

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**DOUTORADO EM FILOSOFIA**

**A TEORIA DO SENTIDO EM DELEUZE**

**LUIZ MANOEL LOPES**

**LUIZ MANOEL LOPES**

**TEORIA DO SENTIDO EM DELEUZE**

Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos para a obtenção do título de doutor sob a orientação do Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Junior.

**SÃO CARLOS**

**2006**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

L864ts

Lopes, Luiz Manoel.

A teoria do sentido em Deleuze / Luiz Manoel Lopes. --  
São Carlos : UFSCar, 2006.  
222 p.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,  
2006.

1. Ontologia. 2. Filosofia contemporânea. 3. Significado e  
sentido. 4. Filosofia francesa. 5. Diferença (Filosofia). I.  
Título.

CDD: 111 (20ª)

COMISSÃO EXAMINADORA DE DEFESA DE TESE DE DOUTORADO  
DE LUIZ MANOEL LOPES



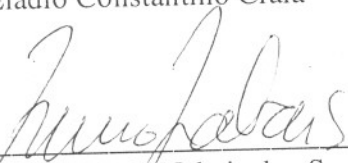
---

Dr. Bento Prado de A. Ferraz Júnior



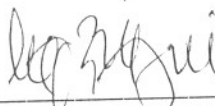
---

Dr. Eladio Constantino Craia



---

Dr. Nuno Gabriel de C. Nabais dos Santos



---

Dr. Luiz Roberto Monzani



---

Dr. Bento Prado de A. Ferraz Neto

*à imanência*

## Resumo:

O propósito deste trabalho é o de estudar a teoria do sentido em Deleuze inserida nas questões que repercutem no âmbito filosófico contemporâneo. O nosso percurso seguirá as indicações de Deleuze em seu livro “Lógica do sentido”, sobretudo quando sublinha que este tema foi pensado de três maneiras diferentes: a primeira, como *lekton*, pelos estóicos no século III a C; a segunda, como *complexe significabile*, por Gregório de Rimini, no século XIV; a terceira, como *objektiv*, por Meinong no século XIX. Deleuze pensa a sua teoria do sentido apresenta-o como acontecimento, o que implica em dizer que é uma quarta e inovadora maneira de pensá-lo. O nosso estudo, partirá das questões levantadas por Meinong e como estas tem a sua origem no paradoxo das representações sem objeto levantadas por Bernhard Bolzano, o que permite-nos afirmar que tal paradoxo está nas origens da fenomenologia e da filosofia analítica. A teoria do sentido de Deleuze será apresentada como estando fora destas duas correntes de filosofia contemporânea.

Palavras-chaves: campo transcendental; acontecimento, sentido, paradoxo; imanência

## Abstract:

The proposal of this work is to study the theory of sense in Deleuze inserted in the questions that reverberate on the contemporaneous philosophical field.

Our route will follow the statements of Deleuze on his book "Logic of Sense", especially when he detaches that this theme was thought by three different ways: the first, as *lekton*, by the Stoics on the III century B.C.; the second, as *complexe significable*, by Gregori di Rimini, on the XIV century; the third as *obektiv*, by Meinong, on the XIX century. When Deleuze thinks about his theory of sense, he introduces the sense as event.. Our study will start from the rosen questions by Meinong and how they have their origin on the paradox of the representation without object rosen by Benhard Bozano , which allows us to affirm that such paradox is at the origins of the phenomenology and in the analytic philosophy. The theory of the sense of Deleuze will be presented like being out from these two current contemporaneous philosophies.

Key-words: transcendental field, event, sense, paradox, immanence.

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de meu encontro com dois professores, sem os quais eu não teria possibilidade de fazer um investimento na perspectiva deleuziana da teoria do sentido, e a maneira mais coerente de expressar-lhes o meu mais profundo e sincero agradecimento: *Cláudio Ulpiano* e *Bento Prado Junior*. E com esse gesto, estender meu agradecimento a inúmeros outros. Foram esses dois professores, que nunca se encontraram e que aqui procuro reunir, que me estimularam à prática do pensamento.

Foi Cláudio Ulpiano quem me aproximou da filosofia e abriu o percurso de meus estudos, apresentando-me o pensamento de Deleuze, até então inteiramente desconhecido para mim. O pensamento de Deleuze, e particularmente seu livro a *“Lógica do Sentido”*, sobre o qual desenvolvo o presente estudo, foram motivos de inúmeras de suas aulas, tanto na universidade, em minha graduação em filosofia; quanto fora dela, em cursos livres, onde inúmeros estudantes das mais diversas áreas procuravam introduzir-se na difícil arte de pensar sob o modo do *acontecimento*. Devo a este professor, Cláudio Ulpiano, através de seu exemplo e do brilhantismo de suas aulas, o incentivo à pesquisa filosófica; e a sua generosidade, os recursos para que hoje, eu e outros companheiros dessa extraordinária jornada, pudéssemos traçar nossos próprios caminhos. Recursos em forma de livros, mas sobretudo em caminhos e diretrizes, de que os estudantes de filosofia muitas vezes necessitam, exemplificando o que *Deleuze* chama de *distribuição nômade*.

Disse e insisto: sem a generosidade de Ulpiano este trabalho jamais poderia ser feito. Não apenas a minha graduação em filosofia, mas toda a inclinação com que orientei a minha vida tiveram como marca definitiva a contribuição deste estimado e venerável mestre; e meus estudos filosóficos são a única forma digna de agradecer-lhe o aprendizado do que é trabalhar com afinco, sem dia e sem hora, na pesquisa dessa disciplina que atravessa os tempos e modifica as vidas.

Meus estudos em filosofia levaram-me a ter contacto com a obra de Deleuze e com os diversos textos que começaram a ser traduzidos no Brasil. Foi a partir da tradução de “O



que é a filosofia?” que tive meu primeiro encontro com o querido Bento Prado Junior, segundo professor a quem quero prestar aqui os meus agradecimentos.

Um evento sobre Deleuze, no Rio de Janeiro, em que, devido à impossibilidade de sua presença, foi lido um texto de sua tese sobre a idéia de *campo transcendental* em Bergson, foi meu segundo encontro com Prado Jr. A idéia de campo transcendental aparece com muita ênfase em Deleuze, sobretudo no livro a *Lógica do Sentido*, o que me levou a um desejo imperativo de conhecer essa tese.

Meus estudos, no curso de pós-graduação em filosofia, são o resultado de meu terceiro, e desta vez pessoal, encontro com o professor Prado Jr, meu orientador e incentivador, e dos ensinamentos obtidos nas aulas magníficas desse ilustre professor.

Não posso deixar de recordar também, em meus agradecimentos neste trabalho sobre a filosofia de Deleuze, de todos os meus amigos que tanto contribuíram para a sua realização. Amigos, em sua maioria, originários em minha relação com esses professores, motivos de admiração por parte de um grande número de estudantes de filosofia.

Meu trabalho sobre este pensador tão complexo, que é Gilles Deleuze, um dos principais responsáveis pela força de revitalização da filosofia na atualidade, não poderia ser feito se não fosse o bom encontro com esses dois brilhantes professores.

Meus agradecimentos se estendem ainda a outros professores que contribuíram para sua realização, sobretudo alguns colegas do colegiado de filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus Toledo — no que diz respeito às discussões sobre os mais variados temas filosóficos, mas que, além disso, tiveram a gentileza de financiar minhas passagens para São Carlos e a minha hospedagem por ocasião da minha prova de qualificação, assim como todos os recursos necessários para que eu cumprisse a etapa inicial de defesa desta tese de doutorado, o que ressalta a idéia de que fazer filosofia não é apenas uma questão teórica, mas um modo singular e nobre de convívio.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
------------------	----

### CAPITULO I

#### O PROBLEMA DO SENTIDO EM DELEUZE

1.1) Apresentação do problema do sentido em Deleuze.....	15
1.2) O problema do sentido na filosofia contemporânea .....	23
1.2.1) A controvérsia em relação aos objetos impossíveis.....	24
1.2.2) O paradoxo das representações sem objeto.....	33
1.2.3) A crítica aos paradoxos das representações sem objeto .....	37
1.2.4) O paradoxo dos objetos impossíveis .....	42

### CAPITULO II:

#### DO SENTIDO, DA LINGUAGEM E DO TEMPO

2.1) As inversões na linguagem e no tempo .....	50
2.2) O círculo da proposição e o sentido .....	53
2.3) O campo transcendental .....	59
2.4) A impossibilidade lógica.....	68
2.5) A crítica e clínica .....	72

### CAPITULO III

#### NEUTRALIDADE E GENESE

3.1) A neutralidade e a potência genética .....	76
3.2) A saída do abismo indiferenciado .....	82
3.3) O limite .....	88

## CAPITULO IV

### DO PROBLEMÁTICO

4.1) O problema do decalcamento .....	93
4.2) O problema da organização de superfície.....	95
4.3) O problema da neutralidade.....	98
4.4) O problema do sentido e da significação .....	103
4.5) O problema da profundidade e da superfície .....	109
4.6) O problema anarcôntico.....	118
4.7) O problema da vida.....	126

## CAPITULO V

### ACONTECIMENTO TRANSCENDENTAL

5.1) Os dois modos da experiência .....	145
5.2) As singularidades.....	148

## CAPÍTULO VI

### IMANÊNCIA

6.1) Acontecimento e sentido .....	154
6.2) O percurso: do campo transcendental ao plano de imanência .....	167
6.3) Do empirismo transcendental.....	171
6.4) As sínteses disjuntivas.....	183

CONCLUSÃO.....	205
----------------	-----

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS .....	219
----------------------------------	-----

## INTRODUÇÃO

Este trabalho se pretende uma aproximação da difícil obra do filósofo francês *Gilles Deleuze*, particularmente no que diz respeito à questão do sentido. Minha pesquisa se centrará, inicialmente, no livro “*Lógica do sentido*”, onde são apresentadas trinta e quatro séries de paradoxos, sem contudo deixar de explorar os outros textos do autor que abordam a questão. Seu itinerário deverá acompanhar as indicações que remetem a esse tema dentro do âmbito filosófico contemporâneo, onde duas correntes se destacam: *a fenomenologia e a filosofia analítica*. Ao elaborar a sua teoria do sentido, Deleuze, de um certo modo, se mantém afastado destas duas escolas filosóficas, estando nos propósitos de nossa pesquisa defender esta posição, e apresentar então, suas divergências com relação às teorias elaboradas por *Husserl e Wittgenstein*. Todavia, como Deleuze busca na filosofia antiga a sustentação necessária para o desenvolvimento de suas concepções sobre o sentido, iremos demonstrar que couberam aos *filósofos estóicos* fornecer-lhe os devidos subsídios. Não faremos, entretanto, entradas mais profundas na filosofia estóica; em nosso itinerário, procuraremos indicar, no âmbito contemporâneo, o que Deleuze compreende como fonte de inspiração estóica. Os filósofos contemporâneos que trazem esta inspiração são, segundo ele, *Meinong e Husserl*. Deste modo, faremos inserções na *teoria dos objetos de Meinong* e na *fenomenologia de Husserl*, enfatizando os pontos citados por Deleuze.

Em relação a Meinong, filósofo pouco conhecido entre nós, procuraremos aprofundar a pesquisa em torno da *Teoria dos objetos*, uma vez que a citação de Deleuze, demasiadamente ligeira, nos convida à pesquisa, ou à busca da *origem* da questão da teoria dos objetos, ou seja, ao problema que a suscita. Tal origem tem sua fonte em *Bernhard Bolzano*, quando este pensa o *paradoxo das representações sem objeto*. É a partir de Twardowski, que como o próprio Meinong e Husserl era discípulo de

Franz Brentano, que Meinong entra em contato com essa questão. Desse modo, faremos uma apresentação do paradoxo das representações sem objeto de Bolzano, até a teoria dos objetos de Meinong<sup>1</sup>.

Uma vez que o contato de Meinong com a questão do paradoxo das representações sem objeto deu-se a partir de Twardowski, utilizaremos, em nosso trabalho, o próprio texto do filósofo polonês<sup>2</sup>. Husserl também se debruçou sobre a questão, escrevendo uma crítica a Twardowski, encontrada na tradução francesa sob o título *Les Objets intentionels*.

A ênfase sobre Meinong terá o proveito não só de apresentar toda a questão desde a sua origem, mas vislumbrar ainda a controvérsia com Bertrand Russell. Desse modo, poderemos ver que a pesquisa de Deleuze tem seu lugar entre a fenomenologia e a filosofia analítica, apesar de inclinar-se mais para a primeira do que para a segunda.

A partir desse percurso, a pesquisa delinea as divergências entre as escolas da *análise lógica* (filosofia analítica) e da *análise intencional* (fenomenologia) acerca dos objetos impossíveis. Por ser citada ao longo da *Lógica do Sentido* e por inserir-se nessas discussões a partir do paradoxo das representações sem objeto, a fenomenologia será abordada a partir da idéia de campo transcendental.

A noção de *campo transcendental sem sujeito* é desenvolvida por Deleuze com base nas considerações tecidas por Husserl em suas *Meditações Cartesianas*. É importante observar que a crítica de Deleuze sobre Husserl se apóia em *La Transcendence de L' Ego* de Sartre; Deleuze, porém, não deixará de criticar Sartre, pois que, embora este se encaminhe para um campo transcendental sem Ego, este é, ainda assim, possuidor de uma consciência. É então que Deleuze elabora a idéia de campo transcendental sem Ego e sem consciência.

---

<sup>1</sup> Nesta apresentação, utilizaremos como fonte de referência o livro de Jocelyn Benoist, *Représentations sans objet – Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, o qual servirá de apoio em relação ao que é citado por Deleuze em *Lógica do Sentido*.

<sup>2</sup> Kasimir Twardowski, *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations*, in Husserl-Twardowski – Sur les objets intentionels (1893-1901) traduction par Jacques English, Paris, J.Vrin, 1993, p.105.

Neste ponto aparecerá um aliado que permitirá que a idéia de campo transcendental seja pensada de outro modo, isto é, sem sujeito. Em *Gilbert Simondon*, pensador pelo qual Deleuze tem muito apreço, Deleuze encontra os elementos que lhe permitem pensar o campo transcendental pré-subjetivo, além de articular a teoria do sentido à teoria das singularidades. Nesse encontro com Simondon vemos delineadas também as influências que Deleuze sofreu do *estruturalismo francês* no que diz respeito à *questão do sujeito*. A recusa em admitir tal noção (a de sujeito), como ponto de partida para pensar o sentido, faz com que Deleuze teça considerações sobre a fenomenologia. Porém, após o encontro com Simondon veremos que se dá um afastamento tanto da fenomenologia como do estruturalismo.

O que podemos destacar, nesta introdução, são alguns pontos que permeiam a filosofia tais como: 1) *O problema do pensamento e o discurso sobre o sentido dos objetos inexistentes, desde os estóicos à fenomenologia*; 2) *O paradoxo das representações sem objeto*; 3) *A controvérsia entre Meinong e Russell acerca dos objetos impossíveis*; 4) *A noção de campo transcendental sem sujeito*; 5) *A teoria das singularidades*; 5) *A idéia de plano de imanência*. Outros pontos aparecem ao longo do texto, mas podemos dizer de antemão que todos orbitam em torno dos apresentados acima, os seus pormenores os veremos quando enfatizarmos o nosso propósito dentro das discussões da teoria do sentido em relação a Husserl e Wittgenstein. Após todas estas indicações, devemos dizer que dentro de nosso propósito, procuraremos apresentar a *originalidade* da teoria do sentido de Deleuze. O termo originalidade, talvez não seja muito apropriado para o pensamento de Deleuze, mas o manteremos a fim de mostrar o ponto em que sua teoria do sentido difere em relação àquelas que pensaram o sentido dentro do âmbito filosófico contemporâneo. Qual seria esta originalidade? A *neutralidade e a potência genética do sentido* é esta originalidade a qual procuraremos apresentar seus pormenores; dentro desta apresentação, aparecerão questões que remetem ao problema da individuação, fortemente marcada pela influência do ontologista Gilbert Simondon; tais influências permitem que Deleuze elabore uma teoria do sentido que dá ênfase à neutralidade e potência genética do campo transcendental

relacionada à idéia de *singularidade*, onde aparecerá o aspecto problemático e o conceito de disparação além daquele que remete para o de *sínteses disjuntivas*. Neste ponto, encaminharemos a pesquisa a fim de mostrar como Deleuze elabora sua teoria do sentido com o cuidado de não confundi-la com uma teoria da significação. A condução do trabalho abordará a teoria do sentido procurando deixar em relêvo alguns dos conceitos que perpassam a obra do pensador francês. Deste modo, procuraremos sempre apresentar tais conceitos diante dos problemas que os suscitam, o que ficará exposto quando no decorrer da pesquisa fizermos remissão a alguns filósofos contemporâneos que também abordaram o mesmo problema, sobretudo aqueles que se inclinaram em pensar o transcendental. Destacaremos como a partir da noção de *campo transcendental sem sujeito*, o pensador francês chega a idéia de *plano de imanência como uma vida*. Tal percurso nos permitirá apresentar a teoria do sentido de Deleuze como uma nova linha de pesquisa filosófica contemporânea que trata o conceito como acontecimento.

## CAPÍTULO I

### O PROBLEMA DO SENTIDO EM DELEUZE

#### 1.1) Apresentação do problema do sentido em Deleuze

Deleuze começa a pensar o sentido articulando-o à noção de incorporeal, a partir da filosofia estóica; e, por essa via, procura apresentar uma linha de pensamento que percorre a história da filosofia desde o século III a C. Em *Lógica do Sentido* indica três momentos diversos em que a questão do sentido foi pensada: primeiramente entre os estóicos, no século III a.C.; uma segunda descoberta tendo sido feita no século XIV, por Gregório de Rimini<sup>3</sup> e Nicolas d'Autrecourt; e uma terceira vez, como *objektiv*<sup>4</sup>, no século XIX, com o filósofo alemão Alexius Von Meinong.<sup>5</sup> A nossa preocupação em apresentar a teoria do sentido de Deleuze no âmbito contemporâneo, após a citação desses três momentos diversos, leva-nos às questões que remetem à *Teoria dos objetos* em Meinong. De início, pode soar um pouco estranho o fato de Deleuze ter escrito um livro

---

<sup>3</sup> Elie, H. *Le Complexe Significabile*, Paris, Vrin, 1936, p.7: “Em suas Categorias ( Cap. X, 12 b). Aristóteles disse: ‘A afirmação é um enunciado (λογος) afirmativo, a negação um enunciado negativo. Quanto às coisas que se colocam sob uma dessas enunciações, não poderíamos dizer que são julgamentos, mas sim coisas’. Em 1344, um monge italiano, Gregório de Rimini, estimou, que nessa passagem, por coisa (πραγμα) o Estagirita não queria falar de coisa exterior existente, mas de uma entidade não existente que se exprime por um complexo, especialmente pela oração infinitiva. Considerava essa ‘coisa’, significado total e adequado da proposição, como denominou-o ‘Significado por complexo’ (Complexe significabile).”

<sup>4</sup> Cf. Elie, H. *Le Complexe Significabile*, Paris, Vrin, 1936, p.148. “Do mesmo modo que as palavras e as frases possuem uma dupla função, a de exprimir nossas experiências interiores ou idéias, e de significar os objetos dessas experiências, também as proposições exprimem nossos julgamentos ou assunções e significam alguma outra coisa. Essa ‘alguma coisa’ que julgamos e examinamos é, segundo Meinong, uma entidade a qual ele denomina ‘Objektiv’ que, reservando nesse momento toda a questão de terminologia, traduziremos para o francês por ‘objectiv’. Se entendermos por ‘objeto’ todo o objeto do conhecimento em geral, diremos que os objetos se dividem em duas classes: os objetivos e os objetos no sentido estrito da palavra (esses que são expressos por uma palavra ou frase)”.

<sup>5</sup> Deleuze cita o livro de Hubert Elie, *Le Complexe Significabile*, Paris, Vrin, 1936. como a fonte em que aparecem as semelhanças entre as doutrinas de Gregório de Rimini, Nicolas d'Autrecourt e as teorias de Meinong, sem deixar de assinalar que este autor não indica a origem estóica do problema.



apoiado em Meinong<sup>6</sup>, mesmo após Bertrand Russell<sup>7</sup> ter atacado a posição do filósofo alemão acerca do *objektiv*<sup>8</sup>. O que seria um *objektiv*? O que podemos dizer, de início, é que não se trata de um objeto; o *objektiv* estaria para os juízos e suposições assim como os objetos estão para as representações. Desse modo, Deleuze rompe com toda a tradição inaugurada por Frege, e que se estende por Bertrand Russell, levando-nos a indagar: *qual a importância da questão do sentido? O que pode ser construído, em filosofia, a partir dessa abordagem? É espantoso como Deleuze tende mais para a Teoria do objeto de Meinong do que para o artigo de Frege Sobre o sentido e a referência*, o que de imediato nos leva à consideração do sentido como entidade não-existente, ou seja, à tese capital do livro.

Cláudio Ulpiano nos indica — em seu trabalho *Afetos: um sorriso, um gesto* — como se dá essa aproximação que Deleuze faz entre Meinong e os estóicos na “Lógica do sentido”:

---

<sup>6</sup> José Oscar de Oliveira Marques in *A Ontologia do Tractatus e o Problema do Sachverhalte Não-Subsistentes* esclarece-nos sobre a posição de Meinong acerca dos objetos puros: “Para Meinong, quando se julga que um certo objeto (eg, a montanha de ouro, ou o círculo quadrado) não existe, esse julgamento é, ainda assim, acerca desse objeto, embora seja sua inexistência que torna o julgamento verdadeiro. Restringir o domínio dos objetos às coisas reais ou existentes tornaria inexplicável, para Meinong, a ocorrência de julgamentos verdadeiros de inexistências, pois tais julgamentos seriam acerca de nada, isto é sequer seriam genuinamente julgamentos. Reciprocamente, ter-se-ia que admitir que todo genuíno julgamento de existência seria sempre verdadeiro, pois seus objetos seriam sempre objetos existentes. Para evitar esta situação paradoxal, Meinong postula que os objetos enquanto tais são neutros à existência ou inexistência (doutrina do *Außersein* do objeto puro). É certo que um objeto inteiramente absurdo como o círculo quadrado (mas não a montanha de ouro), traz consigo a garantia de sua inexistência, mas ele deve, ainda assim, ser capaz de configurar no conteúdo do julgamento que assevera sua inexistência. É isso que permite, em última instância, que o julgamento de que o círculo quadrado não existe seja, afinal, diferente de que a montanha de ouro não existe, pois seus objetos, embora inexistentes, são distintos e têm propriedades distintas (doutrina da independência do *Sein* e do *Sosein*)”.

<sup>7</sup> Bertrand Russell no Cap XXXI: *A filosofia da análise lógica, in : História da Filosofia Ocidental VIII*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977. p.385, comenta que a teoria das descrições trata de designar uma pessoa ou uma coisa não pelo seu nome, mas sim por alguma propriedade que se supõe ou se sabe peculiar, e afirma: ‘Suponhamos que digo: ‘A montanha dourada não existe, e suponhamos que o leitor pergunte: ‘Que é que não existe?’ Pareceria que, se eu dissesse ‘a montanha dourada, estaria atribuindo a ela uma espécie de existência. Evidentemente não estou fazendo o mesmo tipo de afirmação que faria se dissesse: ‘O quadrado redondo não existe’. Isto pareceria implicar que a montanha dourada é uma coisa e que o quadrado redondo é outra, embora nenhum dos dois exista. A teoria das descrições era destinada a resolver esta e outras dificuldades”.

<sup>8</sup> Bertrand Russell, *Lógica e Conhecimento*, São Paulo, Abril Cultural, Col. “Os Pensadores”, 1978, p.89. “Meinong sustenta que existe um objeto tal como o quadrado redondo somente que ele não existe, e nem mesmo subsiste, mas apesar disto existe tal objeto, e quando dizemos ‘o quadrado redondo é uma ficção’, ele considera que existe um objeto ‘o quadrado redondo’ e existe um predicado: ficção. Ninguém com um senso de realidade teria assim analisado aquela proposição. Teria visto que a proposição requer uma análise de tal modo que não tenhamos que considerar o quadrado redondo como um constituinte daquela proposição. Supor que no mundo real da natureza existe todo um conjunto de proposições falsas que se dizem é para a minha mente algo de monstruoso. Não me consigo persuadir em supô-lo. Não posso acreditar que existem no sentido que existem os fatos”.

“O círculo quadrado, do qual jamais poderemos constituir uma forma, o exclui, em definitivo, do campo existencial. A impossibilidade do círculo quadrado, seu absurdo é em si absoluto e incondicionado. Em qualquer situação, o círculo quadrado estará sempre em impossibilidade existencial. Objeto impossível, inconcebível na série causal, física e lógica. Logo, sua aparição se dá na outra série – na série temporal, que os estóicos nomeiam como sendo a linha aiônica – a do acontecimento, semelhante às linhas da plástica barroca, do rosto de Joana d’Arc e de seus cruéis julgadores, teólogos e juristas”<sup>9</sup>.

Por outro lado, há também um fascínio do autor da *Lógica do sentido* pela obra de Lewis Carroll; diante desta, procura mostrar que a obra lógica de Carroll difere de sua obra fantástica exatamente pelo tratamento dado ao sentido. A ênfase em Carroll assinala como Deleuze se preocupa com os paradoxos e sobretudo com a problemática que eles causam diante da lógica formal. A crise dos fundamentos da lógica e da matemática fez com que Carroll escrevesse essa crise sob o modo de literatura infantil, onde o pensamento começa a ser impelido pelo que é considerado irracional e ilógico. Uma das preocupações de Deleuze é sempre ressaltar o ponto em que o pensamento brota e que acontecimentos propiciam esse brotar.

“É exatamente neste mundo plano do sentido-acontecimento, ou do exprimível-atributo, que Lewis Carroll instala toda a sua obra. Disso decorre a relação entre toda a obra fantástica assinada Carroll e a obra matemático-lógica assinada Dodgson. Parece difícil aceitar que se diga, como já se fez, que a obra fantástica apresenta simplesmente a amostra das armadilhas e dificuldades nas quais caímos quando não observamos as regras e as leis formuladas na obra lógica. Não somente porque muitas das armadilhas subsistem na própria obra lógica, mas porque a partilha parece-nos outra”<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Cláudio Ulpiano, *Afetos: um sorriso, um gesto, in: Pontos de Fuga: Visão, Tato e Outros Pedacos*, Rio de Janeiro, Taurus, 1996, p.116.

<sup>10</sup> Gilles Deleuze, *Lógica do sentido*, tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Perspectiva, 1974, p.23

O apreço de Deleuze por Lewis Carroll fá-lo afirmar que este, ao distinguir diferentes modos de tratar o sentido, sinaliza também para a diferença entre *significação* e *sentido*.

“É curioso constatar que toda a obra lógica diz respeito diretamente à significação, às implicações e conclusões e não se refere ao sentido a não ser indiretamente – precisamente por intermédio dos paradoxos que a significação não resolve ou até mesmo que ela cria. Ao contrário, a obra fantástica se refere imediatamente ao **sentido** e relaciona diretamente à ela a potência do paradoxo. O que corresponde aos dois estados do sentido, *de fato e de direito*, **a posteriori e a priori**, um pelo qual o inferimos indiretamente do círculo da proposição, outro pelo qual o fazemos aparecer por si mesmo desdobrando o círculo ao longo da fronteira entre as proposições e as coisas”<sup>11</sup>.

O livro: “*Lógica do sentido*” parece lançar-nos numa contracorrente filosófica, sobretudo por tentar situar-se fora do platonismo e do aristotelismo, indicando-nos aspectos da filosofia antiga através dos filósofos estóicos; esse desvio nos induz cada vez mais em direção à pesquisa filosófica, forçando-nos a procurar uma maior aproximação com os temas apresentados. Deleuze mostra que a origem do problema do sentido é a filosofia estóica; de modo que, nesse aspecto, procuraremos seguir os textos referentes ao tema, fazendo incursões naqueles que remetem ao estatuto dos incorporais.<sup>12</sup> Tais incursões, porém, não deverão ser demoradas nem aprofundadas, uma vez que o nosso propósito é circunscrever a questão do sentido no âmbito contemporâneo.

A filosofia antiga, como sabemos, é um forte pilar para a compreensão dos diversos temas que percorrem a história da filosofia. O nosso projeto — em torno do livro “*Lógica do sentido*” — procurará também demonstrar a sua importância para o ensino filosófico. Onde poderemos dizer que o estudo da lógica dos estóicos servirá de pedagogia para a compreensão, por exemplo, da diferença entre a lógica dos termos e a lógica das proposições. Torna-se oportuno afirmar que o termo *lógica* foi forjado pelos

---

<sup>11</sup> Idem, *ibidem*, p.23

<sup>12</sup> Os textos em que Deleuze pesquisa estes temas são: *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1928 de Émile Brehier e *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953 de Victor Goldschmidt.

estóicos; antes deles, o modo correto e coerente de raciocinar era o que Aristóteles chamava de analítica.

Os estóicos admitem que no limite dos corpos e das coisas ocorrem efeitos de superfície. É no plano da física que se encontram os corpos com seus limites e tensões internas. Os corpos são causas uns para os outros de certos efeitos de superfície. O plano da lógica diz respeito aos incorporais, aos acontecimentos e aos laços dos efeitos entre si. A importância que Deleuze dá ao sentido, como acontecimento incorporeal — que não possui as características de uma coisa e nem de um estado de coisas — permite-lhe considerar que os estóicos tratam positivamente aquilo que Platão chamava de simulacro. O que seria essa positividade? Platão dava o nome de simulacro a tudo aquilo que se furtava à Idéia. Os estóicos concebem que, no limite dos corpos, dão-se os acontecimentos; os quais são expressos pela proposição. Os simulacros platônicos sobem à superfície e tornam-se sentido. Não podemos deixar de observar a importância desse ponto, uma vez que o sentido torna-se objeto de uma filosofia. Os incorporais estóicos dividem-se em quatro modos: **o exprimível, o vazio, o lugar e o tempo**.<sup>13</sup> O exprimível é tratado com um estatuto “positivo”, ou seja, é o que nos permite falar dos acontecimentos que ocorrem no mundo, envolvendo as coisas e os estados de coisas.

“A realidade lógica, o elemento principal da lógica aristotélica é o conceito. Esse elemento para os estóicos é uma coisa inteiramente outra; não é nem a representação (φαντασία) que é a modificação da alma por um corpo exterior; nem a noção (εννοία), que se forma na alma sob a ação de experiências semelhantes. Na realidade é alguma coisa de inteiramente nova que os estóicos denominam exprimível (λεκτον)”.<sup>14</sup>

O estatuto do sentido, a partir da filosofia estóica, tem no exprimível, no *lekton*, seu ponto de partida. Deleuze, na *Lógica do sentido*, procura mostrar os filósofos que tratam o sentido de modo direto, fazendo-o aparecer na fronteira entre as proposições e as coisas. Pela via dos incorporais, ele acredita que temos um novo modo de pensar a lógica, sobretudo pelo fato do princípio de não-contradição não atingir os incorporais.

---

<sup>13</sup> Sextus Empiricus, *Adv. Math*, X.218, in *Les Stoiciens*, Paris, PUF, 1973, p.53.

<sup>14</sup> Emile Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1980, p.14.

(Desde Aristóteles<sup>15</sup>, esse princípio fundamenta e garante a verdade das premissas e, conseqüentemente, permite observar se de premissas verdadeiras seguem-se necessariamente conclusões verdadeiras; ou seja, a prova da validade dos argumentos). Nesse livro, ele também estabelece uma relação entre o sentido e o tempo, destacando a dimensão presente — que pertence aos corpos, o reino de *Cronos*; e o tempo dos incorporais, denominado *Aion*. Na linguagem, o substantivo e os verbos apareceriam relacionados respectivamente a essas dimensões do tempo.

O trabalho, enfim, procurará desenvolver essas questões que passam pela história da filosofia e trazem uma luz para a compreensão da pesquisa deleuzeana, assinalando que o propósito deleuzeano é o de construir uma nova imagem do pensamento. A partir dessa via, que remete aos estóicos, Deleuze encontrará na filosofia contemporânea, fontes de inspiração estóica; Meinong e Husserl são citados como pensadores que trazem essa inspiração. Desse modo, nos debruçaremos nas questões sobre os objetos impossíveis em Meinong, indicadas por Deleuze. Nesse sentido, vemos que este autor, em determinado momento do livro, rompe com os estóicos, afirmando não terem eles resistido à tentação de relacionar o acontecimento à causalidade física; e cita Leibniz como o primeiro grande teórico do acontecimento. A tese de Deleuze é pensar o acontecimento, o sentido, inteiramente independente de qualquer aspecto redutor, seja ele físico, lógico ou psicológico. O acontecimento não se reduz a nenhuma coisa, indivíduo ou pessoa, antes os envolve.

*“Logique du sens* é um texto profundamente afetado pela cisão causal; é sua essência, do texto, a cisão causal e todas as suas conseqüências: que lhe são imensas. O extra-ser, como a parte inefetuada do acontecimento é a obra de Deleuze. Uma idéia propriamente estóica, para a qual o pensamento se volta a fim de suprimir a psicologia, as causalidades físicas, as contradições

---

<sup>15</sup> Os estudiosos de lógica paraconsistentes assinalam que Aristóteles já apontava para uma derrogação do princípio de não-contradição. Lukasiewski e Vassileiev são dois lógicos que afirmam esta tese.

lógicas e através de ressonâncias, ecos, correspondências não-causais, compatibilidades e incompatibilidades alógicas: o acontecimento puro, conceber uma nova imagem do pensamento”.<sup>16</sup>

Ao longo de sua obra, Deleuze observa que sempre pensou o acontecimento<sup>17</sup>; é o que comprovamos em seu livro — *O que é a filosofia?* —, quando procura mostrar que esta disciplina trata da criação de conceitos. Desse modo, tudo o que tinha sido desenvolvido a partir de *Lógica do sentido*, em relação ao acontecimento e o sentido, é retomado e modificado. A contra-efetuação do Acontecimento é relacionada ao campo transcendental sem sujeito, ao plano de imanência, a *uma vida*; conceitos que aparecem sobretudo em seu último texto — *A imanência: uma vida* —, escrito e publicado em 1995, em um número especial da revista *Philosophique*, produzida em sua homenagem.

As explicações de Deleuze, sobre o que é a filosofia, o levam a afirmar que o conceito filosófico jamais deve ser reduzido à função científica; que o conceito filosófico diz respeito somente ao acontecimento. Nesse sentido, Deleuze entra em confronto com todas as posições filosóficas que tentam tirar da filosofia a condição real de criar e inventar conceitos. A criação de conceitos é inseparável das circunstâncias, dos acontecimentos que envolvem a vida do filósofo em seu mergulho no pensamento.

Prado Júnior aponta a inserção da filosofia de Deleuze no âmbito contemporâneo.

“A crítica deleuzeana à subjetividade como fundamento é menos uma originalidade de sua filosofia do que um ponto pacífico de toda reflexão contemporânea de vocação antifenomenológica, da filosofia analítica aos famosos ‘desconstrucionismos’, passando por todos os neopragmatismos (o naturalista, norte-americano, e o transcendental, alemão) e por todos os estruturalismos. O que a distingue, talvez, é ver no sujeito fundante (cartesiano, kantiano, husserliano e mesmo hegeliano – cf. Gerard Lebrun, *O avesso da dialética*, São Paulo, Cia das Letras, pp.254-7) um sujeito essencialmente representativo e submetido ao regime de identidade, arquê unificadora e síntese prévia da experiência capaz de exorcizar toda forma de diferença rebelde. Trata-se de inverter a

---

<sup>16</sup> Cláudio Ulpiano, *O Pensamento de Deleuze ou A Grande Aventura do Espírito*, Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP sobre a orientação do Prof. Dr. Luiz. B. L. Orlandi, p.77.

<sup>17</sup> Gilles Deleuze, *Conversações*, tradução de Peter Pal Pelbart, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992, p.177. “Em todos os meus livros busquei a natureza do **acontecimento**; este é um conceito filosófico. O único capaz de destituir o verbo ser e o atributo”.

linha de pensamento, para levá-la para algo como um campo prévio, pré-subjetivo e pré-objetivo, donde constituir tanto sujeito como objeto”.<sup>18</sup>

Deleuze investe numa nova imagem do pensamento. Essa imagem não é apenas para salvar o reino das metáforas, pois sabemos que tangencia a poesia; nem tampouco para ficarmos apenas no domínio da conotação; trata-se, sim, de uma revitalização da filosofia, de um acréscimo diferencial nessa disciplina que percorre os séculos.

“O campo transcendental é a-subjetivo. É ininteligível sem o modelo de uma nova imagem do pensamento. Esta nova imagem confronta-se com o reconhecimento, com a recognição e todo o seu séqüito – sobretudo a correlação sujeito-objeto. Para se entender o pensamento como ato de criação, como rompimento com o eu pessoal, é necessário arrancá-lo de suas possibilidades abstratas, separá-lo do senso comum e do bom senso. Noutra linguagem, quebrar por dentro o esquema sensório-motor. Para fazer aparecer o eu dissolvido – um conjunto de eus larvares contraentes e contemplativos. Liberar as singularidades nômades das individualidades fixas e do sujeito finito – rompendo com o equívoco de considerar que esta prática conduziria a um abismo indiferenciado. Ao contrário, será, sim, alguma coisa que não é nem individual nem pessoal; que não será nem formal nem informe; mas o aformal puro. É a renovação da filosofia quando o transcendental perde a forma da consciência e expande a sua aventura involuntária”.<sup>19</sup>

Este trabalho tratará de apresentar, através da teoria do sentido, os meios e vias que nos permitam desenvolver com consistência os pormenores dessa renovação da filosofia. Dando, por exemplo, prosseguimento às investigações iniciadas em nossa dissertação de mestrado, procuraremos fazer um paralelo entre uma tese que aparece em *Lógica do sentido* que, de um certo modo, pode ser considerada inversa à tese bergsoniana exposta em sua crítica à idéia do Nada. Ora, como sabemos, Bergson, nessa crítica, mostra, por diferentes vias, que jamais podemos pensar o Ser após o Nada. A ilusão teórica, o falso problema da anterioridade do Nada sobre o Ser é dissipada. O Ser é a realidade que possui duração. Entretanto, o incorporal não é o

---

<sup>18</sup> Bento Prado Junior, *A Idéia de “Plano de Imanência”*, in *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, São Paulo, Ed. 34, 2000, p.34.

<sup>19</sup> Cláudio Ulpiano, *Afetos: um gesto, um sorriso*, in: *Visão, Tatos e Outros Pedacos*, Rio de Janeiro, Taurus, 1998, p.116.

Nada. Deleuze, de outro modo, se esforça por nos mostrar, com a idéia de Acontecimento, que este, apesar de não existir, possui sentido e realidade. A realidade do Acontecimento é de natureza diferente da dos corpos, pois, como dissemos, ele é incorporeal: não um ser, mas um extra-ser. É, enfim, nessa direção, que aparecerão as conexões reais e as conjugações virtuais. A comunicação entre os acontecimentos tem como resultado uma lógica que trata o sentido fora do campo da representação e da significação. Desse modo, o nosso trabalho apresentará como que duas faces: uma em que trataremos da questão do sentido a partir do paradoxo das representações sem objeto, enfocando a ressonância dessa questão diante da fenomenologia e da filosofia analítica; e a outra, onde estudaremos a neutralidade e a potência genética do campo transcendental, do plano de imanência, a fim de mostrar como a teoria do sentido de Deleuze se afasta dessas duas correntes de filosofia.

## 1. 2 ) O problema do sentido na filosofia contemporânea

Para indicar a origem do problema do sentido na filosofia contemporânea começaremos destacando dois pensadores que contribuíram para que a questão se desenrolasse da maneira que pretendemos enfocá-la. Deleuze, na *“Lógica do sentido”*, faz algumas citações sobre a “controvérsia” que envolve os filósofos Meinong e Bertrand Russell. São, porém, citações ligeiras. Citações que nos levam a aprofundar a pesquisa, buscando os principais pontos envolvidos nessa controvérsia. Não nos preocuparemos em confrontar a fenomenologia com a filosofia analítica, mas dois pensadores que dessas escolas fazem parte, ainda que indiretamente. Meinong não é propriamente um fenomenólogo, mas é influenciado pela linha de pensamento que descende dos filósofos austríacos do século XIX, orientados pelos trabalhos de Bernhard Bolzano — este, tcheco de nascimento. Esses filósofos propõem um afastamento de Kant, ou seja, deixam de lado a nítida preocupação com o sujeito e se voltam para o objeto<sup>20</sup>. Bertrand

---

<sup>20</sup> Bento Prado Junior, em *“Presença e campo transcendental: consciência e negatividade em Bergson”*, São Paulo : Edusp, 1964, ensinou-nos como Kant, na refutação do idealismo – analítica transcendental da Crítica da Razão Pura – teria mostrado a dependência da consciência em relação ao objeto externo. Neste sentido a fenomenologia seria herdeira de



Russell, como sabemos, é um dos mais importantes nomes da filosofia da análise lógica, uma vez que foi a partir de seu contato com Frege que procurou pesquisar a forma lógica da proposição fora das categorias de sujeito e predicado<sup>21</sup>.

### 1.2.1) As controvérsias em torno dos objetos impossíveis

Ao tratar da questão do sentido, o presente trabalho se insere numa discussão que ocupa um capítulo importante na história da filosofia: a controvérsia entre Bertrand Russell e Meinong. Quando o lógico inglês procura expor, em *Lógica e Conhecimento*, o que entende por denotação, depara-se com duas teorias: a de Meinong e a de Frege, que, segundo ele, não satisfazem o seu propósito: a teoria dos objetos de Meinong e a teoria do sentido e referência de Frege seriam destituídas pela teoria das descrições proposta por Russell por darem margens à proliferação de objetos contraditórios e absurdos.

Russell apresenta os motivos pelos quais a teoria de Meinong não lhe é satisfatória: primeiramente, por considerar toda e qualquer expressão denotativa gramaticalmente correta como representante de um *objeto*; e também por acreditar que a teoria dos objetos infringe o princípio de contradição, como poderemos ver na citação abaixo:

“Por conseguinte, ‘o atual rei da França’, ‘o quadrado redondo’, etc., supõem-se ser objetos genuínos. Admite-se que tais objetos não *subsistem*, mas, entretanto, eles são supostos ser objetos. Esta é em si mesma uma perspectiva difícil; mas a principal objeção é que tais objetos, reconhecidamente, estão prontos a infringir a lei de contradição. Sustenta-se, por exemplo, que o

---

Kant, por considerar a tendência para o objeto como bem indicou o filósofo de Königsberg. Deste modo, considerar que os filósofos austríacos, liderados por Bolzano, afastam-se de Kant é estranho, pois o idealismo transcendental não prescinde do realismo empírico. Kant afirma que a minha existência somente pode ser experimentada em relação a existência de objetos exteriores a mim. A realidade mais imediata, segundo Kant, não é a interna, e sim a externa. O tempo possui dependência em relação ao espaço e, também o sentido íntimo depende do sentido externo.

<sup>21</sup> Luiz Henrique Lopes dos Santos in *Russell (1872-1970) Vida e Obra*, São Paulo, Abril Cultural, 1978, p.VII afirma: “A análise lógica das proposições matemáticas e o contato com as doutrinas lógicas de Peano (1858-1932) e Frege (1848-1925) levaram Russell a reconhecer a irrelevância lógica das categorias de sujeito e predicado e particularmente a incorreção da análise de proposições que enunciam relações entre objetos, fundada sobre tais categorias”.

existente atual rei da França existe e também que não existe; e que o quadrado redondo é redondo e também não redondo, etc. Mas isto é intolerável; e se puder estabelecer qualquer teoria para evitar este resultado, esta deve ser certamente preferida”<sup>22</sup>

O texto de Russell é esclarecedor, principalmente no que tange ao nosso conhecimento sobre Meinong. É comum encontrarmos considerações sobre Meinong pela ótica de Russell, o que nos deixa com idéias inadequadas sobre a sua filosofia, geralmente apresentada de um modo que nos confunde quanto ao seu propósito. Restamos a alternativa de apresentar o próprio Meinong; o que também nos permite enfocar o ponto de partida das preocupações de Russell. Esse enfoque, além disso, terá a vantagem de nos aproximar das questões que envolvem a filosofia contemporânea, sobretudo no que diz respeito à fenomenologia e à filosofia analítica. A teoria da denotação, que Russell diz ser proveitosa não apenas para a lógica e a matemática, mas também para todo o conhecimento, tem sua origem precisamente nessa controvérsia com Meinong<sup>23</sup>. Nesse sentido, oportuno se faz apresentarmos o esclarecimento do próprio Meinong quanto ao seu propósito.

“Que não se pode conhecer sem conhecer algo; mais genericamente, que não se pode julgar e também não representar sem julgar sobre algo ou representar algo, isto pertence ao mais evidente sob uma consideração elementar dessas experiências. Que no domínio da suposição não é diferente, eu pude mostrar sem recorrer a um exame especial, embora a pesquisa psicológica sobre isso mal tenha começado. O problema é mais complexo no caso dos sentimentos, onde a linguagem, sem dúvida, mais nos induz ao erro, com a indicação do que se sente, o gozo, a dor,

---

<sup>22</sup> Bertrand Russell, *Lógica e Conhecimento*, tradução de Pablo Rubén Mariconda, São Paulo : Abril Cultural, 1978, p.6.

<sup>23</sup> Luiz Henrique Lopes Santos, em texto profundamente esclarecedor, nos mostra que Russell entra em controvérsia com Meinong quando procura solucionar o problema de expressões denotativas, que tentam denotar objetos do tipo “o atual rei da França”, mostrando-os como símbolos incompletos e não como elementos independentes da proposição, porém com significados em contexto. “O pressuposto de que toda expressão denotativa denota algo acarreta problemas insolúveis; torna impossível, por exemplo, a negação de existência. Tome-se, por exemplo, a proposição “O atual rei da França não existe”; se ela for reconhecida como significativa, dever-se-ia reconhecer a existência de algo denotado por “o atual rei da França” e, portanto, a falsidade da proposição. Nenhuma negação de existência seria então verdadeira, pois sua significatividade implicaria necessariamente sua falsidade. Uma linha de solução, assumida entre outros por Meinong (1853-1921), consiste em distinguir entre existência e subsistência e exigir que expressões denotativas denotem não apenas entidades existentes mas simplesmente subsistentes. Sem falar na obscuridade da noção de subsistência, se essa distinção resolvesse o problema no que concerne a “o atual rei da França”, certamente não o resolveria no que concerne a “o círculo quadrado”, visto que o caráter contraditório das proposições que a entidade supostamente denotada por essa expressão deveria possuir impede até mesmo que seja admitida como subsistente, seja qual for o sentido que se dê a “subsistência”. Problemas semelhantes poderiam ser também levantados com respeito a expressões como “um centauro”, “todos os anjos”, etc”. Cf. *Russell (1872-1970) Vida e Obra*, São Paulo, Abril Cultural, 1978, p.VIII.

assim como a piedade, a inveja, etc., e no caso dos objetos, na medida em que, a despeito do testemunho da ocorrência muito clara na linguagem, sempre tem-se que enfrentar a eventualidade de desejos que não desejam nada. Mas, mesmo aqueles que não compartilham a minha opinião – qual seja, tanto os sentimentos quanto os desejos não são fatos psíquicos independentes porque eles são representações a título de inelutável “pressuposição psicológica” – concederão sem reservas que se goza de alguma coisa, que se interessa por alguma coisa e, ao menos na extrema maioria dos casos, que se não quer ou se deseja sem querer ou desejar qualquer coisa, em suma, ninguém ignora que o processo psíquico tão freqüentemente esteja de par com esta propriedade de “ser orientada para algo” que se está bem perto de ver nisso um aspecto característico que distingue o que pertence ao psíquico do que não é da ordem psíquica”<sup>24</sup>.

