistema. Mas, para que se dê a equivalência entre “a voz de aliança, que inflige e obriga, e o corpo angustiado pelo signo que uma mão grava nele”, é preciso um terceiro elemento, o “olho-dor”, que autentifica a tradução efetivada pela linguagem da velha máquina. Isso ocorre porque a produção desejanse é inscrita/marcada no corpo como “mais-valia de código” (AOE, 1972, pp. 191, 195, 196, 198).

Com efeito, a dor é, para o olho que a observa, uma reorientação dos fluxos descodificados, uma recolocação, dentro dos antigos limites, do mau devedor que havia rompido ou alargado até limites não permitidos as alianças e as filiações extensas. Assim, ao se marcar o signo na carne, a dívida é automaticamente estabelecida; seu saldo, que deve ser adequadamente territorial, se dá com a dor, seja a oriunda dos rituais, seja a oriunda dos castigos, no caso em que o código/lei não ficou suficientemente marcado no corpo.

E assim se vai codificando os fluxos que se destacam no interior do *socius*. Mas o sistema primitivo não teria sido capaz de se precaver contra a onda intensiva que viria de fora, o corte inexorável, o grande salto para uma organicidade ainda mais terrível: o Estado.

3.4 - Máquina bárbara despótica

Com o Estado, há o destacamento de determinado código que se coloca “em filiação direta com deus: o povo deve segui-lo” (o líder e seus súditos, o mestre e seus alunos, o “Santo e os seus discípulos”, o “déspota e seus burocratas”). No lugar da pluralidade das filiações extensas e das alianças laterais da territorialidade primitiva, surge um significante abstrato e transcendente que se corporifica numa “mega-máquina de Estado”, estabelecendo relações verticais e centralizadas de ordenação. O Estado cria uma segunda inscrição, ou *sobrecodificação*, fazendo convergir “todos os fluxos para um grande rio que constitui o consumo do soberano”. De fato, o corpo pleno da Terra é substituído pelo “corpo do déspota, o próprio déspota ou o seu deus” (AOE, 1972, pp. 199-201).

A convergência dos fluxos em torno da unidade transcendente faz com que as dívidas, que na formação primitiva tinham um caráter plural, local e finito, simples “*parcelas do destino*”, transformem-se numa dívida infinita, já que a mais-valia de código torna-se objeto de apropriação do Estado que, num circuito infinito, a recolhe como tributo e a acumula. Tributo que, em sua forma religiosa, estabelece o elo entre um suposto pecado original e as infinitas e não merecidas graças recebidas, tornando o homem um eterno devedor (Cf. NIETZSCHE, 2006, § 19 a 22, pp. 76-82). Por isso, independentemente do contexto, sempre que as filiações extensas e as alianças laterais forem substituídas por signos abstratos e transcendentais de filiação direta, estamos diante de um empreendimento despótico.

Ao se colocar determinado objeto ou sujeito em relação direta com Deus e como ponte deste com o povo, constituindo-se assim uma “pirâmide funcional” em que o déspota

está no topo e o povo na base, amplia-se o poder de cooptação sobre os fluxos pelo sistema, que tem “horror” à descodificação.

E, apesar de o corpo pleno despótico ocupar o lugar outrora da Terra, as territorialidades primitivas não são extintas nessa transformação: elas perdem seu poder de determinação, mas subsistem, agora como agentes do Estado, reunidas nele, delegando a pertença do desejo ao “grande paranóico” (AOE, 1972, pp. 203-207).

Assim, se na territorialidade primitiva a codificação se efetuava no momento em que os signos desejantes eram marcados no corpo, na formação despótica os objetos, os acontecimentos, as pessoas, os órgãos continuam a manter (uma parte da sua codificação intrínseca”, mas assim o fazem para reforçar a codificação do Estado que lhes antecede, numa desterritorialização dos fluxos absolutamente controlada. Troca-se os “signos da Terra” por “signos abstratos” (AOE, 1972, p. 203).

Pode-se dizer que, ao se apropriar da logística primitiva, o Estado impõe um novo código, cria uma segunda inscrição sobre os códigos já existentes. Portanto, o signo despótico, oriundo de sobrecodificação, é “signo de signo” (AOE, 1972, p. 214). Com isso, o signo despótico – as leis, os hábitos, as verdades, os valores, etc que ele implica – surge ainda mais aferrado à lógica específica da máquina social, de modo a provocar maior encobrimento da multiplicidade ou expressão desejante em comparação ao que soia na máquina selvagem.

3.5 - Signo primitivo e signo despótico

Mas, para compreendermos melhor o que muda com a substituição dos signos da Terra pelos signos abstratos do déspota, precisamos acompanhar mais de perto o que

Deleuze e Guattari dizem a respeito da relação voz-grafismo em cada uma das duas formas de representação, a territorial e a imperial.

Segundo os autores, na representação primitiva o grafismo conecta-se à voz, referência geral de ordem, mas é autônomo em relação a ela, isto é, os signos que o grafismo marca no corpo reagem à voz mas efetuam-se como “posição de desejo em conexão múltipla”. Daí a pluralidade de modos de grafismos que marcam o corpo. Já nas sociedades bárbaras, o grafismo toma a forma específica da escrita, da impressão alfabética. Isto porque, nestas últimas, o sistema gráfico subordina-se à voz, orientando-se por ela, “extraindo dela um fluxo abstrato desterritorializado que retém e faz ressoar no código linear da escrita” (AOE, 1972, p. 210). Tais questões, como veremos, ligam-se a desdobramentos importantes.

Primeiramente porque, na representação primitiva, a palavra *em si mesma* não é signo, mas transforma em signo a coisa que designa uma vez que, ao designar, conota fluxos gráficos que atravessam tal coisa. Inspirados pelos estudos de Lyotard, Deleuze e Guattari afirmam que o signo primitivo opera num “regime de conotação”, em que a palavra aparece como uma janela para a *produção* gráfico-desejante. Neste regime, designar implica “ver” (e não ler) a palavra como excedente produtivo, visível nos corpos⁶⁰. Como já vimos, esse excedente é absorvido pela máquina social, graças ao olho que retira da dor observada uma mais-valia de código (Cf. AOE, 1972, p. 211).

⁶⁰ A referência da obra em questão é **LYOTARD, J. F.** *Discours, figure*. Ed. Klincksieck, 1971. Neste livro – oriundo da tese de doutorado de Lyotard, da qual Deleuze fez parte da banca examinadora – Lyotard desenvolve uma perspectiva bastante original da relação *figura-significante*, ao mostrar que o par *significante-significado* é sempre exteriormente ultrapassado por *figuras-imagens* que desarticulam as identidades, descobrindo nas coisas um conteúdo sem medida comum, e também internamente ultrapassado por um *figural puro*, agitação essencial que desarranja a codificação significativa. A arguição de Deleuze referente a *Discours, figure* fora publicada em *La Quinzaine Littéraire*, nº 140, 1-15 de maio de 1972, p.19. Tal texto também fora publicado em **DELEUZE, G.** *Ilha deserta*, *op cit*, pp. 182-184.