A citação acima nos leva em busca de recursos para tentarmos compreender em que ponto Russell pode desqualificar a empresa de Meinong. A preocupação do segundo é com a diversidade de casos que se apresentam quando estamos direcionados para algo. O conhecimento, segundo ele, não pode ser estudado sem seu objeto. O objeto do conhecimento cumpre essa tendência de modo que, quando perguntamos pelo conhecimento, está implícito que estamos direcionados para o objeto do conhecimento. Desse modo, quando queremos conhecer os casos em que estamos direcionados para nada, por exemplo, devemos perguntar se o nada é um objeto ou apenas um sentido? A postura de Meinong é a de dar um tratamento científico a esses casos, por isso a pertinência de suas indagações nos faz olhar Russell com certa desconfiança. Meinong afirma:

“Todavia, não é a tarefa das considerações seguintes explicar porque eu tenho esta suposição como a melhor fundada a despeito das muitas dificuldades que a ela se opõem. Os casos em que a referência, o estar expressamente orientado para ‘algo’ ou, como se diz muito grosseiramente, a um objeto, são tantos que se impõe, mesmo que seja para dar conta desses casos, que a questão acerca de a quem cabe tratar de maneira científica estes objetos não deve permanecer sem resposta”.

---

<sup>24</sup> Alexius Meinong, **Sobre a Teoria dos Objetos**, tradução de Celso R. Braidão, no prelo, p.1 (Original A Meinong, Über Gegenstandstheorie; Selbstdarstellung; Mit. Einl., Bibliogr. U. Reg.hrsrg. von Josef M. Werle; Hamburg, Meiner, 1988. p.51.

A questão de Meinong envolve a ciência do objeto que possa explicar a diversidade de casos em que estamos orientados para “nada”. Em suas pesquisas já aparece uma preocupação com o que atualmente se chama *transdisciplinaridade*. A existência de uma “zona neutra” entre os diversos domínios teóricos que procuram pensar o objeto apenas dificulta o encontro dessa ciência. Meinong expõe magistralmente que a existência de uma zona neutra é eficaz no domínio prático por permitir a relação de boa-vizinhança — a interpenetração de fronteiras é caso de conflito. Já no domínio teórico, se as fronteiras não se interpenetram, não existe avanço na ciência do objeto. A zona neutra separa os diversos domínios teóricos, causando a estagnação da ciência do objeto.

“Interrogar-se sobre um determinado domínio do saber, negligenciado a ponto de ele não ter reconhecido ao menos a medida de sua especificidade, eis o que visa o problema aqui posto de saber qual é de fato o lugar, de qualquer maneira legítimo, do tratamento rigoroso do objeto enquanto tal e em sua generalidade; trata-se da questão seguinte: existe entre as disciplinas, reconhecidas por sua proveniência científica, uma ciência onde se pode encontrar um tratamento rigoroso do objeto enquanto tal ou, ao menos, onde tem valor esta exigência?”.<sup>25</sup>

A indagação de Meinong tem uma resposta negativa, por não termos conhecimento de um tratamento rigoroso que tenha sido dado ao objeto por parte de qualquer ciência. A pesquisa de Meinong segue examinando o que ele denomina: “pré-juízo a favor do efetivo”, sendo esse o ponto em que aparecerá o “objektiv”, que remeterá para o sentido tanto dos objetos que existem, quanto dos que não existem: a doutrina do “*Außersein*”, ou seja, da indiferença do objektiv tanto em relação à existência quanto à subsistência. Tal doutrina afirma que o objektiv está fora do ser, o que é conseqüência da tendência que possuímos em favorecer o efetivo. Meinong diz: “o interesse vivo pelo efetivo”. O ensinamento que se retira dessa doutrina é de que os objetos ideais, apesar de não existirem, são passíveis de entrar no rol do conhecimento. Tome-se como exemplo os números e as relações entre eles, diz Meinong. Não é,

---

<sup>25</sup> Idem, *ibidem*.

todavia, esse o ponto que queremos destacar, mas o que remete aos objetos subsistentes. O preconceito a favor daquilo que existe deixou sua marca na história da filosofia quando se procurou encontrar uma ciência que subsumisse todos os objetos existentes. A metafísica foi considerada como a ciência primeira, que forneceria os fundamentos para as ciências particulares, sendo definida como: “a ciência do ser enquanto ser”.

O pré-juízo a favor do efetivo consiste justamente nisto, ou seja, em não levar em conta objetos subsistentes. A réplica de Meinong visa sobretudo à questão do juízo onde o verdadeiro e o falso aparecem sustentados pelo objektiv. O juízo negativo não poderia ter sentido se o objektiv, fora do ser, não o garantisse. Meinong mostra-nos que, para além da não existência do sujeito do juízo, há o objektiv. Desse modo, poderíamos discernir as várias espécies de julgamentos negativos. O que a Metafísica diria sobre esse aspecto?

“Quando se recorda a que ponto a Metafísica sempre teve a intenção de integrar ao domínio de suas colocações o mais próximo como o mais distante, o maior como o menor, pode parecer estranho que ela não possa assumir a tarefa que estamos evocando pela razão que, malgrado a universalidade de suas intenções, a Metafísica não teve sempre, de longe, a visada suficientemente universal para ser uma ciência do objeto. A Metafísica lida, sem dúvida, com a totalidade do que existe. Mas, a totalidade do que existe, incluindo aí o que existiu e o que existirá, é infinitamente pequena em relação a totalidade dos objetos de conhecimento; e que se tenha negligenciado isto tão facilmente tem, bem entendido, o seu fundamento no fato que o interesse vivo pelo efetivo, que está em nossa natureza, favorece este excesso que consiste em tratar o não-efetivo como um simples nada, mais precisamente, a tratá-lo como algo que não oferece ao conhecimento nenhum ponto de apreensão ou nenhum que seja digno de interesse”.<sup>26</sup>

Meinong diz que os objetos ideais, que são dotados de subsistência (*bestehen*), mas em nenhum caso de existência (*existieren*), mostram o quanto essa tendência é insustentável.

---

<sup>26</sup> Idem, *ibidem*.

O sentido seria muito fácil de ser definido como alguma coisa que se situa entre as coisas e as proposições. Ora, não discordamos que assim possa ser, é porém necessário avançarmos em nosso estudo, apresentando nuances que tornem o trabalho filosófico cada vez mais estimulante. A pesquisa remete aos pontos citados por Deleuze em *Lógica do sentido*, mas não explicitado em seus pormenores. O nosso trabalho consiste em trazer à luz essas contendas filosóficas, apontando para aquilo que Deleuze quer tratar como um problema que percorre a filosofia ao longo dos tempos. O sentido foi descoberto por Meinong como *objektiv*, afirma Deleuze. Entretanto, nós temos que ir atrás dos problemas e sobretudo da crítica de Russell a Meinong, colocando-a no interior do seu contexto.

O rigor em relação à ciência do objeto, exigido por Meinong, teve diversos tratamentos através da história da filosofia. Husserl, por exemplo, afirmou o ato intencional como doador de sentido. O noema — situado entre a noesis e a coisa — estaria próximo ao *objektiv*, devido ao seu aspecto de irrealidade. É célebre o exemplo do noema da árvore em Husserl, em que o fenomenólogo indica que uma árvore, real existente, pode arder: mas não o seu noema. Os objetos impossíveis, em Meinong, apresentam algo que está distante da efetividade. Na *Lógica do sentido*, é justamente o que vemos, uma vez que Deleuze cita Husserl como um filósofo que lhe permite pensar o sentido como entidade não existente. A escola de Husserl, como a de Meinong, serviria para Deleuze pensar o sentido próximo do exprimível preconizado pelos estóicos<sup>27</sup>.

Deleuze tece vários comentários sobre o noema husserliano; em determinado ponto do texto, porém, começa a indicar a insuficiência da doação de sentido proveniente da fenomenologia. Tal insuficiência, à primeira vista, parece provir da

---

<sup>27</sup> Hubert Elie é citado por Deleuze como aquele que apresenta a importância de Gregório de Rimini e de Meinong, sem citar porém a origem estóica do problema. Deleuze aponta que desde a filosofia antiga – século III a C - o problema do sentido vem percorrendo a história da filosofia. A partir do século XIX é que começam as pesquisas dos filósofos austríacos em torno do que pode ser o sentido. Tais pesquisas giram em torno do problema dos juízos falsos. Vários pensadores inscrevem-se neste propósito; a escola de filósofos austríacos considerando o sentido como fruto de um ato intencional será confrontada pela filosofia analítica. Frege será o filósofo que dará o respaldo necessário para que o ato lógico seja pensado de modo diferente do ato psicológico. Husserl, ao receber esta influência de Frege, tratará de fazer da fenomenologia o fundamento da lógica.

comparação com *a estrutura*<sup>28</sup> advinda do estruturalismo francês, uma vez que a doação de sentido fenomenológica não apresenta o *elemento paradoxal*, o ponto aleatório que ele denomina, simultaneamente, *casa vazia e objeto supranumerário; lugar sem ocupante e ocupante sem lugar*. A doação de sentido deriva, através da inspiração do estruturalismo, do *não-sentido*; sendo esse o aspecto em que podemos observar por que Deleuze não segue a consciência intencional como doadora de sentido, justamente em função do estruturalismo francês apontar para a oclusão do sujeito. O noema, apesar de se situar entre as proposições e as coisas — consideradas como duas séries heterogêneas — não poderia ser apreendido como o não-sentido que doa sentido. O não-sentido que se opõe à ausência de sentido serve para que Deleuze, de outro modo, faça remissão a um campo transcendental como aquele que Sartre pensou a partir da *La Transcendence de l'Ego*. A fenomenologia, como vemos, não deixa de estar sempre próxima das considerações de Deleuze acerca do sentido. Mas a crítica ao campo transcendental sartreano não tardará a ser feita. Deleuze, no entanto, conserva a noção de campo transcendental, remetendo-o para o *sistema metaestável* de Gilbert Simondon. O ponto mais importante dessa viragem — que começa a nos remeter para a ontologia — é a indicação de que o sentido é produzido, e não dado como uma essência. A Lógica do sentido é um problema dentro da filosofia transcendental. A filosofia transcendental começa por apontar para um campo transcendental sem as formas da consciência e do sujeito. Seria possível em algum tempo e em algum lugar ensinar-se uma filosofia fora da consciência e do sujeito? O campo transcendental é denominado, por Deleuze, mundo das singularidades nômades e anônimas, impessoais e pré-individuais. Simondon inspira Deleuze a indicar cinco características do campo transcendental: 1) As singularidades-acontecimentos correspondem às séries

---

<sup>28</sup> O estruturalismo francês confere um novo sentido ao termo estrutura, termo este que aparece tanto na fenomenologia quanto na filosofia analítica. Em Husserl, sobretudo nas *Meditações Cartesianas*, vemos as remissões ao eu puro como estrutura que permite ao mundo aparecer com sentido. O eu puro, eu transcendental é a unidade ideal que doa sentido ao mundo. Em Wittgenstein assistiremos à forma lógica tornar-se comum à estrutura do mundo e à da linguagem. O estruturalismo pensa o termo estrutura com sentido inteiramente outro, apresentando-o como um novo modo de pensar a linguagem e o sentido. É oportuno também indicar que o aparecimento do estruturalismo na década de 60, na França, destrona a fenomenologia enquanto paradigma de pensamento. O deslocamento da fenomenologia ressoa sobre a posição do sujeito como fonte de onde emanam todos os atos de pensamento. A influência do estruturalismo sobre a filosofia francesa contemporânea vem acrescida daquelas oriundas de Nietzsche e Heidegger quanto à posição do homem e conseqüentemente do sujeito.

heterogêneas que se organizam num sistema meta-estável provido de uma energia potencial em que se distribuem as diferenças entre as séries; 2) As singularidades gozam de um processo de auto-unificação sempre móvel e deslocado, na medida em que um elemento paradoxal, que percorre as séries, as faz ressoar, envolvendo os pontos singulares em um mesmo ponto aleatório; 3) As singularidades ou potenciais freqüentam a superfície; 4) A superfície é o lugar do sentido: os signos permanecem desprovidos de sentido enquanto não entram na organização de superfície que assegura a ressonância entre duas séries; 5) O mundo do sentido tem como estatuto o problemático; as singularidades se distribuem em um campo propriamente problemático e advêm deste campo acontecimentos topológicos que não estão ligados a nenhuma direção.

Meinong continua servindo ao pensamento deleuzeano em virtude do objetiv dos objetos subsistentes não remeter à consciência intencional. A importância de Meinong aparecerá quando Deleuze nos mostrar que *a comunicação dos acontecimentos substitui a exclusão dos predicados*. O campo transcendental pré-subjetivo e pré-objetivo se esboça aqui para mais adiante ganhar uma maior importância ao longo do livro. A indicação de que Meinong continua a prestar-lhe serviço é apontada quando Deleuze começa a pensar a 6ª série: "*Sobre a colocação em séries*", onde pela primeira vez é feita remissão a *Jacques Lacan* e aos paradoxos que derivam dessa abordagem. A 5ª série: "*Do Paradoxo*", onde Deleuze cita o paradoxo dos objetos impossíveis de Meinong, alinhava-se com os elementos paradoxais que percorrem as séries da estrutura. A doação de sentido é dada pelo não-sentido, que não tem a forma de uma consciência fenomenológica. Deleuze, como já tinha afirmado que os objetos contraditórios são plenos de sentido, alinhava a teoria do objeto de Meinong com a estrutura. Como podemos ver, ao longo de toda a sua obra não faz sequer uma crítica ao filósofo de Graz. Entretanto, de imediato caímos em um problema, pois não sabemos se Deleuze vai das concepções estruturalistas à filosofia antiga — a estóica — ou desta àquelas. Sim, mas é a filosofia estóica que o orienta nas pesquisas em torno do sentido;



o lekton estóico entra em ressonância com o objektiv de Meinong, passando pelo estruturalismo.

O livro *Lógica do Sentido* começa, em sua primeira série de paradoxos: “*Do puro devir*”, citando Lewis Carroll e os paradoxos que aparecem em “*Alice no país das maravilhas*”; em seguida encaminha-se para a parte propriamente filosófica, onde remete-se a Platão para tratar da dualidade do limite e do ilimitado contida no *Filebo*. Os paradoxos em relação à linguagem começam a aparecer, sendo o *Crátilo* também citado. Na segunda série de paradoxos: “*Do sentido*”, através da distinção entre corpos e incorporais, os estóicos serão apresentados. Os estóicos, diz Deleuze, são amantes dos paradoxos e estes são os incorporais, os efeitos de superfícies que possuem uma natureza diferente da dos corpos. Os corpos possuem limites em seus contornos, ações e paixões que emanam de suas profundidades. Já os incorporais são ilimitados, impassíveis, efeitos que acontecem na superfície dos corpos. Os acontecimentos têm suas diferenças para com os estados de coisas, justamente por não apresentarem as características das coisas; não existem, mas antes subsistem ou insistem nas coisas. Os acontecimentos ocorrem às coisas e são expressos pelas proposições.

A partir da segunda série de paradoxos, Deleuze começa a apontar para a reversão que os estóicos operam na filosofia. De início, poderíamos dizer que essa reversão tem em vista dois filósofos: Platão e Aristóteles. Em relação a Platão, estabelece-se a seguinte diferença: a Idéia platônica deixa de ser um modelo, uma causa exemplar, para constituir-se como um efeito de superfície; os estóicos consideram efeitos todo o tipo de idealidades, ou seja, os exprimíveis: não as coisas, mas aquilo que se pensa e se diz sobre elas. Os corpos, com suas tensões e limites, têm as características da substância. A diferença para com Aristóteles dá-se justamente em relação às categorias que se reportam à substância. É nesse sentido que podemos constatar a inovação estóica; o acidente em Aristóteles se diz como ser no outro, ou seja, sem a substância não seriam; donde se conclui que possuiriam hierarquicamente um nível inferior à substância. Os estóicos, segundo Deleuze, apoiado em Emile Bréhier e Victor Goldschmidt, reverterem esse procedimento por apontarem para os corpos como

possuidores de ser, o que impede que existam graus hierárquicos no interior de sua substancialidade. Tomemos como exemplo uma árvore verde: para Aristóteles essa árvore seria uma substância, por ele denominada o ser em si; o acidente verde possuiria um grau inferior ao da substância árvore por existir em função dela. Desse modo, os estóicos reverterem Aristóteles por dizerem que a árvore e o verde possuem ser, mas que o verdejar é um acontecimento na superfície da árvore verde. A hierarquia em relação ao Ser é destituída em prol de uma outra relação que envolve os corpos e incorporais. O termo mais alto, diz Deleuze, não é mais o Ser, mas Alguma Coisa, que envolve os corpos e os incorporais.

### **1.2.2) O paradoxo das representações sem objeto**

O desenvolvimento da filosofia, após Kant, dá-se através de uma preeminência da subjetividade transcendental face à objetividade. O tema de nosso trabalho inclina-se em direção do estudo do objeto. Ora, de início o nosso propósito poderia parecer inócuo, mas não o é, uma vez que o tema da subsistência em Meinong, por exemplo, remete à problematização levantada por Bolzano em relação ao aspecto transcendente do objeto. O acesso à referência aparecerá como uma questão que percorre tanto a fenomenologia quanto a filosofia analítica. Jocelyn Benoist esclarece como esse acesso ao objeto é mediatizado pelo *sentido*.<sup>29</sup> As distâncias e as aproximações entre essas duas correntes filosóficas dão-se em relação à problematização do sentido. Tais divergências farão a divisão de águas na filosofia contemporânea. O nosso propósito em inscrever nesse contexto a teoria do sentido em Deleuze diz respeito sobretudo ao seu silêncio em torno de Wittgenstein. É estranho que Deleuze não aborde o autor do *Tractatus* uma vez que o tema da proposição e do sentido é exaustivamente estudado por Wittgenstein. Sim, mas são justamente as divergências entre as escolas — fenomenológicas e analíticas — que irão nos permitir a compreensão desse silêncio. Entretanto, para que esta compreensão seja obtida, é imprescindível o enfoque sobre a atmosfera filosófica que

---

<sup>29</sup> Jocelyn Benoist, *Représentations sans objet Aux Origines de la Phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, PUF, 2001, p.6

pairava sobre o século XIX na Áustria. Jocelyn Benoist observa que a representação, o *sentido e a referência* de um lado; e o *ato, o conteúdo e o objeto* de outro são resultantes das problematizações ocorridas na aurora do século XIX conduzidas pelos filósofos austríacos.

Benhard Bolzano, em seu *Wissenschaftlehre*, é o filósofo que dá início ao pensamento do *paradoxo das representações sem objeto*. Todavia, faz-se necessário apresentar o que esse filósofo entende como *proposições em si, representações em si e verdade em si*. As proposições em si (Satz an sich) se distinguem dos enunciados e dos juízos; de modo que uma proposição, quando é enunciada, pode ser separada do enunciado; do mesmo modo, quando pensamos uma proposição, podemos separá-la do juízo; a proposição, contudo, não possui uma existência real como as coisas; se há uma objetividade da proposição, esta não é como a de um objeto real, mas a de um objeto lógico, um objeto ideal; tal objeto, no entanto, não é mental, nem psicológico. Os objetos lógicos não possuem existência, somente idealidade. Bolzano procura distinguir as proposições em si de qualquer objeto psicológico, justamente para poder pensar o estatuto do objeto lógico; o seu propósito é o de elucidar tal objeto em seus pormenores, fato que nunca ocorrera antes na história do pensamento. Vejamos, então, o que podemos dizer acerca de sua proposta: a proposição em si é um objeto lógico, que não possui nenhuma proximidade com os objetos psicológicos; a proposição em si possui uma posição de autonomia face ao sujeito, sem, no entanto, ter uma existência real; a proposição em si independe do sujeito, mas não possui uma objetividade. Haveria uma autonomia da proposição em si face ao sujeito, e esse ponto deixa em aberto a possibilidade de tal objeto ser como as Formas platônicas. Ora, as proposições em si, pensadas desse modo, são verdades em si, que podem ser apreendidas por qualquer um independentemente de quaisquer aspectos subjetivos; e, de certo modo, deixa transparecer que não existe nada de novo em relação ao platonismo. Bolzano, de fato, intitula-se um platônico e através dessa denominação entrará em confronto com a filosofia transcendental de Kant; a sua crítica vai de encontro à intuição kantiana, que diz ser escabrosa (messlich). Não é difícil de compreender a aversão de um lógico à

sensibilidade, e aqui temos um ingrediente a mais para compreender que tal crítica não se dá apenas como uma espécie de puritanismo, mas sim como uma pesquisa extremante inovadora face ao kantismo. Por conseguinte, deixa também em aberto o aspecto platônico de tal abordagem<sup>30</sup>.

Bolzano abandona definitivamente o privilégio que o filósofo de Könnisberg dava ao sujeito, para se perguntar pelo objeto, mas deixando bem claro que o objeto em questão é um problema, uma proposição em si<sup>31</sup>. Ora, uma proposição remete sempre a algo, e este algo pode ser pensado ou dito de algum objeto, mas tal objeto é, na maioria das vezes, uma representação; no entanto, uma representação em si só pode remeter a uma proposição em si. As representações em si são aquelas que não derivam de nenhum objeto existente e que também podem ser pensadas por qualquer sujeito. A independência das representações em si tanto do sujeito quanto do objeto dá-lhes um estatuto ontológico, não sendo este, no entanto, o aspecto que Bolzano procura elucidar, e sim o aspecto lógico. A proposição em si é o puro significado lógico da proposição. O puro significado lógico independente da proposição ser expressa ou não,

---

<sup>30</sup> Neste ponto já podemos deixar indicado como a teoria do sentido de Deleuze difere daquela de Bolzano, justamente pelo segundo ater-se ao aspecto platônico, ou seja, de pensar que o discurso diz respeito a alguma coisa de existente e a da ênfase nas Formas incorpóreas. Deleuze, ao nosso ver, mantém uma proximidade com essa teoria, mas difere dela pela sua exaltação ao *lekton* estóico que, por ser um incorpóreo, deixa de ser como a forma platônica, que é uma causa além de ser incorpórea. O *lekton*, o exprimível estóico, é um incorpóreo, mas nunca possui o estatuto de causa, *aitia*; mas, sim o estatuto de um mero efeito de superfície e é, por isso, imune ao princípio de contradição. As proposições em si de Bolzano, apesar de serem incorpóreas, não possuem isenção em relação ao princípio de contradição; tais proposições independente de serem enunciadas ou pronunciadas, são verdadeiras em si e aproximam-se do que entendemos por sentido, mas de modo algum deixam de ser aparentadas às realidades existentes, mesmo que Bolzano diga que elas não existem, mas que estão fora do espaço e tempo. As proposições em si estão fora do espaço e tempo, mas assim mesmo não se dizem como objetos paradoxais. Todavia, Bolzano encontrará o problema das representações que são sem objeto e, neste ponto pensamos que aquilo que Deleuze entende por acontecimento se aproxima do que Bolzano chama de representações sem objeto.

<sup>31</sup> Jan Sebastik em *Logique et mathématique chez Bernard Bolzano*. Paris, Vrin, 1992, p.116-117. “Os termos ‘em si’ e, o seu sinônimo, “objetivo” qualificam as proposições e seus constituintes (e que Bolzano chama de representações em si e que correspondem grosso modo ao que habitualmente se chama de conceitos). Tais distinções parecem corresponder à habitual distinção entre ato e conteúdo de juízos. Mas, o que é essencial para Bolzano, é que as proposições não são construídas como abstrações obtidas a partir de enunciados que são encadeamentos de signos, ou a partir de juízos que são os acontecimentos mentais. As proposições não são derivadas dos enunciados ou juízos que podem ser tomados pelo estatuto de objetos reais. O termo “subjetivo” se opõe à “objetivo” não quanto à validade, mas unicamente quanto à realidade que ele qualifica: uma proposição subjetiva é uma proposição objetiva pensada., quer dizer encarnada, apreendida, realizada por um sujeito individual. Os enunciados e os juízos, enquanto manifestações lingüísticas e acontecimentos mentais, fazem parte do mundo real: pronunciados, escritos ou pensados, eles nascem, se desenvolvem e morrem no tempo. Eles são subjetivos porque são propriedades de um ser real, de um sujeito. Todavia, não podemos dizer o mesmo em relação às proposições em si e seus constituintes, as representações em si: elas aparecem noutra mundo, fora do espaço e tempo. As proposições e as representações em si são objetivas, mas não são realmente existentes; em troca, as representações mentais e os juízos existem realmente, por isto eles são ditos subjetivos; eles são as encarnações das representações e das proposições em si”.

ser pensada ou não; a proposição em si não depende do ato de ser pensada ou enunciada. Quando pensada ou enunciada a proposição se torna conteúdo de um ato do sujeito; a representação em si é o ato do sujeito enquanto pensa ou enuncia uma proposição em si. Há, nessa representação, uma matéria que contém uma verdade em si. O *em si* que Bolzano tanto sublinha é a dimensão que permite à experiência ser pensada lógica e objetivamente.

A teoria dos objetos, formulada por Meinong, resulta do contato com as questões levantadas por Bolzano, a partir do texto de Twardowski sobre a teoria do conteúdo e dos objetos das representações. Husserl, por sua vez, se colocará contra Twardowski e também contra Meinong. Ora, aqui podemos distinguir dois grupos de filósofos: de um lado Bolzano, Brentano, Husserl, Twardowski e Meinong; e de outro, Frege, Russell e Wittgenstein, que desenvolveram filosofias em torno do sentido. É importante observar que nem todos os filósofos supracitados são de origem austríaca. Não podemos também deixar de observar que Frege influenciará tanto Husserl quanto Wittgenstein. O que mais nos interessa aqui é mostrar a origem da problematização do sentido, e como a teoria do sentido em Deleuze, em torno dessa problemática, aparece. O paradoxo das representações sem objeto é pensado por Bolzano no § 67 da *Wissenschaftlehre*, onde, na doutrina dos elementos, procura elucidar que toda representação subjetiva remete a uma representação em si. A representação sem objeto é paradoxal, primeiramente por ser uma representação em si que não depende de conteúdos subjetivos nem psicológicos. A representação em si é qualificada de representação objetiva. O problema com o qual Bolzano se depara é aquele em que encontra representações em si, ou seja, representações objetivas, porém sem objeto, como na representação do nada e do círculo quadrado. As representações sem objeto fazem Bolzano indagar-se sobre a origem de seu sentido. Jocelyn Benoist mostra-nos que a indagação de Bolzano insere-se numa ruptura com o representacionalismo kantiano e também com a descoberta desta camada intermediária denominada *sentido*, constituindo uma filosofia com teor semântico. O nosso propósito, então, começa a elucidar-se, uma vez que Deleuze afirma, na *Lógica do sentido*, que o sentido teria sido descoberto uma terceira vez por

Meinong. Sim, concordamos, há a descoberta de Meinong, mas antes existiram as colocações de Bolzano sobre as proposições em si, das quais derivam a problemática das representações sem objeto. Meinong começou a estudar esse tema somente a partir do texto de Twardowski, que, por sua vez, remetia às indagações de Bolzano acerca do paradoxo das representações sem objeto.

O nosso propósito fica bem delineado, uma vez que nos preocupa indicar como essas pesquisas dos filósofos — que não são citados por Deleuze — faz jus ao que nos exorta quando lemos seus textos. Ora, é assim que a filosofia nos afeta, somos levados a buscar um tema, a partir de um filósofo, e encontramos outros temas e outros filósofos. A pesquisa filosófica leva-nos ao labirinto. O paradoxo das representações sem objeto não é citado por Deleuze, mas, sem ele, as especulações de Meinong acerca do objektiv não teriam sentido. A teoria dos objetos em Meinong remete para um objeto que, como veremos mais adiante, é puramente intencional<sup>32</sup>. Nosso propósito será o de abordar as questões deleuzeanas, mergulhando nos temas que são citados ligeiramente pelo filósofo francês, mostrando que, em sua teoria do sentido, o objeto impossível de Meinong assume importância crucial, sem contudo depender de uma consciência intencional. Desde já podemos perceber a diferença do pensamento de Deleuze em relação à fenomenologia.

### **1.2.3) A crítica ao paradoxo das representações sem objeto**

A pesquisa que viemos realizando, em torno da proposição e do sentido, chega no ponto em que temos que nos reportar a *Kasimir Twardowski*, cujo texto, escrito em 1894, “*Sobre a teoria do conteúdo e do objeto das representações*”, apresenta a crítica ao *paradoxo das representações sem objeto* pensado por Bolzano. Nesse texto,

---

<sup>32</sup> O tratamento deste assunto é de extrema importância por apresentar, a partir do paradoxo das representações sem objeto, um percurso que desembocará na fenomenologia de Husserl. A importância do assunto se dá justamente por Meinong, Twardowski e Husserl terem sido alunos de Brentano. A questão erguida por Brentano em relação à distinção dos fenômenos psíquicos, em relação aos demais fenômenos, abre uma discussão em torno da dependência ou não dos objetos impossíveis face à consciência intencional.

Twardowski começa por discutir *o ato, o conteúdo e o objeto das representações*. Tais questões têm início quando se afirma que cada *fenômeno psíquico* possui um objeto imanente. A representação aparece nessa relação, onde se distingue entre *o ato e o conteúdo da representação* em cada fenômeno psíquico. O ato de representar corresponde ao representado. A presença de uma relação desse gênero é um signo característico dos fenômenos psíquicos que, desse modo, distinguem-se dos fenômenos físicos. Twardowski quer encontrar uma solução para o seguinte problema: a representação é o ato de representar ou o conteúdo da representação? O conteúdo se confundiria com o objeto da representação? No § 5 “*As representações que denominamos sem objeto*” é o ponto onde apresenta a tese de Bolzano. No desenvolvimento de seu estudo, Twardowski observou que no ato de representar ficou distinguido: o ato, o conteúdo e seu objeto, e que, entretanto, existem representações que não possuem objetos.

“Bolzano assim nos ensinou que há representações sem objeto, quer dizer representações que não possuem objetos. Se alguém, pensa Bolzano, assegura que é um absurdo afirmar que uma representação não possa ter um objeto e nada representar, então não consegue ver bem que confunde o conteúdo da representação que, certamente, remete a cada representação, com o objeto da representação”<sup>33</sup>.

Twardowski encontra-se diante do problema do conteúdo da representação, resta a saber se este é semântico ou intencional. A posição de Bolzano é que *o nada, o quadrado redondo, a montanha de ouro e a virtude viciada* são representações que dependem da proposição, isto é do conteúdo semântico. A solução de Twardowski será de cunho intencionalista, o que indica a sua diferença em relação a Bolzano, que mantém o sentido dependente da proposição e não o inverso.

Todo esse itinerário serve de arcabouço para que a pesquisa se consolide, uma vez que o referencial teórico utilizado sinaliza para a problematização em torno da proposição e do sentido. A posição de Bolzano já nos indica uma diferença para com a

---

<sup>33</sup> Kasimir Twardowski, *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations*, in Husserl-Twardowski – Sur les objets intentionnels (1893-1901) traduction par Jacques English, Paris, J.Vrin, 1993, p.105.

perspectiva de Deleuze; o sentido, segundo o filósofo francês, não dependeria da proposição. A solução de Twardowski, entretanto, possui um cunho intencionalista, o que o aproxima da fenomenologia. O desenvolvimento ulterior da questão dos paradoxos da representação sem objeto levará Husserl à formulação do noema. Nesse aspecto, poderíamos pensar a filosofia como um tipo de superposição de camadas conceituais; algo como um *flash back* filosófico. O conceito de noema retrata muito bem esse ponto, uma vez que ao nos depararmos com o conceito de noema, nós estamos diante do conceito de conteúdo da representação elaborado por Twardowski. Esses conceitos filosóficos aparentemente teriam uma superposição de camadas conceituais. A arqueologia conceitual talvez revele um aspecto da temporalidade filosófica que até então era tida como despercebida, ou seja, mesmo que os filósofos construam seus conceitos como sendo singulares, podemos encontrar dentre esses conceitos, outros conceitos de outros filósofos que lhes serviram de motivação.

Twardowski critica a posição de Bolzano acerca da representação sem objeto, mostrando-nos três gêneros em que tais representações podem aparecer: 1) as representações que envolvem negação, como a representação do nada; 2) as representações que não correspondem a nenhum objeto, por aparecerem em seu conteúdo elementos contraditórios, tal como na representação do círculo quadrado; 3) as representações que não apresentam nenhum objeto que tenham algum correlato na experiência.

O argumento de Twardowski, em relação às representações do nada, inicialmente remete aos erros que foram cometidos nas pesquisas lógicas e dialéticas sobre o não-ser, sobre o nihil. A sua reflexão dá-se sobre os três gêneros do nada, sem deixar de observar que o mesmo Twardowski aponta que Immanuel Kant concebeu quatro gêneros de nada<sup>34</sup>. A sua réplica consiste em perguntar se: a representação do nada, ao invés de possuir um objeto, seria realmente uma representação? Qual o motivo de sua espreita em relação a Bolzano?

---

<sup>34</sup> A observação de Twardowski remete à Crítica da Razão Pura, sem citar, porém, o parágrafo.



“Ora, a questão que parece se colocar é a de saber se a palavra ‘nada’ é uma expressão categoremática, quer dizer se, por ela, é designada uma representação, como, por exemplo, aquelas que são pelas palavras pai, julgamento, folhagem. De uma maneira geral, a significação de nihil pode ser igualada àquela de ‘não-ser’ e hoje pensa-se também que o nada é simplesmente um substituto da expressão ‘não-qualquer coisa’. Sendo assim, parece então necessário levantar a questão de saber o que significam expressões como ‘não-ser’, ‘não-qualquer coisa’”.<sup>35</sup>

Twardowski prossegue em sua pesquisa mostrando-nos que os medievais chamavam de *infinetização* ao conjunto constituído de uma expressão categoremática mais a partícula negativa “não”; o que resulta em uma expressão nova de significação determinada. A representação torna-se dividida de maneira dicotômica por uma expressão composta em conjunto com o “não”. A questão de Twardowski, de saber se a representação do nada é mesmo uma representação, parece enveredar por caminhos de extremas dificuldades. A *infinetização*, para que possa ser bem concluída, deve reportar-se a um elemento superior, diz Twardowski, seguindo de perto os medievais. O que seria este elemento superior? O exemplo escolhido é bem ilustrativo, por tratar de mostrar o que seria um elemento superior quando se pronuncia a expressão: não-gregos. A resposta é simplesmente homens que, vivendo em meio aos gregos, não são gregos. Twardowski indica que os não-gregos, apesar de serem homens que convivem com os gregos, não partilham da mesma qualidade. A expressão não-grego *infinetiza*, porque divide os homens em gregos e em não-gregos. Outro bom exemplo seria de não fumantes e fumantes, por permitir a divisão entre os passageiros que fumam e os que não fumam, durante uma viagem de trem. Ora, mas este não seria um bom exemplo para *infinetizar* o nada justamente por não existir um elemento superior que sustente a divisão entre qualquer coisa e a não-qualquer coisa. Twardowski afirma que a *infinetização* dá-se efetivamente em relação a um elemento superior, e de imediato a sua investida ruma em direção ao aspecto categoremático da representação do nada. Twardowski quer saber se o nada é um categorema ou um sincategorema. O

---

<sup>35</sup> Kasimir Twardowski, *op.cit*, p.106.

categorema, como sabemos, é uma palavra que significa alguma coisa. O sincategorema, por sua vez, é aquilo que se dá quando dois categoremas são unidos, sintetizados. A indagação twardowskiana remete à seguinte questão: a representação do nada seria uma representação ou apenas um sincategorema? A infinitização quando se dá em relação a um gênero de ordem superior, como no exemplo dos não-gregos, constatamos que esta mesma expressão é categoremática e possui significação. A infinitização não suprime, em si e por si, a natureza categoremática da expressão. O que se pode destacar dessas assertivas é: o efeito dicotômico da infinitização somente se efetiva junto a uma condição, ou seja, deve existir um gênero de ordem superior. Twardowski, a partir desse ponto, procura pensar a representação sem objeto de Bolzano, tomando como exemplo o nada. A sua estratégia é a de pensar o “nada” através da expressão “não-qualquer coisa”, para poder concluir se essa expressão é categoremática ou apenas sincategoremática. Ora, para que “não-qualquer coisa” fosse uma expressão categoremática deveria existir um elemento de ordem superior. Tal elemento permitiria a infinitização e a dicotomia entre qualquer coisa e a não-qualquer coisa. O argumento de Twardowski se consolida quando conclui que é impossível existir um gênero de ordem superior entre qualquer coisa e não-qualquer coisa. Nesse caso, a expressão torna-se sem significação; a tentativa de encontrar um elemento de ordem superior malogra justamente por esse deslocamento implicar na colocação de “qualquer coisa” como gênero superior. Nesse sentido, “qualquer coisa” serviria de mesmo e de outro, o que tornaria impossível a infinitização. Twardowski conclui que o nada é apenas um sincategorema, não existindo nem sequer a sua representação. Avicena é por ele citado como o filósofo que observou ser inadmissível afirmar infinitizações como as de não-coisa, não-qualquer coisa, não-ente..etc.

O problema levantado por Bolzano sobre as representações sem objeto é solucionado por Twardowski através da distinção entre sincategorema e categorema. O nada não é um nome, mas sim um sincategorema, isto é, uma parte constitutiva das expressões negativas. Twardowski considera ser necessário reescrever as expressões que se reportam ao nada. “Nada é eterno” deveria ser escrito da seguinte maneira: “não

existe qualquer coisa de eterno”; “eu não vejo nada” significaria: não há qualquer coisa que seja vista por mim”. Twardowski fica abismado como a natureza sincategoremática do nada escapou a um pesquisador como Bolzano.

#### **1.2.4) O paradoxo dos objetos impossíveis**

Deleuze, ao pensar os paradoxos dos objetos impossíveis em Meinong, enumera os seguintes pontos: a) os objetos impossíveis não podem existir nem ser representados; b) os objetos impossíveis, apesar de serem contraditórios, possuem sentido; c) objetos impossíveis não são seres, mas sim “extra-seres”. Sim, todos esses aspectos são remanescentes das especulações meinonguianas, o que de imediato nos leva às considerações de Twardowski acerca dos objetos impossíveis. De início, poderíamos já assinalar a diferença entre Twardowski e Meinong. Qual seria essa diferença? Twardowski dá aos objetos impossíveis o estatuto de objetos consistentes. Tal consistência, porém, não resulta de coerência lógica, uma vez que os objetos impossíveis infringem o princípio de não-contradição. A consistência é intencional, sendo esta a inovação de Twardowski. Ora, a contradição lógica que torna o objeto impossível de existir e de ser pensado não constituirá problema para Twardowski, revertendo o problema, atribuir-lhe um conteúdo intencional.

Meinong, por sua vez, dará ao objeto impossível uma “característica ontológica” e não apenas intencional, como o faz Twardowski. A reflexão de Twardowski, além da infinitização oriunda da filosofia medieval, apóia-se na filosofia transcendental de Kant, retirando dela os elementos que lhe permitem afirmar a consistência intencional dos objetos impossíveis. Kant aponta nas *“Notas sobre anfibologia do conceito de reflexão”* da *Crítica da Razão Pura* que é de uso iniciar a filosofia transcendental a partir dos conceitos de possível e impossível. Entretanto, também acrescenta que existe um objeto mais elevado da filosofia transcendental que é o objeto geral. O exame desse objeto, para saber se ele é algo ou nada, levará Kant a criar a tábua dos Nadas (A290/292 B 346/349). O *nihil negativo*, ou seja, o objeto sem conceito, servirá de ponto de partida

para a reflexão de Twardowski. O filósofo polonês irá transgredir o princípio de não-contradição, e o seu ponto de apoio se centrará na autodestruição do conceito. O princípio de não-contradição impede que o conceito se constitua, mas não que o objeto seja sem conceito. Tal é o ensinamento que Twardowski retira de Kant.

Ao pensar o paradoxo dos objetos impossíveis, Deleuze comenta que esses objetos não podem ser representados, porém, nada impede que possuam sentido. A contradição lógica impede que tais objetos existam e sejam representados. É neste ponto que percebermos porque Deleuze dá ênfase aos incorporais dos estóicos, aos elementos paradoxais da estrutura e aos objetos impossíveis de Meinong. Todos esses elementos têm como característica serem estranhos ao princípio de não-contradição. No caso da estrutura, o simbólico, que se distingue do real e do imaginário por uma questão de posição, alinhava-se com os objetos impossíveis de Meinong, que não podem existir nem ser imaginados. O círculo quadrado, como o centauro, não pode ser imaginado, apesar de ambos não existirem. A tese de Deleuze se aproxima da de Kant em relação ao *nihil negativum*. Deleuze pode assim articular também os incorporais dos estóicos ao simbólico e aos objetos impossíveis. Não podemos deixar de observar que todos esses elementos são pensados como independentes da consciência. É notório como até certo ponto da obra de Deleuze estão fortemente presentes o estruturalismo e o estoicismo. Todavia, o que desde o início estivemos ressaltando, foi a presença dos paradoxos da representação sem objeto, que nos permitem pensar algo de diferencial no pensamento de Deleuze.

O que distingue o pensamento de Meinong com relação ao de Twardowski é a preocupação em denunciar o “*pré-juízo a favor da efetividade*”; a metafísica, de acordo com o primeiro, caracterizou-se por querer formular uma teoria do objeto, porém, privilegiou apenas os *objetos existentes*. Quando da comparação com a totalidade dos objetos do conhecimento, os objetos que existem são infinitamente restritos, ou seja, apresentam-se em número diminuto; o propósito de Meinong, então, se revela como aquele que pretende ampliar a teoria dos objetos incluindo os não efetivos, ou seja, os *objetos ideais*. A idealidade dos objetos não impede que eles sejam pensados mesmo

que contrariando os princípios lógicos; a categoria de subsistência vem destituir a de existência, pela qual a metafísica foi constituída. Os princípios lógicos, na verdade, adequam-se perfeitamente aos objetos existentes por serem constituídos a partir deles, donde podemos afirmar que a metafísica e a lógica clássica caminham juntas. Tais asserções poderiam levar-nos às considerações de irracionalismo e até de não-filosofia, mas não é por aí que a teoria dos objetos deverá se constituir. Meinong não enfatiza o aspecto de irracionalidade dos objetos impossíveis, pelo contrário, procura estabelecer uma ciência que os leve em conta, tanto que suas especulações irão girar em torno do sentido dos juízos negativos. O que fica nítido, nas considerações meinongiuanas, é a categoria de "objektiv", que nos permitirá distinções — entre objetos efetivos e ideais — em torno dos tipos de juízos (afirmativos e negativos), além de apontar para uma "ontologia". Meinong assinala, por exemplo, que as relações são objetos ideais que pertencem a um campo inteiramente teórico: as relações de identidade e diferença não possuem efetividade, mas coexistem com as realidades efetivas.

"No conhecimento de uma tal relação já está se lidando com este gênero particular de objeto, que eu espero ter mostrado, que se situam face aos juízos e às suposições de uma maneira análoga àquela do próprio objeto em relação às representações. Eu propus para designar aquela o termo "objetivo" (*Objektiv*), e mostrei que este 'objetivo' ele mesmo pode assumir, por sua vez, as funções próprias de uma objetividade (*Objektes*) e tornar-se, em particular, o objeto (*Gegenstand*) de uma nova apreciação que o leva em conta como uma objetividade (*Objekte*), tal como aquele das outras operações intelectuais".<sup>36</sup>

Quando Twardowski faz a crítica da representação do Nada está iniciando toda a discussão sobre os objetos impossíveis e, conseqüentemente, sobre a teoria do sentido. O que caracteriza a diferença de Meinong para o seu modo de pensar é justamente a procura por uma ontologia dos objetos impossíveis. O Nada apareceria com um sentido ontológico. Os objetos impossíveis, que aparecem na tábua kantiana do Nada, sobretudo o *nihil negativum*, ganharam ontologia em Meinong. Como se dará essa ontologia? Como vimos, a consistência dos objetos impossíveis é vista por Twardowski

---

<sup>36</sup> Alexius Meinong, *Über Gegenstandstheorie*, trad. Celso Braidá, texto inédito, p.3

como intencional. Já Meinong procurará a ontologia desses objetos. O objeto tem sua idealidade, e tal característica faz com que Meinong o apresente relacionado ao aspecto judicativo. Tal objeto não pertence ao juízo, mas é condição de todo e qualquer juízo. Por que todo e qualquer juízo? É que os juízos negativos remetem ao que não existe. O discurso de Meinong, como sabemos, caracteriza-se por uma crítica à efetividade ressaltando que a época filosófica moderna se apóia neste pré-conceito a favor da efetividade. O propósito de Meinong é, além da oposição à efetividade, indicar os aspectos ontológicos dos objetos ideais. A relação dos objetos com os juízos servirá para mostrar tal ontologia. Meinong cria uma nova terminologia para tratar desse objeto peculiar denominado-o *objektiv*. O seu intuito é, sobretudo, indicar que o *objektiv* não aparece somente na modalidade judicativa. Trata-se de um problema extremamente difícil, qual seja: como estabelecer uma ontologia a partir de objetos que aparecem de antemão na esfera judicativa. A outra modalidade de manifestação do *objektiv* é que dará as pistas para a compreensão ontológica de tais objetos. A saída para a ontologia dá-se pela doutrina do ser e do ser-tal — doutrina esta estabelecida por Ernest Mally — que nada mais é do que a outra modalidade de manifestação do *objektiv*, fora da esfera judicativa.

Na busca de aprofundar as questões levantadas por Meinong em torno do *objektiv*, não podemos perder de vista que elas se inserem em nosso propósito de estudar a teoria do sentido em Deleuze como entidade não existente. O pano de fundo de nosso trabalho é a relação entre a teoria dos objetos e o sentido como acontecimento em Deleuze. O desdobramento dessas questões incidirá sobre a querela entre a fenomenologia e a filosofia analítica em torno dos atos intencionais e dos atos linguísticos. Quem teria primazia em relação ao sentido? O acontecimento sendo a condição para o sentido, como poderíamos justificar essa tese diante daquelas que privilegiam a consciência e a linguagem? Se a teoria da significação for prévia a qualquer modalidade de ato intencional, qual seria a distinção a estabelecer entre sentido e significação? Deleuze não deixa de destacar, na *Lógica do sentido*, o pensamento de Meinong, sobretudo em relação à ontologia do *ser tal* (*Sosein*). Os

paradoxos dos objetos impossíveis aparecem na quarta série de *Lógica do Sentido* como objetos sem pátria e que habitam o exterior do ser. A ênfase que Deleuze dá ao conceito de extra-ser é apoiada na doutrina do “ser tal”. Deleuze indica o problema da ontologia de modo peculiar, uma vez que destaca os objetos contraditórios como extra-seres. O que seria a exterioridade do ser? Ora, como Meinong concebe o ser como tudo aquilo que é efetivo, certamente está apontando para tudo aquilo que possa ser pensado fora da efetividade. O “fora do ser”, a exterioridade do ser, é tudo aquilo que pode ser definido como não existente. Tudo o que existe está submetido ao princípio de não-contradição, portanto tal filtro lógico não consegue atingir o *objektiv*.

Ao debruçar-se sobre o paradoxo do absurdo ou dos objetos impossíveis, Deleuze aponta que as proposições que designam objetos contraditórios possuem sentido. Meinong diria que tais proposições possuem *objektiv* e Bolzano, por sua vez, afirmaria que são representações sem objeto ou que o conteúdo da representação aparece somente na proposição. Deleuze continua afirmando que as proposições que designam objetos impossíveis possuem sentido, sem deixar de indicar que tal designação é impossível de ser efetuada, o que conseqüentemente resultaria numa impossibilidade de significação. Toda e qualquer proposição sem significação é dita absurda, mas a possibilidade de manifestação ocorre devido ao sentido.

“Elas são sem significação, isto é, absurdas. Nem por isso deixam de ter um sentido e as duas noções de absurdo e não-senso não devem ser confundidas. É que 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 inefetuáveis em um estado de coisas. Devemos chamar a este paradoxo de paradoxo de Meinong, que soube tirar os mais belos e brilhantes efeitos”.<sup>37</sup>

Deleuze sublinha a posição dos objetos impossíveis no exterior do ser como possuindo uma posição distinta, isto é, não são da ordem dos estados de coisas, e sim acontecimentos ideais. O que quer dizer esta posição de acontecimento ideal?

---

<sup>37</sup> Gilles Deleuze, *op.cit*, p.38

“ Se distinguimos duas espécies de ser, o ser do real como matéria da designação e o ser do possível como forma das significações, devemos acrescentar este extra-ser que define um mínimo comum, ao real, ao possível e ao impossível. Pois o princípio de contradição se aplica ao real e ao possível, mas não ao impossível: os objetos impossíveis são extra-existentes, reduzidos a este mínimo e enquanto tais insistem na proposição”<sup>38</sup>.

A terminologia utilizada por Deleuze para indicar a insistência dos objetos impossíveis na proposição remete à de Meinong. Tal terminologia nos faz indagar: que movimento é esse que aparece tanto em Meinong como em Deleuze, que consiste em dar um estatuto ontológico ao que não existe? No caso de Meinong, o propósito é o de dar ontologia ao *objektiv*. Deleuze, por sua vez, procurará a ontologia do acontecimento e sua ressonância na proposição. A tese de Deleuze é que o sentido é expresso pela proposição, mas não pertence à linguagem. Não é a linguagem que funda o sentido, pelo contrário, o acontecimento é que dá condição à linguagem de possuir sentido. O sentido é o expressado da proposição e acontece aos corpos como extra-ser. O estatuto do quase-ser tira o acontecimento da possível confusão com o estado de coisas. Quando Deleuze afirma que o princípio de não-contradição não atinge os objetos impossíveis faz o movimento inverso ao de Bertrand Russell, quando este tenta impugnar, de qualquer modo, a teoria dos objetos de Meinong. A tese de Deleuze seria inócua do ponto de vista da análise lógica? O que poderíamos dizer quanto ao ponto de vista fenomenológico? Ora, a tese de Deleuze se aproxima muito da fenomenologia, mas se afasta, ao mesmo tempo, por tender muito mais para Meinong, que não é fenomenólogo, apesar de ter sido aluno de Franz Brentano. A tese do filósofo alemão é muito mais ontológica do que fenomenológica e, devido a esse aspecto, podemos dizer que a doutrina da independência do “ser tal” inspira Deleuze, quando este afirma a posição do extra-ser enquanto acontecimento ideal. A doutrina do ser tal foi formulada por Ernst Mally e retomada por Meinong e, segundo Jocelyn Benoist, se aproxima daquela elaborada pelo filósofo Avicena, quando este árabe distingue *três estados da*

---

<sup>38</sup> Idem, *ibidem*



essência: a essência individualizada, a essência universal e a essência neutra. Deleuze, na quinta série de *Lógica do Sentido*, aproxima as duas teses, a de Avicena e a de Meinong, assim como o faz Jocelyn Benoist em seu livro *Representations sans object Aux Origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*. A aproximação de Benoist ressalta, na tese aviceniana, a independência da essência em relação à existência, o que de imediato remete à independência da essência em relação aos objetos existentes da metafísica. Não podemos esquecer que Meinong repudia a metafísica enquanto ciência dos objetos efetivos. A inexistência aparece através de duas modalidades: objetos que não existem como a montanha de ouro; objetos que não existem tipo círculo quadrado. Os últimos são chamados *impossibilia* e remetem às representações sem objeto formulada por Bolzano no § 67 da *Wissenschaftlehre*.

O problema da inexistência nos leva para a seguinte questão: o discurso sobre a inexistência é primeiro que o discurso sobre a existência? Ora, se o discurso é geralmente sobre algo ou sobre alguma coisa, resta saber se esse algo é existente ou não-existente. Benoist assinala que se o discurso for sobre algo que não existe estaremos próximos da via tomada pelos estóicos; para eles, o discurso versa sobre alguma coisa ( $\tau\iota$ ) que, entretanto não é um existente ( $\omicron\nu$ ). Benoist observa que os estóicos estão abrindo um caminho, de modo pioneiro, e que será também o de Meinong e também o de Husserl. Ora, é nesse ponto que a nossa pesquisa sobre Deleuze ganha mais força, já que o filósofo francês procura justamente pensar o sentido através dos exprimíveis pensados pelos estóicos; nesse ponto também aparece a importância de Meinong por ser o filósofo que permite pensar o sentido como extra-ser, sobretudo no que remete aos objetos impossíveis. Deleuze, entretanto, acrescenta, além dos estóicos e de Meinong, o pensamento de Lewis Carroll através de sua obra fantástica, justamente para elucidar que o sentido pode ser pensado fora do princípio de não-contradição. Deleuze reúne o *lekton* estóico, os *impossibilia* de Meinong e os paradoxos de Lewis Carroll. Ora, se Deleuze alinha esses autores em sua teoria do sentido, resta perguntar: em que consiste a originalidade de tal teoria? Que perspectivas se abrem em filosofia a partir da teoria do sentido em Deleuze? A filosofia passaria a

lidar com o sentido não somente a partir de sua *neutralidade*, mas de sua *potência genética*. O sentido quando pensado a partir de um campo transcendental sem sujeito remete à potência genética, ponto este que estava excluído das teorias que o tratavam como significação.

## CAPITULO II

### DO SENTIDO, DA LINGUAGEM E DO TEMPO

#### 2.1) As inversões na linguagem e no tempo

Ao começar, na primeira página de *Lógica do Sentido*, a problematização em torno do sentido, Deleuze cita a protagonista da novela de Lewis Carrol “*Alice no país das maravilhas*”:

Quando Alice cresce, quero dizer que ela se torna maior do que era. Mas por isso mesmo ela se torna menor do que é agora. Sem dúvida não é ao mesmo tempo que ela é maior e menor. Mas é ao mesmo tempo que se *torna* um e outro. Ela é maior agora e era menor antes. Mas é ao mesmo tempo, no mesmo lance, que nos tornamos maiores do que éramos e que nos fazemos menores do que nos tornamos. Tal é a simultaneidade de um devir cuja propriedade é furtar-se ao presente”.<sup>39</sup>

Em seguida a Lewis Carroll, Deleuze nos remete a Platão; e os diálogos platônicos que lhe servem de orientação são o *Crátilo* e o *Filebo*. O tema aqui estudado, nesse ponto, envolve o ser e o tornar-se; importante esclarecer que não utilizaremos ser e devir por não se tratar da oposição entre o ser e o devir<sup>40</sup>. O nosso alvo é mostrar que Deleuze, diante da indicação de Platão, recorta um excerto do *Filebo*, onde aparece a distinção entre o ser e o tornar-se. O que resulta dessa citação é justamente o enfoque no tornar-se, ao invés da exaltação do verbo ser. O velho tema filosófico do ser e do

---

<sup>39</sup> Gilles Deleuze, *Lógica do sentido*, São Paulo, Perspectiva, 1974, p.2

<sup>40</sup> Em nosso propósito de tratar da questão do sentido relacionado à neutralidade e à potência genética, iremos encontrar indicações em torno do problema da individuação. Ao abordarmos esse problema, faremos um enfoque sobre a questão do *devir do ser*. O ser *devém enquanto é*. Tal afirmação não opõe ser e devir, mas sim os apresenta entrelaçados; o indivíduo, ao individuar-se, aparece como um ser *fasado*; o devir do ser é justamente o aparecimento de fases no ser. O Ser sem fases, o Ser *defasado*, é o ser enquanto problemático; o ser *devém enquanto problemático*. Tanto é, que a individuação é problemática; em relação ao tempo, não basta dizer que somos finitos somente por nos tornarmos mais jovens e mais velhos ao mesmo tempo. A finitude é um problema, sem dúvida, mas não destitui o aspecto paradoxal de nos experimentarmos simultaneamente no passado-futuro. Deste modo, o tornar-se é preferível do que o simples vir-a-ser.

devir parece retornar à cena. Heráclito e Parmênides novamente em suas contendas infindáveis? Deleuze, entretanto, sublinha que o devir não suporta a separação nem a distinção do antes e do depois, nem a do passado e do futuro. O devir avança, puxando nos dois sentidos (direções): o passado e o futuro. Alice não envelhece sem tornar-se jovem e vice-versa.

Deleuze nos apresenta a filosofia, mostrando que jamais podemos pensar sem levar em conta o devir. O paradoxo aparece como o elemento do pensamento em que o devir é afirmado sempre nos dois sentidos (direções) ao mesmo tempo. A filosofia, que tanto se orientou pelo bom senso, a ponto de Descartes ter afirmado ser a coisa mais bem distribuída do mundo, tem no paradoxo o seu elemento problemático. O bom senso, que diz que todas as coisas possuem um sentido determinado, é ultrapassado pelo paradoxo que afirma simultaneamente os dois sentidos. O curioso, em Deleuze, é que ele toma como fonte de sua filosofia o próprio Platão. Ora, nada mais interessante do que uma apresentação filosófica em que o tornar-se é indicado pelo mais conhecido dentre os filósofos.

“Platão convidava-nos a distinguir duas dimensões: 1º) a das coisas limitadas e medidas, das qualidades fixas, quer sejam permanentes ou temporárias, mas supondo sempre freadas assim como repousos, estabelecimentos de presentes, designações de sujeitos: tal sujeito tem tal grandeza, tal pequenez em tal momento; 2º) e, ainda um puro devir sem medida, verdadeiro devir-louco que não se detém nunca, nos dois sentidos ao mesmo tempo, sempre furtando-se ao presente, fazendo coincidir o futuro e o passado, o mais e o menos, o demasiado e o insuficiente na simultaneidade de uma matéria indócil (‘mais quente e mais frio vão sempre para a frente e nunca permanecem, enquanto a quantidade definida é ponto de parada e não poderia avançar sem deixar de ser; ‘o mais jovem torna-se mais velho do que o mais velho, e o mais velho, mais jovem do que o mais jovem, mas finalizar este devir é o de que eles não são capazes, pois se o finalizassem não mais *viriam a ser*, mas *seriam*... ’)”<sup>41</sup>.

O importante a destacar, nessa citação, é que o devir não é apresentado como a unidade do ser e do não-ser. O devir, ao avançar nos dois sentidos, não é como a quantidade fixa que não pode avançar sem deixar de ser. Não é ao mesmo tempo que

---

<sup>41</sup> Platão, *Filebo*, 24d; *Parmênides*, 154-155 apud Deleuze, *op.cit*, p.1-2.

ficamos maiores e menores, mas ao mesmo tempo que *nos tornamos* um e outro. Tal fórmula implica na distinção entre o verbo ser e o tornar-se. Ora, as questões levantadas por Deleuze são inteiramente de ordem filosófica; o ser que permanece sendo por toda a eternidade e o devir que, inseparável do tempo, torna-se sempre um outro, aparecem como pontos importantes do modo deleuzeano de apresentação da filosofia. Ora, é aqui que podemos apresentar Deleuze inserido na problemática filosófica contemporânea. A linguagem e o tempo aparecem como meios de pensarmos o paradoxo. Deleuze, citando Platão, começa por perguntar-se se não haveria dois tipos de linguagem: uma que remeteria às coisas fixas e determinadas e outra que diria respeito ao tornar-se? A linguagem também apareceria, segundo Deleuze, como o meio em que os limites são fixados e ao mesmo tempo ultrapassados.<sup>42</sup> Podemos pensar, também, na conjugação desses dois tipos de linguagens, aquela que remete às coisas e estados de coisas e aquela que remete aos acontecimentos. A linguagem que trata da significação, designação e manifestação conjugada com aquela que trata do puro sentido. Sendo neste ponto que aparecem as inversões da linguagem e do tempo. O acontecimento e o sentido se apresentam de modo unívoco, sempre afirmando as duas direções. Quando Alice ao cair na toca dá início à sua longa aventura, num dado momento começa a lembrar-se de sua gatinha de nome Dinah e a pensar: *será que gatos comem morcegos?* E imediatamente pergunta: *será que morcegos comem gatos?* O que vemos é uma inversão da pergunta, a expressão de que o devir louco não deixa que a frase tenha apenas uma direção, assim como acontece com o tempo. Há univocidade da inversão, no tempo e na linguagem; e, podemos dizer como Deleuze: o que acontece aos corpos e é expresso pela proposição. O que fixaria a linguagem em

---

<sup>42</sup> Não podemos deixar de observar que, apesar de todas as divergências entre o pensamento de Deleuze e Wittgenstein, a linguagem tem um papel preponderante na questão da proposição e do sentido. O livro de Deleuze, *Lógica do Sentido*, não traz nenhuma referência ao texto de Wittgenstein, sobretudo ao *Tractatus Lógico-Philosophicus*. O vídeo: “L’abecedaire de Gilles Deleuze”, contém duras críticas de Deleuze a Wittgenstein. Tal crítica causa um ar pesado entre os estudiosos de ambos os filósofos. O nosso propósito é apenas o de apresentar os pontos que Deleuze, ao nosso ver, diverge de Wittgenstein em relação ao sentido. O nosso interesse é o de relacionar a questão do sentido com o tempo e a linguagem; Procuraremos destacar aquilo que Deleuze denomina inversões da linguagem. Deste modo, pesquisaremos as questões que dão origem à fenomenologia e à filosofia analítica, para ver como Deleuze se mantém, com sua teoria do sentido, distante de ambas. A linguagem relacionada ao tempo será um dos pontos que Wittgenstein irá abordar na passagem dos textos de 1929 para 1930, como bem nos indicou Bento Prado Neto in *Fenomenologia em Wittgenstein*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2003.

apenas uma direção? Se o tempo do acontecimento é paradoxal e se afirma de modo a levar o bom senso e o senso comum aos seus limites, o que fazer para que a linguagem tenha permanentemente apenas uma versão? A inversão e a subversão seriam aspectos dos acontecimentos que ocorrem simultaneamente no passado-futuro sem se deter no presente imediato. O modo mais confortável de paralisar esse processo é o de fazer com que a linguagem remeta às coisas e estados de coisas do mundo; ou, na pior das hipóteses, anular por completo o tempo. Anular o tempo é retirar a vida da linguagem.

## 2.2) O círculo da proposição e o sentido

As considerações em torno da linguagem levam Deleuze a debruçar-se sobre a proposição. Quais são as relações do sentido com a proposição, considerando que esta possui três dimensões: designação, manifestação e significação? Quando afirmamos, no início deste trabalho, que Deleuze procura pensar o sentido de modo direto, ficou implícito que ele se reportava à saída do *círculo da proposição*. O que seria o círculo da proposição e, por que tal círculo não consegue dar conta do sentido? O acontecimento, como sentido, não poderia ser apreendido diretamente dentro do círculo da proposição. O sentido não se confundiria com a designação, nem muito menos com a manifestação e a significação. Deleuze explicita que a designação remete sempre a um estado de coisas, enquanto que a manifestação começa no Eu que fala; e a significação trata dos conceitos universais. A teoria da significação teria que ser distingüida da teoria do sentido, uma vez que o propósito de Deleuze é elucidar a diferença entre sentido e significação. Se fôssemos estabelecer uma comparação entre o que Deleuze e Wittgenstein pensam acerca da linguagem e, sobretudo da proposição, poderíamos dizer que o primeiro privilegia a designação e a expressão, enquanto o segundo a designação e a significação. Quando Wittgenstein afirma, no *Tractatus*, que o mundo é tudo que ocorre, podemos aproximá-lo do que Deleuze pensa acerca do acontecimento? Poderíamos afirmar que fato e acontecimento se recobrem? Seria muito fácil se o fato, como tudo aquilo que ocorre no mundo, fosse identificado ao acontecimento. Se tal

assertiva tivesse propriedade diríamos que a filosofia de Wittgenstein e a de Deleuze seria a mesma, quanto ao sentido. Todavia, fato e acontecimento não se recobrem; a distinção entre estados de coisas e acontecimento não permite tal identificação. Por tratar o sentido como acontecimento e vendo nisto um avanço da filosofia transcendental, Deleuze jamais diz que entre o mundo e a linguagem existe algo em comum como uma forma lógica. A ontologia em Wittgenstein precede a linguagem, sendo que o mundo não é a totalidade das coisas, mas sim a totalidade dos fatos. Deleuze pensa uma estranha ontologia, onde além de no mundo existirem coisas, e ocorrerem fatos e estados de coisas, subsistem acontecimentos.

A meditação de Deleuze sobre o tempo e a linguagem se insere em questões sobre as quais dois dos maiores filósofos contemporâneos se debruçaram. Heidegger e Wittgenstein, respectivamente, pensam *o homem no limite do mundo e da linguagem*. A distinção entre Deleuze e Wittgenstein é que o primeiro pensa a linguagem articulada ao tempo, enquanto o segundo não o faz, pelo menos não no *Tractatus*. A ontologia de Deleuze, nesse ponto, vai distinguir-se daquela do *Tractatus*, onde o tempo não se dá na ocorrência dos fatos. Quando dissemos que Deleuze privilegia a designação e a expressão, podemos dizer que faz o mesmo em relação aos corpos e aos acontecimentos. As duas séries, da linguagem e do mundo, apresentam-se nas proposições que designam as coisas e expressam o sentido. Em Wittgenstein, a estrutura da linguagem e do mundo é a mesma, devido à forma lógica transcendental: isomorfismo. A linguagem pode representar o mundo através da proposição; os fatos são designados e significados pela forma lógica da linguagem.

Deleuze pensa que o sentido só é apreendido diretamente quando saímos do círculo da proposição. Tal círculo vai dos estados de coisas à significação, dos fatos à linguagem e vice-versa; nesse percurso torna-se impossível o contato direto com o sentido. Desse modo, nunca podemos encontrar o sentido como acontecimento puro que envolve as coisas e os estados de coisas, e o tempo também não pode ser apreendido como passado-futuro. A proposição, quando é pensada através de suas três dimensões constitutivas — designação, manifestação e significação — não nos permite

sair do círculo, o que de imediato leva-nos a pensar que o sentido está fora do círculo. A significação, como condição de verdade, e o estado de coisas, como valor de verdade, contribuem para que jamais atinjamos o sentido diretamente. O círculo da proposição nos remete da condição de verdade ao valor de verdade. Notemos que a condição de verdade depende de um valor externo dado apenas pelo estado de coisas que, por sua vez, só pode ter significação através da proposição. O itinerário passa circularmente dos estados de coisas à proposição e vice-versa. A manifestação só aparece quando a proposição é emitida por aquele que fala. Nesse ponto, Deleuze indica existir uma hierarquia entre as dimensões da proposição no que concerne à fala e à língua. Na ordem da fala, a manifestação é primeira; já na ordem da língua é a significação que tem primazia, justamente por evitar proposições absurdas. Não podemos perder de vista o propósito de Deleuze, ou seja, o de distinguir sentido e significação. O propósito de Deleuze, nesse estudo sobre o círculo da proposição, é nos indicar que o sentido jamais pode ser reduzido à significação. Uma proposição é absurda quando não possui significação e conseqüentemente não possui condição de verdade, por isso, o sentido de uma proposição absurda não pode ser reduzido à significação. Uma proposição, para ser verdadeira ou falsa, deve, antes de tudo, não ser absurda. Quando Deleuze se reporta ao paradoxo dos objetos impossíveis é para apontar a saída do círculo da proposição, e assinala que Meinong foi o filósofo que soube retirar os mais belos e brilhantes efeitos desse paradoxo.

E. Craia, em seu estudo sobre a ontologia de Deleuze, pensa, de maneira muito original, o que ocasiona a confusão do sentido com a significação, destacando que o esquecimento do sentido decorreu da tendência que nos leva a considerar o estado de coisa como aquilo que a proposição deve designar; a proposição pensada através de suas três dimensões remete não somente aos estados de coisas, mas sobretudo ao sujeito; o que fica nítido quando este manifesta suas crenças, desejos e convicções. O percurso da significação à manifestação e à designação nos faz girar em círculos, uma vez que somos prontamente remetidos de novo da designação à manifestação e em seguida à significação. É nesse ponto que encontramos a condição de verdade, sempre



dependendo do valor de verdade e o círculo, por sua vez, nunca se abre, pelo contrário, tende sempre ao fechamento e ao mesmo percurso. Sobre esse aspecto, Craia faz a seguinte citação:

"Deleuze necessita de apenas um instrumento para demonstrar a insuficiência desta estrutura. Ao introduzir a pergunta sobre qual destas dimensões é primeira em relação às outras, e qual é o comércio que entre elas se estabelece, mostra-nos, claramente, a formação circular do esquema; e, sobretudo, a impossibilidade de abrir este círculo a partir de seu interior, procurando fazer prevalecer uma das três dimensões sobre as outras. Devemos ter o cuidado de não entender isto no sentido de uma busca de fundamento: o que se mostra, ao contrário, é como cada instância reclama de outra um fundamento, o qual, no entanto, não pode receber. Cada relação da proposição exige ser fundada, mas as outras, que deveriam fundá-la, carecem por sua vez da capacidade de fazê-lo, pois exigem, elas próprias, das restantes, um fundamento. Nenhuma das três relações da proposição é, ou pode ser, primeira ou fundaste e, tal fato permite entrever um paradoxo que apenas poderá ser superado através da operação de um elemento de ordem diferente e que implique um modo diferente de fundação. A fim de mostrar esta característica mais detalhadamente analisaremos, em particular, a relação entre a significação e a designação, pois esta nos permite ver, em detalhe, duas instâncias irreduzíveis as quais dão sustentação à exigência de uma outra dimensão"<sup>43</sup>.

Ora, é aqui nesse encaminhamento que encontraremos toda a problemática do sentido no que tange à fenomenologia, porque é justamente nesse ponto que Deleuze vai dizer que o sentido, sendo a quarta dimensão da proposição, se aproxima daquilo que Husserl denomina *noema*. Habitualmente encontramos inúmeros textos sobre Deleuze em que aparece de modo bastante relevante o que vem a ser a sua filosofia; o termo *acontecimento*, geralmente sublinhado em maiúsculas, sobressai como o principal entre os conceitos do filósofo. Porém, quando se trata de apresentar a sua filosofia de modo mais direto aos leitores, não podemos fazer vista grossa ao seu relacionamento de proximidade e afastamento com relação à *fenomenologia*. Desse modo, preferimos adotar a estratégia de apresentar essa relação ao invés de sublinharmos os seus principais conceitos; o percurso escolhido permitirá, além de relacionar o seu

---

<sup>43</sup> Eladio Craia, *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*, Cascavel: Edunioeste, 2002, p.43.

pensamento com à fenomenologia tocar, por vezes, em seus conceitos mais relevantes. Todavia, faz-se necessário apresentar o ponto de contato de seu pensamento com à fenomenologia e, para isso precisaremos destacar a sua preocupação com o *sentido*; a sua aproximação com à fenomenologia dá-se a partir da recusa em sobrepor sentido e significação. De início, endereça uma crítica ao que denomina o *círculo da proposição*; tal círculo, na verdade, seria “*um girar em círculos*”, onde sempre retornaríamos ao mesmo ponto sem jamais conseguir distinguir sentido de significação; o ponto de contato com a fenomenologia aparece quando, recusando o círculo da proposição, afirma que o sentido é a *quarta dimensão da proposição*. Se o sentido é a quarta dimensão da proposição; a significação, a manifestação e a designação seriam as três dimensões pelas quais não conseguiríamos sair do círculo vicioso da proposição. Aqui já está delineada toda a problemática do sentido, que culminará na idéia de campo transcendental, própria à fenomenologia: idéia na qual Deleuze irá fazer modificações, formulando-a como um campo transcendental sem sujeito e sem consciência. O círculo da proposição nos leva ao *paradoxo de Carroll*, onde duas proposições verdadeiras, como no silogismo, remetem para uma conclusão verdadeira<sup>44</sup>.

Deleuze mostra que não sairíamos nunca do círculo da proposição se não fosse o sentido como o que está fora do círculo, e acontece como o expresso da proposição; o sentido, como quarta dimensão da proposição, não pertence ao eu que se manifesta na proposição, nem muito menos aos estados de coisas que são designados por ela; e nem também aos conceitos universais que significam tais designações. O círculo da proposição remete da condição de verdade ao valor de verdade; e o que é importante assinalar é que a primeira não se opõe ao falso, mas ao absurdo: ao que é sem significação, ao que não pode ser nem verdadeiro nem falso. Deleuze afirma que uma proposição, mesmo sendo falsa, possui sentido; e isso remete à condição de verdade, mas a condição de verdade definida como significação parece ter um caráter que é

---

<sup>44</sup> O paradoxo de Carroll assinala que duas proposições sendo verdadeiras, como, por exemplo, A e B; a conclusão que culmina das premissas A e B pode ser designada por  $A \wedge B \rightarrow Z$  o que equivale a uma proposição do tipo C que denota  $[A \wedge B] \rightarrow Z$ , porém a veracidade de Z resulta da veracidade  $A \wedge B \wedge C$ , que culmina numa proliferação infinita, que nos leva a considerar uma proposição D, que denota  $[A \wedge B \wedge C] \rightarrow Z$ .

comum, próprio ao sentido; eis a razão pela qual a significação malogra e o fundamento faz círculo com o fundado; não deixamos de ir do condicionado à condição, assim como da condição ao condicionado. A condição de verdade só escapará desse círculo se ela possuir um elemento distinto da forma do condicionado; será preciso que ela possua alguma coisa de incondicionado, como potência de gerar tanto a designação como as outras dimensões da proposição; a potência genética e a neutralidade do sentido aparecem aqui em confronto com a *forma de possibilidade* da proposição. Todo o estudo que se seguirá em torno da noção de transcendental articulada à problemática do sentido caminhará nesta direção, isto é, de apresentar o transcendental não apenas como condição de possibilidade, mas como potência de gênese. É nesse ponto que Deleuze fará alusão à fenomenologia de Husserl, indicando que o noema inicialmente preenche os aspectos que retiram o sentido da simples forma de possibilidade da proposição. Quando Deleuze fala em romper o círculo da proposição é justamente para sair do condicionamento que a simples forma de possibilidade da proposição implanta, causando uma confusão geral de sentido e significação. Todavia, antes de adentrar propriamente na crítica à Urdoxa, que perpassa a fenomenologia de Husserl, indica os momentos em que o sentido foi pensado na história da filosofia<sup>45</sup>. A preocupação de Deleuze é nítida: trata-se de pensar a condição de verdade não como forma de possibilidade, como condição de possibilidade, ou seja, não se trata mais de pensar o transcendental como simples condicionamento, mas sim como potência genética; a filosofia transcendental ganha um novo passo e aqui devemos adiantar que todas as discordâncias de Deleuze em relação à fenomenologia de Husserl se dão em relação à gênese, à produção de sentido.

A Lógica do Sentido apresenta um ponto que consideramos de extrema importância para o estudo da filosofia do acontecimento: ponto esse que relaciona sentido e campo transcendental; o que resultaria dessa relação é a tendência a não retornarmos ao sujeito como início, como ponto de partida da filosofia, mas sim

---

<sup>45</sup> Na série da proposição enumera os pensadores que trataram a questão do sentido ao longo da história da filosofia assinalando as contendas destes com aqueles que defendiam veementemente a ortodoxia da significação centrada no princípio de não-contradição.

lançarmo-nos em uma linha de pesquisa que se distânciava daquela que privilegia a substância ou a subjetividade do sujeito, seja ele empírico ou transcendental; o que fica exposto nas considerações deleuzeanas é: somente após toda a exposição sobre o círculo da proposição é que o sentido, como uma referência à fenomenologia, começa a ser pensado como o elemento de uma filosofia do acontecimento, que rompe com toda uma tradição gramatical centrada na idéia de substância, e que nos leva a considerações sobre os princípios lógicos de identidade e não-contradição, pelos quais Deleuze tanto se debateu, como aqueles que ao invés de regular o correto modo de pensar, impede o pensamento de pensar. A especulação sobre o sentido nos remete para a idéia de acontecimento e esta, para a idéia de campo transcendental. A gênese do sentido implica um campo transcendental que remete aos paradoxos e, deste modo, uma lógica que dê conta do pensamento como emergindo a partir de um meio altamente complicado; as alusões a Meinong como aos pensadores que trataram do sentido como uma entidade não existente, repercutem nessa pesquisa em torno do campo transcendental. Todavia, adiantamos que a idéia de acontecimento é que faz dessa pesquisa filosófica algo inovador. Deleuze, portanto, pensa uma filosofia do acontecimento e uma lógica do sentido.

### **2.3) O campo transcendental**

Este trabalho, como já observamos inúmeras vezes, tem o propósito de apresentar a teoria do sentido em Deleuze. No entanto, desde que tecemos algumas considerações sobre Sartre sentimos a necessidade de acrescentar explicações sobre o campo transcendental. Quando Deleuze recorre a essa noção, encontra-se fortemente inspirado em *La Transcendance de L'ego*, texto de Sartre onde aparecem críticas ao Ego transcendental de Husserl. A tese de Sartre é a de uma consciência impessoal e pré-individual, em que o Ego apareceria como transcendente. Sartre observa que Husserl também teria considerado esse aspecto do Ego nas *Investigações Lógicas*, mas

retrocedeu a ponto de dizer que existiria um *ego transcendental* por trás da consciência, como pode ser comprovado nas *Idéias* e nas *Meditações cartesianas*.

“Seguimos Husserl em cada uma das suas admiráveis descrições, em que ele mostra a consciência transcendental constituindo o mundo e aprisionando-se na consciência empírica; estamos persuadidos, tal como ele, que o nosso eu psíquico e psicofísico é um objeto transcendente que deve ficar ao alcance da epoché. Mas nós nos fazemos a seguinte pergunta: não é suficiente este eu psíquico e psicofísico? Será preciso duplicá-lo por um Eu transcendental, estrutura da consciência absoluta? Vêem-se as conseqüências da resposta. Se ela é negativa, resulta daí: 1º, que o campo transcendental torna-se impessoal ou, se se prefere, ‘pré-pessoal’, ele não tem Eu “. <sup>46</sup>

Nas *Meditações cartesianas*, Husserl apresenta o eu puro numa réplica a Descartes, ou seja, afastando-se dele ao deixar de fazer a passagem do Ego cogito ao ergo sum, do eu penso ao eu sou: o eu puro é o eu reduzido à pura corrente da consciência. Husserl não está preocupado com a existência, e sim com a pura corrente de vida da consciência. Para ele, Descartes fez do Eu penso um axioma como aquele que vige na geometria. Tal axiomatização, diz o fenomenólogo, vem da influência nefasta da matemática e, por esse desacordo, procura fundamentar a ciência absoluta pela filosofia. O Eu penso cartesiano será assim retirado da categoria de substância, assim como distinguido de um eu psicológico. Do *eu puro* não se infere um *eu existo*. A redução leva ao aspecto transcendental, e Husserl coloca em relevo que o eu puro não possui uma relação com o mundo, mas sim com o fenômeno do mundo. O que importa destacar é que apesar de não ter relação com o mundo, o eu puro manterá uma relação com o objeto, assim como em nossas relações com o mundo estamos sempre nos relacionando com objetos. O eu puro, entretanto, manterá uma relação com um objeto que não possui existência. Tal orientação é transcendental, justamente o que faltou a Descartes, e também assinala a diferença para com o transcendental pensado por Kant. Tender para um objeto é considerar que a consciência será sempre intencional. A consciência transcendental é doadora de sentido ao mundo.

---

<sup>46</sup> Sartre, *A Transcendência do Ego*, tradução Pedro M.S. Alves, Lisboa: Colibri, 1994, p.46.

A partir das considerações de Sartre, Deleuze irá elaborar a sua idéia de campo transcendental, fazendo ainda, porém, suas críticas a essa posição. A idéia de campo transcendental desembocará nas teses de Gilbert Simondon sobre o problema da individuação físico-biológica. Deleuze admite que esse passo, para Simondon, remete à ontologia de um novo modo, por admitir meios em que os elementos paradoxais podem ser pensados; o abandono das orientações fenomenológicas deu-se justamente por não ser possível pensá-los: a fenomenologia, segundo ele, ainda estaria demasiadamente presa ao bom senso e ao senso comum. A indicação de Sartre, entretanto, será decisiva para a concepção de Deleuze acerca do sentido; *sendo a transcendência do ego* a via que permitirá com que Deleuze posteriormente pense a idéia de plano de imanência. O campo transcendental a-subjetivo e pré-objetivo tem sua inspiração em fontes fenomenológicas, onde Sartre aparece como um pensador de extrema importância: a consciência impessoal e pré-pessoal conforme a apresenta o filósofo existencialista. O texto de Sartre, onde aparecem críticas a Husserl acerca da transcendência do ego, também remete ao problema do tempo, ou melhor, à consciência do tempo. Sartre cita o texto *Lições sobre a consciência do tempo imanente*, de Husserl, e em alguns pontos também faz alusão aos textos de Bergson<sup>47</sup>, o que de imediato nos leva a indagar sobre a diferença entre a consciência impessoal e pré-pessoal citada em *La Transcendance de L'ego* e aquela citada, como sendo bergsoniana, na *Imaginação*. Ora, na *Imaginação* aparecem críticas à rapidez com que Bergson passa de um campo de imagens<sup>48</sup>, prévio e impessoal, para a posse de algo como um “meu corpo” que também seria uma imagem. Sartre considera que Bergson concebe o campo prévio das imagens como uma consciência impessoal, o que nos faz querer compreender se Deleuze ao fazer críticas à posição de Sartre estaria, de um certo modo, retomando a posição bergsoniana.

---

<sup>47</sup> Em relação a Bergson não podemos deixar de observar que Sartre o critica, na maioria das vezes injustamente, apesar de ter descoberto a filosofia a partir das leituras *do Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* conforme o texto do Prof. Bento Prado Junior. A organização nadificadora — que permite que os objetos do bar se tornem objeto de fundo quando da ausência de Pedro conforme aparece em *O Ser e o Nada* - sabemos que é uma resposta à crítica da idéia de nada elaborada por Bergson no capítulo IV da *Evolução criadora*.

<sup>48</sup> O campo prévio das imagens é considerado por Bento Prado Junior como campo transcendental o que podemos conferir em seu texto *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade em Bergson*, São, Edusp, 1988.

Sobre a idéia de campo transcendental é necessário acrescentar uma perspectiva que, ao que tudo indica, não foi lida por Deleuze, apesar de ser notória a influência de Bergson em seus escritos. Faz-se necessário indicar o que, nessa discussão sobre o campo transcendental, ainda resulta de um confronto com o psicologismo e sobretudo com o movimento positivista. Os nomes de Bergson e Husserl reluzem, nesse cenário de oposição ao positivismo, em sua tentativa de fundamentar as ciências a partir dos fatos empíricos. Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, afirma o “eu puro” como o descortinar de uma experiência transcendental. Tal campo de experiência transcendental resulta da *epokhé*, onde não somente o corpo e o mundo são colocados entre parênteses, mas sobretudo o eu psíquico e o eu psico-físico. O “eu penso” é colocado entre parênteses por Descartes tê-lo pensado como um axioma geométrico a partir do qual o mundo poderia ser dedutivamente derivado. O “eu puro” é um conceito de Husserl que remete ao domínio do transcendental, do qual deriva todo sentido e valor do mundo enquanto fenômeno. Husserl ressalta no § 11 das *Meditações Cartesianas* que o conceito de transcendental possui o seu correlato, isto é, o transcendente. O eu reduzido (transcendental) não faz parte do mundo assim como o mundo não faz parte do eu. Qual seria a posição do eu puro? Husserl afirma que não é possível que o mundo e o seu objeto façam parte do “meu eu”; diz ainda que é impossível encontrá-lo no meio de minha vida psíquica como um complexo de dados sensoriais ou de atos psíquicos.<sup>49</sup>

Husserl, como dissemos, afirma que a *epokhé* não leva apenas para o “Eu Penso” como pensava Descartes, mas destaca uma esfera nova e infinita da existência, na qual se descortina a experiência transcendental como um campo de possibilidades apriorísticas, que ditam regras à experiência real. Os problemas filosóficos transcendentais são inúmeros e o que percebemos de imediato é a relação da filosofia contemporânea com Husserl. A crítica ao sujeito tem como ponto de partida a tese de

---

<sup>49</sup> Cf. Husserl, *Meditações Cartesianas* § 11: “Essa transcendência é inerente no sentido específico de tudo o que faz parte do mundo, ainda que não possamos dar a esse mundo e às suas determinações nenhum outro sentido senão aquele que extraímos de nossas experiências, representações, pensamentos, julgamentos de valor e ações da mesma forma não podemos justificar a atribuição a esse mundo de uma existência evidente, a não ser partindo de nossas próprias evidências e atos. Se essa transcendência de inerência irreal pertence ao sentido do mundo, então o eu em si, que carrega nele o mundo como unidade de sentido e que justamente por isso é uma premissa necessária dele, esse eu chama-se transcendental no sentido fenomenológico do termo, e os problemas filosóficos decorrentes dessa correlação chamam-se problemas filosóficos transcendentais”.

Husserl sobre a subjetividade transcendental. Ora, se Husserl coloca entre parênteses não somente o mundo e o corpo, mas também o Eu penso, o que resultaria se também colocasse o eu transcendental? De imediato, a unidade ideal de sentido do mundo desapareceria por completo. A tese de um campo transcendental sem sujeito seria, para Husserl, a retirada do sentido do mundo.

Prado Junior promove uma discussão, em *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade em Bergson, em torno da idéia de campo transcendental em Husserl*, destacando a possibilidade desse campo transcendental ser sem sujeito; é nessa discussão, ou melhor, a partir dela que aparecerá um viés bergsoniano para a idéia de campo transcendental. De início soa estranho, uma vez que Bergson não é fenomenólogo, nem muito menos apresenta essa idéia em seus textos; mas vejamos como a questão se apresenta: a discussão de Prado Jr. põe em relevo o diálogo entre *Jean Hippolyte* e o husserliano *Van Breda* (organizador dos arquivos Husserl em Louvain), ocorrido em 1957, durante o *Congresso de Royamount* em torno de Husserl.

Prado Junior indica-nos que a referência sobre o assunto foi-lhe passada durante um curso sobre Bergson, ministrado pelo Prof. *Victor Goldschmidt*, no período de 1959-1960. Esse curso foi recentemente publicado nos *Annales Bergsoniennes*, retomado da revista *Études Bergsoniennes* de 1950-1960.

Prefaciando o curso, D. M. Pinto aponta, com muita propriedade, como Deleuze propõe uma filosofia a partir da idéia de campo transcendental sem sujeito, sem ter conhecimento do texto do Prof. Goldschmidt. O diálogo, entre Hippolyte e Van Breda se processou da seguinte maneira:

“Qual é o estatuto da subjetividade transcendental? Mais exatamente, o estatuto do Ego na problemática husserliana? O Pe. Van Breda nos diz nem objetivismo [. . .] nem subjetivismo, mas a relação, a mediação entre os dois, na qual se instalaria o filósofo [. . .] haveria de um lado, a revelação do ente à consciência e, de outro, a abertura da consciência para o ente.. Instalando-se ao mesmo tempo no que se abre e no que se revela nesta abertura, pois bem, nós teríamos tudo. Sim, mas nada temos, pois precisamente estamos no ‘entre dois’, e retomamos uma fórmula que Fichte empregava quando dizia: ‘O essencial é que toda compreensão supõe um encontro, e todo encontro uma compreensão’. As palavras alemãs que assim traduzo, talvez dando-lhes um novo



sentido concreto, são as palavras *zusammenfasen* e *zusammentreffen*. Para poder *zusammentreffen*, para poder encontrar – ora que é o problema do ser, senão o encontro da evidência? Esse encontro nós queremos sempre preservar. Não queremos constituir antecipadamente o que encontraremos e queremos, no entanto, encontrar, tornar possível o encontro. Ora, o que torna possível o encontro é justamente compreender o que se vai encontrar – no sentido de ‘constituir’ o que vai se encontrar. Mas, de outro lado, não se pode compreender, dizia Fichte, se não se encontra. De tal maneira que a antinomia da fórmula permanece assim: se queremos uma verdadeira teoria do Ser, que é uma teoria da revelação, nós queremos uma teoria do encontro, mas o encontro pressupõe o que torna possível o encontro, isto é, uma pré-concepção do encontro, uma compreensão [...]. A redução é a descoberta de um meio onde se torna acessível o problema do encontro”<sup>50</sup>.

O que é interessante na discussão e na resposta de Van Breda à questão levantada por Hippolyte é a posição do filósofo: o “entre dois”, o entre sujeito e objeto, é o lugar do filósofo. No limite, o lugar do filósofo seria habitar, através do pensamento, uma região de não pertença ao mundo natural. O aspecto transcendental da questão faz com que Hippolyte formule uma segunda questão: “*o que falta a Husserl não é uma teoria da objetividade, mas sim uma teoria da subjetividade*”. Após a resposta de Van Breda, o francês Hippolyte propõe uma solução do problema. Em Husserl não temos uma objetividade como dado, nem uma subjetividade em que seu estatuto seja claramente preciso. E indaga:

“Não culminaria esta ambigüidade na possibilidade de se conceber *um campo transcendental sem sujeito* ? Uma noção de campo transcendental no qual apareceriam as condições da subjetividade transcendental e onde o sujeito seria constituído a partir do campo transcendental: seria isto possível?”<sup>51</sup>

A discussão culmina no campo transcendental sem sujeito. Van Breda, diante dessa questão, responde: “*Para Husserl esta solução é impensável*”. Ora, é justamente nesse ponto que encontramos o foco de toda a nossa pesquisa, já que Deleuze quer pensar esse campo transcendental sem sujeito destacando a sua neutralidade — em

---

<sup>50</sup> *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade em Bergson*, São Paulo, Edusp, 1988, p. 132.

<sup>51</sup> *Idem*, *ibidem*.

relação ao sujeito e ao objeto — e a sua potência genética de produzir sentido. Entretanto, um ponto deve ser esclarecido: quando afirmamos ter sido a partir dessa discussão que um viés bergsoniano acerca da idéia de campo transcendental teria aparecido, não queríamos dizer que Hippolyte e Van Breda o teriam deixado transparecer em sua discussão. O viés bergsoniano aparece nas considerações de Victor Goldschmidt, em torno das posições de Hippolyte acerca da possibilidade desse campo transcendental ser sem sujeito. Ora, o que Goldschmidt destaca é que Hippolyte poderia estar pensando no primeiro capítulo de *Matéria e memória* de Bergson<sup>52</sup>.

O propósito do trabalho mais uma vez se confirma, sobretudo porque queremos fazer algo como a indicação de que Deleuze se propõe a pensar o sentido fora das posições fenomenológica e analítica. Bergson aparece como um pensador que serviria de intercessor para que — além das fontes de inspiração já citadas em sua tese, ou seja, os estóicos, Gregório de Rimini e Meinong — Deleuze pudesse traçar esse caminho, o que poderemos observar a partir do momento em que ele se debruça sobre a questão do virtual. O texto deleuzeano, entretanto, traz uma forte marca do estruturalismo, sobretudo em relação à posição tópica do sentido; as teses em torno do tempo aiônico dos estóicos coadunam-se com as do estruturalismo mas, sobretudo, intercalam-se com as de Bergson acerca do virtual. O incorporal estóico, o virtual bergsoniano e o simbólico do estruturalismo aparecerão sempre em ressonância na obra de Deleuze, pelo menos é o que observamos em *Lógica do Sentido*. Acreditamos serem profícuas as posições que levantamos acerca dos paradoxos das representações sem objeto a partir de Bolzano, por conduzirem às de Meinong, acerca da teoria dos objetos. No nosso entender, existe um liame entre as teses que Deleuze aborda e

---

<sup>52</sup> Bento Prado Junior, após apresentar esta discussão, acrescenta que a solução de Hippolyte parece-lhe mais próxima das modificações que Heidegger introduz na fenomenologia. “O projeto (que é a pré-concepção do ente) não cria o ente, é antes “solicitado” ou, mesmo “jogado” pelo Ser, e não pela consciência (como seria no caso de Sartre). Por outro lado, é só através do projeto que o Ser se ilumina: não há encontro sem compreensão. É no campo do “Aberto” que se torna possível que Dasein tenha acesso aos ente e que os entes se revelem ao Dasein. Mas, segundo o Prof. V. Goldschmidt, talvez Hippolyte tivesse em mente *Matière et mémoire*, ao expor a idéia de constituição da subjetividade a partir de um campo transcendental “pré-subjetivo”. Nesse caso, o sistema das imagens seria justamente o universo prévio e neutro onde se tornam possíveis, ao mesmo tempo, o encontro do Ser e a sua antecipação subjetiva, o projeto enquanto condução do ente à potência e enquanto acesso ao ente”. Cf. *Presença e campo transcendental*, p.133-134.

aquelas apresentadas pelos pensadores pertencentes à corrente “pré-fenomenológica”, tais como Bolzano e Twardowski. O problema do sentido, no limite, encontrará as posições sobre o tempo e a realidade. A fenomenologia, como sabemos, trata das puras idealidades, ou melhor, de objetos puramente intencionais; a perspectiva temporal, adotada por Deleuze, encontrará as puras idealidades noemáticas, mas também os objetos impossíveis, o que ocasionará um conflito ao pensar o estatuto da realidade. A filosofia para Deleuze, como sabemos, não pretende representar a realidade das coisas existentes, remetendo para a realidade não apenas como atual, mas também como virtual. A noção de realidade virtual ou propriamente de virtual produzirá uma saída em relação às representações das coisas existentes. Um problema, de imediato, aparece nessas asserções: será que essas posições de Deleuze não o estariam levando para algo que não é filosofia? Admitir o sentido como acontecimento incorporal, afirmar que o sentido independe do sujeito, assinalar que o paradoxo quebra o bom senso e o senso comum não seria cair numa região onde o pensamento parece ser impossível? A loucura não poderia instalar-se por completo? Seria possível fazer filosofia fora do indivíduo e da pessoa? Não precisaríamos ter nenhum fundamento para pensar a partir de paradoxos e acontecimentos, é esta a sua perspectiva. Deleuze afirma que fora do indivíduo e da pessoa encontraremos um campo de singularidades nômades. O campo transcendental apareceria como pleno de singularidades, e Deleuze insiste em nos dizer que as singularidades não se confundem com os indivíduos. O campo transcendental seria a consciência purificada que Sartre formula em *La Transcendance de L'ego*? Na *Lógica do Sentido*, na série *Das singularidades*, Deleuze enaltece a noção de campo transcendental em Sartre; logo acrescenta, porém, que o campo transcendental para esse pensador tem a forma de uma consciência. O problema se agrava ainda mais: seria possível pensar sem o concurso da consciência? Como poderíamos ter sentido sem consciência? Teria a linguagem um papel de importância a desempenhar aí? O que queremos dizer quando afirmamos que Deleuze quer fazer uma filosofia que pense o sentido fora da fenomenologia e da filosofia analítica? É possível pensar sem a consciência e a linguagem? O que temos que elucidar, antes de tudo, é que a

problematização levantada por Deleuze se insere no coração da filosofia transcendental. A filosofia contemporânea pensa o homem no limite do mundo, sendo esse a linguagem e o tempo: a consciência do tempo, a temporalidade como o sentido fundamental do ser e “aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”, enfim, os limites que permitem ao homem ser no mundo.

A consciência, sendo ultrapassada por um campo transcendental, ainda nos daria chance de pensar? O campo transcendental, sendo prévio à consciência, faria com que esta fosse constituída a partir dele e não o inverso. A consciência, como mostrou-nos Sartre, seria independente do Ego; a posição de Deleuze seria a de apresentar a consciência, se houver consciência, aparecendo de fato em meio ao campo transcendental. A distinção que Sartre estabelece em relação a Kant, dizendo que de direito o Eu penso deve acompanhar nossas representações, serve para a réplica de Deleuze. De fato o eu penso não acompanha as minhas representações, diz Sartre, e essa afirmação permite com que Deleuze diga que de fato a consciência só aparece quando relacionada ao sujeito e ao objeto. Como o campo transcendental é a-subjetivo e pré-objetivo aparece como uma consciência de direito, impessoal e pré-individual. A aposta de Deleuze é que fora do indivíduo e da pessoa não cairemos num abismo indiferenciado. O que fica nítido, a partir dessas considerações, é que Deleuze parece estar tentando aprimorar as pesquisas fenomenológicas, algo como uma fenomenologia radical: as idealidades da fenomenologia são aproximadas ao incorporal estóico, aos objetos impossíveis de Meinong, ao virtual bergsoniano e ao simbólico do estruturalismo. A região em que encontra o estruturalismo, e sobretudo as teses do ontologista Gilbert Simondon, apresenta ainda fortes indícios de sua dívida para com o pensamento fenomenológico. Há ecos de Husserl em toda a Lógica do sentido! Quando Husserl renunciou a admitir que o Ego transcendental era constituído a partir da consciência, não estaria já preanunciando Deleuze? Quanto à filosofia analítica, não podemos ainda fazer nenhum avanço, somente podemos tecer comentários em torno daquilo que diz respeito à proposição e ao sentido sem o intermédio da consciência

## 2.4) A impossibilidade lógica

Quando Deleuze se reporta à questão da impossibilidade lógica, não deixa de afirmar que, mesmo aí, a proposição possui sentido. Qual a diferença entre a sua perspectiva e a de Schlick? Essa indagação nos aproxima das influências de Wittgenstein acerca do sentido da proposição, uma vez que os filósofos participantes do Círculo de Viena são influenciados pelo filósofo austríaco.