Na representação despótica, nós o vimos também, a voz torna-se soberana, ela passa a subordinar o sistema gráfico. A palavra, ao ser “lida”, desconecta-se do grafismo corporal e liga-se a uma “voz fictícia” ou significante transcendente, destacado da cadeia. Nas palavras de Deleuze e Guattari, no lugar de um “grafismo plurívoco com a forma do real, há uma bi-univocização que forma o transcendente de onde sai uma linearidade” (AOE, 1972, p. 213). Ou seja, tudo, todos os objetos, todos os fenômenos, todos os desejos, todos os sonhos, todas as angústias passam a significar alguma coisa, podem ser traduzidas dentro do eixo ou “filiação direta” com Deus, via déspota. Ora, é por permitir a sobreposição da voz significante que a escrita torna-se a forma gráfica privilegiada. O corpo é territorial demais para o signo que se tornou significante; à voz despótica convém mais a tábua, a pedra, o papel. É neste sentido que:

Legislação, burocracia, contabilidade, cobrança de impostos, monopólio do Estado, justiça imperial, atividade dos funcionários, historiografia – tudo se escreve no cortejo do déspota (AOE, 1972, p. 209).

Em suma, tanto a máquina primitiva quanto a máquina bárbara esconjuram os fluxos descodificados, mas, naquela, os fluxos ainda não perderam sua plurivocidade, ao passo que, nesta última, eles se subordinam à unidade de código, ou seja, ao significante, signo de signo que se torna o código da máquina.

3.6 - Significante: código de máquinas

Sendo assim, enquanto a máquina primitiva efetua suas operações por meio da mais-valia de código, destacando os segmentos de cadeia, organizando as extrações de fluxo e distribuindo os produtos através de uma “conotação imanente”, a máquina despótica

verticaliza o processo de codificação, o modelo de organização desloca-se da Terra e passa a pairar imperialmente sobre todos, como um grande espelho. Logo, a substituição dos signos territoriais “não-significantes” pelos “signo desterritorializado” do déspota torna o significativo um código de código (Cf. AOE, 1972, pp. 155, 212).

A passagem para o significativo torna-se ainda mais digna de nota porque é com ela que, conforme Deleuze e Guattari, se cria a pergunta “o que é que isto quer dizer?” (AOE, 1972, pp. 186, 213). Esta pergunta requer atenção, porque com ela toma-se a formação de algo por seu funcionalismo molar específico (biológico, sociológico, lingüístico, físico, etc). Ou seja, esta pergunta sobrepõe ao inconsciente molecular desejante, onde formação e funcionamento não se distinguem, os funcionalismos especificados de mecanismos macroscópicos. Contudo, o desejo é sempre invenção absoluta, por isso é o que não pode ser dito, já que, como vimos, está sempre um passo à frente da codificação da máquina social, inclusive de seus significantes. É neste sentido que um símbolo, enquanto signo despótico, difere do símbolo enquanto signo do desejo, pois:

Um símbolo é apenas uma máquina social que funciona como máquina desejante, uma máquina desejante que funciona na máquina social, um investimento da máquina social pelo desejo (AOE, 1972, pp. 186, 187).

Por conta dessas implicações, no lugar de “o que isto quer dizer?”, os autores de O anti-Édipo propõem a questão “como isto funciona?” (AOE, 1972, p. 186), na medida em que esta pergunta for capaz de manter-se atenta às regiões onde o desejo maquina, ao que há de estranho no óbvio, às invenções:

Uma cadeia mágica reúne vegetais, bocados de órgãos, um pedaço de roupa, uma imagem do pai, fórmulas e palavras: e o que se pergunta não é o que é que isto quer dizer, mas que máquina é esta, assim montada, que fluxos e cortes se relacionam com outros fluxos e cortes (AOE, 1972, p. 187).

Por outro lado, contudo, mesmo a suspensão do código de máquinas na forma de um significante não executou a captura e o armadilhamento da maquinaria desejante tão bem quanto o fez a máquina capitalista civilizada. Vejamos por quê.

3.7 - Máquina capitalista civilizada

Chega um momento em que as codificações e sobrecodificações de fluxo já não são mais suficientes para sujeitar a produção desejante. Mesmo nos mais ferrenhos sistemas de captura e organização, pode-se encontrar fluxos livres, pois, como afirmam os autores, “a história está cheia deles”. E, cada vez mais, novos fluxos começam a escapar, as desterritorializações vão acontecendo massivamente, uma agenciando outra.

A descodificação dos fluxos em si mesma, contudo, não produz o capitalismo. Este surge como o produto de uma conjunção singular entre os diversos fluxos descodificados. É na contingência do encontro, num lugar e num tempo necessário, por ocasião de certos agenciamentos imprevistos que o capitalismo se desenvolve, dotando o Estado da capacidade de recodificar os produtos dos fluxos em fuga, num movimento ao mesmo tempo de interiorização e espiritualização. Interiorização, ou concretização, porque os produtos de tais fluxos são reconduzidos ao campo de forças social dominante. Mas também espiritualização porque, no devir-Estado, temos um movimento de sobrecodificação ainda mais intenso que tem na *moeda* seu equivalente geral (Cf. AOE, 1972, pp. 229-232).

Na verdade, o regime de produção capitalista se estabelece em imanência produtiva com o regime molecular de produção. Assim, a máquina social capitalista é a única a trabalhar com fluxos descodificados do desejo. Nela, o que mais ameaçava e preocupava as

máquinas precedentes torna-se a matéria privilegiada de seus investimentos. Nesta formação social, os códigos primitivos e as sobrecodificações despóticas dão lugar a uma “axiomática das quantidades abstratas”. Mas o que exatamente quer dizer isso?

Na máquina capitalista, o capital se estabelece como *socius* ou corpo pleno desterritorializado, no qual há o trânsito dos fluxos agora descodificados do desejo. Ocorre então um movimento cada vez maior de desterritorialização dos fluxos. No entanto, estes movimentos, próprios aos processos esquizofrênicos, longe de engendrarem a criação de agenciamentos singulares nos diversos aspectos da realidade, psíquica, política, cultural, econômica, social, etc são, em vez disso, reconstituídos sobre o jugo de “equivalentes gerais”. De modo que, ao invés de subjugar os fluxos conforme os antigos modelos de codificação, a fim de regrá-los e determinar seu movimento, a máquina capitalista os refere a um outro tipo de sistema contável, a uma *axiomática*.

Deleuze esclarece em uma de suas aulas que “uma axiomática é a representação finita de um processo infinito”, uma “operação de finitude que trabalha sobre uma matéria infinita”. É que, conforme o filósofo, todo código opera sobre uma amplitude limitada de elementos e tende a se desfalecer quando atravessado por uma matéria ou processo infinito. Por isso, Deleuze conclui: “a axiomática é uma rede finita que vem se aplicar sobre uma matéria infinita uma vez que esta matéria infinita escaparia aos códigos” (DELEUZE, 1972b, tradução nossa)⁶¹.

O capitalismo se estabelece como uma axiomática. Mas, é importante frisar, não é o Estado capitalista que inventa uma axiomática, mas sim esta que se “confunde com o próprio capital”. De modo que o Estado capitalista surge nessa axiomática como uma espécie de gerente que garante e coordena o funcionamento da máquina. Assim sendo, no

⁶¹ Aula de Deleuze, de 22/02/1972, retirada do site www.webdeleuze/php/texte.

capitalismo, cada novo elemento, inicialmente avesso à codificação, pode suscitar um novo axioma que garante seu funcionamento graças ao contínuo alargamento das fronteiras do sistema. Em outras palavras, no lugar de sobrecodificar territorialidades rebeldias, trata-se agora de inventar novos “códigos para os fluxos desterritorializados do dinheiro, da mercadoria e da propriedade privada” (AOE, 1972, pp. 229, 263). Com isso, nada escapa, pois chega sempre um momento em que a liberdade para esquizofrenizar, em que o indeterminismo, até então tolerado e mesmo estimulado, tem que se reconciliar com a máquina social, com seu determinismo monetário.