Schlick em seu texto *Sentido e Verificação* apresenta-nos dois modos de verificação. O critério de verificação, como sabemos, é o modo como se pode demarcar o conhecimento científico do metafísico. Ao serem verificadas, as proposições metafísicas se apresentariam como proposições sem sentido. As proposições metafísicas constituiriam impossibilidades lógicas e, portanto, seriam proposições sem sentido. De início, podemos perceber a diferença entre a posição de Deleuze e a do Círculo de Viena. Schlick afirma que existem dois modos de verificação: a empírica e a lógica. A verificação empírica é aquela que permite afirmar se dada uma proposição, se esta será verdadeira ou falsa. A proposição: “chove agora” pode ser verificada empiricamente: basta que simplesmente observemos se está chovendo; caso esteja realmente chovendo, essa proposição será verdadeira; caso contrário, ela será falsa. Schlick observa, porém, que a proposição só pode ser verificada empiricamente caso não apresente impossibilidade lógica de ser verificada. A impossibilidade lógica, enfatiza o filósofo, não diz respeito apenas à desobediência ao princípio de não-contradição. Ora, como podemos então falar em impossibilidade lógica, se a lógica possui princípios e sendo o de não-contradição aquele que assegura a validade de nossos argumentos? Schlick vai mostrar a impossibilidade lógica por outro viés, ou seja, vai mostrar que a proposição deve ser considerada logicamente impossível quando as definições dos termos não obedecerem às regras gramaticais. Os seus exemplos mais conhecidos de proposições sem sentido são: “A torre tem 1, 50, e 1, 80m de altura”; “O menino está nu e vestido ao mesmo tempo”; “A mulher está com um vestido vermelho que é verde-claro”. Tais proposições, diz Schlick, trazem impossibilidades lógicas, pois as definições

dos termos infringem as regras gramaticais; as definições dos termos são mal utilizadas, daí essas proposições não possuem sentido. O ponto a observar é: a impossibilidade lógica, para Deleuze, ainda está ligada ao princípio de não-contradição. O paradoxo dos objetos impossíveis, que são de inspiração meinonguianas, leva Deleuze a dizer que o sentido independe da existência do objeto. A existência física e a possibilidade lógica não regulam o sentido, diz Deleuze; a física e a lógica não podem dar conta do sentido enquanto entidade não existente; os estados de coisas e as proposições, que os dizem, não podem apreender o sentido como acontecimento. Sim, podemos fazer todas essas afirmações e comparações, mas nada resolvemos ainda, uma vez que a impossibilidade lógica, na ótica analítica de Schlick, incide sobre a gramática; a lógica e a gramática é que permitem a verificação do sentido da proposição. Ora, até o momento não demos nenhum passo adiante. Talvez a nossa hesitação em fazer afirmações categóricas sobre o sentido em Deleuze nos afaste de um certo neodogmatismo que parece reinar nas pesquisas em torno da filosofia contemporânea. Os argumentos que nos propomos a apresentar para defender a tese de uma teoria do sentido em Deleuze não podem beirar o dogmatismo, pelo menos é o que esperamos. O que temos a fazer é procurar meios para sairmos dessa aporia, ou como fazer filosofia sem a consciência e a linguagem. A saída que podemos vislumbrar remete para a questão do tempo, mas ainda é cedo para alinhavarmos tal questão com as que até agora viemos perseguindo; resta-nos, como diz Bergson, tomar fôlego e mergulhar com mais força, para retornarmos com mais intensidade à superfície.

As regras gramaticais que constituem a linguagem são as garantias para uma proposição ter sentido. Ora, o que de imediato podemos concluir é que uma proposição somente pode ser verdadeira ou falsa se antes de tudo possuir sentido. O positivismo lógico, inteiramente influenciado pela filosofia de Wittgenstein, pensa desse modo. O que nos faz mais uma vez perguntar: é possível pensar o sentido sem nos remetermos à linguagem? No primeiro Wittgenstein, o que permite as proposições dizerem os estados de coisas é a forma lógica transcendental; no segundo, a forma lógica é ultrapassada e o transcendental muda de estilo; os jogos de linguagem e as formas de vida, como nos

esclarece Prado Junior em *Erro, Ilusão e Loucura*, fazem com que o transcendental e o empírico se misturem, se aproximem.

O tema nos instiga a perguntar: como ficaria, na visão fenomenológica de Husserl, a questão do sentido relacionada à linguagem? De início, teríamos que compreender como uma palavra difere de um amontoado de sons. Husserl, nas *Investigações Lógicas V*, afirma que uma palavra difere de um mero amontoado de sons por ter um sentido. Afirma, também, que uma palavra tem sentido em virtude do ato intencional. Mas o que seria um ato intencional? Uma intenção significativa, uma vivência intencional, quando a consciência tende para um objeto. A tendência para o objeto não quer dizer que ele seja real ou existente, mas simplesmente um objeto intencional. A consciência tanto pode tender intencionalmente para um unicórnio, como para uma montanha de ouro ou para um círculo quadrado.

A consciência, sendo sempre consciência de um objeto, leva-nos a indagar: o objeto da consciência não seria uma proposição? O ato intencional não pressuporia a linguagem; o sentido não seria anterior à consciência? A questão se aproxima da de Sartre em relação a Husserl, da consciência sem Ego, mas sobretudo do pensamento de Wittgenstein em relação não mais ao sentido, mas ao uso da linguagem. Talvez estejamos caindo numa circularidade: como pode existir linguagem sem consciência e, também, como pode existir consciência sem linguagem? A questão, no entanto, é pertinente e nos faz indagar uma vez mais: o ato intencional não pressuporia um certo uso da linguagem? Entretanto a questão oposta seria verdadeira: é possível fazer uso da linguagem sem o ato intencional?

Deleuze propõe o sentido como anterior à consciência e à linguagem. Seriam falaciosos os argumentos de Deleuze? Há ainda filosofia quando o sentido se apresenta como independente da consciência e da linguagem? A saída para sustentar a nossa tese de que a teoria do sentido em Deleuze se afasta da fenomenologia e da filosofia analítica está cada vez mais difícil. Pelo menos o nosso propósito de inserir essa filosofia no âmbito contemporâneo aparentemente não apresenta nenhum malogro. Quando pensamos em Husserl e em Wittgenstein — destacando, por exemplo, o ato

intencional e o uso da linguagem como dois modos de pensar o homem em sua relação com o mundo e com as formas de vida — não estaríamos deixando de observar um problema? Como seria possível um ato intencional sem confundi-lo com um certo uso da linguagem? As formas de vida não nos autorizariam a ter diferentes intenções significativas? Deleuze conseguiria construir uma teoria do sentido fora dessas duas filosofias, ou seja, sem levar em conta a consciência e o uso da linguagem? Se, afirmamos que há ecos de Husserl atravessando toda a *Lógica do Sentido*, o mesmo não pode ser afirmado com relação a Wittgenstein. O texto de Deleuze quase não apresenta citações sobre o autor do *Tractatus* e, quando as faz, é justamente em torno da questão do uso da linguagem.

“Há pois um ‘uso’ da representação sem o qual a representação permanece privada de vida e de sentido; e Wittgenstein e seus discípulos têm razão em definir o sentido pelo uso. Mas tal uso não se define por uma função da representação com relação ao representado, nem mesmo pela representatividade como forma de possibilidade. Aí como alhures, o funcional se ultrapassa para uma tópica e o uso está na relação da representação a algo de extra-representativo, entidade não-representada e somente expressa. Que a representação envolva o acontecimento de uma outra natureza, que ela chegue a envolvê-lo em suas bordas, que ela chegue a se estender até este ponto, que ela consiga este forro ou esta barra, eis a operação que define o uso vivo tal que a representação, quando aí não atinge, fica sendo só letra morta em face de seu representado, estúpida no seio de sua representatividade”.<sup>53</sup>

Tal citação mostra-nos que, apesar de todas as suas considerações sobre o autor das *Investigações Filosóficas*, Deleuze viu algo em torno do uso da linguagem articulado à noção de sentido e também à de *forma de vida*. Quando sublinha o *uso vivo*, que dá sentido à representação, parece aproximar-se da idéia que posteriormente será trabalhada em seu último texto — *A imanência: uma vida*. Que idéia seria essa? A idéia de vida. A vida fazendo parte de todas as especulações em torno do sentido.

---

<sup>53</sup> Gilles Deleuze, *Lógica do Sentido*, 148.



## 2.5) A crítica e a clínica

A tese de Deleuze em torno do sentido pode ser vista sob dois prismas: o *crítico* e o *clínico*. A posição estruturalista, que afirma ser o sentido produzido pelo não-sentido, dá a Deleuze condições de afirmar que quando o não-sentido deixa de produzir sentido, trata-se de um caso clínico. Já a crítica é a parte da lógica do sentido que diz respeito à superfície, portanto, ao não-sentido que traz a possibilidade de frequentarmos a superfície com sentido. O caso clínico é a perda da superfície, a entrada nas misturas inomináveis, nas cavernas, na profundidade pré-socrática, como muitas vezes Deleuze afirma ao longo de seu texto<sup>54</sup>. Lewis Carrol e Antonin Artaud servem de exemplos para que possamos avaliar, através de suas escritas, a diferença entre os dois casos. A linguagem aparece como um elemento que nos permite avaliar de um modo mais próximo a diferença entre os dois autores. Na série *Do esquizofrênico e da menina* aparecem considerações acerca desses dois regimes; a linguagem de Carroll difere da de Artaud por remeter aos paradoxos, aos efeitos de superfície. A viragem na obra de Deleuze a partir de *O Anti-Édipo*, livro escrito em conjunto com Felix Guattari, irá privilegiar a linguagem de Artaud e conseqüentemente a profundidade. O livro, *Lógica do sentido* é o lugar onde essas questões começam a aparecer e apresenta uma hesitação de Deleuze entre esses dois tipos de linguagem. Artaud, que além de pensador era ator de teatro, inspira fortemente o trabalho de Deleuze através de seu conceito de *corpo sem órgãos*. A perda da superfície não seria a queda no poço sem fundo, no abismo indiferenciado? Não seria o campo transcendental aquilo que nos permitiria cair, mesmo que fora da pessoa e do indivíduo, nesse abismo indiferenciado?

Qual o critério para que o esquizofrênico perca a superfície e mergulhe nas profundidades inomináveis? Sua escrita torna-se impregnada de palavras-sopros como aquelas de Artaud, o que elucida a diferença, por exemplo, para com Lewis Carroll. Poderíamos dizer que Lewis Carroll ainda se encontra sobre os auspícios de um campo

---

<sup>54</sup> Deleuze, na série: *“Das três imagens dos filósofos”*, apresenta na filosofia antiga uma espécie de divisão em que os filósofos pré-socráticos, platônicos e estoicos são remetidos respectivamente à profundidade, à altura e à superfície.

transcendental sem sujeito, enquanto Artaud se vê desamparado, ou melhor, abandonado à forma vazia e pura do tempo?

A linguagem que há pouco nos perguntávamos se, sem ela o sentido seria possível, aparece como protagonista da querela entre Carroll e Artaud. O texto de Deleuze indica-nos que Artaud grita alto e em bom som que a linguagem de Carroll é de superfície e que ele, Artaud, odeia a superfície. A linguagem do esquizo, aquele que ama a profundidade e que odeia o perverso, que desliza sobre a superfície perde por completo a fronteira que separa as palavras e as coisas; as proposições e os acontecimentos. O sentido incorporal, o acontecimento, foi perdido. Na falência da superfície, as palavras passam a ser sentidas como coisas, um vocábulo queima como a temperatura solar, a dor envolve as palavras ou mesmo a palavra é dor. A física pré-socrática, e também estóica, onde os corpos aparecem com seus limites e tensões, já não se diferencia mais do domínio das palavras sentidas pelo esquizofrênico. Artaud afirma a fecalidade, o excremental habitando o Ser; a poesia deve cheirar mal, diz ele, como numa espécie de imperativo poiético ou também na criação de uma escato-ontologia. **Introduzir o pensamento Jose Gil.** Aí, parece-nos, se anuncia a viragem do pensamento de Deleuze para a imanência. A superfície metafísica começa sutilmente a ser impregnada de imanência; e a vida começa a ser sentida de outra maneira. O texto *A Imanência: uma vida* explicita bem essa viragem. O evenemencial passa a ser contagiado pelo excremental. Qual o motivo dessa afirmação? O simples fato de Artaud estar falando de uma vida que perde o sentido de superfície, a sua linguagem é a experimentação de uma vida que não sente mais a superfície em que a vida se dá, onde a vida a frequenta. Artaud sente apenas a profundidade, o que indica a perda da superfície, o mergulho nas misturas inomináveis da profundidade. O empirismo transcendental será definitivamente afetado por todas as considerações de Artaud. Tal empirismo é uma vida: a vida singular de um homem independentemente da subjetividade e da objetividade. O que fazer para que o sentido da superfície não seja perdido? O que nos permite afirmar que Artaud não se encontra louco? Deleuze quer justamente pensar isto: o que seria esse não sentido que não produz mais sentido e ao

mesmo tempo é um infra-sentido (Untersinn)? O signo desprovido de sentido conforme as palavras de Hölderlin! O infra-sentido nos aproximaria da metafísica ou da ontologia? Como é possível a experiência desses dois tipos de linguagem? Em que difere a experiência real da linguagem em superfície, da linguagem em profundidade? A vida não estaria sendo sentida de dois modos distintos? Deleuze observa que na escrita do esquizofrênico aparece algo como a ação e a paixão, tal como se dá na física pré-socrática e estóica. Os corpos com seus limites e tensões agem e padecem, e os incorporais são ilimitados e impassíveis. Deleuze observa que na linguagem esquizofrênica aparecem dois tipos de linguagem: uma que remete para a ação e a outra para a paixão. A fonética e a tônica aparecerão como indícios desses regimes de linguagem. A palavra-paixão explode as ligações fonéticas e a palavra-ação liga valores tônicos inarticulados. Deleuze assinala como em Artaud aparece a inarticulação dos sons onde palavras são formadas sem nenhum sentido, onde a fronteira entre corpo e palavra já desapareceu. Não há mais sentido que separe as ações e as paixões dos corpos das proposições que o expressam através de sua neutralidade e impassibilidade. Agora nos parece que todo discurso tornou-se impossível. Deleuze afirma: *“Nada mais impede as proposições de se abaterem sobre os corpos e de confundir seus elementos sonoros com as afecções do corpo, olfativas, gustativas, digestivas. Não somente não há mais sentido, mas não há mais gramática ou sintaxe e, em última instância, nem mesmo elementos silábicos, literais ou fonéticos articulados”*.<sup>55</sup> O problema da dupla causalidade, da cisão causal, aparece nos estóicos: o acontecimento é submetido a uma dupla causalidade que, de um lado, remete para as misturas dos corpos da profundidade, que são suas causas; e de outro para os acontecimentos, que são suas quase-causas. O problema da clínica aparece aí, nessa perda de superfície. Os estóicos já apontavam para o problema que mais tarde Husserl consideraria como a camada expressiva ou noemática que permite ao sentido ser pensado como distinto das coisas no mundo. O problema da gênese do sentido é o ponto em que Deleuze vai divergir de Husserl.

---

<sup>55</sup> Gilles Deleuze, *Lógica do Sentido*, p.94.

Como então pensar como essa frágil superfície se mantém como sentido? A produção de sentido, a potência genética, é o que faz Deleuze afirmar que a consciência intencional não é suficiente para tal gênese. Encontramos, no coração da lógica do sentido, o problema da passagem da esterilidade à gênese. Nele, encontramos também um problema crítico e clínico. Filosoficamente, o problema caminha sempre numa proximidade com a fenomenologia e, ao mesmo tempo, em sua distância para com ela, já que a passagem da esterilidade à gênese, advinda de Husserl, não satisfaz Deleuze como podemos notar na citação que se segue :

“Ocorre que Husserl pensa a gênese, não a partir de uma instância necessariamente ‘paradoxal’ e não ‘identificável’ apropriadamente falando (faltando à sua própria identidade como à sua própria origem), mas ao contrário a partir de uma faculdade originária de *senso comum* encarregada de dar conta da identidade do objeto qualquer e mesmo de uma faculdade de *bom senso* encarregada de dar conta do processo de identificação de todos objetos quaisquer ao infinito. Nós o vemos muito bem na teoria husserliana da *doxa*, em que os diferentes modos de crença são engendrados em função de uma *Urdoxa* a qual age como uma faculdade de *senso comum* com relação às faculdades especificadas”<sup>56</sup>.

A produção de sentido acontece de modo diferente às determinações do bom senso e do senso comum, que não passam de recognições, a partir das coisas e estados de coisas já constituídos e plenamente acabados. A neutralidade e a potência genética do sentido remetem diretamente à filosofia do acontecimento, que implica na introdução de novos conceitos e de novas maneiras de pensar.

---

<sup>56</sup> Idem, *ibidem*, p.100.

## CAPÍTULO III

### NEUTRALIDADE E GÊNESE

#### 3.1) A neutralidade e a potência genética

A originalidade da teoria do sentido em Deleuze é pensar o acontecimento transcendental, o que o aproxima de Meinong em relação ao *objektiv*, mas também o distingue devido à elaboração do campo transcendental; as singularidades que compõem o campo transcendental são os verdadeiros acontecimentos transcendentais, diz Deleuze. Não podemos deixar de ressaltar mais uma vez que Deleuze está fazendo filosofia transcendental; a sua postura filosófica, em relação ao sentido, é que este foi pensado de dois modos: *neutralidade lógica e potência genética*. A filosofia transcendental, segundo ele, rompeu com a metafísica quando começou a pensar o sentido ao invés das essências; o que caracteriza a filosofia transcendental é pensar o sentido pela *produtividade genética*. Entretanto, o pensamento de Deleuze também aborda o aspecto da neutralidade, aspecto este que, no seu dizer, foi imputado pela lógica empírica das proposições em ruptura com o aristotelismo. Neste ponto, procuraremos enfatizar a neutralidade no contraponto com a fenomenologia. A lógica das proposições rompe com a lógica dos termos e por aí obtém um novo estatuto para o sentido. Deleuze quando se preocupa em mostrar o tratamento que os estóicos dão as proposições, a partir dos exprimíveis, está pensando este aspecto de neutralidade; a produtividade genética, por sua vez, é pensada a partir do campo transcendental como provido de singularidades. O que está em jogo é a preocupação de não cairmos novamente na alternativa imposta pela filosofia transcendental kantiana: fora do indivíduo e da pessoa somente encontraremos o abismo indiferenciado. Tal alternativa tem origem na confusão entre o transcendental e o empírico, isto é, o transcendental

decalcado do empírico. O que quer dizer o transcendental decalcado do empírico? É que o transcendental tem a imagem e semelhança daquilo que está incumbido de fundar. O aspecto de produtividade genética do sentido é pensado com toda a preocupação de evitar um ponto de partida que remeteria a um Ego transcendental ou a consciência constituinte. Deleuze não quer dizer que a metafísica e a filosofia transcendental não tenham pensado as singularidades, sim estas as pensaram, porém aprisionando-as em um Ego individual (Moi) supremo ou em um Eu pessoal (Je) superior.

O propósito de Deleuze é decisivo, trata-se de pensar a filosofia transcendental fora da consciência constituinte procurando apresentar o ponto onde possamos pensar sem que estejamos submetidos ao Eu assim como a Deus. O sentido pensado pelo viés da produtividade genética, quer dizer que o sentido é produzido e não dado por condições de possibilidades que apenas revelem a submissão do condicionado. Quando o sentido é pensado deste modo evita-se renunciar à gênese e, ao mesmo tempo, recusa-se o condicionamento transcendental. Deleuze acredita que a filosofia transcendental pode renovar-se ao tratar o sentido como acontecimento. Quando é que a linguagem passa a ser pensada articulada à idéia de acontecimento? O acontecimento é o que permite a linguagem; é esta a tese de Deleuze e, também o que distingue a sua filosofia das demais; o acontecimento não reproduz as formas da consciência e do Ego. Tais afirmações se dirigem às noções de neutralidade e potência genética. O que vem a ser a neutralidade e gênese? Deleuze procura sublinhar a impassibilidade e neutralidade do sentido em relação aos estados de coisas e aos corpos propriamente ditos, mas a ênfase na neutralidade incide sobre os modos proposicionais em geral. É que o seu propósito é o de elucidar que o sentido não pertence à linguagem, mas sim aparece na linguagem assim como o acontecimento envolve os estados de coisas. A neutralidade ao ser pensada em relação à designação, manifestação e significação remete para o sentido enquanto quarta dimensão da proposição.

A potência genética, por sua vez, é pensada de modo a evitar que fora do indivíduo e da pessoa somente tenhamos a alternativa do abismo indiferenciado. A

alternativa imposta pela filosofia transcendental, centrada na forma da consciência e do Eu, é afastada por Deleuze quando pensa a gênese dos indivíduos e pessoas a partir de singularidades. O campo transcendental possui singularidades impessoais e pré-individuais: os acontecimentos transcendentais. A idéia de acontecimento ganha um novo atributo quando remetido às singularidades. Não podemos deixar de assinalar que Deleuze quando apresenta a neutralidade do sentido está procurando distingui-lo da significação e, enquanto à potência genética do sentido, por sua vez, está recusando o condicionamento transcendental e o abismo indiferenciado.

Deleuze ao pensar o campo transcendental através de sua potência genética o faz através de um agenciamento com Gilbert Simondon. Ora, é por aí que a gênese dos indivíduos e pessoas começa a ser pensada de um modo diferente das filosofias transcendentais precedentes. O apoio que viemos buscando em Meinong vem agora se mostrar muito profícuo uma vez que o problema da neutralidade e gênese do sentido remete diretamente à fenomenologia de Husserl. A réplica de Deleuze a este pensador remete diretamente, como já observamos inúmeras vezes, ao problema da consciência e do Ego. É por este aspecto que Meinong apresenta-se como um aliado de Deleuze, sobretudo pela doutrina do *außersein*; a ontologia do objektiv serve para que a tese de Deleuze venha por conceber o transcendental como fora da consciência. Husserl é o pensador que estimula Deleuze a pensar a neutralidade e a potência genética do sentido; Meinong, o pensador que permite a Deleuze desenvolver a idéia do sentido como extra-ser; Simondon, o ontologista que dá a Deleuze as condições de elaboração de uma teoria das singularidades que ultrapassa a síntese da pessoa e a análise do indivíduo tais como elas são ou se fazem na consciência.

“Husserl mostrou realmente a independência do sentido com relação a um certo número desses modos ou desses pontos de vista, conforme às exigências do método de redução fenomenológico. Mas o que o impede de conceber o sentido como uma plena (impenetrável) neutralidade é o cuidado em conservar no sentido o modo racional de um bom senso e de um senso comum, que

ele apresenta erradamente como uma matriz, uma forma-mãe não-modalizada (Urdoxa). É esta mesma preocupação que o faz conservar a forma da consciência no transcendental”.<sup>57</sup>

O texto de Husserl onde aparecem as considerações sobre a neutralidade e gênese é “*Idéias diretivas para uma fenomenologia*”, sobretudo os parágrafos 111 e 114, onde é estudada a subtração do sentido face à jurisdição da razão. O estatuto que Deleuze busca ao elaborar sua teoria sobre o sentido requer, como já apontamos, um afastamento em relação à concepção fenomenológica, mas devemos considerar que ele, também não poderia fazer este movimento sem apontar para uma certa ontologia do transcendental. A teoria das singularidades, a partir do estudo de Simondon, é que permitirá este esboço do avanço da filosofia transcendental justamente por pensar o campo transcendental como possuidor de acontecimentos; as singularidades são acontecimentos transcendentais que através de um princípio móvel de auto-unificação presidem a gênese dos indivíduos e pessoas. É a partir desta potência genética que a consciência será pensada como constituída e não mais como constituinte. O que importa nesta questão do sentido é: há sentido, e de onde vem sua neutralidade e potência genética? A neutralidade, como já vimos, remete ao acontecimento puro e a potência genética ao campo transcendental pré-individual e impessoal.

O que resta saber é como se dá este princípio móvel de auto-unificação. O tema já não teria aparecido em Husserl nas Investigações Lógicas? Quando Sartre elabora a idéia de campo transcendental é numa réplica ao Ego transcendental de Husserl. O que nos cabe indagar é: o Eu transcendental, distinto do eu psico-físico e empírico, é o mesmo que Sartre critica? Se o Eu transcendental for pensado por Husserl como um movimento dinâmico, como tendência que permite a passagem da consciência irrefletida para a consciência reflexiva, a tese de Sartre cai por terra. A idéia de campo transcendental como consciência pré-pessoal fica obliterada, o que também afetaria a tese de Deleuze. Ora, mas a tese de Deleuze é a de que o campo transcendental não

---

<sup>57</sup> Deleuze, *op.cit*, p.104.



pode ser determinado como uma consciência seja ela irrefletida ou reflexiva<sup>58</sup>. O que Deleuze quer é apresentar a gênese da consciência a partir do campo transcendental a-subjetivo e pré-objetivo. Um passo a mais deve ser dado nestas apreciações acerca da neutralidade e gênese, tal passo avança em direção à potência genética de produzir superfícies. A falência da superfície nos remeteria às profundidades do corpo onde as misturas inomináveis dão a tônica, mas quando não há falência da superfície são as misturas inomináveis que produzem as tênues camadas que percorrem a superfície.

No coração da lógica do sentido reencontramos este problema: a passagem da esterilidade à gênese. No nosso propósito de pensarmos a teoria do sentido em Deleuze, fora da fenomenologia e da filosofia analítica encontramos o problema que percorre a filosofia transcendental. O desdobramento de um elemento paradoxal em mundo e linguagem parece-nos muito próximo das especulações de Husserl e Wittgenstein. Entretanto, a elucidação de tal desdobramento remete à passagem da neutralidade à gênese do sentido. Husserl, como já citamos inúmeras vezes, é um interlocutor que Deleuze se reporta a todo tempo, o que já não podemos dizer o mesmo em relação a Wittgenstein. A fronteira entre mundo e linguagem sugere que haveriam condições transcendentais que permitem as proposições dizerem o que ocorre no mundo. O que faz Deleuze remeter-se mais a Husserl é a doação de sentido dada pela consciência intencional; já no que diz respeito a Wittgenstein, não se pode deixar de assinalar que a *forma lógica* é transcendental. A linguagem e mundo estariam numa disparidade absurda se não houvesse a forma lógica como condição transcendental. O problema que Deleuze observa na filosofia transcendental é desta não ter pensado nem a consciência nem a forma lógica como geradas a partir do acontecimento; o que quer dizer não ter pensado o sentido como acontecimento.

Deleuze encontra uma saída para pensar o campo transcendental sem cair em um abismo indiferenciado. A potência genética deste campo remete para a organização de superfícies. O campo transcendental possui uma potência de produzir sua própria

---

<sup>58</sup> Husserl se não introduzisse a idéia de Eu transcendental estaria incorrendo no passo em falso que o levaria apenas a fazer psicologia transcendental e não fenomenologia transcendental.

superfície. Deleuze encontra na idéia de singularidade o modo de determinação do campo transcendental e de sua potência genética. É neste ponto que se dá o seu agenciamento com Gilbert Simondon, mas é também o momento em que às considerações sobre os efeitos de superfície são pensados na imanência do ser vivo. A organização de superfície passa a ser pensada a partir da topologia e ontogênese. Somente através do debruçar-se sobre a vida (o viver) é que a potência genética do campo transcendental começará aparecer na teoria do sentido de Deleuze. Os seus argumentos remetem à idéia de singularidade como anti-generalidade, distinção esta que o possibilita de retomar às considerações sobre os limites do vivo. É na superfície que o vivo constitui seus limites; o problema da individuação é aqui pensado juntamente com a topologia. A idéia de singularidade permitirá o enfoque sobre a *disparation* como modo de fugir da *doxa*. O elemento paradoxal, que rompe com o bom senso e o senso comum, é pensado pela *disparation* das singularidades que percorrem o campo transcendental. O problemático é o traço distintivo do campo transcendental. A neutralidade e a potência genética do sentido começam a ganhar novos modos de serem pensadas.

Deleuze ressalta a importância de Husserl nesta passagem da neutralidade do sentido à potência genética, porém indicando os pontos que se afasta do fenomenólogo; o § 114 do livro *Idéias Diretivas para uma fenomenologia* é celebrado como extraordinário onde Husserl apresenta o tema da neutralidade do noema relacionado à disjunção da consciência. Husserl pensa a consciência sob a forma do cogito indicando que todo cogito tem uma contrafigura, de tal índole, que todo noema tem seu contranoema correspondente no cogito paralelo. Na relação entre os atos paralelos do cogito, explica Husserl, um destes atos é real enquanto o outro é apenas "sombra", isto é, um cogito impróprio. Um se efetua realmente enquanto o outro é apenas o mero espelho de um efetuar. Husserl, ainda ressalta que a distinção entre o cogito real e o impróprio na consciência corresponde à distinção radical dos correlatos: de um lado o efeito noemático constituído, que tem o caráter de efeito não modificado, real; de outro lado, o "mero pensamento" do efeito exatamente correspondente.

### 3.2) A saída do abismo indiferenciado

As dificuldades de ser pensar o campo transcendental sem sujeito são resolvidas por Deleuze fazendo remissão aos estudos de Gilbert Simondon. Quando o ego e a consciência são afastados do campo transcendentia e, l são as emissões de singularidades – os verdadeiros acontecimentos transcendentais – enquanto se fazem sobre uma superfície inconsciente e gozam de um principio de auto-unificação por distribuição nômade. Ora, toda esta afirmativa é inspirada no estudo de Simondon. Na resenha sobre o texto de Simondon: *L'individu et sa gênese physico-bioligique*, apresentada na *Revue Philosophique n 1, jan/mars em 1966, p.115-118*, Deleuze faz a seguinte afirma o:

“A condi o prévia da individualiza o, segundo G.S.,   a existência de um sistema metaestável. Foi por não ter reconhecido a existência de tais sistemas que a filosofia caiu nas duas aporias precedentes. Mas o que define essencialmente um sistema metastável   a existência de uma disparation, pelo menos de duas ordens de grandeza, de duas escalas de realidade díspares, entre as quais ainda não há comunica o”<sup>59</sup>

O sistema metaestável de Simondon percorrido por ordens de grandezas díspares   associado por Deleuze ao campo transcendental sem sujeito. Simondon, em suas reflexões, está pensando a individualiza o como processo. A individualiza o como o aparecimento de fases no sistema metaestável que ele também denomina como o ser sem fases. A individualiza o seria o aparecimento de fases no ser defasado. O devir do ser   o surgimento de fases neste sistema díspar. Deleuze explica-nos o que   o sistema meta-estável:

---

<sup>59</sup> Gilber Simondon, *L'individu et sa genese physico-bioligique*, Paris: PUF, 1964; O individuo e sua gênese físico-bioligique, sele o e tradu o Ivana Medeiros, texto inédito, no prelo, p.5.

“Ele implica, portanto, uma diferença fundamental, como um estado de dessimetria. Se é, entretanto, sistema. É à medida que a energia nele é como **energia potencial**, como **diferença de potencial** repartida em tais ou tais limites [...] A importância da tese de G.S. já aparece. Descobrimo a condição prévia da individuação, ele distingue rigorosamente singularidade e individualidade. Pois o metaestável, definido como ser pré-individual, é perfeitamente provido de singularidades que correspondem à existência e à repartição de potenciais”.<sup>60</sup>

Deleuze ao considerar o estudo de Simondon destaca os conceitos de *disparation*, de sistema metaestável e de energia potencial. O que nos chama atenção é o princípio de auto-unificação que irá aparecer em meio às ordens de grandeza díspares. Simondon mostra-nos que existe diferença entre a individuação do físico e do vivo.

“A mesma noção de metaestabilidade pode ser utilizada no domínio do vivo para caracterizar a individuação; a individuação não se produz, como no domínio físico, apenas de maneira instantânea, quântica, brusca e definitiva, deixando atrás de si a dualidade meio e indivíduo, o meio sendo empobrecido do indivíduo que não é, e o indivíduo não tendo mais a dimensão do meio. Sem dúvida, tal individuação existe também para o ser vivo, como origem absoluta, mas é acompanhada de uma individuação perpétua que é a própria vida, conforme o modelo fundamental do devir: *o vivo conserva em si uma atividade de individuação permanente*; ele não é só resultado de individuação, como o cristal ou a molécula, mas teatro de individuação. A atividade do vivo também não está, como a do indivíduo físico, toda concentrada em seu limite; há nele um regime mais completo de ressonância interna, que exige comunicação permanente e mantém uma metaestabilidade que é condição de vida”.<sup>61</sup>

Gilbert Simondon com o conceito de ressonância interna, isto é, a relação entre as energias díspares, permite a Deleuze pensar o princípio de auto-unificação entre as emissões de singularidades: o ponto aleatório que aparece em meio ao ser sem fases e que começa por se individuar. O processo de individuação é pensado por Simondon como culminando num coletivo transindividual o qual permitirá que os problemas, que as fases sucessivas da individuação biológica e psíquica não conseguiram resolver, sejam

---

<sup>60</sup> Idem, ibidem, p.5

<sup>61</sup> Idem, ibidem

solucionados. O sistema metaestável, a *fluctuatio animi*, apresenta uma disparation, uma disparidade; Deleuze ressalta como Simondon nos mostra que a *disparidade* - enquanto primeiro momento do ser, enquanto momento singular- é efetivamente suposta por todos os outros estados quer sejam de unificação, de integração, de tensão, de oposição, de resolução das oposições..etc. A ontologia de Simondon não é uma explicação da individuação através de um ponto de vista apenas biológico sendo neste ponto que Deleuze ressalta os conceitos de ressonância interna e energia potencial por considerá-los conceitos filosóficos.

“Como a individuação vai proceder a partir desta condição? Como ela estabelece uma comunicação interativa entre as ordens de grandeza ou realidade díspares, dir-se-á que atualiza a energia potencial ou integra as singularidades; que resolve o problema colocado pelos díspares, organizando uma nova dimensão na qual formam um único conjunto de grau superior.(assim a profundidade para as imagens retinianas) A categoria do problemático ganha no pensamento de G.S. uma grande importância, na medida exata em que é possuidora de um sentido objetivo: com efeito ela não designa mais um estado provisório de nosso conhecimento, um conceito subjetivo indeterminado, mas um momento do ser, o primeiro momento pré-individual. E, na dialética de G.S., o problemático substitui o negativo”.<sup>62</sup>

O campo transcendental impessoal e pré-individual apresenta todas estas características pensadas por Simondon. A saída do pensamento fenomenológico e também do estruturalista dá-se pelo agenciamento com Simondon. As características do campo transcendental sobretudo as de energia potencial, ressonância interna e a do problemático foram as que permitiram tal saída. Deleuze confirma estas características quando, na 15ª série: *Das singularidades*, faz a seguinte afirmação:

“Eis porque em quinto lugar, este mundo do sentido tem por estatuto o problemático: as singularidades se distribuem em um campo propriamente problemático e advém neste campo como acontecimentos topológicos aos quais não está ligada nenhuma direção”.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Gilles Deleuze, *Gilbert Simondon: Le individu e sa genese physico-biologique*, Paris, Revue Philosophique n.1, Jan/Mar, 1965, tradução: Ivana Medeiros, p.5.

<sup>63</sup> Deleuze, *Lógica do Sentido*, p.109.

Deleuze após todas estas considerações sobre o campo transcendental começa a pensar a neutralidade e gênese do sentido. Como o sentido pode ser neutro em relação às proposições e às coisas e, ao mesmo tempo possuir uma potência genética a ponto de gerar indivíduos? A tese de Simondon deixa nítido que o indivíduo não se separa do pré-individual. Deleuze expõe a problemática do sentido do seguinte modo:

“Então aparecem as condições da verdadeira gênese. É exato que o sentido é a descoberta própria da filosofia transcendental e vem substituir as velhas Essências metafísicas. (Ou antes, o sentido foi primeiro descoberto uma vez, sob seu aspecto de neutralidade impassível, por uma lógica empírica das proposições que rompia com o aristotelismo; depois, uma segunda vez, sob seu aspecto de produtividade genética, pela filosofia transcendental em ruptura com a metafísica)”.<sup>64</sup>

Deleuze assinala que apesar das aparentes diferenças entre a filosofia transcendental e a metafísica, quanto ao sentido e as essências, mesmo assim ainda possuem algo em comum. O que é comum à metafísica e à filosofia transcendental é primeiramente esta alternativa que elas nos impõem ou um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades. A aposta de Deleuze é a de pensar o campo transcendental sem cair nesta concepção da metafísica e da filosofia transcendental, ou seja, a de somente apreender as singularidades aprisionadas em um Ego individual (Moi) supremo ou em um Eu pessoal (Je) superior. A saída destas duas alternativas filosóficas foi também apontada na direção do estruturalismo. Valéria Loturco<sup>65</sup> em seu trabalho “*O empirismo transcendental na filosofia de Gilles Deleuze*” expõe como se dá esta saída e afastamento do estruturalismo.

---

<sup>64</sup> Deleuze, *lógica do Sentido*, p.108.

<sup>65</sup> Cf. Valéria Loturco *O empirismo transcendental na filosofia de Gilles Deleuze* tese de mestrado apresentada na FFLCH da USP em 2001 sob a orientação do Prof. Dr. Bento Prado Jr.

“Se, no estruturalismo, o caminho para alcançar o âmbito virtual é extrair, de um domínio, uma estrutura de coexistência pré-existente aos seres ( de lugares que antecedem aos ocupantes, aos indivíduos), na filosofia deleuzeana, o procedimento parece ser outro: como dissemos, é pela reversibilidade, do virtual em atual e vice-versa, que se consegue ir de um âmbito ao outro, são as *singularidades* que se atualizam em individualidades, e estas se virtualizam como singularidades”<sup>66</sup>

Valéria Loturco elucida que o campo transcendental deleuzeano não possui lugares prévios como na estrutura, pelo contrário, as velocidades infinitas impediriam formação de lugares e afirma:

“Nesse sentido afirmamos que o âmbito transcendental deleuzeano tem uma estrutura mutante, com lugares moventes, nômades, ou então, que trata-se de uma estrutura volátil, pouco presente ou mesmo ausente, porquanto que a velocidade infinita do campo transcendental impediria a formação de lugares; seriam, antes, não-lugares ou apenas “pontos ”transcendentais”.<sup>67</sup>

A saída e o afastamento do estruturalismo é concomitante à aproximação de Simondon. O capítulo, *Topologia e Ontogênese*, apresentará a idéia de que o vivo vive no limite de si mesmo, tal enunciado levará a Deleuze a pensar o campo transcendental do modo que Valéria Loturco nos indica:

“Então de uma só vez, o estruturalismo, tanto quanto Nietzsche, conseguiu eliminar, da filosofia, deus e o homem, preparando o terreno filosófico para outros avatares que, conforme Deleuze, implica numa mutação da própria estrutura, embora também seja seu ponto de partida, e que leva, ao nosso ver, ao empirismo transcendental deleuzeano. Isso porque a filosofia deleuzeana parece tomar como base para estabelecer uma nova topologia transcendental que, embora conserve a idéia de coexistência virtual das multiplicidades, implica num topos mutante, nômade, que não se fixa em lugares, mas acontece nos interstícios, nos não-lugares”.<sup>68</sup>

Quando Deleuze afirma que o campo transcendental é feito desta topologia de superfícies e de singularidades nômades, pré-individuais e impessoais traz toda a

---

<sup>66</sup> Idem, *ibidem*, p.127.

<sup>67</sup> Idem, *ibidem*,

<sup>68</sup> Idem, *ibidem*, p.138

influência de Gilbert Simondon. A topologia é pensada por Simondon quando coloca no capítulo, cujo título é: *Topologia e Ontogênese*, o problema concernente às relações entre matéria inerte e vida. Simondon ressalta que a partir da descoberta da síntese da uréia inúmeras outras sínteses foram possíveis. A química conseguiu produzir corpos com moléculas excessivamente pequenas. No entanto, diz Simondon, subsiste um hiato entre a produção das substâncias utilizadas pela vida e a produção do próprio vivo. O aspecto topológico se torna relevante quando Simondon indica que o vivo produz um tipo particular de espaço. Os corpos da química, diz ele, não arrastam uma topologia diferente da das relações físicas e energéticas habituais. Os conceitos de energia potencial, ressonância interna e disparação permitirão que se pense melhor esta topologia. O vivo pode ser pensado no espaço euclidiano onde se define como um corpo entre outros, porém nada nos faculta afirmar que seu topos é euclidiano. Simondon considera uma tarefa inútil querer construir um ser vivo com a matéria elaborada pela química orgânica devido à topologia singular que o caracteriza. Talvez, o vivo se caracterizasse por um tipo de topologia que não se pode conhecer a partir da física e da química utilizando o espaço euclidiano. A questão do empírico e do transcendental entra em cena, uma vez que experimentamos esta topologia sem ao menos conseguirmos conceber como esta é constituída. As condições da experiência real, pela qual não nos separamos de um sistema metaestável, impessoal e pré-individual, levam Deleuze a tentar pensar o transcendental de maneira diferente daquela pensada por Kant.

Simondon observa que em relação à manutenção e auto reparação topológica, o ser vivo apresenta características que dizem mais respeito às condições energéticas do que estruturais. Neste aspecto é que consideramos o modo que Deleuze se inspira para sair do estruturalismo, por já não se ater a lugares prévios. A membrana celular apresenta condições de repolarização que permitem a Simondon fazer a seguinte exposição sobre a energia potencial:

“Assim, uma das propriedades encontradas na base de todas as funções, quer se trate da condução do influxo nervoso, da contração muscular ou da assimilação, é o caráter assimétrico da



permeabilidade celular. A membrana viva, anatômica ou apenas funcionalmente diferenciada, quando nenhuma formação particular materializa o limite, caracteriza-se por aquilo que separa uma região de interioridade de uma região de exterioridade: a membrana é polarizada, deixando passar tal corpo no sentido centrípeto ou centrífugo, opondo-se a passagem de tal outro”.<sup>69</sup>

As influências de Simondon sobre Deleuze são decisivas, apesar do segundo admitir que discorda do livro do primeiro somente nas conclusões, o que também nos alerta para o modo como o transcendental vem sendo pensado a partir desta noção de topologia. Quando Deleuze falar de uma singularidade, que atravessa plantas, animais e homens, está certamente falando da vida. O aspecto topológico é o que vai fazer com que a sua filosofia conceba o campo transcendental com as características destacadas por Simondon. A membrana como é permeável à passagem de substâncias sofre a despolarização; a característica principal que Simondon destaca é a repolarização da membrana como se houvesse uma bomba de sódio e potássio que permitisse tal fenômeno. A energia potencial que atravessa a célula é que permite este fenômeno o que faz Deleuze aproximá-la do campo transcendental sem sujeito.

### 3.3) O limite

Cláudio Ulpiano em seu texto “*O Pensamento de Deleuze ou A Grande Aventura do Espírito*” articula a noção de campo transcendental às mais variadas questões que aparecem ao longo da obra de Deleuze. O transcendental sem as formas da consciência, diz Ulpiano, aponta não mais para a espontaneidade e receptividade, como em Kant, mas para as singularidades levando-nos a primeira teoria “racionalizada” das singularidades impessoais e pré-individuais. Em seu texto esclarece um ponto crucial onde se pode articular a topologia, pensada por Simondon, ao pensamento dos estóicos. A distinção é feita em relação aos limites do vivo, sendo por aí que uma diferença entre o modo de pensar de Platão e dos estóicos pode ser ressaltada.

---

<sup>69</sup> Gilber Simondon, *L'individu et sa genese physico-biologique*, Paris: PUF, 1964; O individuo e sua gênese físico-biológica, seleção e tradução Ivana Medeiros, texto inédito, no prelo.

“Há um modo próprio da filosofia platônica abordar o vínculo entre a Idéia e as coisas sensíveis. Da mesma maneira. Há um modo próprio da filosofia estóica fazer sua abordagem, constituindo um vínculo entre o limite e os seres. Este vínculo configura a noção de limite como essencial dos seres, distinguindo-se incorporal ou corporal nos estóicos, já que para estes só os corpos, as essências particulares afirmativas, têm limites. É já a organização de um plano de referencia. Limites que não são fixos, mas móveis, como se a geometria euclidiana fosse abandonada e se fizesse presente uma topologia associada mais com a biologia e singularidades do que com idéias gerais; mais com a diferença dos seres do que com sua classificação. Em Platão, são os limites do provisório e do permanente – distinguindo o fenômeno e o eterno; enquanto nos estóicos os limites e as forças causais se singularizam, privilegiando a diferença em vez da semelhança”.<sup>70</sup>

Ulpiano toca no problema pelo qual a filosofia dos estóicos foi sempre colocada a margem na história da filosofia. O problema é aquele que diz respeito à relação entre filosofia e matemática. Uma definição matemática seria capaz de engendrar sozinha uma multiplicidade indefinida de seres. A relação entre estes seres é aquela estabelecida por Platão entre Forma e mundo sensível. A filosofia dos estóicos, como aparentemente não toca na relação entre filosofia e matemática, foi colocada à margem; desde Platão a *dianóia* (o raciocínio discursivo entre os noetas inferiores) apresenta-se como propedeútica à filosofia (a noesis como contemplação dos eide, o anhipotético). Se retirássemos a *dianóia* do platonismo, o que aconteceria? A história da filosofia sempre nos apresenta os aspectos morais que nortearam o estoicismo sem jamais tocar no problema dos incorporais; o estóico seria aquele que suportaria o sofrimento. No entanto, a partir dos trabalhos de Emile Bréhier e Victor Goldschmidt começamos a compreender o sistema estóico de outro modo. Emile Brehier, por exemplo, nos mostra que a relação entre filosofia e matemática aparece muito mais ligada à topologia do que à geometria euclidiana. A noção de limite é crucial no pensamento estóico; a determinação do limite dos corpos não é dada como na relação modelo e cópia; os corpos possuem limites a partir de suas tensões internas. Os corpos com suas ações e paixões produzem efeitos em suas superfícies assim como as suas próprias superfícies.

---

<sup>70</sup> Cláudio Ulpiano, *op.cit.*, p.27.

A teoria do lugar nos estóicos difere daquela de Aristóteles, por exemplo, que é uma relação entre continente e conteúdo. O lugar, para os estóicos é um incorpóreo assim como os exprimíveis, o vazio e o tempo. A topologia aparece, evidenciando o aspecto matemático, devido aos estóicos pensarem os corpos como o desenvolvimento de um germen. A reta é pensada por eles como o alongamento de uma linha até a sua extremidade. A vida é que serve de exemplo no pensamento dos estóicos. Bergson já nos alertava – no *Pensamento e o movimento* – que os sistemas filosóficos eram extremamente abstratos e que poderiam ser aplicados em mundos onde não existissem seres vivos tais como plantas, animais e homens. Emile Brehier em seu texto *La Theorie des Incorporels dans L'Ancien Stoicisme* torna relevante este aspecto, qual seja que os estóicos já estariam no período helenista fazendo uma filosofia voltada para a vida. Os estóicos jamais admitiram que as causas fossem incorpóreas como o eram as formas platônicas. Brehier esclarece-nos como os estóicos relacionam o problema das causas em relação aos seres vivos.

“Ora é aí que está situado para os Estóicos o problema das causas. Eis, segundo Sextus, alguns fatos onde eles concluíam que existiam causas: a semente e o desenvolvimento de uma planta, a vida e a morte, o governo do mundo, o devir e a corrupção, a geração do semelhante pelo semelhante. Os exemplos são quase todos recebidos dos seres vivos. Mesmo no caso contrário, os outros seres são, no pensamento íntimo dos Estóicos, similares ao vivo. O próprio mineral com a coesão de suas partes, possui uma unidade análoga a de um vivo. Assim o dado a explicar-se é a mudança do ser; que é sempre análoga a evolução do vivo”<sup>71</sup>.

Os estóicos são trazidos por Deleuze até a filosofia contemporânea. A noção de limite é imprescindível para que possamos encontrar, na stoa, anúncios do que mais tarde será tratado por Deleuze em relação ao campo transcendental e posteriormente ao plano de imanência. Tal procedimento elucidada a tendência filosófica de fazer filosofia articulada à vida.

“Qual é a natureza desta unidade do vivo, unidade sempre móvel, unidade de um recipiente? Como as partes do ser são reunidas de maneira a persistir? Será, como no vivo, por uma força

---

<sup>71</sup> Emile Brehier, *La Theorie des Incorporels dans L'Ancien Stoicisme*, Paris, Vrin, 1980, p.4-5.

interna que os mantêm, quer chamemos esta força Exis nos minerais, natureza nas plantas, ou almas nos animais. Em todos os casos, é indispensável que ela esteja no próprio ser do qual constitui a causa, como a vida só pode estar no vivo".<sup>72</sup>

Na posição de Simondon, como dissemos, o vivo vive no limite de si mesmo o que nos impele a buscarmos proximidades com os temas que os estóicos trataram já no século III a. C., sem contudo deixar de admitir que são estas as linhas que Deleuze procura desenvolver em seu trabalho acerca do sentido. Se a linha filosófica deleuzeana causa tanto descrédito a ponto de não ser considerada uma filosofia séria, nem por isto podemos ficar a mercê das possíveis censuras que nos impediriam de executarmos nosso trabalho a contento. Assim, gostaríamos muito de trazer à baila essas discussões que giram em torno de temas problemáticos. A noção de problema é exaltada na filosofia de Deleuze onde o campo pré-individual e impessoal é considerado problemático. A noção de problema também é articulada ao acontecimento e Deleuze procura pensá-la diante da matemática; a geometria euclidiana, por exemplo, trabalharia com ênfase nos teoremas, os invés dos problemas. Os estóicos, com a noção de acontecimento, permitem a Deleuze pensar uma geometria onde as figuras são cortadas em seus planos por um acontecimento, tipo: o cone quando cortado de determinado modo torna-se uma hipérbole ou uma parábola. A noção de problema, que é uma noção filosófica, faz Deleuze afirmar que o Ser é problemático onde podemos notar que é ao aspecto díspar desse campo que ele está se reportando. A disparação em Simondon remete ao caráter problemático. No entanto, este mesmo campo é inseparável do que acontece no limite do vivo, isto é, da membrana plasmática e, este ponto é recorrente na obra de Simondon, sobretudo no capítulo que trata da topologia e da ontogênese. Ulpiano afirma que Deleuze descobriu o campo transcendental com os estóicos e seguindo a sua orientação podemos observar que, sendo o campo transcendental inseparável dos efeitos de superfícies, realmente há ressonâncias entre estes dois modos de pensamento. Quando, por exemplo, os estóicos indagam sobre a unidade do vivo eles afirmam que a força que dá coesão as partes do vivo também limita a forma

---

<sup>72</sup> Idem, *ibidem*.

exterior do ser. Tal limite, porém não é produzido como no afazer do escultor, que limita a estátua através de um ponto exterior a ela, mas sim como um germen que se desenvolve até um certo ponto do espaço, e apenas até este ponto, suas capacidades latentes.

## CAPÍTULO IV

### DO PROBLEMÁTICO

#### 4.1) O problema do decalcamento

O trabalho que nos propusemos a realizar caminha em meio a inumeráveis dificuldades, tendo seu aspecto mais notório ligado ao problemático. Conforme o tema já em desenvolvimento, o campo transcendental se apresenta como problemático. Seguindo Emile Brehier podemos compreender, através da história da filosofia, a diferença entre teorema e problema. Essas noções, diz ele, têm origem na Antigüidade e derivam da matemática, sendo a diferença entre os dois termos respectivamente relacionada à dedução da propriedade de um ser matemático e à construção de uma grandeza em sua relação com as outras (dividir, por exemplo, uma reta em razão média e extrema). Bréhier faz, no entanto, uma observação que pode elucidar com muita propriedade aquilo que pretendemos ressaltar como sendo o problemático.

"De outro modo, enquanto a definição visa apenas uma tese que se quer admitir, o problema considera como possível o contrário da tese proposta e chama ao exame tanto os argumentos a favor quanto os contra; ele é essencialmente dialético e, conseqüentemente, bastante útil à filosofia, uma vez que "a possibilidade de trazer para os problemas argumentos nos dois sentidos fará com que descubramos, mais facilmente, a verdade e o erro em cada caso". O problema é, portanto, anterior a toda a consciência de uma alternativa; ele opõe o espírito a si próprio. E aqui temos, sem dúvida, um dos pontos de partida da filosofia. A filosofia começou quando as afirmações da consciência espontânea sobre o homem e o universo tornaram-se problemáticas".<sup>73</sup>

A inserção do aspecto problemático permite-nos tocar em questões que envolvem o limite. Quando se pergunta sobre o sentido da vida, encontramos de saída a posição de Wittgenstein: *o homem vive no limite do mundo*. Ora, quando se pergunta

---

<sup>73</sup> Emile Brehier, *A Noção de Problema em Filosofia tradução de Silvia Ulpiano*; in Etudes de Philosophie Antique, Paris: PUF, 1955.

pelo sentido da topologia do vivo, encontramos a posição de Deleuze: *o vivo vive no limite de si mesmo*. O que mais atrai nossa atenção é que é pelo viés topológico que Deleuze vai se propor a pensar o sentido relacionado à linguagem e ao tempo. O aspecto problemático aparecerá, na linguagem, associado aos paradoxos e não propriamente à contradição, que esta, sim, tem sua gênese a partir dos paradoxos. Platão encontrava a contradição e falava sobre o *thaumatzein*, aquilo que causa espanto e admiração no filósofo. No entanto, o mesmo Platão procurava a contradição, vendo nela aquilo que forçava o pensamento a pensar — vide o exemplo do dedo que é maior e menor ao mesmo tempo, no livro X da República —, mas para ultrapassá-la, e assim encontrar a identidade. Deleuze, por sua vez, ao deparar-se com a contradição, não quer ultrapassá-la, mas ir ao encontro de sua gênese. Os paradoxos, o problemático, enfim, dizem mais respeito ao vivo “vivendo no limite de si mesmo”, do que ao “homem no limite do mundo”. A linguagem aparece envolvida por elementos paradoxais, pelos objetos impossíveis.

O campo transcendental permite-nos ainda observar como Deleuze não se perde no equívoco diagnosticado por Sartre na maioria dos filósofos contemporâneos: o de querer realizar a consciência transcendental kantiana. Compreende-se o realizar aqui como tornar *de fato* as condições da experiência. Sartre considera que a crítica kantiana remete às questões de direito e não às de fato. Deleuze considera o campo transcendental como uma questão de direito: é o que podemos observar quando ele afirma que as condições do vivo, vivendo no limite de si mesmo, remetem à energia potencial. O empírico, o vivo vivendo no limite de si mesmo, é inseparável do transcendental — que é o metaestável, a energia potencial que permite a repolarização da membrana, o problemático, a disparação. Trata-se de um empirismo transcendental de fato e de direito. A problematização incide em torno da filosofia transcendental, momento em que Deleuze procura observar que o transcendental pensado a partir de Kant remete a um decalcamento de origem empírica: que diz que os dados empíricos devem se submeter às condições, às imposições a priori de um sujeito transcendental. A idéia de campo transcendental, pensada fora de tal decalcamento,

retira assim toda e qualquer possibilidade de fundar-se sobre um sujeito. A categoria de problema é de importância extrema, justamente por remeter mais para a ontologia do que para a linguagem. Deleuze evitará, sempre, decalcar o problema da proposição assim como o transcendental do empírico. O problema não seria apenas uma frase construída de modo diferente, como afirma Aristóteles<sup>74</sup>. O estagirita chega a dizer que os problemas e as proposições são em igual número, bastando que a frase seja construída de um modo diferente para que a proposição se torne um problema. A frase — “Animal bípede-pedestre é a definição de homem, não é?” — seria uma proposição, mas ao ser construída deste modo: “Animal bípede-pedestre é ou não é a definição de homem?” passa a ser um problema. Todavia, para Deleuze o problema remete a outra ordem e por aí veremos como deslocará o sentido do verdadeiro e do falso da proposição para o problema. Os verdadeiros problemas são aqueles que remetem muito mais ao tempo do que ao espaço.

#### 4.2) O problema da organização das superfícies

O posicionamento de Simondon sobre a individuação leva Deleuze a pensar o campo transcendental como organizador de superfícies. Desse modo, a questão que envolve o ser vivo aparece na filosofia ligada às superfícies, às dobras que envolvem o organismo. O corpo do ser vivo, como sabemos, é um tema que aparece na filosofia de Husserl, sobretudo nas *Meditações Cartesianas*. Na Quinta Meditação, o corpo aparece como aquilo que lhe permite pensar uma via de saída do *solipsismo*; o que há de comum com os outros eus é o fato de possuírem um corpo, ou melhor dizendo, um organismo. O conceito de *endopatía* será por aí desenvolvido de modo a mostra-nos que o eu puro faz parte de um nós transcendental.

A organização de superfícies é uma das características principais do campo transcendental. O organismo, como sabemos, é pensado por Deleuze como aquilo que aprisiona a vida. Todavia, quando, no agenciamento com Simondon, começa a pensar

---

<sup>74</sup> Aristóteles, *Tópicos* I, IV, 101 b 30-35.



a Topologia e a Ontogênese o faz a partir da gênese do indivíduo — como constituído de singularidades — e de sua relação com o mundo.

"O campo transcendental real é feito desta topologia de superfícies, destas singularidades nômades, impessoais e pré-individuais. Como o indivíduo deriva daí para fora do campo, constitui a primeira etapa da gênese. O indivíduo não é separável de um mundo, mas o que chamamos de mundo? <sup>75</sup>"

Na décima sexta série da *Lógica do Sentido* cujo título é: "*Da Gênese Estática Ontológica*" é feita remissão à *Quinta Meditação cartesiana* onde Husserl, no § 48, pensa a *transcendência do mundo objetivo* em relação à *transcendência primordial*. O tema que aparece presente nesta meditação é, como já assinalamos, o da saída do solipsismo. Husserl ao encontrar, através do método de redução, o "*eu puro*" como unidade das sínteses, quer saber como se processa a relação com o mundo, considerando ser este constituído por "*outros eus*". O que há de comum entre o "*meu eu*" e os "*outros eus*" é o organismo. O que permite ao "eu puro" reduzido ter uma transcendência de mundo objetivo é esse "em comum" com os "outros eus". O indivíduo, como mônada, existindo no mundo e o Ego, como unidade de síntese, se encontram no mundo participando de uma comunidade intersubjetiva. Husserl denomina "*endopatía*" à experiência do outro. O organismo aparece como o modo em que meu corpo pode sentir o contato com o mundo, através da experiência de que existem outros corpos com organismo semelhante ao meu. A semelhança aparece como o modo comum de sentirmos e agirmos através de nosso corpo, ou seja, o que há de comum entre o meu corpo e os outros é o comportamento.

"A proposição seguinte pode servir de fio condutor para os esclarecimentos: o organismo estranho afirma-se no decorrer da experiência como organismo verdadeiro, unicamente por seu 'comportamento', que se modificou, mas que é sempre concordante. E isso da seguinte maneira: esse comportamento tem um lado físico que apresenta o psíquico como seu indicador. É sobre

---

<sup>75</sup> Deleuze, *Lógica do Sentido*. p.114.

esse "comportamento" que se apóia a experiência original, que se verifica e se confirma na sucessão ordenada de suas fases" <sup>76</sup>.

O tema do organismo é importante quando vemos que as meditações de Husserl levam àquelas que vínhamos apontando em Deleuze acerca da individuação a partir do campo transcendental. Ora, o que vemos nas considerações de Husserl é a descrição do organismo como ordenação de fases sucessivas. O comportamento dá-se de modo semelhante em todos os organismos. O ego e o organismo possuem uma relação tal qual a que existe entre sujeito e objeto, ou seja, um implica o outro, não há possibilidade de um sujeito sem objeto, nem de um Ego sem corpo e organismo. O sentido da transcendência do mundo objetivo se dá a partir do organismo. A pergunta que se faz é: o que há de recusável na tese de Husserl a ponto de Deleuze não aceitá-la? É que, de início, essa tese remete a um mundo já individuado, onde as singularidades já estão organizadas em séries convergentes. Os indivíduos pertencentes a um mundo possuem suas singularidades já aprisionadas na organização fixa que os define. Ao pensar o campo transcendental como problemático, Deleuze se distancia de Husserl, recusando o sentido da transcendência do mundo objetivo tal como é pensada pelo fenomenólogo, que afirma:

"É preciso, portanto, fazer compreender como, num plano superior e baseado nesse primeiro, se efetua a atribuição a um objeto do sentido da transcendência objetiva propriamente dita, segunda na ordem da constituição, e isso sob a forma da experiência. Não se trata aqui de colocar em destaque uma gênese que se completa no tempo, mas uma análise estática. O mundo objetivo sempre já está lá acabado, ele é um dado de minha experiência que se desenvolve atual e vivo; e o que não é objeto da experiência guarda seu valor na forma de *habitus*"<sup>77</sup>

Husserl, ao conceber o mundo objetivo como acabado, permite a réplica de Deleuze sendo este o motivo que o leva a voltar-se para Leibnitz. O que Deleuze recusa no modo husserliano de pensar o sentido do mundo objetivo é a importância atribuída ao

---

<sup>76</sup> Husserl, *Meditações cartesianas*, p.128.

<sup>77</sup> Idem, *ibidem*, p.120.

bom senso e ao senso comum, em detrimento dos signos ambíguos e dos pontos aleatórios. A utilização da teoria dos mundos possíveis em Leibnitz permitirá a inserção dos mundos impossíveis, ao invés de um mundo pronto e plenamente acabado em relação ao qual os indivíduos estariam situados. Através de Leibnitz, Deleuze pensará os indivíduos habitando diferentes mundos possíveis, onde os predicados analíticos aparecem como acontecimentos que os envolvem. Entretanto, não deixará de criticar Leibnitz por fazer um uso negativo e limitativo da divergência, o que resultará numa visão mutilada acerca das sínteses disjuntivas. O que Deleuze observa em Husserl é sempre o recuo diante dos elementos paradoxais, mas mesmo assim tentaremos uma proximidade maior com o texto do fenomenólogo, uma vez que Deleuze o cita inúmeras vezes ao longo da *Lógica do Sentido*. Entendemos que a neutralidade e a potência genética do sentido é o que permite essa aproximação; Deleuze trata da potência genética nas séries 16<sup>a</sup> e 17<sup>a</sup>, cujos títulos respectivamente são: "*Da Gênese Estática Ontologia*" e "*Da Gênese Estática Lógica*". Nessas séries, o problemático aparece como comum às duas: a primeira trata da gênese do indivíduo em meio ao campo transcendental; já a segunda aborda o problema do sentido e o sentido como problema relacionado ao círculo da proposição. A pergunta de Deleuze é: como manter que é ao mesmo tempo que o sentido produz os estado de coisas em que se encarna e é produzido por estes estados de coisas, ações e paixões de corpos (imaculada concepção)? Deleuze afirma que os corpos e suas misturas produzem o sentido através da profundidade indiferenciada que pulsa sem medida. A profundidade age organizando superfícies e envolvendo-se em superfícies.

#### **4.3) O problema da neutralidade**

O afastamento de Deleuze em relação a Husserl dá-se através do modo como ambos pensam a neutralidade e a potência genética do sentido. A questão da potência

genética é aquela que remete para a organização de superfícies através da pulsação da profundidade indiferenciada. A neutralidade do sentido está ligada à potência genética justamente pelo sentido ser produzido por causas corporais e ser neutro em relação às proposições que o expressam. O sentido produz os corpos e estados de coisas e ao mesmo tempo é produzido por estes; questão complexa, mas é esta a posição do pensador transcendental. Quando procura mostrar que o sentido somente pode ser alcançado de modo direto, o faz indicando que somente pela quebra do círculo da proposição é que podemos pensá-lo fora do âmbito da significação. Todavia, não quer dizer que não exista significação, designação e manifestação. O sentido será pensado como problema e distinto da proposição, o estatuto do problemático envolve às noções de neutralidade e de potência genética; o sentido sendo produzido pelos estados de coisas, ações e paixões dos corpos nos leva para uma complexidade extrema. Como aparece para nós um estado de coisas, um corpo agindo e padecendo? É pela superfície dos corpos que podemos observar que eles entram em misturas formando estado de coisas. O sentido como acontecimento dá-se nas superfícies dos corpos. Ora, como essas superfícies são constituídas? A noção de superfície implica em pensar não ser ela nem ativa nem passiva, e sim um mero resultado das ações e paixões. A superfície, entretanto, mantém-se sobrevoando a si mesma de modo impassível, o sobrevôo se mantém devido à energia potencial que a frequenta, sem que a ela pertença; o aspecto transcendental se revela por inteiro, uma vez que não existe nenhum corpo sem superfície, tal é o sentido do que aparece. De outro modo, não haveria sentido nenhum, se a superfície não fosse produzida pelas tensões que a percorrem. Vejamos que o problemático aparece tanto em relação à gênese dos indivíduos como à do sentido expresso pela proposição.

A disparation, como condição prévia para toda individuação, encontra o seu equivalente no sentido, como o que frequenta a proposição sem lhe pertencer. Do mesmo modo que a superfície, que delimita os corpos, é frequentada por uma energia potencial que não lhe pertence, o sentido é expresso pela proposição sem lhe pertencer: o problemático é neutralidade e potência genética ao mesmo tempo. O paradoxo

perpassa as afirmações de Deleuze sobre o sentido: *como pensar algo que é estéril e ao mesmo tempo possui potência de gênese?* É o problema que habita o coração da filosofia transcendental. O sentido é neutro em relação aos estados de coisas e aos corpos, no entanto, é o problema que aparece na linguagem. O problemático aparece na série do mundo tanto quanto na da linguagem. *"O sentido é neutro, mas não é nunca o duplo das proposições que o exprimem, nem dos estados de coisas aos quais ele ocorre e que são designados pela proposição"*. Como sabemos, diz Deleuze, somente quebrando o círculo da proposição é que apreenderemos o sentido diretamente como problema.

"Não podemos conceber a condição à imagem do condicionado ; purgar o campo transcendental de toda semelhança permanece a tarefa de uma filosofia que não quer cair nas armadilhas da consciência e do cogito. Ora, para permanecer fiel a esta exigência, é preciso dispor de um incondicionado como síntese heterogênea da condição em uma figura autônoma, que reúne em si a neutralidade e a potência genética".<sup>78</sup>

Como pensar, diferentemente de Husserl, a neutralidade e a potência genética do sentido? O estudo, que viemos elaborando sobre a "teoria do sentido", desde as considerações sobre "o paradoxo das representações sem objeto", depara-se com o estatuto do problemático. A diferença para Husserl se dá em relação ao que o fenomenólogo concebe como *"cogito impróprio"*, que aparece como sombra do *"cogito real"* que se efetua, enquanto o outro permanece como seu duplo.

"Assim não podemos seguir Husserl, quando pretende que a expressão não é senão um duplo e tem forçosamente a mesma "tese" do que aquilo que a recebe. Pois o problemático, então, não é mais do que uma tese proposicional entre outras e a "neutralidade" recai de um outro lado, opondo-se a toda tese em geral, mas somente para representar uma outra maneira de conceber ainda o expresso como o duplo da proposição correspondente: reencontramos a alternativa da consciência segundo Husserl, constituindo o "modelo" e a "sombra" as duas maneiras do duplo. Parece ao contrário que o problema, enquanto tema ou sentido expresso, possui uma neutralidade que lhe

---

<sup>78</sup> Deleuze, *Lógica do Sentido*, p.128.

pertence essencialmente, mas também que não é nunca modelo nem sombra, nunca o duplo das proposições que o exprimem"<sup>79</sup>.

O sentido é neutro, mas nunca o duplo da proposição. O que Deleuze aponta como afastamento em relação a Husserl é que o sentido não pode ser pensado como uma neutralidade que seria como uma sombra, como ficou estabelecido pelo fenomenólogo, a partir da disjunção da consciência. Quando afirma que a neutralidade, enquanto oposta a toda tese, é apenas uma pseudoneutralidade, está indicando o que Husserl estabelece como *consciência posicional* e *consciência neutra*. Deleuze não compactua com a idéia de a neutralidade ser como uma sombra, como um duplo, para evitar justamente a doação de sentido pela consciência constituinte; é que em Husserl a consciência possui dois modos de cogito (modos de pensar): o real e o impróprio, o primeiro se efetua por ser um cogito real, enquanto o segundo é mera sombra, isto é, possui uma neutralidade por nunca se efetuar. Nesse ponto, Deleuze afirma que o sentido é neutro, mas nunca o duplo de uma proposição nem de uma disjunção da consciência.

O problema da neutralidade avança e alinhava-se com todos os pontos que viemos discutindo ao longo do trabalho; a autonomia do sentido em relação aos modos proposicionais, assim como aos estados de coisas, não quer dizer que a significação, a manifestação e a designação não existam. O propósito de Deleuze não é esse, pelo contrário: o exame acurado da questão do sentido o levará em busca das condições em que aparecem as dimensões da proposição; do mesmo modo procurará pensar como os estados de coisas aparecem envolvidos pelo sentido, a partir da organização da superfície. Quando procura expurgar todos os indícios de semelhança entre o transcendental e o empírico, quer distanciar-se das filosofias do cogito; é por esse viés que se dá a sua réplica a Husserl quando o fenomenólogo identifica a neutralidade do sentido com o duplo do cogito real.

---

<sup>79</sup> Idem, *ibidem*, p.127.

O tema da profundidade é aqui importantíssimo, por articular-se à organização de superfície e, sobretudo por remeter à questão do organismo ( como dissemos, no que diz respeito à transcendência do mundo objetivo conforme o pensar de Husserl). A importância da profundidade é pela superfície organizar-se a partir das pulsações indiferenciadas. O sentido é o que se desdobra na superfície e esta se mantém a partir das pulsações das misturas inomináveis na profundidade dos corpos e estados de coisas. Antes de falarmos de um *continuum* ou de uma convergência que nos dá indícios de mundo, devemos pensar na organização de superfície a partir da profundidade indiferenciada; a falência da superfície implicaria na irrupção de tais forças da profundidade.

A questão da linguagem, como vimos, tem nessa profundidade a destituição de qualquer contato com o sentido; o não-sentido deixaria de produzir sentido, por não haver mais superfície. A linguagem centrada no indivíduo e na pessoa seria implodida quando da erupção das forças inomináveis da profundidade. Essa fissura abriria a fresta para que as palavras entrassem numa região de indiscernibilidade com as afecções do corpo. O que mantém a organização de superfícies? O campo transcendental, enquanto provido de energia potencial. O sentido é um forro, diz Deleuze, só que o forro não significa mais uma semelhança evanescente e desencarnada, uma imagem esvaziada de carne como um sorriso sem gato. O sentido é a dobra, a dobra entre a profundidade e a superfície; a continuidade do avesso e do direito, a arte de instaurar essa continuidade. De tal modo, que o sentido na superfície se distribui dos dois lados ao mesmo tempo: como expresso subsistindo nas proposições e como acontecimento sobrevivendo aos estados de coisas.

Insistiremos sobre o distanciamento de Deleuze com relação a Husserl para, desta feita, remetermo-nos ao problema do *continuum* — que aparece no § 143 das *Idéias diretivas para uma Fenomenologia*. Que continuidade é essa? A continuidade do mundo objetivo, ou seja, o que assegura a saída do solipsismo. O organismo, como o que permite o sentido do mundo objetivo, só pode ser descrito como aquilo que possui

uma continuidade; não só o organismo, mas todos os objetos do mundo aparecem como um continuum.

"Este continuo se determina mais precisamente como um contínuo infinito em todas as direções, consistente em todas as suas fases do mesmo x determinável e ordenado com tal conexão e determinado em seu conteúdo essencial de tal maneira, que qualquer linha do mesmo da por resultado em seu correr constante uma série coerente de apareceres ( que deve considerar-se como a unidade de uma aparecer móvel) em que um e mesmo x dado se determina com coerência contínua 'de maneira precisa' e nunca 'de outra maneira' ".<sup>80</sup>

O problema da continuidade está vinculado ao do organismo como aquilo que permite a unidade de sentido do mundo objetivo. Segundo Husserl, o organismo seria uma mera aparência de organismo, caso não aparecesse como uma ordenação de fases sucessivas, isto é, o comportamento é essa ordenação de fases sucessivas. Ora, a tese da continuidade é que o organismo aparece como um continuum sem o qual não poderia ser apreendido nem muito menos percebido.

Deleuze pensa a continuidade em relação à organização de superfícies, sem a qual nem sequer poderíamos pensar e falar sobre o mundo e sobre os corpos. Esse autor considera que a dobra entre as proposições e as coisas, entre as séries da linguagem e do mundo, é aquilo que permite a continuidade entre o que acontece aos estados de coisas e o que é expresso nas proposições. A arte de instaurar essa continuidade é o que ele denomina organização de superfície; e é aí que o sentido se desdobra como *efeito neutro*, mas também como *potência genética* de produzir, não apenas da individuação dos corpos, mas também da significação e de todas as dimensões da proposição.

#### 4.4) O problema do sentido e da significação

---

<sup>80</sup> Husserl, *Ideas I*, § 143.



Quando falamos que Deleuze procura distinguir sentido e significação, pensamos nas distinções que ele procura estabelecer entre problema e proposição. A distinção entre verdadeiros e falsos problemas é, segundo ele, o modo de elucidar a autonomia do sentido em relação à significação. Quanto à nossa preocupação em mostrar o distanciamento da teoria do sentido em Deleuze com relação à fenomenologia e à filosofia analítica, consideramos ser este um ponto de extrema importância para estabelecermos a diferença para com aquilo que, por exemplo, Wittgenstein chama de *condição de sentido e condição de verdade* da proposição. Tomemos, neste ponto, o texto de Luiz Henrique L. H. Lopes dos Santos, *A Harmonia Essencial*, a fim de demarcar o que vem a ser condição de sentido e condição de verdade. Tal texto se mostra interessante por nos remeter ao tema da superfície como um dos aspectos que nos permitem ainda observar resquícios de metafísica dogmática no *Tractatus*.

Wittgenstein, ao pensar aquilo que nos permite emitir proposições acerca dos estados de coisas que ocorrem no mundo, encontrará o que não se mostra por inteiro na superfície do mundo e da linguagem. No texto de Lopes Santos, em suas considerações acerca das proposições e do sentido, fica nítida a distinção entre condição de sentido e condição de verdade. É a relação entre o mundo e a linguagem que permitirá esta distinção, uma vez que a proposição somente pode ser verdadeira ou falsa quando for significativa. Uma proposição é considerada significativa quando indica estados de coisas possíveis dentro de um espaço lógico. Ela é dita verdadeira quando indica um estado de coisa realizado, isto é, um fato. Tal fato pode ocorrer, ou não, no mundo. A contingência dos fatos, no mundo, marca portanto a condição da verdade das proposições no que concerne ao seu valor de verdade. A bipolaridade da proposição depende da contingência dos fatos. Porém, para que uma proposição seja verdadeira ou falsa é necessário que ela seja, antes de tudo, significativa. A condição de verdade de uma proposição pressupõe a sua condição de sentido.

O nosso propósito de indicar que a teoria do sentido em Deleuze se afasta da fenomenologia e da filosofia analítica tem agora um ponto que nos permitirá assinalar os pormenores de tal saída. Com relação à fenomenologia, trata-se do ponto em que ele

afirma ser o sentido neutro, mas nunca o duplo da proposição; a distância para com a fenomenologia fica nítida, pois, como já vimos, a neutralidade do sentido não é uma conseqüência da disjunção da consciência. Já em relação á filosofia analítica, o ponto remete à distinção que Deleuze estabelece entre problema e proposição. O verdadeiro e o falso não remetem mais às proposições, mas sim aos problemas, sendo esse deslocamento simultaneamente a ruptura com o círculo da proposição. O problema, pensado por Deleuze, é o sentido enquanto expresso pela proposição. O aspecto problemático do sentido perpassa a sua pesquisa por inteiro.

Todavia, permaneçamos na digressão sobre o que é dito no *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. Encontramos, de saída, uma dificuldade, uma vez que para o filósofo austríaco os problemas filosóficos são, na verdade, falsos problemas. No entanto, como sabemos, as proposições são figurações lógicas dos estados de coisas. Nas proposições existem combinações entre os nomes e, no mundo, combinações entre os objetos. A possibilidade dos objetos entrarem em combinações é concomitante à dos nomes. A proposição, enquanto figuração lógica dos estados de coisas, somente é possível devido à *forma lógica* que garante o isomorfismo entre a linguagem e o mundo. A ocorrência de fatos indica que os estados de coisas, enquanto combinações de objetos, efetivamente se dão: um fato é um estado de coisas real. Um estado de coisa possível não é um fato, mas apenas um estado de coisa que tem a possibilidade de realizar-se. A proposição que sinaliza um estado de coisa possível não é verdadeira nem falsa, e sim significativa ou, como no dizer de Wittgenstein, possuidora de sentido. A proposição que indica um estado de coisa realizado, um fato, é verdadeira. A proposição que indica que um estado de coisa ocorre, mas este não ocorre é obviamente uma proposição falsa. Wittgenstein circunscreve a possibilidade de ocorrências de fatos dentro de um espaço lógico; os estados de coisas possíveis, quando sinalizados dentro da circunscrição do espaço lógico, indicam as condições de sentido da proposição. A ocorrência de fatos, por sua vez, indica a condição de verdade da proposição. A linguagem como figuração da realidade (*Tract*, 4.01) só pode representar o mundo devido à forma lógica. O mundo é pensado não mais como a

tradição o pensava, isto é, como a totalidade das coisas, mas sim como a totalidade dos fatos. A forma lógica, que é transcendental, é a condição de possibilidade da proposição representar o que ocorre no mundo. A lógica não é teoria, mas figuração especular do mundo; a lógica é transcendental. A forma lógica é transcendental por assegurar o isomorfismo entre a estrutura interna da proposição e a estrutura interna do mundo. A forma lógica transcendental é onto-lógica.

O mais importante a assinalar em Wittgenstein é que a forma lógica, como condição de representação da realidade, não é uma estrutura subjetiva. Wittgenstein não remete a forma lógica à interioridade de um sujeito, por isso afirma que a lógica é transcendental. Se há um sujeito, esse se encontra no limite do mundo, mas como um sujeito sem interioridade; os dados imediatos, neste aspecto, não são propriedade de ninguém.

É no ponto que incide sobre a relação entre a linguagem e o mundo que procuramos encontrar a distinção entre Deleuze e Wittgenstein. Ao alterar a relação semântica da esfera do nome-objeto para proposição-estado de coisas Wittgenstein nos leva ao problema do sentido. É justamente esse o ponto que nos intriga, uma vez que Deleuze — em *Lógica do sentido* — nunca cita Wittgenstein e o *Tractatus*. O que motiva esse silêncio? Por que as referências enfáticas em relação à fenomenologia de Husserl? Nessas considerações, além disso, aparecem nitidamente controvérsias em torno da distinção entre estados de coisas e acontecimento. As especulações que aparecem, a partir daí, levam Deleuze a considerar que o sentido só se expressa na proposição, sem, no entanto, pertencer a ela. Há, todavia, algo em comum entre Deleuze e Wittgenstein: tanto um quanto outro não fazem remissão à interioridade de um sujeito. Wittgenstein pode ainda falar de um sujeito no limite do mundo, mas em Deleuze jamais encontraremos tal sujeito como fundante, como doador de sentido ou mesmo situado no limite do mundo.

Lopes dos Santos traz uma questão sobre Wittgenstein que nos auxilia a compreender o que viemos abordando em relação à superfície, à linguagem e ao mundo. Em suas reflexões sobre a condição de sentido e condição de verdade esse

autor nos indica o que, no *Tractatus*, ainda resta da metafísica dogmática. O problema detectado é o da definição do espaço lógico; a suposição da existência de tal espaço não assegura a certeza da sua definição. O autor diz que Wittgenstein percebe o problema, fazendo a seguinte colocação:

“Rapidamente, percebe que o *Tractatus* varreu para debaixo do tapete um problema crucial: a forma essencial da proposição obriga a que se postule a existência do espaço lógico, mas não permite que se defina sua estrutura. Por um lado o espaço lógico não é construído, por outro lado sua estrutura não se encontra visível na superfície do pensamento e da linguagem. Portanto, a solução do problema filosófico da caracterização dessa estrutura deveria, em algum sentido, ser descoberta”<sup>81</sup>.

O aspecto metafísico sobressai diante desse problema: o que fazer para eliminar tal dogmatismo? O que salta aos olhos é justamente o problema dessa estrutura que não aparece na superfície do mundo. A superfície indica o que, no *Tractatus*, ainda é resquício de metafísica dogmática, uma vez que *a estrutura* — que permite a possibilidade das proposições representarem os estados de coisas — não é visível na linguagem e no mundo. Em Deleuze, pelo contrário, o sentido é inseparável do que acontece na superfície das coisas e dos estados de coisas. O problema que Wittgenstein detecta como índice de metafísica dogmática, já não aparece em Deleuze. A superfície é o que permite o distanciamento entre os dois pensadores no que tange ao sentido das proposições. A forma lógica, não se mostrando na superfície do mundo em Wittgenstein; e o acontecimento, dando-se na superfície das coisas e estados de coisas, em Deleuze, seria o modo de apresentarmos a diferença entre os dois pensadores. Todavia, o que acontece não é um corpo ou uma coisa e, por este modo, podemos dizer que não é visível na superfície do mundo como coisa, mas como mero efeito de superfície, que envolve as coisas e estados de coisas. A não visibilidade da forma lógica é o que leva Wittgenstein a recusar o que ainda resta de metafísica dogmática na

---

<sup>81</sup> Luiz Henrique Lopes Santos, *A Harmonia Essencial*, in *A crise da razão*, organizador Adauto Neves – São Paulo: Companhia das Letras; Brasília, DF: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996. P.451.

relação proposição e estados de coisas. Lopes Santos esclarece esse ponto da seguinte maneira:

“Nesse momento Wittgenstein percebe que o *Tractatus* lança mão de um procedimento dogmático mais típico. A metafísica dogmática postula a acessibilidade dos fundamentos últimos do mundo e do pensamento, não os encontrando imediatamente na superfície do mundo, localiza-os num fundo oculto, duplica a realidade postulando dois planos, o plano profundo das essências e o plano profundo das aparências”<sup>82</sup>.

O isomorfismo, para Wittgenstein, é um aspecto metafísico por esconder num fundo oculto, o que permite a figuração lógica. Desse modo, a teoria do sentido não difere em nada da metafísica dogmática. Abre-se, nesse ponto, uma discussão em que a estrutura que garante o sentido da figuração lógica do mundo, pensada pela filosofia analítica, tem sua ressonância com o que a fenomenologia postula como a estrutura que garante o mundo aparecer com sentido. Assim sendo, podemos indicar qual seria a via adotada por Deleuze em relação a essa estrutura. O vocábulo “estrutura”, quando aparece em Deleuze, remete sempre para algo que não possui nada de subjetivo. Em Wittgenstein também não vemos nada de subjetivo no que diz respeito à forma lógica. O eu puro, o ego transcendental da fenomenologia, também não é subjetivo, mas sim o que garante a relação entre sujeito e objeto. Qual seria o estatuto dessa estrutura nos três pensadores acima citados? Em Wittgenstein começamos por perceber que a condição de sentido de uma proposição é a definição de possibilidades dos estados de coisas ocorrerem dentro do espaço lógico, qualquer impossibilidade seria impensada e não poderia ser dita. Desse modo, o acontecimento enquanto paradoxo, entidade não-existente, como afirma Deleuze, é impossível de ser pensado pelo autor do *Tractatus*, isto é, não há acontecimentos, mas somente estados de coisas possíveis e reais, os quais podem ser figurados logicamente pelas proposições. Entretanto, a condição de sentido é sustentada por uma forma lógica invisível, imperceptível e que não pode ser dita por nenhuma proposição.

---

<sup>82</sup> Idem, *ibidem*.

“O Tractatus postula a acessibilidade dos fundamentos últimos do pensamento e do mundo e, não os encontrando na superfície do pensamento e da linguagem, localiza-os num fundo oculto da linguagem, duplicando a linguagem pela postulação de duas camadas: uma aparente inessencial, e uma camada profunda, a ser desvelada pela análise lógica, onde se encontraria a essência comum do pensamento e do mundo”<sup>83</sup>.

A discussão em torno dessa essência comum do pensamento e do mundo atravessa as filosofias de Husserl, Wittgenstein e Deleuze. O aspecto transcendental é notório, já que Wittgenstein afirma que a forma lógica é transcendental; Husserl postula o Ego transcendental, o eu puro, como estrutura que garante unidade e identidade ao mundo ou o que permite ao fenômeno do mundo aparecer com sentido. Deleuze, por sua vez, afirmará um campo transcendental sem sujeito, que desembocará num empirismo transcendental. A partir da discussão em torno do termo estrutura é que veremos o esboço daquilo que consideramos a originalidade da teoria do sentido de Deleuze, qual seja: *a neutralidade e potência genética do sentido*. Retornando à diferença para com o Wittgenstein do Tractatus podemos dizer que neste a definição de possibilidade acerca do que pode ocorrer significativamente dentro do espaço lógico é o que norteia o seu pensamento sobre o sentido. A superfície do mundo não nos dá a plenitude de experimentar o que garante o sentido. A superfície é sempre sombreada por algo que não nos permite vislumbrar claramente o que liga, sob a mesma forma, linguagem e mundo. A estrutura do mundo e a estrutura da linguagem aparecem ligadas, sem que possamos, porém, vê-la nem dizê-la; apesar dela ser a condição da harmonia, digamos assim, essencial. A proposição significativa não tem, apesar do isomorfismo, nada na superfície do mundo que indique o que seja o sentido.

#### **4.5) O problema da profundidade e da superfície**

---

<sup>83</sup> Idem , *ibidem*.

Quando, de outro modo, Deleuze insiste em destacar a importância da superfície, aposta que o sentido é inseparável desta dobra entre as séries da linguagem e do mundo. O tom enfático sobre a superfície faz com que pensemos no que anteriormente discutimos a respeito do aspecto dogmático da metafísica. Todavia, o filósofo francês denomina superfície metafísica a este forro, a esta dobra que permite que os sons e gritos que emanam das profundidades dos corpos não se misturem com as proposições expressas pela linguagem.

"A linguagem é tornada possível pelo que a distingue. O que separa os sons e os corpos faz dos sons os elementos para uma linguagem. O que separa falar e comer torna a palavra possível, o que separa as palavras e as coisas torna as proposições possíveis. O que torna possível é a superfície e o que se passa na superfície: o acontecimento como expresso"<sup>84</sup>.

Em Deleuze, a superfície aparece como o que torna a linguagem possível; o sentido aparece somente onde há distinção entre coisas e proposições, linguagem e mundo, onde há diferença entre linguagem e mundo e não isomorfismo ou semelhança. A linguagem difere da superfície do mundo e, no entanto, orienta-se com sentido nesta mesma superfície. A remissão da linguagem à superfície do mundo ocorre concomitante à frequência da vida na superfície do vivo. As proposições somente se dão na superfície (na boca) daquele que fala, do mesmo modo que a vida se dá na superfície das membranas, da pele e da terra. A remissão da linguagem aos estados de coisas e às coisas se dá acompanhada pelo acontecimento vida na superfície do vivo. O que implica em dizer que, no caso do homem que se encontra na superfície do mundo, dedicando-se inteiramente a perceber as coisas que estão nele, o acontecimento vida passa despercebido, como um processo de individuação contemporâneo do indivíduo.

As singularidades que constituem o mundo e a linguagem distinguem-se na e pela superfície. É nítida a questão de Deleuze em relação à superfície: trata-se de imanência, somente de imanência. A vida imanente, que não pode ser abandonada quando da experiência do mundo, implica a relação profundidade-superfície; a

---

<sup>84</sup> Deleuze, *Lógica do Sentido*, p.191.

linguagem, que distingue a boca que fala da que come, ao acontecer na superfície conduz Deleuze a fazer considerações que se afastam daquela que indica apenas possibilidades de ocorrência de estados de coisas dentro do espaço lógico.

Na teoria do sentido de Deleuze, torna-se nítida a distinção entre acontecimento e estados de coisas. O acontecimento inclui a vida pensada sob o aspecto transcendental, sendo aí que se encontra a diferença para com as escolas filosóficas colocadas em questão neste trabalho. O acontecimento torna o som algo distinto de um simples grito ou de um ruído da profundidade, para torná-lo capaz de designar qualidades, manifestar corpos ou significar sujeitos. As dimensões da proposição — manifestação, designação e significação — pressupõem a separação entre palavras e os corpos. Uma palavra só pode ser apreendida como corpo quando se dá a falência da superfície. Aqui podemos notar que não existe nada que se assemelhe a um fundo oculto, localizado na profundidade do mundo e da linguagem. A falência da superfície é que leva à profundidade, onde as palavras se confundem com os corpos. A profundidade, o fundo, não remete para a metafísica dogmática, mas para uma falência da produção de sentido. Explicitando: nada mais resta de oculto como uma forma lógica que, localizada em fundos inacessíveis, garantiria o isomorfismo. Quando falamos do aspecto clínico na teoria do sentido de Deleuze, enfatizamos justamente a falência da superfície. A relação profundidade-superfície permite a Deleuze tecer considerações sobre as noções de valor, convenção, costume e artifícios.

“Justamente, o som não teria um valor convencional na designação – e um valor costumeiro na manifestação, um valor artificial na significação – senão porque leva sua independência à superfície de uma mais alta instância: a expressividade. Sob todos os aspectos a distinção profundidade-superfície é primeira relativamente à natureza-convenção, natureza-costume, natureza-artifício”.<sup>85</sup>

A distinção entre sentido e significação se torna nítida, após essas apresentações em que a superfície aparece como o meio de separar os sons que ocorrem na

---

<sup>85</sup> Deleuze, *Lógica do Sentido*, p.192.



linguagem dos que emanam da profundidade dos corpos. A idéia de expressividade se destaca, por destituir qualquer fundamento oculto que permitisse à linguagem dizer o mundo. É esse o ponto em que aparece o deslocamento do valor de verdade da proposição para o problema. O sentido é o verdadeiro problema da filosofia transcendental

Tais considerações são de extrema importância quando se busca apresentar a singularidade de uma filosofia que trata o sentido de maneira inteiramente diversa da fenomenologia e da filosofia analítica. A importância da questão é a de ressaltar a saída para a filosofia transcendental, ou seja: a de pensar o sentido a partir do acontecimento. A distinção entre a filosofia transcendental do acontecimento e a fenomenologia diz respeito à neutralidade e à potência genética do sentido. Quanto à filosofia analítica, vimos através de Wittgenstein que a diferença em relação à forma lógica se processa como um fundo oculto que garante o isomorfismo entre a linguagem e o mundo. Tal diferença faz com que Deleuze exalte o acontecimento como aquilo que torna a linguagem possível, além de deslocar o valor de verdade do problema para a proposição. A dificuldade extremada em expor-se as peculiaridades dessa filosofia se dá precisamente pela postura de Deleuze em relação à superfície, o que marcará a sua diferença em relação aos pensadores precedentes que pesquisaram a questão. Husserl, por exemplo, quando afirma que as vivências possuem componentes reais ou hyléticos, não deixa de observar que o noema não se confunde com eles. O noema é um componente irreal das vivências, o que ele denomina *“o núcleo da intencionalidade”*, o objeto intencional de toda vivência. O objeto intencional é o sentido do noema, isto é, transcende o noema. A crítica de Deleuze a Husserl implica numa crítica à intencionalidade. Essa crítica se deve justamente à falta de autonomia do sentido face à consciência. Só há mundo com sentido devido à consciência transcendental: no limite, ao ego transcendental — o eu puro. Todavia, ao se preocupar com o sentido noemático, Deleuze não critica a posição de irrealidade do noema, mas sua dependência em relação à consciência. Husserl, no entanto, afirma que a consciência sem intencionalidade não é nada. *“É a intencionalidade que caracteriza a consciência em seu*

*pleno sentido, e que autoriza a designar, ao mesmo tempo, a corrente inteira das vivências como corrente da consciência e como unidade de uma consciência*". O § 84 das *Idéias* tem como título "*A intencionalidade: tema fenomenológico capital*", o conceito de vivência é aí muito importante por estar ligado à consciência; toda e qualquer consciência humana possui vivências e o que caracteriza a consciência é ser consciência de alguma coisa.

Deleuze discute o aspecto de alguma coisa ( $\sigma_1$ ) desde os estóicos até a fenomenologia, sendo aí que notamos a sua recusa em manter esta alguma coisa, o acontecimento submisso à consciência intencional. Em Husserl, é, pois, sempre alguma coisa que tem sentido através da intencionalidade da consciência. Todas as vivências possuem componentes reais e imanentes (irreais, intencionais), o noema é o componente irreal ou intencional da vivência; o sentido do noema é um componente irreal da vivência. Nesse ponto, encontramos, ao longo da *Lógica do Sentido*, a ênfase dada por Deleuze à fenomenologia de Husserl. O noema, o sentido e o acontecimento aparecem imbricados, em suas análises, justamente por não possuírem efetividade. A questão de Deleuze é pensar o sentido sem submissão à intencionalidade, sendo este o maior problema que enfrentamos ao expor sua filosofia.

Husserl exemplifica o que vem a ser o sentido quando distingue, numa árvore, a sua estrutura real e o seu noema. A árvore pura e simplesmente, como uma coisa da natureza, possui uma estrutura físico-química que pode arder (queimar) e decompor-se. A árvore também pode ser percebida, sem confundir-se com a sua estrutura real. Husserl conclui que a árvore, enquanto estrutura real, pode arder e fragmentar-se, mas jamais o seu sentido; a imunidade do sentido a quaisquer acidentes físicos se deve ao fato dele não possuir elementos reais. O sentido aparece como o atributo noemático da vivência de árvore: o percebido da percepção, o recordado da recordação. O sentido perceptivo, tomado como exemplo, no caso da árvore, não se confunde com o sentido perceptivo fenomenológico. Trata-se do sentido fenomenologicamente reduzido, que permite às vivências possuírem múltiplos sentidos através de seus noemas enquanto objetos intencionais.

A crítica de Deleuze em relação a Husserl se verifica através do que considera como falta de autonomia do sentido face à intencionalidade. A pergunta que se pode fazer é: como pode haver sentido sem intencionalidade? Os dados hyléticos, as sensações, que são os componentes reais das vivências, só possuem sentido através de uma camada expressiva que os animam. Por si mesmos, os dados hyléticos não possuiriam a possibilidade formal de se tornarem plenos de sentido. Não vemos, diz Husserl, impressões de cores, mas coisas coloridas; não ouço impressões de sons, mas a canção da cantora. Tais dados materiais possuem sentido pelo elemento formal que é justamente a intencionalidade. Quando Husserl afirma que o noema – o sentido da percepção da árvore – não queima por não ter elementos físico-químicos, nem muito menos forças e nem propriedades reais, de uma certa maneira está próximo do que Deleuze pensa sobre o acontecimento. O que os separa é a intencionalidade e a Urdoxa. O estatuto transcendental do acontecimento o distingue dos estados de coisas, que são reais.