Economicamente, então, ambos os regimes – desejante e capitalista – trabalham fazendo passar fluxos desterritorializados do desejo. Contudo, encontramos uma distinção fundamental ao levarmos em conta que, enquanto as máquinas desejantes dizem respeito às micro-multiplicidades, não diferenciando formação de funcionamento, segundo um regime próprio ao inconsciente molecular, a máquina capitalista civilizada rebate as conexões e as inscrições de fluxos em concreções molares do campo social. Isso nos traz imediatamente ao menos duas questões.

A primeira delas é que a máquina capitalista, em sua imanência produtiva com o corpo pleno sem órgãos, está sempre correndo o risco de perder o controle desses fluxos, deixando-os escapar cada vez mais. O capital exige sempre inovações para se reproduzir, efetuando desterritorializações-axiomatizações numa velocidade cada vez mais alucinante. Não sendo tais desterritorializações acompanhadas, como já vimos, pela expansão de territórios singulares, mas remetidas ao equivalente geral da moeda, o sistema corre o risco de não conseguir reterritorializar os fluxos a partir da lógica produtiva do *socius*. Neste sentido, a própria esquizofrenia enquanto entidade clínica seria fruto de uma falha nesse processo esquizo de descodificação-axiomatização dos fluxos, os quais se perderiam no

indiferenciado⁶². É o que afirmam Deleuze e Guattari de maneira bastante categórica: “a nossa sociedade produz esquizos como produz shampô Dop ou automóveis Renault, com a diferença de que eles não são vendáveis” (AOE, 1972, p. 255). Em consequência, a produtividade desejante se estabelece não apenas como limite entre a produção social e os fluxos descodificados do corpo pleno sem órgãos, mas também é o limite do capitalismo enquanto modo de produção historicamente determinado.

Uma segunda questão é que, apesar de a máquina social capitalista substituir os códigos da Terra e do déspota por uma axiomática, ela também engendra seus códigos. E mais, faz isso instaurando territorialidades primitivas e despóticas inteiramente artificiais, constituindo as chamadas “territorialidades modernas”. Trata-se, na verdade de “neo-arcaísmos”, que recriam territorialidades tais como grupos, tribos, sociedades, clãs, bandos e recriam também mecanismos de sobrecodificação, como a operação edipiana (Cf. AOE, 1972, pp. 261, 262, 269).

Curioso notar que muitas dessas formações surgem inicialmente como enclaves ao sistema, constituindo-se como elementos de antiprodução. É o caso, por exemplo, de certas minorias étnicas, dos bandos, de regionalismos, dos hippies, da sexualidade⁶³ e mesmo de diferentes tipos de patologias clínicas, de medos, de angústias, etc. Mesmo estas formações, contudo, acabam sendo necessárias ao funcionamento da máquina social, pois servem de lugares de amortecimento dos fluxos em fuga, absorvendo-os em seguida, através da

⁶² Esta concepção da esquizofrenia a partir do desejo não invalida os caminhos traçados em *Lógica do sentido*, livro em que se pensa a esquizofrenia em função de potências genéticas, haja vista que, enquanto potência de conexão disjuntiva entre diferenças puras, há, assim como ocorre com os conceitos de *acontecimento* e de *devir*, um recobrimento mútuo entre as noções de “instância paradoxal” e de “desejo”.

⁶³ No artigo *As formas da devassidão*, Folha de São Paulo, 27/08/2006, p.7, *MAIS!*, **Eliane Robert Moraes** argumenta, ao avaliar os escritos de Henry Miller, Louis Aragon, André Breton e Santiago Gamboa, que o sexo, em nossa época, já fora “incluído até a exaustão” na maquinaria social, perdendo sua “vocação subversiva” para assumir quando muito, como acontece neste último, o caráter reivindicativo de “inclusão”.

instituição de práticas e saberes⁶⁴. De fato, vejamos o exército e as polícias que funcionam como elementos de anti-produção indispensáveis ao Estado, pois cumprem o importante papel de organizar a guerra, de determinar os fluxos em fuga. Neste sentido, igualmente, Édipo seria uma operação por meio da qual o desejo produz sua própria repressão. A representação familiar, pois, atuaria com gente recalcante, inscrevendo-se na rede genealógica do desejo e substituindo os registros desejantes incompatíveis pelo registro edipiano do romance familiar (Cf. AOE, 1972, pp. 244, 245).

Talvez seja por tais coisas que Deleuze e Guattari afirmam que, se no sistema primitivo tínhamos um sistema da crueldade, com os signos marcados na carne, no sistema capitalista civilizado, por sua vez, entramos na era do “cinismo”. Isto porque, neste sistema, comemora-se a criatividade, a liberdade, a multiplicidade, mas, por trás de tal panegírico, estaria uma furiosa e “inconfessável” axiomática, que admite tais coisas somente quando subjugadas e concretizadas por seu equivalente geral:

Não há nenhuma operação financeira econômica que, se fosse traduzida em termos de código, não revelasse o seu caráter inconfessável, isto é, a sua perversão intrínseca ou o seu cinismo essencial (a época da má consciência é também a do puro cinismo) (AOE, 1972, p. 257).

Não precisamos de muito esforço para constatar isso. Basta, por exemplo, ligarmos a televisão e vamos ver dezenas de programas e propagandas que ressaltam o novo, a beleza, a liberdade, a juventude, a inteligência e a criatividade, mas sutilmente os condicionam à compra deste ou daquele produto. Ao se afirmar, por exemplo, que tem coisas que o

⁶⁴ Sobre as formas de enfeixamento de fluxos pela axiomática capitalista e sobre as transformações desse processo na passagem das “sociedades disciplinares”, conforme estudadas por Michel Foucault, para as “sociedades de controle” ver o capítulo *Post Scriptum sobre as sociedades de controle* In: C, 1990. A esse respeito, conferir também os comentários de **CARDOSO Jr. H. R.** *Foucault e Deleuze em co-participação no plano conceitual*, pp. 185-197, In: **RAGO, M. ORLANDI, L.B.L., NETO, A. V** (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze, ressonâncias nietzschianas*, Rio de Janeiro: DP&A, 2002. que toma o co-funcionamento conceitual entre Deleuze e Foucault como produtivo instrumento para pensar os controles e as táticas de escape nas sociedades contemporâneas.

dinheiro não compra, quer-se dizer, na verdade, que o consumo do produto X é a via, ou mesmo a condição, para nos trazer inclusive tais coisas. O poeta Drummond, na riqueza de sua expressividade artística, nos ajuda a captar, entre outras coisas, essa tomada dos seres em fluxos de mercadoria:

*Drls? Faço meu amor em vidrotil
 nossos coitos são de modernfold
 até que a lança de interflex
 vipax nos separe
 em clavilux
 camabel camabel o vale ecoa
 sobre o vazio de ondalit
 a noite asfáltica
 plkx⁶⁵*

Os signos capitalistas, portanto, ligam-se estreitamente aos signos territoriais primitivos e aos signos bárbaros despóticos, posto que são re-atualizações deles. Contudo, há diferenças importantes, que giram em torno da relação da máquina social com o processo de significação. Assim, é importante notarmos as mudanças, indicadas por Deleuze e Guattari, em relação ao papel que assume o significante na passagem de um a outro desses regimes.

3.8 - Signo significante, signo figura e ponto-signo

Vimos anteriormente que, no “regime de conotação” primitiva, a voz marca as coisas que designa com signos da multiplicidade. Isto ocorre porque ainda não há o imperialismo de uma linearidade significante, ou seja, a voz ainda está num plano imanente: a palavra, ao

⁶⁵ Poema *Os materiais da vida*, In: DRUMMOND, C. D. *Drummond: antologia poética*. 11ª edição. Rio de Janeiro: J. Olímpio, 1978, p. 182.

ser emitida, torna visível algo da complexa rede de facetas obscuras que constituem o objeto designado, tal como os barquinhos de papel descritos por Proust, os quais, quando em contato com a água, se desdobram em objetos diversos (Cf. PROUST, M. 1998, p. 47 *apud* PS, 1964, pp. 84 e 113). Somente quando a voz se eleva é que se destaca determinado roteiro bi-unívoco de significação, originando a sobrecodificação significante.

Uma das características do significante, signo desterritorializado, diz respeito à sobreposição do significado sobre o sentido-desejo. O significado passa a ser “precisamente o efeito do significante (não o que ele representa ou designa)”. Com isso, o “sentido exegético (o que se diz da coisa)” arvora-se para a imagem do pensamento como mais importante do que a “utilização operatória (o que se faz dela) ou do que o funcionamento posicional (a relação com outras coisas num mesmo complexo)” (AOE, 1972, pp.187, 217).

É justamente o questionamento em relação a esse dualismo significante-significado, com a hegemonia do significante, muito mais do que um mero apontamento para a universalidade ou não dos significados na linguagem, que constitui o traço distintivo do tratamento dado ao signo por Deleuze e Guattari. Assim, por exemplo, o incesto é impossível no sistema primitivo não em função do controle das relações e do desejo, mas porque, dependendo das alianças e filiações laterais estabelecidas em cada situação, o significante “mãe” perde sua soberania, a identidade por ele sustentada desaparece ou descola-se da mulher na aliança de seu corpo com outro. Nas palavras dos autores:

É de fato curioso que se possa mostrar tão bem a servidão da massa em relação aos elementos mínimos do signo na imanência da língua, sem mostrar como é que a dominação se exerce através e na transcendência do significante (AOE, 1995, p. 215).

De fato, na definição lingüística clássica, os signos aparecem como “elementos mínimos do significante”. Esse é um dos pontos importantes de incidência da crítica

deleuze-guattariana aos trabalhos de Saussure, por exemplo. Segundo os autores a lingüística saussuriana condiciona o jogo de relações entre os elementos sígnicos enquanto “unidades distintivas” a certa “identidade mínima” garantida pela sobrecodificação significante (AOE, 1972, p. 252).

Decorre disso a preferência de Deleuze e Guattari pela “lingüística dos fluxos” praticada por Louis Hjelmslev. Este trabalharia com signos a-significantes, pertencentes à dimensão “puramente imanente da linguagem”. Ou seja, na lingüística hjelmsleviana, a “forma e a substância, o conteúdo e a expressão” não correriam mais por uma relação de subordinação a um objeto destacado, mas segundo os fluxos do desejo. No lugar do horizonte significante, para onde confluíriam, em última instância, todos os significados, todas as interpretações, surgiriam “figuras-esquizes” descodificadas e com identidade sempre flutuante – os signos-figura (Cf. AOE, 1972, pp. 252-253).

Os signos-figura constituem-se de cortes de fluxos que estão entre aquém e além do significante. Do ponto de vista deste último, são não-signos, mas da perspectiva do desejo são signos a-significantes, letras e palavras que funcionam como “objetos parciais despedaçados”, “fluxos indivisos, blocos indecomponíveis”, delírio que faz “irromper livros dentro do ‘livro’”, linhas entre linhas. Pode-se dizer também que se trata de “*pontos-signos*”, no sentido de cortes intempestivos que colocam em jogo uma multiplicidade de dimensões. Com efeito, os pontos-signos são figuras que já não são “efeitos do significante”, são pontos intensivos sem identidade. “Sopros e gritos”. Os ruídos de certas vozes em contraposição aos efeitos harmoniosos e equilibrados de certos corais, por exemplo. Ponto ou “nó” desterritorializado, signo multidimensional que não anula nem totaliza os fluxos, mas “os contém e os faz passar” (AOE, 1972, pp. 251, 253).

Conforme Guattari, os sonhos são outros exemplos desses pontos-signos. As imagens oníricas seriam “pontos de singularidade”, conectados à maquinaria desejanse do inconsciente⁶⁶ (GUATTARI, F. 2003, pp. 10-15). Tais imagens, enquanto pontos-signos intensivos e neutros somente se tornariam signos extensivos, “positivos ou negativos” (Cf. AOE, 1972, pp. 161,162), quando capturados pela rede de sobrecodificação significativa (análise dos sonhos...). Nas palavras de Deleuze e Guattari,

As figuras, isto é, as esquizas ou cortes-fluxos, não são pois “figurativas”; e só se tornam figurativas numa constelação particular que logo dá lugar a outra (AOE, 1972, p. 251).

Assim, no tocante à expressividade desejanse, parece que não podemos perder de vista a correlação do desejo com um “elemento figural puro”, conforme termo de Lyotard destacado pelos autores, que “nos leva até a porta da esquizofrenia como processo” (AOE, 1972, p. 254).

3.9 - Ponto-signo e simulacro

Do que fora dito acima, podemos visualizar o elo entre as noções de ponto-signo e de “simulacro”. Com efeito, o signo na perspectiva deleuze-guattariana, à medida que se diferencia de sua caracterização lingüística clássica e que se abre a uma complexidade de dimensões, torna-se a expressão de um *simulacro*. Para melhor compreender essa idéia, retomemos, nas páginas de *Lógica do sentido*, a distinção platônica, indicada por Deleuze, entre cópia e simulacro:

⁶⁶ A respeito do sonho em Deleuze e Guattari, Cf. **CARDOSO JR., H. R.** *Para uma semiótica do Inconsciente-Multiplicidade, o caso dos signos de sonho*, no prelo, cedido gentilmente pelo autor. Neste texto o autor nos mostra em que sentido, para Deleuze e Guattari, o sonho é um movimento de singularização no qual um “objeto atual” alcança ou se dissolve em “circuitos virtuais” do desejo.

As cópias são possuidoras em segundo lugar, pretendentes bem fundados, garantidos pela semelhança; os simulacros são como os falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essenciais (LS, 1969, p262).

E, no mesmo livro, logo em seguida:

A cópia é uma imagem dotada de semelhança, o simulacro, uma imagem sem semelhança [...] O simulacro é construído sobre uma disparidade, sobre uma diferença, ele interioriza uma dissimilitude (LS, 1969, p. 263).

O ponto-signo, portanto, nos traz imagens dessa diferença essencial, ele é a individuação intensiva de uma disparidade insistente, um simulacro.

Precisamos ver, então, como a máquina capitalista, que opera em imanência com fluxos desterritorializados, utiliza-se do simulacro, abastece-se dele, porém capturando-o por ocasião do processo de geração das imagens axiomatizadas e o transformando num simulacro pervertido.

Dito de outro modo, o corpo pleno, enquanto capital-dinheiro, concretiza configurações ou imagens próprias, efeito de conjunções produzidas sobre os pontos-signos ou puras figuras do desejo, que se torna “pontos-signos” e “puras-figuras” do capitalismo. Neste sistema nada escapa, nada é completamente negligenciável, pois, para um olhar bem treinado, qualquer coisa em última análise pode ser convertida em capital, até mesmo a “miséria, o desprezo, a revolta” (Cf. AOE, 1972, pp. 274, 275).

Entretanto, no capitalismo, para que as imagens-simulacros efetivamente se concretizem em função da axiomática abstrata, é preciso que elas se tornem “imagens de imagens”, simulacros de simulacros. Isto é, é preciso que o simulacro se perverta, deixando de ser um signo da multiplicidade e passe a representar, em segunda ordem, certas imagens cujo conjunto serve de ancoradouro e de via re-introdutora ao campo social, político, econômico e cultural. Trata-se das imagens familiares: *pai*, *mãe*, *filho*. Tais imagens

exprimem um microcosmo, ao qual o desejo será determinado a investir (Cf. AOE, 1972, pp. 274, 275, 276).