Como o pensamento entra em contato com o sentido enquanto acontecimento? A pergunta procede, por não existir mais uma sustentação de um sujeito fundante e de uma consciência constituinte; o que fica nítido nas considerações de Deleuze é a eliminação do tal sujeito fundante a partir de um campo transcendental. Onde estaria então localizado o sujeito? Como o mundo poderia ser pensado e expresso por proposições sem a existência de um sujeito? O mundo não é mais um mundo acabado, mas multiplicidades de mundos que se constituem em meio às singularidades que se auto-unificam. A linguagem, através de proposições, diz os acontecimentos que ocorrem no mundo, expressando-os com sentido. Não há sujeito constituído, apenas processos de individuação e subjetivação em meio ao campo problemático; a individuação psico-orgânica aparece como resoluções do campo transcendental problemático. Ao agenciar-se com Simondon, Deleuze pensa com ele a seguinte questão:

No vivo há uma individuação pelo indivíduo e não apenas um funcionamento resultante de uma individuação já efetuada, comparável a uma fabricação; o vivo resolve problemas, não só se

adaptando, isto é, modificando sua relação com o meio (como uma máquina pode fazer), mas modificando-se a si próprio, inventando novas estruturas internas, introduzindo-se completamente na axiomática dos sistemas vitais<sup>86</sup>.

A relação entre linguagem e mundo é problemática e essa relação fica mais evidente quando é a superfície que permite à linguagem falar do mundo. Deleuze investe nessas questões sem deixar de lado o devir do indivíduo, ou seja, o processo de individuação que é contemporâneo do indivíduo. O devir do indivíduo emerge justamente quando no campo problemático, onde o *ser defasado* se dá, começam a aparecer *as fases da individuação*. A teoria do sentido de Deleuze é inseparável desse campo problemático e das resoluções a ele pertinentes. O processo de individuação é contemporâneo do indivíduo e vice-versa; e todas as considerações de Deleuze em torno da teoria do sentido se fundam em seu aspecto problemático.

O que mais nos atrai a atenção, nessas considerações, é o contato entre o pensamento, a linguagem e o acontecimento. A superfície é o lugar onde se distinguem linguagem, mundo e pensamento. Nada nos autoriza a dizer que o pensamento está localizado em camadas profundas da consciência e, muito menos que a linguagem seja essencialmente de profundidade. A tendência a interiorizar o pensamento em camadas muito profundas talvez seja o maior obstáculo a ser vencido. O sentido deixaria de ser dado por uma consciência localizada no fundo de um sujeito e passaria a acontecer na superfície, a partir da fase psíquica da individuação. As possíveis distinções entre os atos que se processam na consciência podem ser pensadas somente a partir do momento em que se dá a individuação, o aparecimento de tal fase; a fase dita psíquica, que é a resolução de tensões dentro do campo problemático, poderá ser estudada como possuidora ou não de atos intencionais, atos psicológicos e atos lógicos. A linguagem também poderá ser estudada através de discursos que podem ser significativos. Neste ponto, podemos afirmar que a superfície destituiria a interioridade de uma consciência intencional constituinte.

---

<sup>86</sup> Gilbert Simondon, *O indivíduo e sua gênese físico-biológica*, tradução Ivana Medeiros, no prelo, p.9

Em que ponto da individuação psíquica apareceria a consciência dotada de intencionalidade? Há uma gênese da intencionalidade no devir da consciência; há um devir da consciência no devir do indivíduo<sup>87</sup>. Sobre esse aspecto, Gilbert Simondon faz uma afirmação bastante esclarecedora do que vem a ser o processo de individuação. Sua preocupação é a de operar uma reversão na investigação do princípio de individuação, considerando a realidade pré-individual a partir da qual o indivíduo vem a existir. A realidade pré-individual é o campo transcendental, que Deleuze encontra como a saída para a filosofia transcendental pensar o sentido fora do sujeito. A gênese da consciência se dá a partir dessa realidade pré-individual pensada por Simondon. O indivíduo passa a ser apreendido como realidade relativa, como uma fase determinada do ser, que supõe uma realidade pré-individual; por outro lado, o que a individuação faz aparecer não é apenas o indivíduo, mas o par *indivíduo-meio*. Simondon faz a seguinte citação sobre o sentido da gênese do indivíduo:

“A palavra *ontogênese* ganha todo o seu sentido se em vez de atribuir-lhe o sentido, restrito e derivado, de gênese do indivíduo (em oposição a uma gênese mais vasta, por exemplo, a da espécie) fizermo-la designar o caráter de devir do ser, isso pelo qual o ser devém enquanto é, como ser. A oposição do ser e do devir pode ser válida apenas no interior de uma certa doutrina, que supõe que o próprio modelo do ser é a substância. Todavia, também é possível supor que o devir é uma dimensão do ser, correspondente a uma capacidade que este tem de defasar-se em relação a si mesmo, de se resolver defasando-se; *o ser pré-individual é o ser em que não existe fase*; o ser no qual se efetua uma individuação é aquele em que uma resolução aparece pela repartição do ser em fases, o que é o devir; o devir não é um quadro no qual o ser existe; ele é dimensão do ser, modo de resolução de uma incompatibilidade inicial rica em potenciais”.<sup>88</sup>

A partir dessas considerações de Simondon, Deleuze atribui à superfície um valor diferente daquele que a colocava como inferior à profundidade. A superfície deixa de ser o que tem pouca profundidade, para ser pensada como o que é de vasta dimensão. O sentido da superfície é o que nos permite pensar e dizer o mundo. Tudo isto aconteceria como resolução das tensões de um Ser problemático. Em todas as suas

---

<sup>87</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>88</sup> Idem, *ibidem*, p.11.

divergências para com a fenomenologia, o que fica claramente exposto é a recusa em admitir o bom senso e o senso comum como aquilo que nos permite compreender o sentido. , de um certo modo, O campo transcendental problemático força o rompimento com o que Deleuze considera como Urdoxa em Husserl. No § 104 das *Idéias diretivas para uma fenomenologia*, Husserl enfatiza que dentre todas as modalidades de juízo há como que um substrato, uma forma não modalizada de crença. De início, podemos dizer que a forma primitiva da crença, sua forma originária, a Urdoxa, nada mais é do que a crença no mundo que está diante de nós, tal qual ele é. Tomemos como exemplo uma árvore sendo percebida por uma consciência que, no caso, pode ser a minha ou a de qualquer outro. O que há de comum entre essas percepções?

A árvore percebida não é uma alucinação, ela existe, de fato, fora de nós, num determinado ponto do presente. Num tempo qualquer, distinto do presente, digamos no passado, podemos nos recordar dela, acreditando ainda tratar-se de uma árvore. A recordação de uma árvore outrora percebida se constitui numa modificação daquela percepção. À crença na percepção – que mais tarde sofre modificação – Husserl dá o nome de forma primitiva da crença, protodoxa ou Urdoxa.

Ao recusar essas categorias de Husserl, Deleuze está criticando toda a teoria do sentido calcada a partir da consciência transcendental. Pensar a questão do sentido sem relacioná-la a uma consciência é recusar a unidade ideal de sentido que faz o mundo aparecer. A transcendência primordial, isto é, transcendência na imanência dá a unidade de sentido a partir de uma ordem primária. A transcendência do mundo objetivo é a ordem secundária. Sendo nela que aparece o problema da intersubjetividade: a relação com o outro. A transcendência primordial revela o “eu puro” como um espectador desinteressado que não possui vínculo de atenção para com o mundo, como na atitude natural. A *constituição transcendental subjetiva* apresenta algo de não-psicológico no âmago do “Eu penso”. O cogito aparece de modo diferente daquele formulado por Descartes, que mantém-se ainda no domínio psicológico. Husserl pensa o “eu puro” como espectador desconectado com o mundo; a atitude transcendental é uma modificação da atitude natural, através da *epokhé*, que torna possível a descrição das

estruturas que fazem o mundo aparecer com sentido. Na atitude natural, o modo de contato com os fatos se dá através da indução; na atitude transcendental é a evidência apodítica que permite tal contato com as essências. *A constituição transcendental intersubjetiva* revela o outro como possuidor de um organismo: o sentido do mundo objetivo aparece somente através da semelhança orgânica e psíquica. A tese do mundo objetivo aparece entremeada pela forma primitiva da crença.

#### **4.6) O problema anarcôntico**

Todas as considerações a respeito da teoria do sentido de Deleuze, até agora tecidas, mantiveram o mesmo teor de focar o sentido através de um viés comparativo. No objetivo de destacar os aspectos mais importantes desta teoria viemos ressaltando o aspecto problemático. As questões que importam a Deleuze — tais como a neutralidade e a gênese do sentido, e o problema da individuação — foram realçadas para que pudéssemos apresentar e defender a originalidade dessa teoria. Um dos pontos destacados foi a observação de que Deleuze procura pensar a filosofia fora do princípio de contradição, sem contudo cair numa sofística, nem muito menos numa dialética de cunho hegeliano. Enfatizamos, nesse ponto, que Deleuze elabora uma filosofia transcendental e não uma filosofia da história. Há, todavia, uma espécie de dialética em Deleuze. Tal pensamento dialético se dá pelo agenciamento com Simondon, uma vez que para este pensador o problemático toma o lugar do negativo.

Quando pensamos e falamos em mundo e também quando indagamos: como este mundo aparece com sentido diante de nós? A resposta habitual é: somos nós, enquanto sujeitos humanos, que introduzimos o sentido no mundo. Habitualmente consideramos, pelo viés fenomenológico, que a consciência ultrapassa a deficiência da percepção. No exemplo de um cubo e de uma casa, a percepção somente apreende algumas faces do cubo, no máximo três; a consciência ultrapassaria essa deficiência, trazendo o objeto cubo com todas as seis faces ligadas entre si numa unidade; o sentido do cubo seria doado pela consciência constituinte, e não pela percepção. A casa, do

mesmo modo, apareceria com uma unidade de sentido diferente da do cubo, apesar de toda casa possuir uma construção cúbica: toda casa ser um cubo habitável. Deleuze pensa justamente o acontecer do mundo, com sentido independente de qualquer sujeito humano, seja ele transcendental ou empírico. Poderíamos traçar aqui um paralelo com um filósofo contemporâneo, ainda não citado em seus pormenores. O acontecer que permite o mundo aparecer com sentido, seria ele próximo daquilo que Heidegger pensa como a clareira (Lichtung), o aberto? A gênese do indivíduo e da pessoa dentro de um campo transcendental não deixa de se processar diante do mundo. O indivíduo, quando pensado sem a relação com o meio, é geralmente isolado do mundo, parecendo estar plenamente constituído, e assim como o mundo, já acabado. Em filosofia é comum relacionarmos Deus, o mundo e o eu; e, se desde Descartes a existência de Deus passou a ser deduzida a partir da existência do Eu, nada no entanto alterou a relação desses três pilares do conhecimento: o Eu, o Mundo e Deus. Pensar o eu sem a garantia de Deus é justamente pensar sem a garantia da identidade que assegura a permanência do mundo. Quando Deus desaparece, o eu e o mundo se esfacelam em diferenças. O campo problemático que Deleuze procura recuperar a fim de mostrar a individuação com relação ao meio, segue esse viés; o indivíduo, a pessoa, o eu e o mundo, quando pensados a partir de um campo problemático, são indicadores de que Deleuze pensa a filosofia a partir das questões que envolvem o âmbito filosófico contemporâneo. Pensados mediante um campo problemático, o homem e o mundo sinalizam para aquilo que posteriormente será chamado, por Deleuze, de imanência.

Na filosofia contemporânea, ao pensarmos a relação entre o homem e o mundo, emerge, de imediato, a questão do sentido. Quando destacamos Husserl e Wittgenstein como filósofos que pensaram essa questão, procurávamos ressaltar a diferença entre Deleuze e esses pensadores, e, desse modo, encaminhamo-la para pontos específicos de suas considerações. A questão a ser investigada na filosofia contemporânea é: como o mundo aparece com sentido? Tal pesquisa já foi iniciada, restando apenas examinar como esse sentido é dado ou doado. A preocupação maior seria pesquisar como o homem possui o sentido do mundo. O sentido é doado pelo "eu puro" conforme nos diz



Husserl, pela linguagem como diz Wittgenstein ou o homem é o sentido do Ser como afirma Heidegger? Os desdobramentos dessas indagações repercutem em toda a história da filosofia. As especulações acerca das estruturas que possibilitam ao mundo aparecer para o homem com sentido foram alvo da fenomenologia de Husserl. O sentido do ser, Dasein, levou Heidegger a estabelecer uma ontologia fundamental, considerando que a abertura para o mundo não é dada pela consciência, mas é o próprio Ser se abrindo no homem. Heidegger se pergunta: por que no vocábulo alemão *Bewusstsein*, que quer dizer consciência, há *Sein* (Ser)? Talvez, pudéssemos reformular a questão, perguntando por que o Ser aparece na consciência? As problematizações que Deleuze tece em relação ao acontecimento não caminham nessas direções de busca de estruturas e fundamentos, porém, o aspecto ontológico remete ao Ser como campo problemático. A filosofia de Deleuze, conforme diz de Bento Prado Junior, é uma *filosofia anarcônica*, ou seja, não há pesquisa em direção a arkhé. Entretanto, há ontologia problemática. A pesquisa sobre o campo transcendental é percorrida por uma série de indagações sobre o que compreendemos como mundo. Para compreendermos o que é mundo, porém, é necessário, antes de tudo, perguntarmos como o mundo aparece enquanto mundo. Uma pergunta difícil, já que o homem está diante do mundo e, deste modo, o mundo nunca aparece enquanto mundo. A pergunta caminha em outra direção: o que nos permite pensar tal questão? Já que o mundo nunca aparece enquanto mundo, uma vez que o homem está no mundo; o que então nos leva a indagar pelo mundo enquanto mundo? O sentido da questão teria sua fonte em uma instância antipredicativa ou é apenas um mau uso da linguagem que nos permite formular tal questão? Todavia, a abertura para que o mundo enquanto mundo apareça, não pode ser o resultado de uma linguagem ou de uma consciência constituinte. Seria o acontecimento essa abertura?

Deleuze, quando pensa o acontecimento dizendo que este ocorre na superfície e distingue-se dos corpos e dos estados de coisas, não se pergunta sobre a abertura ou a estrutura que nos permite apreendê-lo em tais superfícies. Ora, se existisse uma abertura para pensarmos, por exemplo, que o acontecimento verdejar se distingue da

árvore que é verde, então estaríamos falando de fenomenologia ao modo de Husserl. Deleuze, no caso, teria que admitir como Husserl um eu transcendentalmente reduzido, um eu puro — distinto do eu psíquico e do eu psico-físico — de onde emanasse o sentido do mundo.

"O que acontece aqui também pode ser descrito da seguinte maneira: se dizemos do eu que percebe 'o mundo', e aí vive de forma totalmente natural, que ele está interessado nele, então teremos, na atitude fenomenológica modificada, *um desdobramento do eu*; acima do eu ingenuamente interessado no mundo estabelecer-se-á como *espectador desinteressado* o eu *fenomenológico*. Esse desdobramento do eu está por sua vez sujeito a uma nova reflexão, reflexão que, por ser transcendental, exigirá uma vez mais a atitude 'desinteressada do espectador', preocupado somente em ver e descrever de maneira adequada".<sup>89</sup>

Na citação acima fica evidente a distinção que Husserl faz entre vida natural e transcendental. O eu que vive naturalmente interessado no mundo não é capaz de descrever as estruturas que dão sentido ao mundo. Ora, o que afirmamos neste trabalho é justamente o aspecto transcendental que, em Deleuze, está livre das remissões ao eu transcendental. A vida transcendental é aquela do eu transcendentalmente reduzido. Ora, o que Deleuze pensa em relação ao sentido é que somente a partir da individuação, desde um campo transcendental a-subjetivo, que poderemos compreender como se dão os procedimentos que dizem respeito ao eu, incluindo a redução transcendental. O processo de voltar-se sobre si mesmo ocorre apenas posteriormente à fase da individuação denominada psíquica. Não haveria então, em Deleuze, uma estrutura que permitisse descrever o acontecimento, pelo contrário, o sentido se dá a partir do próprio acontecimento enquanto vida transcendental. As especulações sobre o campo transcendental desembocam no conceito de vida transcendental. Neste ponto, aparece o que Deleuze pensa como a potência genética de um campo transcendental. O transcendental, assim como a imanência, não é mais submetido a um Eu; o ponto relevante dessa questão é que a potência também não é aqui apenas confundida com uma possibilidade. A condição de pensarmos o impossível, assim como o possível, é a

---

<sup>89</sup> Husserl, *Meditações Cartesianas*, tradução Frank de Oliveira, São Paulo, Madras, 2001 p. 52-53.

própria vida transcendental, que produz superfícies e dobras. As noções de estrutura e também de energia potencial permitem aqui que estabeleçamos uma distinção extremamente importante. Deleuze, quando pensa o campo transcendental, não o faz remetendo a uma estrutura, mas à energia potencial; no agenciamento com Simondon, o conceito de *disparation* indicava a repartição de energias potenciais que ainda não se comunicavam.

As críticas de Deleuze à fenomenologia incidem sobre o bom senso e o senso comum; na escola fenomenológica, o campo problemático é destituído por uma forma primitiva de crença, como ponto de partida para pensar a relação homem e mundo. Ao enfatizar que o eu puro é desinteressado em relação ao mundo, Husserl apenas procura descrever as estruturas que permitem ao mundo aparecer. No que diz respeito ao acontecimento, conforme Deleuze o pensa, haveria uma estrutura que permitiria descrevê-lo?

O que permite ao acontecimento ser distinto em relação aos estados de coisas são os efeitos de superfície. Não estaria o mundo envolvido por acontecimentos em sua superfície?

Deleuze, na *Lógica do Sentido*, pergunta: não seria a fenomenologia a ciência rigorosa dos efeitos de superfície? São justamente os argumentos de Husserl que fazem Deleuze pensar a relação do noema com o acontecimento. As críticas endereçadas à fenomenologia, sobretudo em relação à *Urdoxa*, não minimizam essa aproximação do noema com o acontecimento. O que restaria a saber é se existe uma estrutura que permite a descrição do acontecimento. No § 129 das *Idéias diretivas para uma fenomenologia* Husserl afirma: “*Todo noema tem um conteúdo, a saber, seu senti; e através dele o noema se refere a seu objeto*”<sup>90</sup>

Deleuze aproxima noema e acontecimento quando nos indica que as interrogações em relação ao “noema perceptivo” ou “sentido perceptivo” nos revela que o noema se distingue dos objetos físicos, do vivido psicológico, das representações

---

<sup>90</sup> Não podemos deixar de observar que é neste parágrafo que Husserl faz referência ao texto de Twardowski sobre a tríplice distinção ente ato, conteúdo e objeto da representação.

mentais e dos conceitos lógicos. Husserl, diz Deleuze, apresenta o noema como um impassível, um incorporal, sem existência física nem mental, que não age nem padece, puro resultado, pura aparência: a árvore real pode queimar, ser sujeito ou objeto de ação, entrar em misturas; não o noema da árvore. Desse modo, parece que noema e acontecimento se recobrem, o que nos faz quase afirmar que Deleuze é um fenomenólogo radical. O que impede a integral adoção da teoria husserliana do sentido por parte de Deleuze é a *Urdoxa*, a forma primitiva e originária da crença, sobretudo no que diz respeito à neutralidade e potência genética do sentido. No § 104 das *Idéias diretivas para uma fenomenologia*, Husserl estuda as diferenças entre caracteres de ser (*Seincharaktere*) e caracteres de crença (*Glaubenscharaktere*); o ser provável, o necessário e o possível aparecem como caracteres que remetem ao noema, enquanto os caracteres de crença remetem aos atos noéticos relacionados à consciência transcendental.

Em “Das Singularidades”, 14ª série da *Lógica do Sentido*, Deleuze afirma que “o que impede que o sentido tenha uma plena neutralidade é o cuidado que Husserl tem em conservar o modo racional de um bom senso e do senso comum, que ele apresenta erradamente como uma matriz, uma forma-mãe não modalizada (*Urdoxa*)”<sup>91</sup> A certeza é a forma primitiva da crença, de onde, por modificações, resultam todos os outros tipos de crença, tais como a dúvida, a suspeita e a hesitação. Essa matriz permitirá também um tipo de modificação muito especial. Quando Deleuze recusa a *Urdoxa*, recusa simultaneamente a *modificação de neutralidade* formulada por Husserl no § 109 das *Idéias*, em que este apresenta um aspecto da consciência que não remete para nenhuma modalidade de crença. A consciência sofre uma modificação a partir da qual passa a tender para um *puro pensado*. A recusa de Deleuze à modificação de neutralidade de Husserl se dá justamente por afirmar que o sentido é neutro em relação aos estados de coisas, mas nunca é o duplo da proposição. A duplicidade que Deleuze recusa é por ele encontrada naquilo que Husserl chama de *a disjunção da consciência*. A neutralidade, diz Husserl, não se confunde com a negação; também não é a

---

<sup>91</sup> Deleuze, *Lógica do sentido*, p.104.

efetuação. A modificação de neutralidade aparece na seqüência das considerações tecidas por Husserl acerca das modificações dóxicas; a modificação de neutralidade não é uma modificação dóxica por não remeter a nenhum tipo de crença. O que seria a neutralidade do sentido pensada por Deleuze? Ao pensar a neutralidade como uma disjunção da consciência, não estaria Husserl dando a Deleuze sua teoria do sentido? A modificação de neutralidade aparece na disjunção da consciência quando esta passa a pensar apenas um puro pensado.

Deleuze pensa justamente a neutralidade do acontecimento em relação ao estado de coisas e enfatiza o que vem a ser a contra efetuação. O acontecimento puro não se efetua por completo: há nele sempre uma parte inefetuada. A contra-efetuação, da mesma maneira que a realidade pré-individual, não se individua por inteiro; o indivíduo é sempre contemporâneo de uma realidade pré-individual. Assim, também, o acontecimento não se efetua por completo. Ora, Deleuze vê no tema da modificação de neutralidade justamente uma pseudo-neutralidade, devido à disjunção da consciência. Husserl afirma que na modificação de neutralidade a consciência não efetua nenhum tipo de ato, ela deixa de pertencer à esfera exclusiva da crença, opondo-se a qualquer tipo de efetuação ou de cooperação. Por não ser considerada uma modalidade dóxica, tal modificação é, ainda assim, uma modificação da consciência. Como ocorre tal modificação da consciência? Husserl não nos explica, apenas indica que neutralização não é o mesmo que negação. Ela se aproxima da indecisão, do por fora de jogo, do colocar entre parênteses. Husserl tem até dificuldade para denominá-la por não ter, tal modificação, sido ainda pensada cientificamente, dispondo apenas de um modo de definição negativa, dizendo aquilo que ela não é. A modificação de neutralidade não designa um fazer voluntário. Husserl elimina todo o fazer voluntário, deixando a consciência apenas como um campo de indecisão, que não se confunde com a dúvida ou com qualquer tipo de hipótese. A consciência neutra não se posiciona mais diante de algo que seja real. O caráter de posição perde sua força, diz ele, a crença já não é mais em sério uma crença, nem o conjeturar em sério um conjeturar, nem o negar em sério um negar. É um crer, um conjeturar, um negar neutralizados. Husserl afirma que o ser

puro e simplesmente, o ser possível, provável, questionável, igualmente o não-ser e todo o resto do negado e afirmado estão para a consciência não no modo real, senão como “meramente pensados”, como “meros pensamentos”. Assinala ainda que na modificação de neutralidade fica tudo entre parênteses, o que nos leva a considerar que tal neutralidade é o próprio método de redução fenomenológica.

“Tudo está entre os parênteses modificadores de uma maneira parecida àquela de que tanto falamos ao princípio e, que é tão importante para abrir o caminho à fenomenologia. As posições puras e simples, as posições não-neutralizadas têm por correlatos proposições as quais têm por sua vez o caráter de ser. A possibilidade, a probabilidade, a questionabilidade, o não-ser e o ser – tudo isto é algo que é, quer dizer, está caracterizado no correlato tal como é pensado na consciência. Mas as proposições neutralizadas se distinguem essencialmente porque seus correlatos não contêm nada suscetível de ser posto, nada de realmente predicável; a consciência neutra não desempenha, em nenhum aspecto, diante daquilo de que é consciência, o papel de crença.<sup>92</sup>

O que impediria Husserl de cair num ceticismo? Já que a consciência não crê em nada, também nada impediria que ela duvidasse de tudo, mas duvidar é uma modalidade de crença; a neutralidade da consciência se dá quando ela não crê, mas apenas pensa. Husserl no § 110 das *Idéias diretivas para uma fenomenologia* destaca que a consciência neutralizada não se encontra legitimada pela razão.

O que resta ainda de filosofia, após nos dedicarmos à tese do sentido relacionada aos impossibilia? Desde Aristóteles, em sua querela com os argumentos sofísticos, a fim de aperfeiçoá-los, a desobediência ao princípio de não-contradição leva-nos à impossibilidade de pensar. Todo enunciado pensável seria uma obediência a tal princípio. A tese de que o sentido ou a condição de sentido é o próprio princípio de não-contradição coloca-nos diante da posição deleuzeana acerca dos impossibilia. A relação de Deleuze com Meinong confirma a indiferença ao princípio, o que resulta em

---

<sup>92</sup> Husserl, *Idéias*, § 104.

uma aporia. Como pensar fora de tal princípio? Só se pode sair dessa aporia ao encontrar-se o que permite ao mundo e ao discurso se darem mútua e adequadamente. O acontecimento, diz Deleuze, é aquilo que torna a linguagem possível. No mundo não se dão somente coisas e estados de coisas, mas acontecimentos. Em relação à tese de Wittgenstein, relacionada à possibilidade de ocorrência de estados de coisas dentro do espaço lógico, a tese de Deleuze sobre o acontecimento fica completamente excluída, pois o acontecimento está relacionado aos impossíveis (estado de coisas não existente). Por sua vez, na perspectiva aristotélica, as proposições relacionadas aos objetos contraditórios são impensáveis. Como continuar a fazer filosofia ousando-se pensar fora de tal princípio? A argumentação de Deleuze tem como prerrogativa dizer apenas o avesso do que se dá corpórea e fisicamente no mundo? Seria apenas o contrário de um fisicalismo? O dar-se de modo físico é regido pelo princípio de não-contradição. A ousadia de pensar fora dos cânones lógicos não seria apenas um tipo de rebeldia inócua? Não parece ser este o propósito de Deleuze, sobretudo no que remete à filosofia transcendental.

#### **4.7) O problema da vida**

Deleuze procura pensar a filosofia fora da circunscrição do princípio de não-contradição sem contudo cair na sofística ou apontar para mundos transcendentais. A filosofia, assim, não pensa mais subjugada às coisas que são regidas pelo princípio de não-contradição. Resta a saber o que no mundo distinto das coisas nos permitiria pensar fora desse princípio: a vida, o homem, a história?

O pensamento tem uma possibilidade de ultrapassar o princípio de não-contradição sem contudo cair numa espécie de fuga para os mundos transcendentais. Esse passo só pode ser atingido quando ele se volta para a vida. Desse modo, a filosofia transcendental fica dentro do mundo, sem submeter-se ao empírico nem muito menos à subjetividade; a vida passa a ser pensada como algo que está no mundo, mas que não se submete ao princípio de não-contradição. O transcendental seria o meio que

permitiria a saída do empírico (aquele que está subjugado ao princípio de não-contradição). Todavia, Deleuze também procura retirar todo o aspecto do transcendental que traga indícios de um sujeito. Desse modo, a vida deixa de ser apreendida apenas pelo viés empírico.

O que faz com que o homem esteja dentro da vida: uma estrutura ou um acontecimento? Um acontecimento: justamente pelo homem acontecer na vida de modo diferente dos outros seres vivos (vegetais, animais). O que denominamos existência humana é um acontecimento dentro da vida, dentro do acontecimento viver. Deleuze, ao pensar a vida freqüentando a superfície, indica um ponto que ficou inteiramente esquecido: a questão do sentido é inseparável da vida. Em seu último texto — *A imanência: uma vida* — *ele* insiste sobre o aspecto transcendental como imanência, e a imanência como uma vida sem sujeito e sem objeto: acontecimento singular que se dá na superfície do mundo e da pele, a filosofia do acontecimento é uma filosofia da imanência. Deleuze acabará denominando de empirismo transcendental o sentido do acontecimento viver. A singularidade, por sua vez, será denominada *uma vida*. O indivíduo e a pessoa são pensados, antes de tudo, como uma vida singular. Com essa noção de empirismo transcendental, Deleuze evita o idealismo transcendental justamente por não se ater à subjetividade transcendental pensada por Husserl. Entretanto, não podemos deixar de assinalar que todas as considerações em torno do campo transcendental provido de singularidades trazem uma forte influência do estruturalismo francês. O tema do desaparecimento do sujeito é caro ao estruturalismo, assim como a Nietzsche e a Heidegger. A filosofia de Deleuze traz a atmosfera contemporânea de abandono do sujeito, o que a torna extremamente polêmica.

A singularidade desta filosofia, porém, está em propor novas problematizações em torno do sentido. A influência do estruturalismo aparece quando, por exemplo, assistimos à ênfase dada por Deleuze às singularidades que perpassam o campo transcendental. Essas singularidades são pensadas quase como os fonemas enquanto elementos da estrutura. Os fonemas se distinguem entre si por relações como nas palavras gato e rato. A relação entre os fonemas ga/ra é o que permite a diferença



significante entre gato e rato enquanto imagem acústica. A diferença entre os fonemas não se dá como entre as coisas e as imagens, ou seja: não é real e nem imaginária, apenas simbólica. A relação não existe como uma coisa nem muito menos como imagem mental. As relações são exteriores aos termos, sendo esse o aspecto que constitui a estrutura, pois assim como não podemos falar o nome pai sem relacioná-lo aos nomes mãe e filho, também não podemos ter a distinção entre os fonemas fora das relações entre eles; o que caracteriza as relações exteriores aos termos que tipificam o estruturalismo.

Pensar fora do princípio de não-contradição, sem cair na sofística nem apontar para um mundo distante do que vivemos, mundo que seria estranhamente regido por outro pelo princípio que o de não-contradição, é a ousadia máxima de Deleuze. A circunscrição do pensamento dentro desse princípio é o feito de Aristóteles<sup>93</sup>. A ontologia e a lógica só podem ser pensadas se obedecerem fielmente a tal princípio. O mundo só pode também ser pensado caso não apresente entes contraditórios. Quando afirmamos que Deleuze se volta para a vida, para evitar o pensamento subjugado ao princípio de contradição, esse *voltar-se para*, no entanto, não se dá como um método de redução fenomenológica em que o mundo é colocado entre parênteses. Tal voltar-se reencontra uma ontologia sem deixar de sinalizar para o estatuto problemático que percorre essa “*filosofia primeira*”. Por que falar de uma filosofia primeira? Justamente para assinalar que, desde Aristóteles, existe uma discussão em torno de uma ciência que procura pensar o ser enquanto ser. A filosofia que estuda o ente enquanto ente diferentemente da física, considerada uma filosofia segunda por estudar o ente enquanto móvel, é tratada por Aristóteles como a que conhece as causas, os princípios e os fundamentos que regem os entes. O princípio mais fundamental de todos é o de não-contradição. Apesar de colocar-se contra o princípio de não-contradição, Deleuze está ainda, de um certo modo, fazendo uma filosofia primeira (ontologia), pois ao apoiar-se nas teses de Simondon, que se sustentam nos resultados da física quântica, nem por isso deixa de pensar o aspecto filosófico frente àquilo que se conhece como processo

---

<sup>93</sup> Aristóteles *Met* Γ 1003<sup>a</sup>.

de individuação. A pergunta pelo ser aparece diante de um campo problemático onde a vida é o foco. Nesse ponto, Deleuze reaviva a atualidade da filosofia face à ciência. Na *Partibus Animalium* 640b, 34, Aristóteles indagava: “como o cadáver tem a mesma estrutura e configuração sem ser por isto um homem?”. Deleuze “retoma” essa questão, pensando a vida através de um aspecto transcendental. No limite, poderíamos dizer que ele procura pensá-la sem fazer recurso ao hilemorfismo. A saída do hilemorfismo permitirá ao sentido ser pensado fora da significação e que o indivíduo apareça a partir de um campo problemático. Ao não ser mais pensada pela matéria, a individuação ganha um campo de singularidades de onde provém a realidade última que distingue formalmente os indivíduos entre si, a hecceidade conforme foi pensada por Duns Escoto. O fio condutor desta questão, da individuação, é o pensamento de Aristóteles, sobretudo quando indica que o indivíduo é inefável. Quando Deleuze retoma essa questão vinculada ao problema do sentido, sinaliza para as singularidades que o constituem, mas se preocupa também com o campo no qual se individua. O problema é: que procura pensar essas questões transgredindo, de uma certa forma, o princípio de não-contradição. Ao pensar a vida fora desse princípio e articular esse pensamento ao problema do sentido leva Deleuze a se confrontar com tudo aquilo que Aristóteles concebeu como o princípio mais fundamental de todos e a condição de toda e qualquer significação<sup>94</sup>. Em seu projeto de separar o sentido da significação, a vida aparece como um termo que nos levaria a compreender que mesmo onde não há significação se dá sentido. A ausência de significação é, como vimos, uma desobediência ao princípio de não-contradição e toda e qualquer tentativa de se fazer filosofia e ciência fora de tal princípio é conseqüentemente um anúncio de fracasso. Ora, então podemos afirmar que

---

<sup>94</sup> Aristóteles *Met*, 1003<sup>a</sup> 35. Neste texto, o estagirita afirma que existe um princípio mais fundamental de todos que permite ao filósofo conhecer o ente enquanto ente. Tal princípio é o que também permite refutar aqueles que afirmam que o ente pode ser e não-ser ao mesmo tempo. O argumento de Aristóteles consiste em pedir ao adversário que signifique algo. Ora, a recusa de dizer algo assinala que o adversário não é um homem e sim algo próximo de uma alma vegetativa sem discurso e sem pensamento sobre os entes. De outro modo, se o adversário aceitar significar algo, imediatamente faz a escolha das essências de algo e, através desta escolha afasta a possibilidade de, por exemplo, afirmar que homem e não-homem significam a mesma coisa. O princípio de não-contradição, o axioma da ciência do ente enquanto ente, é a condição de significação sobre os entes particulares. O discurso científico sobre os entes, o discurso judicativo, implica a condição de significação dada pelo princípio ontológico e lógico de não-contradição; é vedada a proposição que afirma que homem e não-homem possuem a mesma ousia. Aristóteles circunscreve o que pode ser considerado como filosofia e como ciência, uma vez que a filosofia primeira – a ciência do ente enquanto ente – engloba as ciências particulares.

a empresa de Deleuze é um malogro, por querer pensar o acontecimento e o sentido fora dos limites estabelecidos pelo princípio de não-contradição?

Aqui, nesse ponto, retornaremos mais uma vez a Meinong, destacando seu grito de protesto, o pré-juízo a favor do efetivo, que perpassa a história da filosofia. O propósito de Meinong, inteiramente aceito por Deleuze, é o de ampliar o domínio da filosofia primeira, introduzindo os objetos impossíveis (objetos contraditórios plenos de sentido). Todo o problema consiste em querer introduzir objetos impossíveis no seio de uma ciência que tem por objeto o ente enquanto ente. Uma tentativa dessa natureza é assaz complicada, mesmo que o objeto da ciência do ente enquanto ente apresente aspectos antitéticos. Nada nos garante que a impossibilidade de definição do Ser, por Aristóteles, ou até mesmo sua identificação com a substância seja índice de um objeto impossível. A ontologia em Aristóteles impede qualquer tentativa de introdução da impossibilidade no seio do Ser. O fundamento das ciências particulares jamais poderia ser um objeto impossível, por tal formulação afirmar que os entes só poderiam existir em virtude de o “ente enquanto ente” ser uma impossibilidade. O fundamento do possível e do real não poderia ser o impossível. A dificuldade em apreender esse objeto ocorre justamente pelo ente enquanto ente só se dar junto aos entes particulares, sem se confundir com eles; a impossibilidade de definir o ente enquanto ente não é a afirmação de uma impossibilidade que ontologicamente fundamenta os entes. A tese de Deleuze se aproxima dessa especulação sobre a impossibilidade de fundamentar ontologicamente o possível e o real. O impossível, ao invés de ser derivado do possível e do real, seria, antes de tudo, sua condição. Todavia, o acontecimento é pensado por Deleuze como aquilo que foge, que escapa ao princípio de não-contradição. O acontecimento é pensado como *sendo*, e não como *Ser*, mas se o acontecimento pode ser expresso pelo verbo no infinitivo ou no gerúndio, logo, *ser* e *sendo* parecem ter o mesmo sentido. O acontecimento nos remeteria ao anti-predicativo, uma vez que só podemos predicar sobre os entes através do princípio de não-contradição. Todavia, por não se confundir com os entes, o acontecimento coexiste com eles. Como o acontecimento coexistiria com os entes? Os entes brilham, reluzem, aparecem, vivem. O

acontecimento coexiste com os entes inclusive com o homem. Ora, mas o acontecimento coexiste com o homem enquanto ser vivo. O acontecimento viver coexiste com o homem. O acontecimento coexiste com todos os entes sem, no entanto, se confundir com eles. O sentido aparece no acontecer que envolve todos os entes particulares que, podemos dizer assim, estão regidos pelo princípio de não contradição. Mesmo que a nossa predicação sobre os entes esteja regida pelo princípio de não-contradição, o acontecimento entre os entes não deixa de ser pleno de sentido mesmo que a sua significação seja impossível, mesmo até que a sua predicação esteja somente no pensamento e, não nas coisas como nos diz Aristóteles.

Ao afirmar que o acontecimento não existe, mas que possui sentido não estaria Deleuze trilhando o mesmo caminho da fenomenologia no que diz respeito aos objetos intencionais? Quando Deleuze afirma que a singularidade é um acontecimento transcendental não estaria fazendo fenomenologia? Nada, entretanto, nos autoriza a afirmar que o acontecimento seja um objeto intencional. Deleuze afirma um acontecimento transcendental sem que este possua qualquer aspecto de objeto intencional, justamente por não fazer uma filosofia a partir dos fenômenos psíquicos.

O acontecimento não seria um objeto intencional de um fenômeno psíquico que se caracteriza por tender para algo, se direcionar para um objeto. Deleuze não está fazendo fenomenologia, onde o acontecimento seria um objeto intencional de uma consciência. O fenômeno psíquico, a consciência, seria pensado por Deleuze, antes de tudo, como um acontecimento de um campo transcendental. A consciência somente adquire intencionalidade a partir da fase da individuação dita psíquica. O problema da individuação ressalta a maneira como podemos pensar a consciência a partir da fase dita psíquica. A fenomenologia é um estudo do fenômeno da consciência a partir desta fase onde se procura purificar os atos da consciência dos conteúdos psicológicos empíricos. Ao realizar esse estudo, Deleuze quer ir para além da fenomenologia no que diz respeito ao transcendental. Na introdução das *Idéias*, Husserl afirma que a fenomenologia é um estudo dos fenômenos transcendentemente reduzidos: não se preocupa como o aparecimento da consciência no campo transcendental. A consciência

intencional, a partir do estudo de Deleuze, parece como resolução no campo problemático. O campo transcendental problemático possui uma potência genética. A diferença de Deleuze para Husserl se encontra justamente no que diz respeito a essa potência de gênese. Segundo Deleuze, Husserl ainda conserva o bom senso e o senso comum. Há gênese do sentido, diz Deleuze, a partir de um campo problemático. O fenômeno psíquico não é constituinte, mas se constitui a partir de um campo transcendental sem sujeito. O campo transcendental problemático possui potência de gênese, e nos possibilita entender como aparece a consciência e também a significação de mundo. A doação de sentido, tão apregoada pela fenomenologia, pode se dar, apenas, pelo campo transcendental já ser pleno de sentido sem possuir, contudo, qualquer significação. O acontecimento transcendental é o próprio movimento de individuação, enquanto se mantém sobre uma superfície que delimita um dentro e um fora. O indivíduo e o meio são sustentados pelo acontecimento transcendental onde, a partir deste campo transcendental a-subjetivo e pré-objetivo, começamos a perceber determinados tipos de relações tais como consciência e mundo; linguagem e mundo.

A ontologia se confunde aqui com o acontecimento transcendental, onde o indivíduo surge como o devir do Ser, isto é, como o aparecimento de fases no Ser sem fases. O ontológico nesse caso, porém, tem o sentido de filosofia primeira, já que a orientação de Deleuze segue o projeto de Meinong de ampliar a metafísica, introduzindo os objetos impossíveis. O argumento tem como motivo indicar que a teoria do sentido de Deleuze não está sendo pensada apenas diante da relação homem e mundo, mas enfatizando que homem e mundo aparecem como envolvidos por acontecimentos. O homem é pensado enquanto ser vivo que passa por um processo de individuação diferente daquele pelo qual passa o mundo. A individuação física se distingue da individuação físico-biológica devido ao campo transcendental resultar numa individuação física, biológica, psíquica e coletiva. A neutralidade e a potência genética do sentido se dão mediante o processo de individuação, em que a relação indivíduo e meio permite a compreensão do que habitualmente se pensa como o limite do homem. O modo de individuação do homem, diante do mundo, é concomitante ao

processo de individuação sobre o campo transcendental. O indivíduo homem qualquer ao se individuar, o faz sobre um campo transcendental provido de singularidades. A vida singular, que cada indivíduo homem traz consigo, é transcendental; a relação que o indivíduo homem qualquer faz com o mundo é inseparável da vida singular transcendental que ele carrega consigo. Na relação do indivíduo com o mundo aparece o campo das significações, mas o campo transcendental é o puro sentido concomitante à vida singular. Se pensarmos segundo a égide analítica e fenomenológica, ora a consciência doa sentido ora a linguagem. O mundo não possuiria sentido por si mesmo, e toda investigação acerca da fonte de onde provém esse sentido do mundo seria resultado de características propriamente humanas, isto é, pensamos o sentido apenas através da significação, que deriva da relação homem e mundo, esquecendo-nos do campo transcendental sem sujeito. O exemplo vivo dessa questão se mostra quando consideramos o homem como o sentido do mundo por ser possuidor de temporalidade. A postura de Deleuze é nítida: trata-se de pensar o sentido sem confundi-lo com a significação, a partir de um campo transcendental neutro e que possui potência genética.

Deleuze enfatiza ser a gênese do sentido concomitante ao processo de individuação, procurando apresentar pontos em que o sentido se dá numa superfície como um continuum, o que permite a distinção entre os mais variados tipos de indivíduos. A superfície, na individuação do ser vivo, que culmina no homem, se mantém de modo peculiar filtrando o que provém da profundidade dos corpos (os gritos, os ruídos, não se confundem com as proposições). A falência da superfície é a perda do sentido e conseqüentemente da significação. Como a individuação do ser vivo envolve as fases biológica e psíquica, nada nos impede de afirmar que a significação depende da última fase. Em *Da Interpretação*, Aristóteles fala dos estados de alma (πατεματαα της φσιχησ) que são mais próximos de nós do que as coisas do mundo. A linguagem, neste caso, significa os estados de alma, os quais, por sua vez, representam a ousia das coisas. O hilemorfismo, que considera o indivíduo inefável, sempre teve dificuldades para pensar o problema da individuação. A filosofia transcendental encontrou o

problema da individuação e, desse modo, o campo problemático se fez objeto de estudo a partir de Deleuze, que, em suas inquirições, nos leva a pesquisar a importância da categoria de problema. Suas inquirições acerca do sentido nos levam a compreender a relação entre individuação e sentido. As controvérsias com a concepção fenomenológica, acerca da consciência, ficam mais claras quando acompanhamos o que Deleuze considera como processo de individuação a partir de um campo problemático transcendental.

O indivíduo, sendo contemporâneo do processo de individuação, não se separa de suas relações com o meio: o processo de individuação se dá frente a um meio, onde outros indivíduos também se individualizam; o problema que percorre a filosofia transcendental, isto é, a relação com o outro, pressupõe as fases da individuação desde a físico-biológica à trans-individual e coletiva. Vejamos que o tema da individuação percorre a *5ª Meditação Cartesiana* de Husserl, quando o fenomenólogo detecta que no seu dilema da intersubjetividade o "outro eu" tem um corpo orgânico semelhante ao meu e que se caracteriza por seu lado psíquico. Husserl afirma que não basta indicar que um corpo é orgânico e semelhante ao meu para constituir-lo como alter ego. O psiquismo é justamente o traço distintivo dos outros eus, isto é, daqueles outros homens que habitam o mundo comigo; tal afirmação remete ao problema de como se dá a individuação. O problema do sentido relacionado somente à esfera da individuação psíquica se confunde com a significação. É preciso, portanto, acompanhar a individuação sobre o campo transcendental sem sujeito, a fim de se ver como a significação se dá diante da relação indivíduo e meio. O mundo é o meio onde o indivíduo se individualiza, sem, no entanto, se separar da realidade pré-individual.

Deleuze enfatiza, em sua teoria do sentido, a ruptura com o princípio de não-contradição, o que resulta num cântico à impossibilidade. O sentido, desvinculado da significação, nos permite, segundo a concepção de Deleuze, compreendê-lo sem o compromisso de obtê-lo a partir das coisas. A impossibilidade diante do real é a exclusão de uma possibilidade. O impossível não existe, mas possui sentido. E só aparece enquanto objeto do pensamento quando relacionado ao possível e ao real.

Quando encontramos a proposição: toda proposição que designa um objeto impossível tem sentido, de imediato confundimos o sentido com a significação. O princípio de não-contradição determina a significação do possível e do real. Como o impossível pode ter sentido, uma vez que ele não existe? O princípio de não-contradição não poderia ser o determinante do sentido que o impossível possui? A questão deve ser examinada em seus pormenores: o mundo tal qual existe diante de nós, e no qual nos projetamos, não é apenas um apelo à individuação, o mundo também se individua por processos que diferem daqueles pelos quais os indivíduos se individualizam. Deleuze procura fazer uma filosofia que escape do princípio de não-contradição sem, no entanto, cair na sofística e sem sair do mundo, isto é, em busca de mundos transcendentais. A saída que encontra é justamente a vida em seus processos imanentes; o problema do sentido é pensado não pelo seu lado existencial, onde o homem seria o centro das especulações. Deleuze procura acompanhar os processos de individuação que ocorrem na vida a partir de um campo problemático transcendental cuja fonte são as discussões entre Sartre e Husserl acerca do estatuto do Ego transcendental. Desse modo, o impossível deixa de ser pensado como determinado pelo princípio de não-contradição. Deleuze abandona a determinação do possível e do real dada a partir da representação do mundo já constituído e acabado.

A idéia de acontecimento vem assinalar que os corpos, nas suas superfícies, não são apenas corpos, mas também diferenças que se expressam sob o modo de efeitos. A categoria de impossível aparece aí relacionada ao estatuto problemático do sentido: o verdejar da árvore e o brilhar da faca são efeitos na superfície dos corpos físicos, mas também o viver o é na superfície da vida. O homem apareceria aí como um acontecimento na superfície da vida. Os atributos noemáticos ocorrem na tênue película que envolve os corpos. O pensamento e a linguagem ocorrem na superfície do homem. A impossibilidade é esquecida, isto é, de um certo modo, Deleuze abandona essa categoria, e a superfície começa a ser pensada como o que faz a separação e a filtragem entre o indivíduo e o meio, o homem e o mundo. Deleuze não está fazendo biologia, mas ontologia, ao modo em que os antigos a pensavam. O acompanhamento



do devir do Ser, o campo transcendental problemático e o modo de individuação, nos permite dizer que o impossível é abandonado pelo Ser problemático.