De fato, a axiomática capitalista passa necessariamente por uma sobrecodificação de caráter familiar-edipiano, em que pai, mãe, filho tornam-se representantes do campo social, cultural, político e econômico. Assim, o conjunto familiar atua como “simulacro das imagens do capital (‘Senhor Capital, Senhora Terra’ e seu filho, o Trabalhador”) (AOE, 1972, p. 276). Isso é importante, pois, interiorizado na família, o desejo predispõe-se ao código social muito mais facilmente. Vejamos como.

O fator central, a partir do qual Deleuze e Guattari apresentam a produção inconsciente como elemento desestruturador da ordem social estabelecida, é a introdução do desejo, por eles indicada, na infra-estrutura econômica, bem como a “inserção das pulsões na produção social” (AOE, 1972, p. 124). Trata-se de um desdobramento marxista bastante elaborado. Basicamente, tal inserção dá ao desejo um caráter não apenas produtivo como também revolucionário, pois o regime de produção desejante, sua conectividade ininterrupta e seu registro de diferenças puras, podem sempre escapar ao controle do regime social, que tem a necessidade de que os fluxos desejantes não extrapolem certos limites, como já assinalado.

Na recodificação dos fluxos do desejo, a formação social dominante delegaria à família a função recalcante ou repressiva. Seria ela a responsável por deslocar o desejo, transformando-o em desejo incestuoso e, com isso, legitimar a repressão em nome de certa ordem civilizatória. Dessa maneira, as coisas se passariam como se a repressão não fosse exercida pela estrutura social dominante, o *socius*, mas sim por uma lei de ordem familiar, pela interiorização dessa lei, dada em função do complexo de castração; bem como o reprimido não seria visto como a multiplicidade desejante, passaria a ser, isso sim, um

desejo edipiano, signo de Édipo. O recalçamento sexual se tornaria então a maneira pela qual a repressão atingiria o desejo, pois somente em nome do recalçamento da “estase da energia libidinal”, é que Édipo se constituiria como o grande simulacro e o desejo seria cercado num beco sem saída, tendo de renunciar a si próprio.

Nesse processo, primeiramente, a produção social precisa “inserir-se” na superfície de registro do desejo, precisa “imiscuir-se” entre seus fluxos e objetos parciais. A família, então, inscreve-se na rede genealógica do desejo e, a partir disso, registra todas as conexões não mais como diferenças puras, mas codifica-as como organizações oriundas do romance familiar (CF. AOE, 1972, pp. 120, 121, 124, 125, 126). Segundo Deleuze e Guattari:

Tudo se passa como se Freud se desculpassem por ter descoberto a sexualidade, dizendo-nos: garanto-lhes que isto não sairá da família! E assim temos o segredinho nojento em vez da imensidão entrevista [...] a interioridade em vez de uma nova relação com o exterior (AOE, 1972, p. 282).

Os autores de *O anti-Édipo* insistem, pois, que o desejo não é determinado pela vontade de possuir a mãe e ver morto o pai. Simplesmente porque, agenciando o desejo sempre objetos parciais e não-totalizáveis, que não se fecham em junções ou imagens personalizadas, tanto o pai como a mãe são “estímulos como outros quaisquer”, fazendo parte de um delírio muito mais rico, no qual transitam fluxos natural-sócio-históricos diversos. Em outros termos, os pais ou o investimento nas imagens parentais é uma janela para o mundo. Os pais, quando investidos, são signos de um mundo possível⁶⁷.

Logo, seria preciso, conforme os autores:

⁶⁷ Sobre a relação da família e da lei do incesto com forças de repressão sociais, Cf. **NASCIMENTO, R. D. S.** *O conceito de inconsciente no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari: pontos de debate com o conceito freudiano de inconsciente em O anti-Édipo*, pp. 83-123, In: **CARDOSO Jr. H. R.** (org.) *Inconsciente-Multiplicidade: conceito, problemas e práticas segundo Deleuze e Guattari*, SP: Ed. Unesp, no prelo.

Levar o simulacro até o ponto em que ele deixa de ser uma imagem de imagem para encontrar as figuras abstratas, os fluxos-esquizes que ele oculta (AOE, 1972, p. 283).

Ou, como nos ensina os versos de Manoel de Barros, é preciso:

*usar algumas palavras que ainda não tenham idioma*⁶⁸

3.10 – Resumo e considerações finais do capítulo III

Em *O anti-Édipo*, de 1972, escrito em co-autoria com Félix Guattari, temos a conexão entre signo e história, já que seus espaços dedicados ao estudo das representações “territorial”, “despótica” e “capitalista” devem ser encarados, nós o vimos, como estudos de semiótica aplicados à produção signica do inconsciente enquanto cruzamento maquínico de fluxos desejantes e fluxos histórico-sociais. Neste campo de análise, vimos que o signo, nos agenciamentos maquínicos, atua num sistema de cortes e transmissão de fluxos moleculares como a irrupção de novo horizonte intensivo, para o qual o desejo salta sob o engendramento de novas sínteses. Ou seja, na medida em que os sistemas cortes-fluxos pressupõem a imanência de um “campo de fluências livres” (*Caosmos*) que “eles estão justamente organizando”, o signo aparece como abertura intensiva para essa “paradoxal imanência de fragmentadas ordenações maquínicas” (ORLANDI, 1995, p.180), provocando a um só tempo re-direcionamentos dos agenciamentos do desejo e expressão de “agenciamentos coletivos de enunciação”.

⁶⁸ **BARROS, M.** *O livro das Ignorâncias*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2000. p.11

É nesta zona de interconexão entre as dimensões molar e molecular da realidade que funciona as máquinas sociais. Estas têm como características principal tentar organizar os fluxos desejantes em prol de determinado arranjo social, de modos de discursibilidade especificados, de certa imagem do pensamento.

Assim, a “máquina territorial primitiva” corresponde aos dinamismos de ordenamento dos fluxos desejantes nas sociedades ditas sem Estado. No processo de inscrição primitivo, os fluxos são marcados na própria carne, ou seja, o corpo torna-se expressão, ou signo, do inconsciente produtivo. A reorientação, a partir da memória coletiva, do excedente produzido é garantida graças a presença e função dos mecanismos de dor.

A “máquina bárbara despótica”, por sua vez, opera por sobre-codificação do desejo. Ela direciona o sentido dos códigos territoriais para um significante transcendente, elegendo, com isso, a escrita como modo de expressão-tradução privilegiado. Neste sistema, o Estado verticaliza as relações de ordenamento, de modo que a vida das pessoas, suas concepções, os sentidos que dão as coisas, suas vontades, suas angústias, etc são geridos em subordinação a determinado código que se destaca e se coloca em “filiação direta com deus”, naturalizando-se.

Na “máquina capitalista civilizada”, o *capital* torna-se a quase-causa da produção desejante, axiomatizando a produção do micro-inconsciente em favor de valores monetários. Diferentemente dos outros dois sistemas de organização dos fluxos, que têm pavor aos fluxos incontrolados, este sistema trabalha em consonância com o estilo esquizofrênico de produção. A liberdade dos fluxos é, a um só tempo, a força e o ponto de vulnerabilidade do capitalismo.

A liberdade dos fluxos no capitalismo, entretanto, é relativa, pois este sistema continua a canalizar os fluxos para certas territorialidades e continua também a se utilizar de mecanismos de sobrecodificação. Com isso, com a ajuda de territórios restaurados e de significados tornados transcendentais, o capital subsume a multiplicidade inconsciente no equivalente geral da moeda.

O signo, então, como corte intensivo, disparador de novos fluxos e expressão de enunciados, permite a Deleuze e Guattari criticarem o fato de que, nas reflexões tradicionais sobre o sentido, uma das características do significante enquanto signo desterritorializado diz respeito à sobreposição do significado sobre o sentido-*desejo*. Com efeito, para Deleuze e Guattari, nas micro-análises, é necessário ultrapassar os signos significantes em direção à abertura de *signos-figuras* a-significantes, verdadeiros *pontos-signos* intensivos sem identidade, expressão de matéria intensiva não formada em puro devir.

Os signos figuras são simulacros disparados no inesperado das máquinas sociais. Eles surgem até mesmo dos hábitos mais corriqueiros e controlados. É o insuspeitado, a imagem sem semelhança que de repente pula à nossa frente e nos assalta, mostrando-nos a realidade como transitoriedade de maquinismos diversos, fazendo, por fim, toda a diferença.

CONCLUSÃO

*Sou um sujeito cheio de recantos.
Os desvãos me constam.
Tem hora leio avencas.
Tem hora, Proust.
Ouço aves e beethovens.
Gosto de Bola-Sete e Charles Chaplin.*

*O dia vai morrer aberto em mim.
Manoel de Barros*

Procuramos sistematizar nesta pesquisa três diferentes – porém ressoantes entre si – caminhos de desenvolvimento de uma teoria deleuzeana dos signos. Para isso, tomamos como referências principais os livros *Proust e os signos* (1964), *Lógica do sentido* (1969) e *O anti-Édipo* (1972). Tal delimitação, contudo, processou-se como um sistema aberto, verdadeiro rizoma, em que conexões com diferentes obras de Deleuze ganharam potência.

Sendo assim, como o próprio Deleuze nos ensina que a filosofia tem de se ocupar com a criação de conceitos e não somente com a reprodução de caminhos e como os resumos e considerações finais ao cabo de cada capítulo desta dissertação tiveram como finalidade estabelecer as retomadas necessárias para novos prosseguimentos, decidimos concluir avançando um pouco mais, quer dizer, indicando um pouco mais claramente certos desdobramentos que se envolvem com outros momentos do pensamento do autor. E, com isso, lançam as sementes de abertura de espaço para uma sistematização mais ampla da teoria dos signos através de novas e necessárias pesquisas.

Com efeito, *Proust e os signos*, *Lógica do sentido* e *O anti-Édipo* são atravessados a todo momento, no tocante às questões semióticas neles presentes, por intensidades de outros sítios deleuzeanos, mesmo em relação a teses anteriores a *Proust e os signos* e a teses que virão a ser plenamente afirmadas após *O anti-Édipo*.

À guisa de conclusão, então, tracemos rapidamente estes outros caminhos conceituais, verdadeiro plano de consistência da teoria deleuzeana dos signos. Começemos por *Diferença e repetição*, já que, neste livro de 1968, é marcante a atenção à cláusula ontológica da “univocidade do Ser”, tese que está ligada ao projeto deleuzeano de construção de uma filosofia da diferença.

Assim, dentro do plano conceitual de Deleuze, inclusive no que aqui nos interessa mais explicitamente, as expressões semióticas, diversos sentidos dizem o Ser, mas este se expressa num único sentido: “o Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença” (DR, 1968, p. 44). É por isso que a “essência”, conforme Deleuze detecta em *Proust e os signos*, “é em si mesma diferença, não tendo o poder de se conservar nem de se diversificar sem a capacidade de se repetir idêntica a si mesma” (PS, 1964, p. 46).

Em complemento à tese vista acima, atentemos para o fato de que, no mesmo ano de *Diferença e repetição*, Deleuze nos mostra, em *Espinoso e o problema da Expressão* (1968), que a diferença, enquanto ligação entre heterogêneos, difere essencialmente daquela postulada pela tradição aristotélica, que torna a diferença exterior ao ser. Em função de sua leitura da ontologia espinosana, Deleuze enfatiza que a diferença é radicada no ser. Isto é importante para a teoria deleuzeana dos signos, uma vez que permite ao signo deixar de representar uma mera distinção numérica entre atributos e “o torna capaz de exprimir a diferença no ser” (SPE, 1968, p. 32, tradução nossa).

Ao tomar o signo como expressão da substância múltipla, Deleuze afirma a tese segundo a qual, partindo-se dos modos ou entes existentes (multiplicidades atuais), pode-se chegar à

substância do ser (multiplicidade virtual) sem, porém, que se tenha de recorrer a uma síntese originária marcada pelo Uno⁶⁹.

A crítica aos substancialismos marcados pelo Uno, contudo, parece despontar no horizonte do pensamento deleuzeano desde pelo menos 1953, ano da publicação de *Empirismo e subjetividade*, onde Deleuze faz aliança com a obra do inglês David Hume.

O que o empirismo humeano traz de inovador, a sua grande potência, é o fato de afirmar as relações como ontologicamente primeiras quanto às supostas substâncias. Em outras palavras, as relações são independentes dos termos relacionados. Ou ainda, com Hume, o encontro deixa de ser entre duas individualidades (ou substâncias, ou pessoas, ou coisas, ou obras) para ser, antes disso, um encontro entre multiplicidades. Cada termo, antes de se definir em categorias, é uma miríade de relações diferenciais, para as quais o signo aponta ou delas é um rastro. Ao passo que os seres, uma vez efetuados, são acasos, coagulações, relações passageiras em cujas complexidades ocorrem transversalizações.

Vale à pena, do mesmo modo, destacar um texto publicado originalmente por Deleuze em 1978 e depois publicado como um dos capítulos de *Espinosa, filosofia prática* (1981). Trata-se do texto *Espinosa e nós*. Este texto compõe-se com a problemática das relações e da substância múltipla insuflando-lhes uma “rajada” intensiva de ar, que lhes abre novos caminhos.

Ao definir um corpo como sendo uma “infinitude de partículas” em relações variáveis de velocidade e lentidão, repouso e movimento e, ao mesmo tempo, ao defini-lo pelo poder de afetar e ser afetado por ocasião do encontro com outros corpos, Deleuze, aliado novamente à Espinosa, retoma os princípios humeanos dessa vez sob a potência de

⁶⁹ A esse respeito ver os cursos de Deleuze dedicados a Espinosa, em: <http://www.imagnet.fr/deleuze>.

uma “ética” ou “filosofia prática”. Assim, à crítica a respeito da substância una, Deleuze acrescenta o problema da construção de um “plano de imanência” ou de “consistência”. Quais relações são capazes de se compor com as do meu corpo e de meu pensamento para constituir uma “potência mais intensa”? Quais afectos devo evitar, posto que diminuem minha potência de vida, fechando-me à possibilidade de novas composições? Não há mais formas, nem sujeito, nem consciência *a priori*, tais individuações surgem como paralisações instáveis no seio de agitações e afecções de fundo. Há apenas um jogo de experimentações, prudência e encontros com signos.

O “caráter único de Espinosa”, segundo Deleuze, é que ele “ensina ao filósofo a tornar-se não-filósofo” – poderíamos também dizer: ensina ao psicólogo a tornar-se não-psicólogo, ao médico não-médico, ao lingüista não-lingüista, etc. Isto porque, lidando com signos e suas desterritorializações, a filosofia de Espinosa reúne o filósofo e o não-filósofo, o psicólogo e seu fora, a língua e o indizível, etc como “um único e mesmo ser” (EFP, 2002, p. 135).