Aristóteles no *Peri Hermeneia* (I, 16 a 3) afirma: " Os sons emitidos pela voz são os símbolos dos estados de alma e as palavras escritas, os símbolos das palavras emitidas pela voz" . De um certo modo, podemos dizer que na filosofia contemporânea estas considerações, que emanam de Aristóteles, ainda encontram ecos na fenomenologia de Husserl. A filosofia contemporânea, entretanto, se preocupa também em ultrapassar a subjetividade. Heidegger pergunta: o que nos dá a pensar? Deleuze toma para si essa questão quando investiga o problema do sentido; à diferença de Heidegger — que enfoca a questão do homem como signo sem interpretação, como signo sem sentido<sup>95</sup> — procura acompanhar a gênese do sentido, discutindo sobre um novo caminho para a filosofia. Por demais distante que seja a filosofia de Deleuze da de Aristóteles, não deixamos de estar diante da questão do pensamento e do Ser. A ciência que estuda o ser enquanto ser reaparece na filosofia de Deleuze com todas as influências de Heidegger. Entretanto, uma questão aparece: como podemos pensar o Ser na filosofia do acontecimento? O ser é pensado como problemático, o que nos remete para a questão levantada por Heidegger no seu texto *O que significa pensar?* Neste texto, Heidegger afirma que ainda não pensamos de modo próprio, o que dá a pensar é o que "vira as costas para o homem". O homem enquanto aquele em que se mostra o pensar, se vê destituído do que dá a pensar. O sentido do Ser, mostrando-se no homem, caracteriza e dá a este a presença do que se retira após forçá-lo a pensar. Qual o elemento do pensar? Heidegger, quando pensa essa questão, exemplifica dizendo que jamais aprendemos a nadar através de um tratado de natação. Do mesmo modo, jamais aprendemos a pensar sem mergulharmos no elemento do pensamento.

---

<sup>95</sup> Heidegger cita o poema de Hölderlin, *Mnemosyne*. onde o poeta diz:

Um signo somos nós, e sem sentido

Feitos de dor, e quase que temos

Perdido toda a língua na Estranheza

Mesmo quando acerca dos humanos,

No céu uma pendência se levanta, e com força

Rumam luas, tal também discursa o Mar e devem seu caminho..

Cf. Hölderlin, *Canto do destino e outros cantos*, tradução Antonio Medina de Rodrigues, São Paulo, Iluminuras, 1994, p.34.

Deleuze, de modo diferente do de Heidegger, pensa o que nos força a pensar, recorrendo ao elemento do pensamento como inseparável do processo de individuação. Assistimos aqui à diferença entre a analítica existencial e a filosofia do acontecimento (o empirismo transcendental). A primeira, segundo o percurso fenomenológico, ainda enfatizará a questão do sentido centrada no homem, no Dasein enquanto ser-aí. A segunda, por sua vez, pensará o processo de individuação onde, na fase da individuação denominada psíquica, aparecerão as questões relativas ao que podemos pensar diante do mundo. O elemento em que o pensamento se encontra mergulhado é a própria vida, enquanto transcendental. Heidegger dá importância à facticidade da existência, onde cada existência é uma existência. O “ser si mesmo”, a ipseidade, é um dos pontos que remete ao que trata Deleuze quando pensa a individuação a partir do campo transcendental problemático.

A expressão vida fáctica significa a nossa própria existência enquanto aí. O ser-aí, Dasein, possui uma existência fáctica porque está abandonado à existência no seio do mundo, sem saber o porquê de tal abandono. Todavia, o que distingue Deleuze de Heidegger é que o primeiro se preocupa com o processo genético a partir de singularidades, enquanto que o segundo se preocupa apenas com o homem. Heidegger propõe uma hermenêutica como auto-interpretação da facticidade, como meio de elucidar a posição do homem enquanto possibilidade de ser si mesmo. O homem não é, mas pode-ser; podendo ser si-mesmo diante do um existir que não tem nenhuma explicação. A existência é apenas nela mesma, sendo somente ela mesma. A existência é somente o caminho de si, mas o caminho só leva até ela mesma no seio do abandono. Ao pensar a existência, Heidegger não retorna à posição tradicional de apresentar o homem como aquele que existe consciente de seu existir, mas como aquele que possui uma existência fáctica.

Quando Deleuze apresenta sua teoria do sentido, procura sempre ligá-la à vida transcendental. O aspecto fáctico, de que Heidegger fala, não aparece em sua teoria, mas sim o jogo da vida com a morte, onde o jogo nada mais é senão o acontecimento viver e morrer: *o campo problemático*. A facticidade, desse modo, apareceria entre o

viver e o morrer; a existência nunca é objeto, senão ser-aí, e somente é aí enquanto é uma vida, isto é, enquanto é uma vida concreta, como afirma Heidegger. Na filosofia contemporânea, a relação entre o homem e o mundo é o traço distintivo, o que nos leva a considerar o homem no mundo da vida. A vida, entretanto, não pode ser pensada como uma totalidade, mas como distribuída singularmente entre os indivíduos humanos, dentre outros. Quando relacionamos pensamento e vida não podemos esquecer a via que nos conduz à imanência. O discurso sobre a vida é inseparável da experiência imanente que fazemos com a vida singular que possuímos. Ora, se tal experiência é denominada transcendental, não nos resta outra alternativa do que aquela que nos remete ao sentido como acontecimento na superfície das coisas e da vida. Se perguntarmos: qual o ser da vida? Poderemos responder: o ser problemático, o campo transcendental; o ser do sensível — o ser do fenômeno — pode ser pensado como problema. O campo transcendental é ontologicamente anterior e contemporâneo aos indivíduos e pessoas. O sentido, desse modo, pode ser articulado como logicamente anterior e contemporâneo da significação, manifestação e designação.

O homem está diante do mundo, mas nada nos garante que ele pense sobre essa relação. O homem tem a possibilidade de pensar, nada, porém, nos assegura que esteja pensando. Quando o pensamento pode ser pensado? A resposta a essa questão remete ao que consideramos a filosofia do acontecimento. Somente quando se dá o pensamento é que podemos falar de filosofia. O filósofo pensa quando se ocupa do que, na ocasião precisa, o leva a pensar.

Quando nos voltamos para a vida, nos voltamos para a questão: quando o pensamento pode ser pensado? Não é em toda e qualquer circunstância que o pensamento pode ser pensado. O pensamento só pode ser pensado quando pensa. O pensamento somente pensa quando o acontecimento o retira da paralisia diante das coisas e o remete para uma experiência transcendental. A apreciação do que nos leva a pensar, de início, nos remete para um outro problema, isto é, para o limite do que podemos pensar. Traçar um limite para o pensar pensamento é uma questão que, desde Aristóteles, vem impregnando as noites dos filósofos. Wittgenstein, por exemplo,

no prefácio do *Tractatus* faz a seguinte afirmação: “O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos, a fim de traçar um limite para o pensar; deveríamos poder pensar os dois lados desse limite; deveríamos, portanto, pensar o que não pode ser pensado”. Ora, é possível dizer que, em Wittgenstein, o limite das expressões do pensamento é o mesmo que o sentido do pensar. Tal afirmação nos leva àquela levantada por Heidegger em *Ser e tempo* quando no § I, 2 afirma que a impossibilidade de definir o Ser não dispensa a questão de seu sentido, pelo contrário a exige. Nessa busca investigativa sempre nos deparamos com a significação e não com o sentido do Ser. Wittgenstein, por sua vez, afirma que o pensar só pode ser significativo através de sua expressão, isto é, da proposição; o limite da proposição é sua remissão à possibilidade de ocorrência dos estados de coisas dentro do espaço lógico. O problema da expressão nos leva diretamente às *Investigações Lógicas* de Husserl, onde, no § I, aparece a diferença entre signo indicativo e signo significativo. Husserl chama de expressão o signo significativo que é constituído através das vivências intencionais que articulam os sons (fenômenos físicos), doando-lhes sentido.

Husserl distingue a expressão do sinal, pontualizando que existe uma dificuldade em definir o termo de modo preciso. O termo expressão, diz ele, é tomado em sentido limitado, cuja esfera de validade exclui muitas coisas que na fala normal são consideradas como expressões. Desse modo, diz Husserl, é necessário fazer violência ao idioma, quando se trata de fixar terminologicamente os conceitos para os quais somente dispomos de termos equívocos. Todavia, esboça uma definição: *expressão é todo tipo e toda parte do discurso (palavras ou frases) que são de uma espécie, isto é, mesmo sem que o discurso seja pronunciado*. Husserl exclui do conceito de expressão o que habitualmente chamamos de expressão, ou seja, todos os gestos e trejeitos que acompanham um sujeito quando este pronuncia algo com significado. Desse modo, podemos afirmar que Husserl se preocupa com o aspecto consciente do discurso e não com os gestos inconscientes; nos gestos, nessas exteriorizações, não estão presentes

as intenções que acompanham as vivências; os gestos não são expressões porque não possuem significações.

Em Husserl, sentido e significação se recobrem (IL § 6) e tal aspecto remete às vivências intencionais, que são os sentidos ou os significados das expressões. O predicado intencional distingue um tipo particular de vivência que consiste em doar sentido a um conjunto de sons. Quando um conjunto de sons inarticulados adquire um significado realiza-se um ato psíquico que consiste em referir-se a um objeto. O ato de doar sentido é também denominado intenção significativa. É notório que o termo expressão configura uma possibilidade de discernimento entre a fenomenologia e a filosofia analítica. De início, podemos afirmar, sem nenhuma dúvida, que tal termo, para Wittgenstein, remete à linguagem, não havendo neste pensador nenhuma preocupação de mostrar que por trás dela existiriam vivências intencionais a lhes conferir sentido. Husserl, de modo inverso, se preocupa com os atos intencionais provenientes de tais vivências, o que nos faz afirmar que a linguagem não é simplesmente uma expressão do pensamento. A expressão para Husserl é o que torna a linguagem significativa, embora possua também função indicativa, isto é, designativa. Quando Husserl, no § 9 das *Investigações Lógicas*, apresenta a intenção significativa como o modo de exemplificar o ato doador de sentido está, de um certo modo, reavivando aquilo que os filósofos antigos concebiam como a relação entre o pensamento (dianóia) e o discurso (logos). O discurso, conforme o Sofista de Platão, nada mais é do que a expressão sonora do pensamento; a voz (phoné) é articulada ao que o pensamento pensa sobre as coisas. Ora, Husserl segue essa linha de pensamento introduzindo, a partir das Idéias, o método de redução fenomenológico. Nesse método, o aspecto transcendental se destaca, quando procura descrever as estruturas que doam sentido ao discurso sobre os fenômenos. O mais importante, dentre eles, é a própria consciência intencional, isto é, a consciência dotada de uma intencionalidade transcendental.

Quando Deleuze pensa a relação profundidade-superfície se preocupa em indicar os aspectos que levam a linguagem, a voz, a ser distinta dos sons e dos gritos. Ora, é esse tema, que Husserl chama de expressão, que Deleuze remete à neutralidade e à

potência genética do sentido. A voz com sentido — e distinta das gritarias e ruídos que emanam da profundidade — não é fruto de um ato intencional como em Husserl, mas efeito de um acontecimento, que filtra o que vem da profundidade, e se torna proposição na superfície da boca de quem a pronuncia. As discussões em torno deste tema remetem ao *Da Interpretação*, onde Aristóteles, no primeiro capítulo, faz a seguinte afirmação:

“As palavras faladas são símbolos ou signos dos afetos ou impressões da alma; as palavras escritas são signos das palavras faladas. Como a escrita, tampouco a linguagem é a mesma para todas as raças de homem. Mas os afetos da alma em si mesmos, das quais essas palavras são primeiramente signos, são os mesmos para toda a humanidade, como o são também os objetos dos quais esses afetos são representações..<sup>96</sup>”

A partir desta citação percebemos que a posição aristotélica, em relação à significação, é nitidamente uma investigação da possibilidade de se falar sobre a *ousia* das coisas através dos estados de alma. Na filosofia contemporânea, assistimos a essa dispensa em relação aos estados de alma; no limite, a consciência é inteiramente dispensada como fonte de emanção do sentido do mundo. É nesse ponto que Deleuze procura dar, quem sabe, um passo a mais em relação à fenomenologia, uma vez que os atos intencionais, por mais distantes que estejam em relação aos estados de alma de que nos fala Aristóteles, nos levam sempre em direção ao que o Estagirita propôs como o modo de representação das coisas na alma.

Deleuze abre o livro, *Lógica do Sentido*, dizendo que vai tratar de um tipo muito especial de coisas: o *acontecimento*. Entretanto, sabemos que o acontecimento não é uma coisa, o que nos permite vislumbrar que a sua teoria do sentido jamais poderá se confundir com uma teoria da significação. Vimos que Aristóteles enfatiza os objetos e as representações como elementos que permanecem sempre os mesmos, enquanto as palavras mudam (em relação às demais raças humanas) de acordo com cada tipo de língua.

---

<sup>96</sup> Aristóteles, *Da Interpretação*, Capítulo I, § 3.

Na introdução das *Idéias*, Husserl afirma que a fenomenologia é uma modificação da atitude natural face aos fenômenos. Nessa modificação, o sentido do fenômeno sofre alterações; a atitude transcendental, por exemplo, modifica o sentido do fenômeno, permitindo ao homem sair da atitude natural pela qual estuda os fenômenos como meros fatos. O método de redução fenomenológico, como sabemos, permite que os fenômenos sejam estudados de modo diferente do das ciências empíricas. Husserl admite que a fenomenologia é uma ciência eidética, por não se ater aos fatos, mas sim às essências dos fenômenos transcendentalmente reduzidos. Quando Deleuze distingue estados de coisas de acontecimento está muito próximo de Husserl: a distância aparece quando admite que o acontecimento transcendental independe de qualquer método de redução e também de toda e qualquer consciência — o que fica implícito quando procura pensar o campo transcendental sem sujeito. Como dissemos, o que desaparece da filosofia contemporânea é essa preocupação com a consciência, com os estados de alma, pelo menos é o que vemos em Wittgenstein, quando este afirma que a expressão do pensamento se dá na linguagem e também que o pensamento não é uma atividade mental, mas sim captadora de signos. Todo o problema do sentido e da significação recai sobre esse impasse: consciência ou linguagem? Deleuze, por sua vez, quando pensa o acontecimento apresenta uma linha divergente daquelas que privilegiam ora a consciência, ora a linguagem. A tese de um campo transcendental sem sujeito é a via encontrada por ele para pensar todas as questões relacionadas à idéia de acontecimento. O estatuto do campo transcendental remete diretamente à fenomenologia de Husserl, mas tal estatuto, como a-subjetivo, seria inconcebível para o fenomenólogo.

Fica nítido, nessa problematização, que o afastamento dos processos que se dão no interior da consciência é concomitante ao afastamento em relação a Aristóteles. No *De Anima*, o estagirita recusa que a alma seja definida como harmonia ou movimento. A alma não possuiria o movimento como um atributo e sim como um meio de expressão. O pensar, o perceber, o aprender são movimentos da alma; tais movimentos ou tais atividades podem ser denominados faculdades da alma. Enquanto faculdade de pensar,

o estagirita a divide de dois modos: o pensar prático e o pensar especulativo. O pensar prático é aquele que remete a um objeto existente, relacionando-o a uma ação sobre o mesmo como, por exemplo: a percepção de uma casa e o pensamento de ampliá-la construindo um segundo andar sobre a mesma; o pensar especulativo, por sua vez, é o que acrescenta uma afirmação ou negação sobre o que é percebido; e quem formula o juízo não é a percepção, mas sim o intelecto. A teoria da significação em Aristóteles é inseparável das afecções da alma; o aspecto judicativo só pode se dar na alma através de uma faculdade que formula juízos, independente da percepção. O que observamos na filosofia contemporânea é justamente o desaparecimento desse aspecto onde a consciência deixa de ser o lugar de onde parte toda e qualquer possibilidade de significação acerca do mundo. O pensamento discursivo em Aristóteles é aquele que além de possuir significação indica a verdade ou a falsidade da proposição.<sup>97</sup> Aristóteles define como expressão de pensamento aquelas proposições que afirmam ou negam um predicado de um sujeito. Portanto, o verdadeiro e o falso se dão, antes de tudo, no pensamento e não nas coisas. A proposição pode ter significação, mas nem por isso tem a possibilidade de ser verdadeira ou falsa. O termo *expressão do pensamento* se modifica completamente no decorrer da história da filosofia. Todavia, devemos admitir que de Aristóteles a Husserl esse termo remete aos estados de alma. Husserl, por exemplo, quando nos fala da intencionalidade, podemos dizer assim, nos mostra que explodimos em direção ao mundo; ao conhecer uma coisa, podemos além de conhecê-la intencionalmente, amá-la ou detestá-la<sup>98</sup>. Não quer isto dizer que o tema da

---

<sup>97</sup> Cf. Marriluze F. Andrade e Silva, *Pensamento e Linguagem em Platão e Aristóteles e a visão contemporânea da teoria tradicional da proposição*, Rio de Janeiro, Pós-moderno, 2002, p.98: “Assim a alma nos seres vivos, para Aristóteles, tem duas características distintas: a capacidade de julgar, que é a forma do entendimento e ela julga combinando com a sensação; e a capacidade de produzir movimentos no espaço”

<sup>98</sup> Sartre, em seu texto *Uma idéia fundamental de Husserl: a intencionalidade in Situations I*, comenta: “A consciência e o mundo são dados de uma só vez: exterior à consciência por essência, o mundo é, por essência, relativo a ela. É que Husserl vê, na consciência, um fato irreduzível que nenhuma imagem física pode exprimir. Talvez a imagem rápida e obscura da explosão. Conhecer é “explodir em direção a”, desvencilhar-se da úmida intimidade gástrica para fugir, lá longe, para além de si mesmo, em direção ao que não é si mesmo, lá longe perto da árvore e, no entanto, fora dela, pois ela me escapa e me rechaça e não posso perder-me nela da mesma forma que ela não pode se diluir em mim: fora dela, fora de mim. Não estão reconhecendo suas exigências e pressentimentos nesta descrição? Vocês sabiam muito bem que a árvore não era vocês, que não poderiam fazê-la entrar em seus estômagos sombrios e que o conhecimento não poderia, sem desonestidade, comparar-se à posse. De uma só vez, a consciência se purificou, está clara como a brisa mais pura, não há mais nada nela, exceto um movimento para fugir de si mesma, um escorregar para fora de si mesma; se, por absurdo, vocês entrassem “dentro” de uma consciência, seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, perto da árvore, em



consciência em Husserl remeta para uma interioridade; pelo contrário, a consciência é um esvaziar-se, um movimento para fora, para o mundo, em direção ao mundo. Porém, mesmo assim encontramos uma subjetividade, um eu transcendental sem o qual os atos intencionais não teriam sentido. Deleuze deixa muito bem assinalado que não existe uma faculdade que formula juízos acerca do mundo, nem muito menos uma consciência intencional que lhe doa sentido. O que acontece no mundo torna-se sentido na proposição, sem a intermediação de um sujeito ou consciência transcendental.

---

plena poeira, pois a consciência não tem “dentro” ; ela não é nada além do fora de si mesma e é esta fuga absoluta, esta recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência. Imaginem, agora, uma seqüência encadeada de explosões que nos arrancam de nós mesmos, que não deixam a um “nós mesmos” sequer o tempo de formar-se atrás delas, mas que, ao contrário, nos joga além delas, na poeira seca do mundo, sobre a terra rude, entre as coisas; imaginem que somos repelidos, abandonados por nossa própria natureza num mundo indiferente, hostil e recalcitrante; terão captado o sentido profundo da descoberta que Husserl exprime nesta famosa frase: “Toda consciência é consciência de alguma coisa”. Não é necessário mais do que isso para pôr um fim na filosofia aconchegante da imanência, onde tudo se faz por compromisso, por trocas protoplasmáticas, por uma morna química celular. A filosofia da transcendência nos joga na grande estrada, no meio das ameaças, sob uma luz ofuscante. Ser, diz Heidegger, é estar-no-mundo. Entendam este “estar-no” no sentido de movimento, Ser é explodir dentro do mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para, subitamente, explodir-se-consciência-no-mundo. Caso a consciência tente recuperar-se, coincidir finalmente consigo mesma, no quentinho, a portas fechadas, ela se aniquila. Essa necessidade, para a consciência, de existir como consciência de outra coisa que si mesma, Husserl chama de “intencionalidade”. Falei, de início, do conhecimento, para me fazer melhor entender: a filosofia francesa que nos formou não conhece quase nada além da epistemologia. Mas, para Husserl e os fenomenólogos, a consciência que tomamos das coisas não se limita a seu conhecimento. O conhecimento ou pura “representação” é apenas uma das formas possíveis da minha consciência “de” tal árvore; posso também amá-la, temê-la, destetá-la e essa superação da consciência por si mesma, que chamamos de “intencionalidade”, reaparece no temor, no ódio e no amor. Detestar outrem é ainda uma maneira de explodir em direção a ele, é encontrar-se, de repente, diante de um estranho cuja qualidade objetiva de “odível” vivemos e sofremos antes de tudo. Eis, que de repente, essas famosas reações “subjetivas”, ódio, amor, temor, simpatia, que fluíam na salmoura malcheirosa do Espírito, dele se desvencilham; são apenas maneiras de descobrir o mundo. São as coisas que se desvendam, subitamente, para nós, como odiáveis, simpáticas, horríveis, amáveis. É uma *propriedade* dessa máscara japonesa, a de ser terrível; uma inesgotável, irreduzível propriedade que constitui sua própria natureza, - e não a soma de nossas reações subjetivas a um pedaço de madeira esculpida. Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, com portos seguros de graça e amor. Ele abriu espaço para um novo tratado das paixões que se inspiraria dessa verdade tão simples e tão profundamente desconhecida por nossos refinados: se, amamos uma mulher, é porque ela é amável. Eis-nos libertados de Proust. Libertados, ao mesmo tempo, da “vida interior”; em vão procuraríamos, como Amiel, como uma criança que beija o próprio ombro, as carícias, os mimos de nossa intimidade, já que, finalmente, tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros. Não é em sabe-se lá que recolhimento que nos descobriremos: é na estrada, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens”.

## CAPÍTULO V

### ACONTECIMENTO TRANSCENDENTAL

#### 5.1) Os dois modos da experiência

Uma exposição acerca dos acontecimentos transcendentais requer a distinção daquilo sobre o qual efetuamos nossa experiência. Ao efetuarmos as nossas experiências do mundo que se posta diante de nós, grosso modo, em nossas manifestações, dizemos tratar-se de uma experiência transcendente, esquecendo que, na realidade, se trata de uma dupla experiência: seja a do mundo, seja a de nós mesmos. Assim sendo, podemos dizer que a experiência de si mesmo, ou a experiência imanente, é concomitante à do mundo. Ora, para que essa distinção seja feita, no entanto, faz-se necessário indagar: o que nos permitiria distinguir a experiência de si mesmo da experiência dos fenômenos? Se supusermos uma fundamentação absoluta para a ciência, de onde devemos partir? Tal indagação percorre a filosofia desde Aristóteles até Husserl.

Seria a observação dos fenômenos superior à observação de si mesmo? Se estamos no mundo diante dos fenômenos (que aparecem), estamos também aparecendo para nós mesmos. Os acontecimentos que se dão no mundo nos permitem observar que as coisas estão sempre por eles envolvidas. Essa distinção já implica um acontecimento: acontece de sentirmos e percebermos que os acontecimentos envolvem as coisas. O sentir, o perceber, o pensar dão-se ao modo de acontecimentos.

As coisas ou os corpos possuem limites, assim como nós os possuímos. Isso quer dizer que apesar de possuímos limites, que nos separam das coisas, de um certo modo estamos a elas ligados (embora não saibamos ainda como). O que nos configura, assim como às coisas, é uma certa superfície que se mantém. Ao envolverem as coisas em suas superfícies, os acontecimentos nos dão delas o sentido. Uma coisa nunca é pensada e sentida como inseparável do que acontece em sua superfície. Assim como o

que ocorre conosco nos permite pensar a nós mesmos. O que acontece conosco? Uma corrente de vida, de pensamento e de linguagem. Tal distinção nos permite pensar que entre nós e o mundo algo em comum acontece: o puro acontecer. A corrente de vida que nos atravessa abre-se em corrente de pensamento e de linguagem. O acontecer do pensamento e da linguagem é inseparável de um fluxo incessante que ultrapassa o limite que nos configura: um fluxo incessante é, portanto, ilimitado.

Na experimentação transcendente, isto é, daquilo que ocorre fora de nós, não estamos inteiramente separados do fluxo incessante. Ora, mas nós possuímos limites, estamos aqui fixados. Entretanto, fluxos incessantes de pensamento, de vida e de linguagem desobedecem a esses limites. Há uma desobediência do fluxo incessante ao ultrapassar esses limites. Quando nos fixamos às coisas caímos numa espécie de paralisia do fluxo incessante, criando um ramal, um tempo auxiliar, onde queremos apenas que as coisas se reflitam no interior de seus limites, desconsiderando e esquecendo de tudo que ocorre em suas superfícies. Ao desprezarmos os acontecimentos, e ficarmos interessados em que as coisas apareçam de modos determinados, obedecendo aos limites, queremos apenas que o futuro repita o passado, num tempo auto-refletor, tal qual uma imagem entre dois espelhos que se repetem ad infinitum.

Ao escaparmos do tempo auto-refletor, que diz respeito ao nosso trato com às coisas, experimentamos um outro modo de tempo. Trata-se de experimentar no fluxo incessante, nos acontecimentos que nos envolvem, um tempo anti-refletor, por não existir no futuro (se futuro houver) nenhuma imagem prévia repita o passado. Não é um projeto, mas condição para todo e qualquer projeto; a imagem projetada não é aqui um caminho adequado para pensarmos o pensamento como corrente de vida e fluxo incessante. A desobediência dos fluxos incessantes não conduz qualquer imagem para o futuro como se fosse uma imagem refletida entre dois espelhos. O tempo anti-refletor não possui nenhuma imagem, e sim o sentido de um tempo não-projetado. Desse modo, não pode haver nenhum preenchimento no futuro, nem muito menos nenhuma antecipação; o tempo vazio possui apenas um sentido transcendental.

Deleuze afirma que a maior iniciativa da filosofia transcendental foi introduzir a forma pura e vazia do tempo no pensamento. Ao elaborar essa iniciativa, Kant anunciava a morte especulativa de Deus e a rachadura do Eu. Não prosseguiu porém em sua empreitada, fazendo com que o Deus e o Eu tivessem uma ressurreição prática — o que pode ser constatado na segunda crítica, quando a moral é pensada como sendo a própria metafísica. O que mais interessa a Deleuze, entretanto, é o que ocorre no domínio especulativo, quando Kant parece de novo soldar a rachadura do Eu, quando apresenta uma nova forma de identidade que consiste em operar por sínteses ativas. A réplica de Deleuze é que o *eu passivo*, conseqüente da rachadura do Eu, só pode ser definido por sua receptividade, não possuindo nenhum poder de síntese. Deleuze esclarece que o eu passivo é constituído por sínteses passivas (contemplações-contraintes); sua réplica em relação a Kant consistiu em elucidar que a capacidade do eu operar por sínteses ativas tem como objetivo salvar o mundo da representação. O problema das sínteses passivas serve como apoio para esclarecer o que Deleuze pensa como a auto-unificação das singularidades no campo transcendental. O conceito de síntese passiva remete às sínteses que se processam independentemente de qualquer eu. No campo transcendental sem sujeito, segundo Deleuze, ocorre a auto unificação das singularidades independentes da consciência ou do eu transcendental.

As singularidades assumem uma importância ímpar na teoria do sentido de Deleuze, por dar ao campo transcendental um novo estatuto. Diferentemente de Husserl, o campo transcendental deleuzeano não possui nem mônadas nem Ego. O problema da individuação vem ressaltar a auto-unificação das singularidades de modo diferente do proposto por Husserl, que se dá a partir de centros de individuação. O que fica nítido é que nenhuma especulação sobre o campo transcendental pode deixar de lado o problema da individuação. O modo do acontecimento é o problemático. Não se deve dizer que há acontecimentos problemáticos, mas que os acontecimentos concernem exclusivamente aos problemas e definem suas condições.

## 5.2) As singularidades

Qual é o ganho filosófico que se obtém quando se retira do campo transcendental as mônadas e os Egos, colocando em seu lugar as singularidades? O que as singularidades possuiriam de extraordinário, para que o campo transcendental além de neutro possuísse potência genética de produzir sentido? As singularidades possuem um poder de unificação, podemos dizer de auto-unificação e, isto é o bastante para que não se faça apelo à subjetividade transcendental. Ora, se esse poder de auto-unificação pertence às singularidades, o que restaria ao campo transcendental?

A auto-unificação é dada no campo transcendental onde as singularidades díspares só se unificam quando se encontram aleatoriamente: não existiria um Ego transcendental que assegurasse as sínteses como formação de unidades. No campo transcendental ocorrem sínteses, sem que seja necessária uma subjetividade transcendental, as singularidades díspares já se encontrariam em sínteses disjuntas. O ganho filosófico, nesse ponto, é que a comunicação das singularidades se dá de modo diferente daquele que ocorre entre os indivíduos e pessoas: não há a exclusão; o uso limitativo e negativo que se faz da exclusão desaparece, quando se trata de singularidades. As singularidades são acontecimentos transcendentais que não se regulam pelos mesmos princípios que organizam os indivíduos e as pessoas. Observamos que aqui aparece um dos pontos relevantes da teoria do sentido de Deleuze que perpassará toda a sua obra: a noção de *distribuição nômade*, que deriva desse modo das singularidades acontecerem sobre uma superfície inconsciente, através de um princípio imanente e móvel de auto-unificação. Em *Mil Platôs*, um outro texto de Deleuze escrito com Felix Guattari, aparecem conceitos como os de *espaço liso* e *tempo não pulsado*, derivados dessa idéia de distribuição nômade.

Não se trata de dividir um território estriando o espaço, mas de distribuir um povo como as tribos que se distribuem no deserto, no espaço liso; os nômades possuem um *olhar háptico*, capaz de distinguir as diversas singularidades, as diversas tonalidades que compõem o branco das areias do deserto. Os esquimós, por sua vez, distinguem as

singularidades que compõem o branco do gelo. Os nômades foram aqueles que, segundo os autores de Mil Platôs, fizeram a primeira revolução industrial quando, ao fugir da dominação dos sedentários, rumaram para o deserto e se agenciaram com os animais, retirando deles e com eles o alimento. As singularidades se distribuem no campo transcendental assim como os nômades no espaço liso. A superfície é o espaço liso onde as singularidades se distribuem. Como exemplo, tomemos a própria escrita filosófica de Deleuze, que faz percorrer ao longo da superfície do texto os mais diversos autores e assuntos, pontos relevantes de sua teoria do sentido.

Ao enumerar as cinco características principais do campo transcendental — energia potencial do campo, ressonância interna das séries, superfície topológica das membranas, organização do sentido, estatuto do problemático — Deleuze destaca que a superfície é o lugar do sentido: os signos permaneceriam desprovidos de sentido enquanto não entrassem numa organização de superfície. A organização de superfície não é dada por um plano transcendente, mas por um plano de imanência onde as singularidades se distribuem em um campo propriamente problemático. Há diferenças de potencial no campo problemático. O que dele podemos dizer é que não é um campo lingüístico, mas que também não é mental. Nesse ponto, podemos dizer que a filosofia do acontecimento é uma filosofia da singularidade, uma filosofia daquilo que não é lingüístico nem mental.

Quando Deleuze afirma que o sentido aparece na proposição, podemos ousadamente articular o seu pensamento com o de Bolzano, para mostrar como duas singularidades falaram de um mesmo assunto em épocas diversas. Bolzano afirma que as *proposições em si* são independentes da linguagem e do pensamento e que não são enunciados e nem juízos. Ora, tais proposições não possuem existência no espaço e no tempo, mas são também o sentido de toda proposição pensada, escrita ou pronunciada; o que nos deixa livres para afirmar que se aproximam daquilo que Deleuze denomina acontecimento.

*Jan Sebastik*, um dos maiores estudiosos do pensamento de Bolzano, afirma que há uma aproximação da proposição em si com o lekton, com o exprimível, um dos

incorpóreos dos estóicos<sup>99</sup>. Desse modo, podemos dizer que Deleuze e Bolzano tratam de singularidades que não estão submetidas ao domínio das coisas, da existência real. Há, no entanto, diferenças entre os dois pensadores e tais diferenças se produzem em função do que Deleuze afirma em relação ao tempo do acontecimento; tempo esse que não se dá em Bolzano. O tempo do acontecimento transcendental está sempre como que disperso, díspar, sem bom senso e senso comum. Em Bolzano, as proposições em si não são reais, mas dão-se fora do espaço e do tempo; enquanto que, para Deleuze, o acontecimento é o expresso da proposição, podendo por isso haver inversões na linguagem, assim como paradoxos no tempo; as sínteses disjuntivas apareceriam aqui, onde o tempo é afirmado na sua diferença em relação às coisas. Deleuze não abandona o acontecimento; e afirma que por mais que se tente tirar da filosofia a potência de criar conceitos, de nenhum modo deixaremos de ter acontecimentos envolvendo os conceitos. No nosso entender, Deleuze afirma de todas as maneiras a divergência. Como já dissemos, a ressonância das problematizações de Bolzano chegam até Meinong e podemos dizer que Deleuze, na *Lógica do sentido*, está muito mais próximo de Bolzano e de Meinong do que mesmo de Husserl.

Deleuze possui estranhas correspondências, comunicações bizarras com outros filósofos, que parecem participar de modo virtual de sua filosofia. É assim que ousamos afirmar que não apenas Meinong o acompanha na tessitura de sua teoria do sentido, mas Bolzano, sobretudo quando esse pensador afirma com todas as letras: *“por proposição, eu entendo não uma combinação de palavras, mas somente o sentido que pode exprimir uma certa combinação de palavras”*<sup>100</sup>. De modo mais incisivo, podemos

---

<sup>99</sup> Jan Sebastik, *Logique et mathématique chez Bernard Bolzano*, Paris, Vrin, 1992, p.128. “Bolzano lui-même rattache le concept de proposition a au *λογος* aristotélicien et à la *cogitatio possibilis* de Leibniz. A mon a vis, l’équivalent le plus adéquat de la proposition au sens de Bolzano est *l’exprimable, το λεκτον*, l’un des incorporels des stôiciens. Mais c’est surtout plus tard, à partir de Frege et de Husserl jusqu’à nos jours que ce concept deviendra l’enjeu des discussions sur la nature des objets logiques” “ Bolzano procura aproximar o conceito de proposição do *λογος* e da *cogitatio possibilis* de Leibniz. Ao meu ver, o equivalente mais adequado da proposição em si, no sentido de Bolzano, é o *exprimível, το λεκτον*, um dos incorporais dos estóicos. Mas é sobretudo mais tarde, a partir de Frege e de Husserl até os nossos dias que esse conceito irá se tornar-se o motivo da discussão sobre a natureza dos objetos lógicos”.

<sup>100</sup> Bolzano, *Wissenschaftlehre*, I, § 28, 121 apud Jan Sebastik, *Logique et mathématique chez Bernard Bolzano*, Paris, Vrin, 1992, p.123.

ainda afirmar com a mesma ousadia que ao pensar a vida como singularidade Deleuze está muito próximo do que pensava Bolzano como objeto lógico.

Deleuze se insere nessa discussão acerca dos objetos lógicos introduzindo a variante do acontecimento, e suas considerações culminam em uma filosofia da imanência. Quando Bolzano fala da independência da proposição em si, tanto em relação ao pensamento quanto da linguagem, deixa transparecer algo com um meio que independe do objeto. A diferença entre Deleuze e Bolzano é que o primeiro afirma a imanência em todos os seus aspectos e por isso mesmo o acontecimento, uma vida, não se confundiria com o objeto lógico bolzaniano. A imanência não é imanente a algo, mas nela mesma, e jamais em um sujeito. Ora, uma lógica do sentido é imanente ao próprio acontecer, mas não a imanência de um sujeito lógico. Podemos, dizer até que o sentido pode ser considerado como um objeto lógico, mas de uma lógica paradoxal onde a vida como acontecimento imiscui-se de um modo ilógico e aberrante. Consideramos que é sobretudo pela vida ser pensada como acontecimento, e por esse acontecimento dar-se no entre, no interstício, onde vidas separadas entram em comunicação, que existiria um predomínio do abstrato, da tendência a valorizar o puro, o formal em detrimento do empírico, mas sublinhando-se que os mesmos princípios que regem o empírico regeriam também o formal. De outro modo, Deleuze valorizaria o que acontece, deixando em relevo que a imanência implicaria, sobretudo, naquilo que se dá entre, onde não existiria nada de substancial nem de formal. No vazio em que não há coisas, mas somente vida é que os acontecimentos apareceriam como distintos das coisas e dos estados de coisas. Há acontecimentos, como há sentido sendo produzido no vazio, antes de qualquer significação e princípios lógicos. Em Deleuze, não há nada escondido, nada velado, tudo se dá na transparência do vazio entre vidas. É desse modo que podemos dizer que a vida pensada por Deleuze quase chega a ser o objeto lógico que Bolzano pretende elucidar, mas o que os distingue é a ênfase dada ao paradoxo como o que destitui o bom senso e o senso comum. As proposições em si de Bolzano, não sendo nem do domínio da linguagem e nem do pensamento, só poderiam remeter ao âmbito mesmo da vida, mas esse ponto não é investigado pelo filósofo de Praga. Já Deleuze



pensa a imanência como um plano de acontecimentos em que os paradoxos são plenos de sentido e afirmados como distintos das significações, que sempre remetem ao domínio das coisas. O que salta aos olhos é como Deleuze afirma o meio em que a vida se dá; um meio transcendental, um campo transcendental sem sujeito, inseparável da vida em sua imanência.

Então Deleuze nos permite afirmar que só há imanência e, mais ainda, que a imanência se dá apenas no entre vidas, no fora; o que brilha em seu modo de pensar é justamente introduzir esse “entre” as singularidades, os acontecimentos, que ocorrem e permitem a comunicação entre as vidas anteriormente a qualquer exclusão de predicados. É nesse ponto que uma lógica do sentido se faz inteiramente necessária; uma lógica que aconteça de modo tão paradoxal como a própria vida em sua imanência; uma lógica que resgate o pensamento que começa a pensar a partir de um meio ilógico e irracional. Quando vemos as suas afirmações sobre a distinção entre os acontecimentos e os estado de coisas, vislumbramos o que sempre foi discutido pelos filósofos ao longo dos séculos: o que tem mais importância: o empírico ou o transcendental?

De um modo paradoxal, Deleuze afirma o empirismo transcendental, onde se dá a experiência do vazio, do entre, sem o qual nenhuma vida se constitui, seja empírica ou transcendentalmente; e por aí vemos que os problemas que os filósofos se debatem deixam sempre de afirmar esse meio onde a vida acontece. Nunca nos perguntamos por que somos levados, por exemplo, a preferir o abstrato, o puro, o formal face ao empírico ou vice-versa, simplesmente porque a vida não se constitui sem esse hiato, esse deserto, essa aridez que nos separa. Todavia, sem esse meio, nenhum sentido poderia ser produzido. Quando, por exemplo, assistimos ao longo da história da filosofia aos vários discursos que exaltam a superioridade do conhecimento matemático frente ao físico, nunca nos perguntamos qual é a fonte de onde deriva esta tendência para essa superioridade. Há sempre uma tendência ao puro como ao impuro; ora se afirma o puro, ora o impuro; mas nunca se faz a afirmação dos dois processos. Esse empecilho deriva do fato de não sabermos distinguir a fonte de onde emanam essas afirmações.

Não existe um outro meio onde a vida aconteça e é assim que aparecem questões como essas que percorrem a filosofia. A teoria da significação privilegia tudo aquilo que é passível de existir, sem se perguntar pelo sentido do que acontece entre as vidas: o sentido que sustenta toda e qualquer significação. Quando Bolzano diz que as proposições em si não se reduzem nem ao pensamento nem à linguagem, é por esse meio que está impelido; do mesmo modo, quando constata que existem representações sem objeto, é esse meio, sem o qual não podemos pensar nem dizer nada sobre nada, que está afirmando.

Deleuze, com seu brilhantismo, afirma que esse meio é a imanência; tanto é que possuímos dentro de nós uma espécie de vazio, “de exterior do interior”, “de dentro do fora”. A filosofia realmente se renova ao afirmar na imanência toda a potência do pensamento enquanto criação de conceitos.

## CAPÍTULO VI

### IMANÊNCIA

#### 6.1) Acontecimento e sentido

A gênese do sentido se dá de um modo disperso, de um modo problemático e se falamos em gênese, devemos considerar a duração em que o sentido aparece, o tempo em que o sentido acontece. O tempo é problemático porque é o do acontecimento; a paradoxal afirmação do passado-futuro, que destitui o bom senso e o senso comum. A individuação só pode se dar caminhando simultaneamente para o passado e para o futuro; não caminhamos apenas projetando-nos para o futuro. O passado — vide o exemplo da memória — caminha colado ao futuro a tal ponto que uma indiscernibilidade aparece entre essas duas direções do tempo. Como saber se estamos indo para o futuro ou para o passado? Evitar as fontes doadoras de sentido é dar um passo além do que se pode entender com as filosofias do cogito, uma vez que tais fontes de sentido possuem sempre o estatuto de arkhé. A filosofia anarcôntica é aquela que não busca fundamentos para explicar o sentido do mundo. Há sentido no mundo sem que seja preciso alguém que o doe. Deleuze denomina imanência ao plano em que o sentido acontece independentemente de qualquer consciência

A filosofia transcendental anarcôntica pensa que o sentido do mundo não é doado pelo homem, mas sim que o homem faz parte de um processo, de um acontecimento que é simultaneamente sentido, quando expresso pela linguagem. O modo de este processo acontecer é o problemático e por ele todas as questões relativas às explicações do sentido do mundo são problemáticas. Ao indagar pelo sentido a filosofia expressa o campo problemático do qual deriva o processo de individuação. O meio de expressar a dispersão, a disparidade de um campo problemático, é a colocação de problemas. Nesse ponto, não podemos confundir sentido com significação, devido ao campo problemático não se reduzir estritamente à linguagem. A filosofia jamais

conseguirá eliminar os problemas ou mesmo dizer que não existem problemas filosóficos, considerando que a filosofia, assim como a vida, se mantém no meio problemático. Daí que a gênese do sentido é sempre problemática. No início era o caos? Não, o caos é sempre problemático, o caos é imanência. Ao erigir conceitos para expressar os meios problemáticos, o filósofo precisa buscar refúgios, não em mundos tranqüilos, mas na dispersão que o encaminha novamente para o caos no qual procura erguer os seus conceitos. Ao construir conceitos, o filósofo o faz expressando a experiência de individuar-se no campo problemático. A filosofia não é fácil como nada é fácil, a vida não é fácil. A resolução de problemas é um acontecimento que se constitui em meio às dificuldades que a vida encontra; um organismo qualquer assim como um psiquismo qualquer é sempre resolução de problemas. O problema aparece na filosofia como o elemento que tensiona a questão. Ao indagar sobre o sentido e ao vasculhar o campo da consciência e da linguagem, o filósofo acaba por encontrar o campo problemático como um campo de experiência transcendental. Quando se delimita a investigação do sentido ao campo das coisas já individuadas, aparece um conjunto de problemas com características empíricas. Tal circunscrição apresenta ora um horizonte de coisas, ora um horizonte de fatos. No interior dessa circunscrição se aprecia apenas o que é passível de realização, deixando-se de lado o que acontece em meios às coisas e fatos. O sentido do que não é fato nem coisas ora é reduzido à consciência, ora à linguagem.

As coisas, assim como os fatos, tanto os possíveis como os reais, são apenas uma das faces do campo de investigação dos problemas; o campo transcendental apresenta problemas que não são como aqueles que caracterizam as coisas e os fatos.

No ponto máximo da investigação do campo transcendental sem sujeito, abre-se uma pletera de acontecimentos, que fazem o filósofo entrar em aturdimento. Reduzir o sentido à significação é apenas evidenciar uma das faces da experiência. A face que denominamos de experiência transcendental, não é apenas aquela que nos revela vivências no interior de uma consciência, mas toda uma vida transcendental problemática em todos os seus aspectos. A redução do problema do sentido à

significação é, dentre as formas do empírico, aquela que inibe a potência genética, assim como a neutralidade do acontecimento. É relevante, em todas as considerações de Deleuze, a preocupação com o problema; e do mesmo modo que procura não decalcar o transcendental do empírico, procura não confundir o problema com a proposição. E ao se preocupar em nos mostrar o que é um problema, Deleuze contribui para o engrandecimento da filosofia.

Para pensarmos o problema do ser, é necessário, antes de tudo, saber o que é problema. Se aqui reside o brilhantismo de Deleuze, é esse também o ponto que nos encaminha à pesquisa filosófica. Quando Deleuze, por exemplo, nos indica que Aristóteles — nos *Tópicos I, IV, 101 b 30-35* — nos mostra que os problemas e as proposições são em igual número, nos oferece um caminho para entrar ainda mais forte na pesquisa filosófica. Se Aristóteles diz que a diferença entre o problema e a proposição é uma simples diferença na construção da frase, Deleuze, por sua vez, diz que o sonho dos filósofos de fazerem dos problemas um cálculo sempre malogrou exatamente por derivarem o problema da proposição. Quando informamos que Deleuze desloca o sentido do verdadeiro e do falso do âmbito da proposição para o do problema é para destacar a importância ontológica dessa categoria<sup>101</sup>.

Em *Diferença e Repetição* a dificuldade que habitualmente os filósofos se deparam quando decalcam o problema a partir da proposição é apresentada. Há um resultado ilusório que impregna a filosofia a partir desse decalcamento. Deleuze denomina *ilusão natural* a essa tendência que se prolonga na *ilusão filosófica* de mostrar

---

<sup>101</sup> Neste ponto é notória a influência de Bergson sobre Deleuze: no *Pensamento e o movente* aparecem as distinções bergsonianas entre verdadeiros e falsos problemas, os verdadeiros problemas são aqueles colocados mais em relação ao tempo que ao espaço. Bergson, no primeiro capítulo de *Matéria e memória* se confronta com os argumentos dos psicólogos e fisiologistas, ao perguntar: como nascem nossas representações de mundo? Os argumentos dos fisiologistas e psicólogos tendem a afirmar que as representações nascem dos movimentos moleculares que ocorrem no interior de nosso cérebro. Bergson diz que tais problemas são mal colocados, sobretudo porque os fisiologistas e psicólogos não entendem que o problema da percepção está estreitamente vinculado à ação e, também, porque o cérebro se situa no organismo, e este depende inteiramente do mundo. Bergson procura recolocar o problema, de modo que o sentido do verdadeiro problema apareça em sua importância. O seu ponto de partida para a recolocação do problema é um suposto fingimento sobre a idealidade e realidade do mundo. O filósofo supõe, finge, que não sabe nada a respeito do mundo e desse modo adota a posição do senso comum que afirma que o mundo é um conjunto de imagens. Dentre essas imagens, uma é privilegiada em relação às demais, diz Bergson, o meu corpo; isto porque diferentemente das outras imagens não a conheço apenas de fora, mediante percepções, mas de dentro, mediante afecções. Bergson acompanha o aparecimento da percepção consciente e chega à conclusão de que esta aparece no intervalo entre a percepção e a ação. Ora, o que vemos aqui é que tal intervalo implica duração, tempo; o problema, desse modo, é colocado por Bergson como verdadeiro problema.

que um problema é verdadeiro somente se for passível de obter solução. E afirma que essa ilusão filosófica pode ser exemplificada através da distinção aristotélica entre dialética e analítica<sup>102</sup>, procurando com ela assinalar como se dá a avaliação dos problemas. Para o Estagirita, o verdadeiro problema é aquele que não apresenta nenhum vício lógico. Essas considerações tornam explícito o cuidado de Deleuze em não decalcar o transcendental do empírico, o sentido da significação e o problema da proposição.