Espinosa e nós é ainda mais instigante quando levamos em conta que esse texto abre um campo de conceitos que irá se disseminar por todo o livro *Mil Platôs*; ele é, por assim dizer, o grande prefácio do livro de 1980.

Com efeito, o inconsciente visitado em *Mil Platôs* é espinosano. No platô 6, Deleuze e Guattari chegam a afirmar que a *Ética* é “o grande livro sobre o corpo sem órgãos” (MP, 1980, p.13, v.3). Mais que isso, conforme nos lembra Roberto Machado, a “distribuição” dos conceitos de “substância”, “atributos”, “modos” e “afectos” em *Mil Platôs* convoca a “leitura deleuzeana de Espinosa” (MACHADO, 1990, pp. 47-48).

Sob tais forças, em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari laçam-se à análise da produção, variação e interpenetração dos distintos regimes de signos das sociedades humanas. Os autores referem-se aí ao que chamam de “semióticas concretas”, ou seja, à articulação empírica entre diferentes “práticas” ou “pragmáticas” significantes (GOLDMAN, 1996. pp.180-188). Nesse plano de discussão, eles terão um importante embate com a teoria lingüística, cujos postulados serão por eles refutados. Tais postulados referem-se, de modo geral, ao caráter informativo e comunicativo da língua, à noção desta como máquina abstrata, a existência de constantes lingüísticas universais e à possibilidade de uma “língua Maior”, padrão para se medir o desvio das demais (MP, 1980, p.12-18, v.2).

Deleuze e Guattari também fazem o levantamento de regimes de signos que relacionam a língua com o seu fora e regem a produção de enunciados.

As livres experimentações de *Mil Platôs*, permitem a Deleuze, alguns anos depois, abrir novos caminhos para a pragmatização da semiótica, já iniciada desde o livro de 1953. E isto graças à transversalização operada com a filosofia pragmatista de Peirce, nos livros sobre o cinema *Imagem-Movimento* (1983) e *Imagem-Tempo* (1985), mais especificamente com as categorias de “primeiridade”, “secundidade” e “terceiridade”, redefinidas por Deleuze a partir das noções de *acontecimento* e *desterritorialização*.

A “incorporação de consistência pragmática” à semiótica significa sua ampliação através de um conceito de signo que não parte dos signos lingüisticamente formados. Pois a semiótica assim pragmaticamente definida é imanente, ou seja, recusa a instituição de padrões universais, seja aqueles oriundos da aplicação de um “empirismo ingênuo” (CARDOSO Jr., 2006a, p. 378) sobre um fenômeno qualquer, seja aqueles definidos, por exemplo, pela transcendência de um significante.

Isto implica, entre outras coisas, o desenvolvimento do que Deleuze chama, inspirado nos trabalhos de Louis Hjelmslev, de “semiótica de fluxo”, em contraposição ao que seria uma “semiologia do significante” (Cf. LS, 1969, pp. 252-253). Esta última conformaria uma noção de semiótica que gira em torno da centralidade dos signos lingüísticos em regime significante. Ao passo que a semiótica de fluxo, ou “semiótica de movimento”, nos termos de Peirce, ampliaria seu campo de abrangência para além do significante, abarcando não apenas outros estratos de signos (como os orgânicos e os físico-químicos) mas também livrando a própria lingüística do imperialismo do significante.

A semiótica assim alargada nos mostra que há vários regimes de signos, sendo que o regime significante é apenas um deles, não sendo, como sugerem Deleuze e Parnet, em *Diálogos*, “nem o mais importante nem o mais aberto” (D, 1977, p. 127).

O cinema, conforme analisado por Deleuze em *Imagem-Movimento e Imagem-Tempo*, nos ajuda a entender isso de modo pragmático. De fato, nos livros sobre o cinema, Deleuze, detectando na filosofia de Peirce, como dissemos, um apoio indispensável, faz uma ampla exposição a respeito da concepção de signo deste. Para Deleuze, os signos definem uma “matéria signalética” relacionada às complexidades do movimento e do Tempo. Assim, os signos cinematográficos, como a luz, o som, o movimento, são signos de imagens, que, por sua vez, são efetuações diretas da matéria signalética, sem necessidade de intermediação lingüística. (Cf. IT, 1985, pp. 44-45, 178-179; CARDOSO Jr, 2006b, pp. 206-209).

Mas não somente: no sistema conceitual deleuzeano, outros livros enredam-se com aqueles já citados aqui, reforçando também no aspecto bibliográfico, de certa maneira, o caráter pluralista da teoria dos signos deleuzeana:

Apresentação de Sacher Masoch, (1967), por exemplo, traz conseqüências semióticas importantes relacionadas à noção de sintomatologia.

Kafka: por uma literatura menor, (1975), nos apresenta o signo como reterritorialização que compensa a desterritorialização da língua e também apresenta os sinais como segmentos de série.

Diálogos, (1977), em que temos referência ao signo tanto no que confere à apreciação da literatura americana, sob o ponto de vista da noção espinosana de “afecto” e do conceito de agenciamento, como também nos momentos em que se problematiza regimes de signos, psicanálise e variáveis do desejo, na percepção do signo enquanto inserido em sistemas significantes e subjetivos e também ao se confrontar “semiótica concreta” e “psicanálise”.

Em *A dobra: Leibniz e o barroco*, (1988), o signo aparece “complicado” com as idéias de “harmonia” / “melodia” e “vínculo” / “tonalidade”.

Em *Conversações* (1990), há três frentes de estudo dos signos: primeiramente na história natural do cinema (imagem), depois na conexão “Idéia”-“Imagem” e, por fim, na aliança literatura-filosofia.

Crítica e clínica, de 1993, ainda, aborda o signo quando coloca as questões relacionadas a Heidegger e a “patafísica”, relacionadas aos signos, ou afectos, e Espinosa e relacionadas aos signos frente aos conceitos (“idéia adequada” e “idéia inadequada”).

Acreditamos, dessa forma, que a ampliação conceitual exposta acima é capaz de enriquecer os campos visitados em nossa pesquisa, propiciando devires teóricos e práticos importantes para aqueles que aventurarem se perder no estudo da teoria dos signos no pensamento de Deleuze.

Bibliografia

- ANDRADE, C. D.** *Drummond: antologia poética*, 11ª ed. R.J: J. Olímpio, 1978.
- BARROS, M.** *O livro das Ignorâncias*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.
 _____ *Matéria de poesia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001
 _____ *Livro sobre nada*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- CARDOSO JR., H. R.** *Teoria das Multiplicidades no pensamento de Gilles Deleuze*. Campinas, SP: [s.n.], 1996. Tese (doutorado) -Unicamp.
 _____ *Pragmática menor: Deleuze, imanência e empirismo*. Assis, SP [s.n.], 2006. Tese (livre-docência) – Unesp
 _____ *Foucault e Deleuze em co-participação no plano conceitual*, pp. 185-197, In: **RAGO, M. ORLANDI, L.B.L., NETO, A. V** (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze, ressonâncias nietzschianas*, Rio de Janeiro: DP&A, 2002
 _____ *Para uma semiótica do Inconsciente-Multiplicidade, o caso dos signos de sonho*, no prelo, cedido gentilmente pelo autor.
- DELEUZE, G.** *Empirismo e subjetividade*, tr. br. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi, Rio de Janeiro: editora 34, 2001.
 _____ *Proust e os signos*, tr. Br. de Antônio Piquet e Roberto Machado, Rio de Janeiro: Forense, 1987. (1ª ed.: 1964)
 _____ *Nietzsche e a filosofia*, tr. port. António M. Magalhães. Porto : Rés-Editora, 2001 (1ª ed. 1964).
 _____ *Bergsonismo*, tr. br. Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Ed. 34, 1999 (1ª ed. 1966).
 _____ *Apresentação de Sacher- masoch*, tr. Br. de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Taurus, 1983 (1ª ed.: 1967).
 _____ *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968a
 _____ *Diferença e repetição*. Tr.br. de Luiz B.L.Orlandi e Roberto Machado: RJ, Graal, 2006. (1ª ed.: 1968b).
 _____ *Lógica do sentido*, tr.br. de L.R.Salinas Fortes, SP, Perspectiva, 2003b (1ª ed.: 1969)

- _____ *Kafka: por uma literatura menor*. tr. Júlio Castanon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977 (1ª ed.: 1975)
- _____ *Espinosa, filosofia prática*, tr. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002 (1ª ed.: 1981)
- _____ *Imagem-Movimento*. Tr. Stella Senra. São Paulo: Brasiliense, 1985 (1ª ed.: 1983).
- _____ *Imagem-Tempo*. Tr. Heloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1990 (1ª ed.: 1985)
- _____ *Foucault*, Ed. port.: tr. de José Carlos Rodrigues.. Lisboa: Vega, 1987. Ed. br.: *Foucault*. tr. de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988 (1ª ed. 1986).
- _____ *A dobra. Leibniz e o Barroco*. Tr. br. de Luiz B. L. Orlandi., Campinas, Papyrus, 1991 (1ª ed.: 1988).
- _____ *Conversações (1972-1990)*. Tr. br. de Peter Pál Pelbart., Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992 (1ª ed.: 1990).
- _____ *A vida como obra de arte*. In: *Conversações*, tr. br de P. P. Pelbart Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992. (1ª ed.: 1990), p. 118-126.
- _____ *Crítica e Clínica*, tr. Br. de Peter Pál Pelbart, São Paulo: Ed.34, 1997 (1ª ed.: 1993).
- _____ *Lettre-préface de Gilles Deleuze*. In: **MARTIN, Jean-Clet**. *Variations – La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Édition Payot & Rivages, 1993.
- _____ *O método de dramatização*. In: *A ilha deserta*. tr.br. L.B.L.Orlandi (coord.), São Paulo, Iluminuras, 2006, pp. 112-140. (ed. originalmente preparada por David Lapoujade, Paris, Minuit, 2002).
- _____ *Discurso, figura*. In: *A ilha deserta*. tr.br. L.B.L.Orlandi (coord.), São Paulo, Iluminuras, 2006, pp. 182-183. (ed. originalmente preparada por David Lapoujade, Paris, Minuit, 2002).
- _____ ; **GUATTARI, F.** *O Anti-Édipo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1995a (1ª ed. 1972).
- _____ *Mil Platôs*. SP: Ed. 34, 1995b, em cinco volumes. (1ª ed. 1980).

_____. *O que é a filosofia?* Tr. br. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, São Paulo: Ed.34, 1992 (1ª ed. 1991).

_____; **PARNET, C.** *Diálogos*. SP: Escuta, 1998 (1ª ed. 1977).

DRUMMOND, C. D. *Drummond: antologia poética*. 11ª edição. Rio de Janeiro: J. Olímpio, 1978

FOUCAULT, M. *Uma introdução à vida não fascista*, In: **PELBART, P. P;** **ROLNIK, S.** (org.). *Cadernos de subjetividade* (especial Deleuze). Tr. Fernando José Fagundes Ribeiro. Núcleo de estudos e pesquisas da subjetividade do Programa de estudos pós-graduados em Psicologia clínica da PUC-SP, São Paulo, jun.1996. pp.197-200.

GAGNEBIN, J. M. *O rumor das distâncias atravessadas*. In: *Remate de Males*, Campinas: Ed. Unicamp. 2002, pp. 17-18

GOLDMAN, M. *O que fazer com selvagens, bárbaros e civilizados?*. Cadernos de subjetividade (especial Deleuze). São Paulo: PUC-SP, jun.1996. pp.180-188.

GUATTARI, F. *Os 65 sonhos*, Folha de São Paulo, 16/02/2003, p. 10-15, *Mais!*

_____; **ROLNIK**, *Micropolítica: Cartografias do Desejo*, 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

LEOPOLDO E SILVA, F. *Bérgson, Proust: tensões do tempo*, pp. 141-153, In: **NOVAES, A.** (org.) *Tempo e História*, 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ORLANDI, L. B.L. *Revendo nuvens*, 2004, não publicado, cedido pelo autor. (Trata-se de versão posterior de *Nuvens*, texto publicado na revista *Idéias*, Campinas, IFCH-UNICAMP, Ano I, nº 1, jan/jun de 1994, pp. 41-79)

_____. *Pulsão e Campo Problemático*, In **A.H. DE MOURA**, *As Pulsões*, São Paulo: Escuta/EDUC, 1995, P.143-195.

_____ *Signos proustianos numa filosofia da diferença*. In: O falar da linguagem. São Paulo: Lovise, 1996, pp.15-123.

_____ *O indivíduo e sua implexa pré-individualidade*. In: *O reencanto do concreto – Cadernos de subjetividade*, SP, Hucitec e Educ, 2003, pp. 88-96.

OSTROWER, F. *Universos da arte*. Ed. Campus, 17ª ed., 1983.

MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro,: Graal, 1990.

MEIRELES, C. *Cecília Meireles: os melhores poemas*. 12ª ed. Global, 2001.

MENGUE, P. *Gilles Deleuze ou lê système du multiple*. Paris: kimé, 1994.

MORAES, E. R. *As formas da devassidão*, Folha de São Paulo, 27/08/06, p. 7, MAIS!

NASCIMENTO, R. D. S. *O conceito de inconsciente no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari: pontos de debate com o conceito freudiano de inconsciente em O anti-Édipo*, pp. 83-123, In: **CARDOSO Jr. H. R.** (org.) *Inconsciente-Multiplicidade: conceito, problemas e práticas segundo Deleuze e Guattari*, SP: Ed. Unesp, no prelo.

NETO, J. L. M. F. *Povoar um deserto: vida e transformação na clínica*. 2002. Tese (doutorado em Psicologia Clínica). PUC-SP, 2002.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tr br. Paula César de Souza. SP: Companhia das Letras, 9ª ed. 2006 (1ª ed. 1887).

PROUST, M. *No caminho de Swann*, tr. Br. Mário Quintana, Ed. Globo, 5ª ed. 1998.

SALES, A. C. *Considerações sobre o sentido em Deleuze: apontamentos para uma teoria do signo e da comunicação*. Dissertação de mestrado. São Paulo: Programa de

Estudos Pós-graduados em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2003.

SHATTUCK, R. *As idéias de Proust*. São Paulo: Ed. Cultrix e Ed. da Universidade de São Paulo. Trad. de Eliane Fittipaldi Pereira, 1985.

THIESEN, L. G. *Por uma ética transitória: criação ético-estética para além da moral*. Campinas, SP: [s.n.], 1996. Tese (doutorado) - Unicamp.

WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality*, corrected edition, D. R. Griffin; D.W. Sherburne (ed.), New York/London. The Free Press/Macmillan, 1978.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: une philosophie de l'événement*. Paris: Press Universitaires de France, 1994.

Site: <http://www.webdeleuze/php/texte> Aula de Deleuze sobre *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*, de 22/02/1972.

<http://ww.imaginet.fr/deleuze> . Aula de Deleuze sobre Espinosa, de 17/02/1981 e 10/03/1981.

Vídeo (entrevista): L'Abecedaire de Gilles Deleuze, entrevista à Claire PARNET realizada em 1988 e transmitida em série televisiva a partir de novembro de 1995, pela TV-ARTE, Paris, videocassete.