A nossa pesquisa destaca de modo incisivo o aspecto problemático, sendo o próprio sentido que nos remete ao problema; e de modo decisivo nos leva a destacar também a importância do paradoxo como aquilo que faz o pensamento pensar, como aquilo que retira o pensamento de sua letargia, de sua impotência. A problemática do sentido em Deleuze, como já assinalamos, difere radicalmente da posição de Husserl a ponto do pensador francês fazer a seguinte consideração sobre o fenomenólogo:

“Ocorre que Husserl pensa a gênese, não a partir de uma instância necessariamente paradoxal e não identificável apropriadamente falando (faltando à sua própria identidade como à sua própria origem), mas ao contrário a partir de uma faculdade originária do senso comum encarregada de dar conta do processo de identificação de todos os objetos quaisquer ao infinito”<sup>103</sup>

François Zourabichvili em seu texto *O Vocabulário de Deleuze* expõe de modo brilhante como este pensa a gênese de maneira diferente da fenomenologia,

---

<sup>102</sup> Cf. **Diferença e Repetição**, p.258. “A figura nova dessa ilusão, seu caráter técnico, vem desta vez do esforço, visando modelar a forma dos problemas sobre a forma da possibilidade das proposições. Já é este o caso em Aristóteles, que assinalava a dialética sua tarefa real, sua única tarefa efetiva: a arte dos problemas e das questões. Ao passo que a Analítica nos dá o meio de resolver um problema, já dado, ou de responder a uma questão, a Dialética deve mostrar como se estabelece legitimamente a questão. A Analítica estuda o problema pelo qual o silogismo conclui necessariamente, mas a Dialética inventa os temas de silogismos ( que Aristóteles chama precisamente ‘problemas’) e engendra os elementos de silogismo que concernentes a uma tema (‘proposições’). Acontece que para avaliar um problema, Aristóteles nos convida a considerar “as opiniões que são recebidas por todos os homens ou pela maior parte deles, ou pelos sábios, para referi-los a pontos de vistas gerais (predicáveis) e formar, assim, os lugares que permitem estabelecê-los ou refutá-los numa discussão. Os lugares comuns são, pois, a prova do próprio senso comum; será considerado falso problema todo aquele cuja proposição contenha um vício lógico correspondente ao acidente, ao gênero, ao próprio ou à definição. Se a dialética aparece desvalorizada em Aristóteles, reduzida às simples verossimilhanças da opinião ou da doxa, não é porque ele tinha compreendido mal sua tarefa essencial, mas, ao contrário, porque concebeu mal a realização desta tarefa. Preso à ilusão natural, ele decalca os problemas sobre as proposições do senso comum; preso à ilusão filosófica, ele faz com que a verdade dos problemas dependa dos lugares-comuns, isto é, da possibilidade lógica de receber uma solução (as próprias proposições designando casos de soluções possíveis)”.

<sup>103</sup> Deleuze, *Lógica do Sentido*, p.100

ressaltando ainda como o filósofo francês é inovador ao pensar o tempo do acontecimento. A fenomenologia quando pensa o acontecimento deixa que os vestígios de uma forma primitiva de crença na identidade e numa única direção do tempo subsistam e por isso o acontecimento não é nunca pensado como sentido, mas sim como um advento ou aparecimento de um fenômeno no mundo <sup>104</sup>.

O deslocamento do sentido em relação à significação se dá justamente por Deleuze pensar o campo transcendental como um meio em que ocorre a gênese do sentido, mesmo antes de aparecerem os problemas no interior da linguagem. A dificuldade de dizer o mundo, por exemplo, decorre do aspecto problemático que atravessa a ontologia. O paradoxo, desse modo, é o elemento problemático. Deleuze faz a seguinte afirmação sobre o paradoxo:

"A manifestação da filosofia não é o bom senso, mas o paradoxo. O paradoxo é o pathos ou a paixão da filosofia. Há ainda várias espécies de paradoxos que se opõem ao bom senso e ao senso comum, estas formas complementares da ortodoxia"<sup>105</sup>.

A vida ao se processar no universo — podemos dizer neste universo de fogo — não segue o bom senso e o senso comum; o universo, também com seus processos ígneos, não obedece estritamente aos princípios lógicos. Se o bom senso e o senso comum assim como o princípio de não-contradição triunfaram num determinado momento do pensamento, foi somente através de uma redução do conhecimento a partir das coisas e dos fatos. O pensamento, de outro modo, só pode ser levado a pensar

---

<sup>104</sup> Cf. François Zourabichvili, *O Vocabulário de Deleuze*, tradução André Telles, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2004, p.18. "Gênese é também entendida em relação ao novo conceito de 'devir', e é certamente o que mais afasta Deleuze da fenomenologia e de seus herdeiros mesmo ingratos. A fenomenologia "fracassa" ao pensar a heterogeneidade fundamentalmente em jogo no devir (em termos deleuzianos estritos): este não é o seu problema, (ela coloca um outro problema). Com efeito, ela só pensa senão um devir-mesmo ( a forma em vias de nascer, o aparecer da coisa) e não o que devia ser um pleonasma – um devir-outro. Não seria isso o que exprime a desarticulação heideggeriana do termo Ereignis (acontecimento) em Ereignis (advento-como-próprio)? Daí o equívoco da fenomenologia que sobreviveu a Deleuze ao pretender retomar o tema do acontecimento e redescobri-lo como próprio núcleo daquilo a que se dedicava desde sempre a pensar. Pois, em função de sua problemática fundamental, ela nunca consegue obter mais que adventos, de tipo nascimento ou vinda ( mas aí também, seu problema sendo outro, certamente é o que ela almeja, ou o que seu "plano" lhe traz do "caos"). Seu tema é o começo do tempo, a gênese da historicidade; e não, como em Deleuze, a cesura ou a ruptura cortando irrevogavelmente o tempo em dois e forçando-o a re-começar, numa apreensão sintética do irreversível e do iminente, o acontecimento dando-se no estranho lugar local de um ainda-aqui-e-já-passado, ainda-por vir-e-já-presente."

<sup>105</sup> Deleuze, *Diferença e repetição*, p.364.

através dos problemas que o forçam a pensar. Como pode um filósofo construir seus conceitos num meio extritamente apaziguado? Não nos resta outra alternativa a não ser fazer filosofia a partir de um meio problemático. Deleuze faz a seguinte colocação sobre este novo tipo de discurso filosófico:

“Eis o problema fundamental de ” Quem fala em filosofia? “ ou qual é o ‘sujeito’ filosófico? Mas, mesmo fazendo falar o fundo informe ou o abismo indiferenciado, com toda a sua voz de embriaguez e cólera, não saímos da alternativa imposta pela filosofia transcendental tanto quanto pela metafísica; fora da pessoa e do indivíduo, não distinguiremos nada”<sup>106</sup>.

Deleuze possui uma leitura peculiar de Nietzsche e, na *Lógica do Sentido*, articula a noção de singularidade à de vontade de potência. Nietzsche, diz ele, após a ruptura com Schopenhauer e Wagner, explora um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo que ele chama de dionisíaco ou da vontade potência, energia livre e não ligada.

Ora, o que vemos nessas citações de Nietzsche é que Deleuze continua fazendo filosofia após as *marteladas* do pensador dionisíaco e notamos também que ele não está preocupado em recompor a filosofia pós-marteladas: os estilhaços resultantes das considerações intempestivas de Nietzsche transmutam-se em singularidades nas quais Deleuze aposta para fazer uma filosofia sem sujeito.

“E o sujeito deste novo discurso, mas não há mais sujeito, não é o homem ou Deus, muito menos o homem no lugar de Deus. É esta singularidade livre, anônima e nômade que percorre tanto os homens, as plantas e os animais independentemente das matérias de sua individuação e das formas de sua personalidade: super-homem não quer dizer outra coisa, o tipo superior de tudo aquilo que é. Estranho discurso que devia renovar a filosofia e que trata o sentido, enfim, não como predicado, como propriedade, mas como acontecimento”<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> Deleuze, *Lógica do Sentido*, p.110.

<sup>107</sup> Idem, *ibidem*.



Deleuze, pela citação acima, nos exorta a fazer filosofia para além e aquém do sujeito e da consciência, mas também através da singularidade que é a própria vida. Trata-se de fazer filosofia tendo a ousadia de dar um passo a mais em relação ao Cogito. Tal tarefa é aquela que Nietzsche, por exemplo, tanto sonhara em seus aforismos quando vislumbrava a filosofia como invenção e criação de novos modos de pensar e viver: fazer filosofia sem os terrores da transcendência e da disciplina espúria do homem. Deleuze se reporta à singularidade livre, anônima e nômade que atravessa as plantas, os homens e os animais; a vida como singularidade que não se reduz ao indivíduo. Na verdade, os indivíduos que são constituídos por singularidades, mas se pensarmos de modo distinto veremos que o que habitualmente chamamos de indivíduos são, nada mais nada menos, do que singularidades que coexistem de modos díspares. Os indivíduos que compõem um determinado grupo são, antes de tudo, singularidades que ao entrarem em relação compõem tal grupo; uma cidade, um campo social qualquer, uma tribo nômade habitando o deserto são composições de singularidades, sendo tais composições altamente problemáticas.

Em seu texto *Entre eu e o si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche A..* Onate tece considerações sobre o que seria fazer filosofia para o autor de Zarathustra. Tais considerações entram em ressonância com o que pensamos de Deleuze.

“A atividade filosófica esteve sempre marcada pelo desconhecimento de seu próprio papel: ao invés de criar e dispor perspectivas, ela se limitou a descrevê-las, a representá-las, a circunscrevê-las. O empecilho dos filósofos tradicionais estava focado em dizer o que é o homem, o que é o mundo, o que é Deus e não intervir decisivamente na produção desses horizontes de sentido. Saltar da dedução para a produção, eis o leitmotiv da obra nietzschiana e o ponto nevrálgico de seu cumprimento encontra-se precisamente na questão das valorações e dos valores ou, de modo mais direto, na transvaloração dos valores”<sup>108</sup>.

Deleuze faz sua filosofia a partir dessa perspectiva nietzscheana, recusando todos os pressupostos que possam imiscuir-se em seu modo de pensar o sentido. O que se vislumbra em sua tessitura acerca do sentido e do acontecimento é um esforço

---

<sup>108</sup> Alberto Onate, *Entre eu e o si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*, Rio e Janeiro, Sete Letras, p.249.

incomum e um grito que se transmuta em voz, numa única voz, que expressa o sentido como distância em relação à significação.

Não podemos deixar de observar que o tema do sentido foi pensado por Gottlob Frege (1848-1923), que se opunha radicalmente ao psicologismo, e que uma linha de filosofia se constituiu a partir de suas pesquisas; e que seu pensamento influenciou tanto Husserl como Wittgenstein. Frege se colocou em oposição à psicologia, indicando que qualquer homem pode captar um pensamento verdadeiro conforme aqueles que aparecem na lógica e na matemática. Além de nos mostrar a validade dos argumentos, a lógica elucida também que não há um conteúdo particular de um pensamento verdadeiro, isto é, o conteúdo não pertenceria exclusivamente a um determinado sujeito. Ora, vemos, nesse ponto, como Deleuze se inscreve na mesma direção que Frege, mas que existiriam diferenças em relação aos dois no que diz respeito ao sentido. O que há de comum entre eles é que o sentido possui independência em relação ao sujeito. Ao pensar o acontecimento distinto das coisas e dos estados de coisas Deleuze se aproxima das considerações de Frege, já que suas indicações remetem sempre ao transcendental sem sujeito e vemos que aquilo que Frege considera como uma Verdade objetiva, independente do sujeito, tem a ver com a independência do acontecimento em relação à consciência. Em seu artigo *Sentido e referência* Frege assinala que todos aqueles que falam capturam o sentido das expressões sem mesmo saber de sua referência, isto é, sem saber do que se trata, do que se pensa e se tal referência é verdadeira ou falsa. Frege é considerado por muitos autores como aquele o pensador que abre o caminho da filosofia contemporânea.

“A distinção entre sentido e referência não se aplica apenas às expressões como os nomes próprios e as descrições definidas. Ela adquire inclusive todo o seu alcance quando serve para descrever o que para Frege é o nível verdadeiro da análise lógica, o da frase autêntica, o da frase que pode ser verdadeira ou falsa, ou seja, o enunciado (Satz). Para Frege, uma frase tem um sentido que pode ser captado por várias pessoas; Frege chama esse conteúdo objetivo de pensamento (Gedanke) ‘e o que um lógico hoje em dia denomina de proposição. Várias frases diferentes podem exprimir o mesmo pensamento ou proposição. Por exemplo, ‘o cume do Everest está a 8.800 metros acima do nível do mar’ e a altura do Everest é de 8.800 metros’ são

duas frases gramaticalmente diferentes, mas que exprimem o mesmo 'pensamento'. Conseguimos, porém, compreender o sentido da frase antes de saber se ela é verdadeira ou falsa. A frase teria portanto, além de seu sentido, uma referência que será seu valor de verdade, sua verdade ou sua falsidade. Frege desenvolveu de fato uma teoria, evocando o platonismo e retomada depois, segundo a qual todas as frases verdadeiras têm a mesma referência, o Verdadeiro, o que é o mesmo que dizer que elas só designam uma mesma e única realidade que se poderia conceber como o mundo das verdades”<sup>109</sup>.

As especulações de Deleuze em relação ao sentido são muito próximas das de Frege, porém se distinguem quanto ao valor que o primeiro dá aos paradoxos. Deleuze também não está preocupado em estabelecer uma pesquisa em torno da frase, para analisar se esta é significativa e nem muito menos se atêm ao seu valor de verdade; por outro lado, também não procura deduzir ou descrever como o sentido se dá: o sentido é para Deleuze sempre produzido em meio ao campo problemático. Em Frege vemos uma aproximação do sentido com as Formas platônicas, pois o mundo do sentido não remeteria ao mundo da física nem muito menos ao da psicologia. Mesmo assim observamos que Deleuze não segue a linha filosófica que deriva de Frege como, por exemplo, a seguiram Russell e Wittgenstein.

Quando nos deparamos com as questões que envolvem o aspecto paradoxal do sentido, são sempre recorrentes as controvérsias de Russell em relação a Frege, e sobretudo a Meinong. A teoria das descrições serve de antídoto, de meio eficaz para impedir a proliferação de objetos inexistentes no campo epistemológico. A teoria das descrições de Russell trata de eliminar os objetos inexistentes, que não possuem qualquer espécie de vínculo com a experiência sensível. A referência é, nesse sentido, aquilo que determina o valor de verdade de uma proposição.

Em suas análises lógicas pormenorizadas Russell exemplifica como sua teoria das descrições pode ser aplicada: as frases “O rei da França é calvo” e “Absalão é calvo” aparentemente assemelham-se quanto à construção parecendo possuir o mesmo modelo, isto é, o que relaciona um sujeito e um predicado. As duas frases são falsas,

---

<sup>109</sup> Jean Lacoste, *A Filosofia no século XX*, tradução Marina Appenzeller, Campinas: Papirus, 1992, p.27.

pois sabemos que Absalão, segundo as escrituras, morreu pendurado pelos cabelos. A segunda frase é falsa porque não há atual rei da França. A contraditória da primeira é “Absalão não é calvo” a qual é verdadeira. Já a contraditória da segunda “O rei da França não é calvo” também é falsa já que não existe atual rei da França. A teoria das descrições tem como objetivo eliminar as aparentes descrições definidas, que causam enganos e erros. Russell procura mostrar que a frase “O atual rei da França é calvo” deve se desenvolver em três fases: 1) há pelo menos uma pessoa que é o rei da França; 2) há uma única pessoa que é o rei da França; 3) a pessoa que é o rei da França é calva.

O enfoque que demos a Meinong foi justamente para podermos apresentar o sentido articulado ao campo dos problemas, além de elucidar como Deleuze se afasta das posições que encaminham o tratamento do sentido pela via da análise lógica. A teoria do objeto de Meinong serviu para deixar em relevo o problema do sentido. Deleuze faz a seguinte afirmação:

“O elemento do sentido é bem reconhecido pela Filosofia, tornou-se mesmo muito familiar. Todavia, isto talvez ainda não seja suficiente. Define-se o sentido como a condição do verdadeiro; mas, como se supõe que a condição guarde uma extensão maior que o condicionado, o sentido não funda a verdade sem tornar o erro possível. Quanto ao não sentido, ele seria o caráter daquilo que não pode ser nem verdadeiro nem falso”<sup>110</sup>.

A inexistência dos objetos impossíveis e o incorporal dos estóicos — todos esses elementos paradoxais — contribuem para que Deleuze procure dentro da lógica e na ontologia meios que façam o pensamento lidar não apenas com o que é racional, mas também com o que está para além e aquém da razão. Deleuze afirma que o sentido o leva a considerar a importância ontológica da categoria de problema. O aspecto ontológico aparece quando Deleuze procura distingui-lo da proposição:

---

<sup>110</sup> Deleuze, *Diferença e Repetição*, tradução Roberto Machado e Luiz. B.Orlandi, Riode Janeiro: Graal,p.251

“Encontramo-nos, então, numa estranha situação: descobre-se o domínio do sentido, mas ele é remetido apenas a um fato psicológico ou a um formalismo lógico. Sendo preciso, anexa-se aos valores clássicos do verdadeiro e do falso um novo valor, o do não-sentido ou do absurdo”<sup>111</sup>.

Deleuze afirma que o sentido é problema e tal afirmação deriva do contágio que a teoria dos objetos de Meinong lhe proporcionou. Que passo levaria Deleuze a considerar o sentido como problema? Não seria outro do que aquele que envolve a impossibilidade de existência dos objetos. O sentido dos objetos inexistentes, dos objetos contraditórios é o passo que lhe permite fazer uma filosofia que trata o sentido como acontecimento. A insistência de Deleuze acerca do sentido como acontecimento esbarra nas considerações de caráter lógico, sobretudo quando afirma a potência do paradoxo. A lógica do sentido distinguu-se da que remete à significação precisamente por encontrar no sentido o problema filosófico. Quando confundimos o sentido apenas como um problema de linguagem, no mínimo o confundimos com a significação. Vejamos esta citação de Deleuze:

“Mas, assim, caímos num ninho de dificuldades secundárias, pois, como evitar que as proposições contraditórias tenham o mesmo sentido, visto que a afirmação e a negação são apenas modos proposicionais? E como evitar que um objeto impossível, contraditório em si mesmo, tenha um sentido, embora não tenha ‘significação’ (o ente-quadrado do círculo)? E ainda: como conciliar a fugacidade de um objeto e a eternidade de seu sentido?”<sup>112</sup>.

Deleuze apresenta o problema e ao mesmo tempo indica que a lógica do sentido é tão problemática quanto a ontologia e dessa maneira podemos encontrar aí o tema da univocidade. A lógica do sentido é unívoca à ontologia problemática. Deleuze afirma:

“O sentido está no próprio problema. O sentido é constituído no tema complexo, mas o tema complexo é o conjunto de problemas e de questões em relação a que as proposições servem de elementos de resposta e de casos de solução. Todavia, esta definição exige que nos

---

<sup>111</sup> Deleuze, *Diferença e Repetição*, p.251.

<sup>112</sup> Idem. *Ibidem*, p.255

desembarecemos de uma ilusão própria da imagem dogmática do pensamento: é preciso parar de decalcar os problemas e as questões sobre proposições correspondentes, que servem ou podem servir de respostas”<sup>113</sup>.

O sentido como problema desfaz a ilusão natural que consiste em imaginar que o problema seja a modificação gramatical, isto é, uma construção gramaticalmente diferente do que aquela da proposição. Não basta simplesmente modificar a proposição para que o problema apareça, mas sim apresentá-lo como onto-lógico.

“Nós sabemos qual é o agente da ilusão; é a interrogação, que, nos quadros de uma comunidade, desmembra os problemas e as questões e os reconstituem de acordo com proposições da consciência comum empírica, isto é, de acordo com verossimilhanças de uma simples doxa”<sup>114</sup>.

Desfazer as ilusões é o meio de Deleuze encontrar o problema em seu avatar ontológico. A interrogação é a ilusão que desnatura o problema; a ilusão filosófica, por sua vez, confunde o valor do problema com sua possível solução. Confundir o problema com uma simples interrogação, diz Deleuze, é ganhar muito pouco. Deleuze explica que o ganho é pequeno porque uma interrogação é sempre calcada sobre respostas passíveis de serem dadas, sobre respostas prováveis ou possíveis. Interrogar implica uma repartição de bom senso e de senso comum no seio de uma comunidade onde a distribuição do saber se dá em relação às consciências empíricas. A interrogação indica que as consciências se relacionam pressupondo que uma sabe o que a outra ignora. A repartição da interrogação não deixa que o problema apareça em seu estatuto ontológico. É nesse ponto que Deleuze procura distinguir o sentido da significação como é possível se ver na seguinte citação:

“Por não ver que o sentido ou o problema é extra-proposicional, que ele difere, por natureza, de toda proposição. Perde-se o essencial, a gênese do ato de pensar, o uso das faculdades”<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> Idem, *ibidem*, p.257.

<sup>114</sup> Idem, *ibidem*. P.257.

<sup>115</sup> Idem *ibidem*, p.258.

A dialética, como arte das questões e problemas, se desnatura, quando decalca os problemas nas proposições. A consequência disso tudo é que nos fazem crer que os problemas são dados prontos e que desaparecem nas respostas ou nas soluções. Somos pedagogicamente ensinados a crer que o ato de pensar, assim como o verdadeiro e o falso só concernem às soluções. Deleuze faz uma afirmação decisiva sobre o assunto:

“É o destino da imagem dogmática do pensamento apoiar-se sempre em exemplos psicologicamente pueris, socialmente reacionários (os casos de reconhecimento, os casos de erro, os casos de proposições simples, os casos de respostas ou de soluções) para prejudicar o que deveria ser o mais elevado no pensamento, isto é, a gênese do ato de pensar e o sentido do verdadeiro e do falso”<sup>116</sup>.

O sentido do verdadeiro e do falso deixa transparecer todo o cuidado de Deleuze em pensar que *“uma solução tem sempre a verdade que merece de acordo com o problema a que ela corresponde e, o problema tem sempre a solução que merece de acordo com sua própria verdade e falsidade, isto é, de acordo com seu sentido”*. A partir desse ponto consideramos ser extremamente necessário indicar como Deleuze insere o aspecto ontológico do problema. Aqui, mais uma vez afirmamos como o procedimento deleuziano se altera justamente por começar a pensar o sentido articulado ao problema da individuação. Deleuze faz a seguinte afirmação sobre esse aspecto:

“Gilbert Simondon mostrou recentemente que a individuação supõe, em primeiro lugar, um estado meta-estável, isto é, a existência de uma “disparação” como duas ordens de grandeza ou duas escalas de realidade heterogêneas, pelo menos, entre as quais os potenciais se repartem. Esse estado pré-individual não carece, todavia, de singularidades: os pontos relevantes ou singulares são definidos pela existência e pela repartição dos potenciais. Aparece, assim, um campo “problemático” objetivo, determinado pela distância entre ordens heterogêneas”<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> Idem, *ibidem*, p.259.

<sup>117</sup> Idem, *ibidem*, p.393.

A partir dessa citação, podemos acompanhar como Deleuze pensa o campo transcendental como um campo de singularidades díspares, como um campo de acontecimentos transcendentais. A disparidade deste campo indica que já existem sínteses, sínteses disjuntivas<sup>118</sup> onde a dispersão inclui a heterogeneidade: a coexistência de problemas povoa o campo transcendental.

## 6.2) O percurso do campo transcendental ao plano de imanência

A potência genética do campo transcendental resultará naquilo que mais tarde Deleuze irá chamar de plano de imanência. Nesse ponto, consideramos ser necessário apresentar o itinerário dessa passagem que vai da idéia de campo transcendental até o que Deleuze chama, em seu último texto, de imanência: uma vida. Deleuze procura pensar a filosofia fora de uma imagem dogmática do pensamento, daí fazer recurso a aspectos da filosofia que são por ele considerados como uma nova imagem do pensamento. Sua filosofia, nesse sentido, procura situar-se naquilo que ele chama de imanência em oposição à transcendência, e seu desenvolvimento apresenta, sobretudo, a preocupação em pensar a relação entre pensamento e vida. O pensamento é um ato de criação e conseqüentemente um modo de vida. Ora, o que pretendemos destacar, nessa passagem, são as considerações de Deleuze sobre as relações de Bergson e Sartre<sup>119</sup> com a imanência.

Deleuze reverencia Bergson e Sartre como dois filósofos que pensaram a imanência sem a colocarem como imanente a algo. Bergson aparece em vários

---

<sup>118</sup> Francois Zourabichvili, *O Vocabulário de Deleuze*, p.106-107. “A síntese disjuntiva (ou disjunção inclusa) é o operador principal da filosofia de Deleuze, o conceito assinado entre todos. Pouco importa que seja um monstro aos olhos dos lógicos. Deleuze, que definia de bom grado seu próprio trabalho como a elaboração de uma “lógica”, criticava a disciplina institucionalizada sob esse nome por reduzir exageradamente o campo do pensamento ao limitá-lo ao exercício pueril da reconhecimento, e por assim justificar o bom senso satisfeito e obtuso aos olhos do qual tudo o que da experiência abala os dois princípios de contradição e do terceiro excluído é puro nada, e vão, todo empreendimento de aí discernir o que quer que seja. O pensamento é antes de tudo clínico, decifrador sensível e paciente dos regimes de signos produzidos pela existência, e segundo os quais ela se produz. Seu ofício é construir os objetos lógicos capazes de dar conta dessa produção e levar assim a questão crítica a seu mais alto ponto de paradoxo: ali onde são focalizadas condições que não são ‘maiores que o condicionado’ (esse programa conduz diretamente ao conceito de disjunção inclusiva). Deleuze, portanto, protesta com veemência contra a confusão do irracionalismo e do ilogismo, conclamando por ‘uma nova lógica’, plenamente uma lógica”.

<sup>119</sup> Não podemos deixar de observar que é o nome de Espinoza que brilha na constelação de filósofos que Deleuze considera como sendo da imanência.



momentos da obra de Deleuze, que a ele dedica os artigos “Bergson” e “A concepção da diferença em Bergson”, produzidos em 1956. No ano seguinte, publica o *Bergsonismo*, livro em que não se pode encontrar ainda qualquer referência à idéia de plano de imanência, nem tampouco à de campo transcendental. Não vemos, no *Bergsonismo*, sequer remissão ao primeiro capítulo de *Matéria e memória (Seleção das Imagens)*, que em 1983 se tornará tema em seu primeiro livro sobre filosofia e cinema: “A imagem-movimento”. Este livro toma como referência o campo prévio das imagens de Matéria e Memória — primeiro sistema de imagens em que elas agem e reagem entre si sem se reportarem a um centro fixo ou sem que apareça ali qualquer intervalo. Nesse primeiro livro sobre filosofia e cinema, Deleuze já aplica o termo *plano de imanência* para tratar desse sistema de percepção pura ou da matéria em movimento. Nesse trabalho, Deleuze observa que no capítulo IV da *Evolução criadora*, publicado em 1907, Bergson acusava o cinema de produzir uma ilusão de movimento através de cortes fixos no tempo; enquanto que em *Matéria e memória*, escrito onze anos antes, já aparecia o cinema como imagem movimento<sup>120</sup>. Em seu segundo livro sobre cinema “A imagem-tempo”, escrito em 1985, Deleuze estuda o cinema a partir do terceiro capítulo de *Matéria e memória* “Sobrevivência das imagens”. Já em “O que é a filosofia?”, livro escrito em parceria com Felix Guattari e publicado em 1991, vemos a exaltação de Bergson por ter pensado a imanência<sup>121</sup>.

Sartre também comparece em inúmeras citações de Deleuze. Observamos, entretanto, desde a “Lógica do sentido” até “A Imanência: uma vida” uma série de

---

<sup>120</sup> Cf. Gilles Deleuze, **Conversações**, tradução: Peter Pal Pelbart, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 63-64. “É muito curioso. Tenho a impressão de que as concepções filosóficas modernas da imaginação não levam em conta o cinema; ou elas crêem no movimento, mas suprimem a imagem, ou elas mantêm a imagem, mas suprimem dela o movimento. É curioso que Sartre, em *L’imaginaire*, considere todos os tipos de imagem, exceto a imagem cinematográfica. Merleau-Ponty se interessava pelo cinema, mas para confrontá-lo com as condições gerais da percepção e do comportamento. A situação de Bergson, em *Matéria e memória*, é única, ou melhor, é *Matéria e memória* que é um livro único, extraordinário na obra de Bergson. Ele não coloca mais o movimento do lado da duração, mas por um lado estabelece uma identidade absoluta entre movimento-matéria-imagem, e, por outro, descobre um tempo que é a coexistência de todos os níveis de duração (a matéria sendo o nível mais inferior). Fellini, dizia recentemente que somos ao mesmo tempo a infância, a velhice, a maturidade: é totalmente bergsoniano. Em *Matéria e memória* há, portanto as núpcias de um puro espiritualismo com um materialismo radical”.

<sup>121</sup> Cf. Gilles Deleuze **O que é a filosofia?** tradução: Bento Prado Júnior e José Alberto Alonso Muñoz – Rio de Janeiro : Ed. 34, 1992, p.66-67. “Aconteceu com Bergson, uma vez: o princípio de *Matéria e memória* traça um plano que corta o caos, ao mesmo tempo movimento infinito de uma matéria que não pára de se propagar e a imagem de um pensamento, que não pára de fazer proliferar por toda a parte uma pura consciência de direito”

hesitações, e até certo ponto de rupturas — e por fim referências positivas a esse autor. Na “Lógica do sentido” essas hesitações e rupturas têm como alvo a noção de *campo transcendental*<sup>122</sup> que Deleuze indica ser imprescindível para tratar o tema do sentido. Sua crítica em relação a essa noção, conforme utilizada por Sartre, deu-se sobretudo pelas ligações desse filósofo com a fenomenologia de Husserl — mesmo após retirar o ego transcendental e mostrá-lo com transcendente. A consciência enquanto intencionalidade<sup>123</sup> é um dos motivos de crítica.

Como é de nosso propósito acompanhar o percurso das noções citadas, observemos que a idéia de campo transcendental aparece ao longo do texto de Prado Júnior assim como no de Deleuze, trazendo uma forte inspiração de Sartre. Ora, as considerações de Deleuze sobre Sartre mudam de teor quando nos deparamos com “*O que é a filosofia?*”; onde o campo transcendental<sup>124</sup> aparece articulado à imanência e a contribuição de Sartre exaltada. Nesse texto também se podem observar algumas referências críticas a Bergson, no que diz respeito às relações entre filosofia e ciência, associadas, sobretudo, à distinção delezeana entre estado de coisas e acontecimento. O sobrevôo, pensado como acontecimento<sup>125</sup>, paira sobre os estados de coisas e corpos possuindo uma relação diferente com o tempo.

---

<sup>122</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Lógica do Sentido* – tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Perspectiva, 1974, p.101. “Em verdade a doação de sentido a partir de uma quase causa imanente e a gênese estática que se segue para as outras dimensões da proposição não podem ser realizar senão em um campo transcendental que responderia as questões que Sartre punha em seu artigo de 1937: um campo transcendental impessoal não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética, a de uma identidade subjetiva – o sujeito, ao contrário sendo sempre constituído”.

<sup>123</sup> Cf. Idem, *ibidem*, p.101n. “A idéia de um campo transcendental impessoal ou pré-pessoal, produtor do Eu, assim como do Ego é de uma grande importância. O que impede esta tese de desenvolver todas as suas conseqüências em Sartre é que o campo transcendental impessoal é ainda determinado como o de uma consciência que deve então unificar-se por si mesma e sem eu através de um jogo de intencionalidades ou retenções puras”.

<sup>124</sup> Gilles Deleuze *O que é a filosofia?*, p. 65-66. “A suposição de Sartre, de um campo transcendental impessoal devolve a imanência seus direitos. Um tal plano é talvez um empirismo radical; ele não apresenta um fluxo de vivido imanente a um sujeito, e que se individualiza no que pertence a um eu. Ele não apresenta senão acontecimentos, isto é mundo possíveis enquanto conceitos, e outrem, como expressões de mundos possíveis e personagens conceituais. O acontecimento não remete ao vivido a um sujeito transcendente = Eu, mas remete ao sobrevôo imanente de um campo sem sujeito”

<sup>125</sup> Idem, *ibidem*, p.203-204. “Um sistema atual, um estado de coisas ou um domínio de função, se definem, de qualquer maneira, como um tempo entre dois instantes, ou entre muitos instantes. É por isso que, quando Bergson diz que entre dois instantes, por mais próximos que sejam, há sempre tempo, ele ainda não sai do domínio das funções e somente introduz nele um pouco de vivido. Mas, quando subimos para o virtual, quando nos voltamos para a virtualidade, que se atualiza no estado de coisas, descobrimos uma realidade inteiramente diferente, onde não temos mais de cuidar do que ocorre de um ponto a outro, de um instante a outro, porque ela transborda toda função possível. De acordo com os termos familiares, que se pôde emprestar de um cientista, o acontecimento “não se preocupa com o lugar em que está, e pouco se importa em saber desde quando ele existe”, de modo que a arte, e mesmo a filosofia, podem apreendê-lo melhor que a ciência. Não é mais o tempo que está entre dois instantes, é o acontecimento que é um entre-tempo: o entre-tempo não é eterno, mas

É em seu último texto, publicado em 1995, “*A Imanência: uma vida*”, que o campo transcendental<sup>126</sup> vai ser articulado ao plano de imanência e este definido como “uma vida”. E o que vem a ser uma vida?

A filosofia, sob inspiração aristotélica, sempre considerou a existência da ciência apenas do universal. Deleuze retoma a pesquisa dos pensadores franciscanos medievais da escola de Oxford e também a de Espinoza. A hecceidade, considerada por Duns Scot como a realidade última, compreende o indivíduo como detentor de uma essência singular irreduzível à essência universal e específica. Quando Deleuze afirma uma vida como pura imanência, antepondo ao termo vida o artigo indefinido *uma*, não é para *uma indeterminação* que ele aponta, mas para *a determinação de uma singularidade*. Esse texto, “*A imanência: uma vida*” traz em suas linhas primorosas uma grande exaltação dos filósofos anteriormente criticados pelo autor. Husserl, por exemplo, é criticado em “*O que é a filosofia?*” por conceber a imanência a uma subjetividade transcendental como um fluxo de vivido. No entanto, como esse vivido puro e mesmo selvagem, não pertence inteiramente ao eu que o representa para si, é nas regiões de não pertença que se reestabelece no horizonte algo de transcendente: uma vez sob a forma de uma “transcendência imanente ou primordial” de um mundo povoado de objetos intencionais; uma segunda vez como transcendência privilegiada de um mundo intersubjetivo povoado de outros eus; uma terceira vez como transcendência objetiva de um mundo povoado de formações culturais e pela comunidade dos homens. Apesar de todas essas considerações críticas, Husserl vai ser exaltado como aquele que permitiu a Sartre elaborar a tese sobre a transcendência do ego e conseqüentemente do campo

---

também não é tempo, é devir. O entre-tempo, o acontecimento, é sempre um tempo morto, lá onde nada se passa, uma espera infinita que já passou infinitamente, espera e reserva”.

<sup>126</sup> Gilles Deleuze. *L'imanence: une vie*, Paris, Philosophie, n. 47, Minuit, 1995 – *A imanência; uma vida*., tradução de Jorge Vasconcellos e Hércules Quintanilha, in *Gilles Deleuze : imagens de um filósofo da imanência*, Londrina, UEL, 1997. “O que é um campo transcendental? Ele se distingue da experiência desde que não se remeta a um objeto nem pertença a um sujeito (representação empírica). Também se apresenta como pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva e impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu. Pode parecer curioso que o transcendental se defina por tais dados imediatos: falaremos de empirismo transcendental em oposição a tudo o que faz o mundo do sujeito e do objeto. Há algo de selvagem e de potente neste empirismo transcendental. Não é o elemento da sensação (o empirismo simples), já que a sensação não passa de um corte na corrente da consciência absoluta. É a passagem, por mais próximas que sejam duas sensações, a passagem de uma à outra se dá como um devir, como aumento e diminuição de potência (qualidade virtual)”.

transcendental.<sup>127</sup> É na perspectiva da história da filosofia apresentada como a instauração de um plano de imanência que a importância de Sartre e Bergson se agiganta, revelando a parcela de contribuição desses filósofos que pensaram o campo transcendental e o plano de imanência sem a submissão a algo transcendente como uma consciência, um sujeito ou um objeto. É assim que Bergson e Sartre participam da elaboração daquilo que Deleuze em seu texto derradeiro nomeou de empirismo transcendental<sup>128</sup>.

### 6.3) Do empirismo transcendental

Tomaremos como orientação para tratar desse assunto o livro de Prado Junior, já trabalhado em nossa tese de mestrado, onde se encontram referências bastante esclarecedoras em torno da obra Husserl e Bergson. A ênfase nesses dois pensadores nos parece importante, sobretudo porque em seu último texto Deleuze os destaca ao pensar a vida e a imanência. Prado Junior aborda o impasse em relação à experiência transcendental, isto é: tal experiência prescinde ou não do sujeito? Sua exposição esclarece que pelo menos em Bergson tal subjetividade não é imprescindível.

“A redução fenomenológica, ao transformar o mundo em sistemas de fenômenos ou de noemas, abre o campo da *experiência transcendental*, como horizonte de uma subjetividade transcendental. Se a redução bergsoniana instaura, também como veremos, um campo de experiência transcendental, não será no interior de uma subjetividade constituinte, pelo contrário, é a partir da

---

<sup>127</sup> Idem, *ibidem*, “Até mesmo Husserl reconhece: O ser do mundo é necessariamente transcendente consciência, mesmo na evidência originária, e permanece necessariamente transcendente. Mas isso não muda em nada o fato de que toda transcendência se constitui unicamente na vida da consciência, como inseparavelmente ligada à esta vida..(Meditations cartesiennes, Ed. Vrin, p.52). Este será o ponto de partida do texto de Sartre”.

<sup>128</sup> Valéria Loturco da Silva, *O empirismo transcendental na filosofia de Gilles Deleuze*, dissertação de mestrado apresentada sob a orientação de Bento Prado Júnior ao Departamento de Filosofia da USP, em fevereiro de 2001, p.221. “Nesse sentido, o empirismo transcendental define o próprio movimento da diferença, tendo em vista que o campo virtual não está submetido à identidade do Eu ou da consistência, mas pode ser definido como sendo o exercer da diferença em si mesma. Então, o empirismo transcendental é o caminho para se chegar à diferença. Agora, além de se definir como um empirismo transcendental, o pensamento deleuziano também pode ser chamado de filosofia da diferença”.

noção de indeterminação ou de introdução de novidade que assistiremos, no interior do campo transcendental, ao nascimento da própria subjetividade. De alguma maneira, podemos dizer que o sistema de imagens corresponde à idéia de um espetáculo sem espectador. Mais precisamente ele é o lugar onde, tornando-se possível o espetáculo, criam-se, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade de um espectador em geral”<sup>129</sup>.

Nessa citação se encontra a fonte de onde brota toda a problematização em torno do campo transcendental. Nossa leitura de Deleuze, sobretudo quando relacionamos sua teoria do sentido ao problema da individuação, ressalta o que Prado Junior assinala em Bergson. A experiência transcendental é a maneira que Deleuze encontra para afirmar que toda a produção de sentido e de individuação se dá sem o concurso de um sujeito, sendo aí que observamos sua fuga do idealismo transcendental. O empirismo transcendental de Deleuze pode ser visto pelo mesmo ângulo que Prado Junior aponta em Bergson, ou seja, como introdução de novidade e indeterminação no seio do campo transcendental, mas também como um campo problemático, como em Simondon, onde a individuação se dá como resolução de problemas sem o olhar de um sujeito. É nesse campo problemático que a própria subjetividade transcendental irá aparecer e desaparecer.

O conceito de empirismo transcendental, pensado por Deleuze, é de singular importância em nosso trabalho por levar-nos à pesquisa filosófica e sobretudo à busca da diferença entre os filósofos que pensaram o transcendental. Enquanto pensador da diferença, Deleuze nos convida a elucidar a diferença entre o seu pensamento e o dos outros filósofos que, por exemplo, se dedicaram ao problema do sentido. Quando naquele último texto Deleuze fala da imanência, coloca em relevo a fenomenologia, assim como o bergsonismo, como contribuições primordiais para a sua elaboração. Daí a insistência que empregamos em ressaltar a diferença entre Husserl e Bergson, no que diz respeito à experiência transcendental, bastante destacada no desenvolvimento de nosso trabalho, mas que, por esse mesmo motivo, merece mais acuidade em seu tratamento.

---

<sup>129</sup> Bento Prado Junior, *op.cit.*, p.145-146.

O conceito de empirismo transcendental já tinha aparecido em *Diferença e Repetição*, onde Deleuze o relacionava ao uso discordante das faculdades em Kant ou propriamente à gênese das faculdades. É preciso destacar que tal empirismo não se preocupa apenas em lidar com indivíduos. Desde Ockham sabemos que o indivíduo é também considerado como singular. O nominalismo é um empirismo, já que considera os indivíduos como as únicas realidades existentes e coloca os universais como *flactus vocis*, ou sob o estatuto de signos arbitrários. Deleuze, por sua vez, ao promulgar seu empirismo transcendental, toma como ponto de partida as singularidades que, como já enfatizamos, não mais se confundem com os indivíduos. O empirismo, em Deleuze, não é portanto apenas nominal, mas um empirismo transcendental em que a subjetividade se constitui no dado, ou seja: no próprio campo transcendental. Ao escrever *A concepção de diferença em Bergson* Deleuze já indicava um empirismo superior, presente no filósofo da duração. Tal empirismo é condizente com o propósito de Bergson de construir conceitos móveis para acompanhar o fluxo da duração. Entre o pensamento e o movente, por exemplo, não existiria mais uma relação de condicionante para condicionado (o empirismo superior pensa a experiência real e não apenas às condições da experiência possível!), pois o condicionamento é sempre transcendente ao condicionado — o que fica evidente quando se pretende que existam condições a priori que permitam aos conceitos puros do entendimento serem aplicados às formas puras da sensibilidade, como em Kant; ou quando se quer, como em Husserl, que exista uma transcendência na imanência que doe unidade e identidade às vivências.

Quando Deleuze em *Empirismo e subjetividade*, sua monografia sobre Hume, pensava que o sujeito se constitui na experiência, já estava fugindo do condicionamento transcendental. Ora, de outro modo, poderíamos objetar que todas essas questões já teriam sido pensadas pela ontologia fundamental de Heidegger. O que restaria de novo em Deleuze, após Heidegger? O empirismo transcendental, a partir das singularidades, é um traço distintivo e inovador de Deleuze quando se pensa em termos de ontologia. Podemos também enunciar aqui que em tal empirismo o nome de Bergson aparece como principal filósofo a inspirar Deleuze. Se prestarmos atenção ao primeiro capítulo

de *Matéria e memória* descobriremos que Bergson ao fingir nada saber sobre a idealidade e a realidade do mundo, de um certo modo, está fugindo do condicionamento transcendental. Seus argumentos de início vão de encontro aos dos psicólogos e fisiologistas que afirmavam que nossas representações de mundo derivariam dos movimentos moleculares que ocorrem no interior do cérebro. Bergson diz que, sim, tais representações podem derivar desses movimentos, mas que não se originam neles. De outro modo, quando afirma que o mundo é um conjunto de imagens dentre as quais uma é privilegiada, pois que não a conheço de fora mediante percepções, mas de dentro mediante afecções, deixa claro que o corpo deve ser considerado, quando se trata de fazer filosofia. A imanência do corpo mediante afecções é destacada por Bergson, e não apenas um ver perceptivo. Em seu suposto fingimento, Bergson não recua até uma subjetividade, onde vivências temporalizadas seriam unificadas por um eu atemporal. A imanência em Bergson não é a de um sujeito ou consciência que possuiria dentro de si uma transcendência original, uma transcendência constituinte de unidade e sentido do mundo.

Do mesmo modo que Bergson desfaz os argumentos dos psicólogos e fisiologistas, também procura desfazer os equívocos que habitualmente nos perpassam ao tomarmos a percepção como fonte do conhecimento; é então que se preocupa em nos mostrar que a percepção não acrescenta nada ao mundo; pelo contrário: por possuir um vínculo com a ação, a percepção subtrai do conjunto de imagens aquelas que lhe interessam. É, então, neste vínculo — entre percepção e ação — que irá encontrar o intervalo, aquele que traz em si a indeterminação, a introdução de novidade no campo prévio das imagens.

A imagem que percebe, age e se afeta possuiria pois uma zona de indeterminação. É ela que nos permite sentir que a filosofia de Bergson se encaminha para a imanência através da afecção. E como, nesse intervalo — na zona de indeterminação e novidade — aparecem as durações e as multiplicidades. Não se trata de encontrar, após a redução, um eu puro, um espectador desinteressado, como nos orienta Bento Prado Junior em seu trabalho. Encontramos em Bergson, após seu

suposto fingimento – e aqui relembramos que não é apenas o poeta que finge – um espetáculo sem espectador. O que fica em relevo, nessas considerações bergsonianas, é que é pela afecção que a imanência do espetáculo começa a ser experimentada.

Ao nos apresentar o campo transcendental, Deleuze nos indica serem as singularidades os verdadeiros acontecimentos transcendentais. Ora, esse termo nos remete para Sartre, que discorre sobre a epokhé husserliana no final da *Transcendência do Ego*. A discussão é proveitosa, por ser exatamente após a redução que irá se descortinar a experiência transcendental. É então que Sartre se pergunta: o que propicia a epokhé? Como da atitude natural lograríamos passar para a atitude transcendental? Sartre formula essas questões justamente por não ter encontrado suficiente resposta em Husserl. Enquanto medita sobre a epokhé, no final da *Transcendência do ego*, examinando-a inclusive de maneira crítica ao considerá-la como um milagre, Sartre finalmente vai elucidar que ela deriva da angústia.

Sartre procura pensar a epokhé mediante o esvaziar-se da consciência, um movimento incessante da consciência para ultrapassar-se a si mesma — apreender-se escapando de si. A epokhé seria pois uma conseqüência desse movimento angustiante de esvaziamento. Um acontecimento puro de origem transcendental e um acidente possível da nossa vida cotidiana, complementa Sartre. E aqui gostaríamos de afirmar o caráter problemático que atravessa a filosofia; mais precisamente no caso da fenomenologia. O tema é apropriado, já que é pela epokhé que Husserl chega ao Eu transcendental; e por ser este o problema que percorre as discussões que vimos apresentando ao longo do trabalho.

Sartre crê que Husserl introduziu a noção de Eu transcendental para garantir a unidade e a individualidade da consciência, ou seja, para poder afirmar que Paulo e Pedro possuem consciências individuais inteiramente distintas. A tese de Sartre é que a consciência, sendo um puro movimento de ultrapassar-se a si mesma, não comportaria um Eu transcendental. É então que na introdução da *Transcendência do Ego* faz a seguinte afirmação:



“Para a maior parte dos filósofos, o ego é um habitante da consciência. Alguns afirmam a sua presença formal no seio das Erlebnisse como um princípio vazio de unificação. Outros — psicólogos em sua maior parte — pensam descobrir sua presença material, como centro dos desejos e dos atos, em cada momento de nossa vida psíquica. Nós queremos mostrar aqui que o Ego não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, no mundo, tal como o Ego de outrem”<sup>130</sup>.

Para Sartre a consciência não precisaria de nenhum princípio unificador para que as sínteses que nela ocorrem se tornassem possíveis, ela se basta a si mesma. Quando se diz uma consciência, diz-se toda a consciência; não é necessário um Eu transcendental para que a unidade e a individualidade da consciência sejam garantidas. As suas objeções remetem para o ponto de inflexão no pensamento de Husserl, quando este recorre, nas *Idéias*, ao Eu transcendental; nos textos anteriores às *Idéias*, sobretudo nas *Lições sobre a consciência imanente do tempo*, curso ministrado em Gottingen em 1905, é a consciência que se auto-unifica. O tema da auto-unificação é importante por aparecer em Deleuze quando pensa o campo transcendental sem sujeito inclusive quando faz sua réplica a Sartre.

A tese de Sartre é que a consciência é pré-posicional, no limite impessoal. O que isto quer dizer? A consciência só pode ser limitada por si mesma, isto é, a unidade e identidade decorrem dela mesma e não de um eu transcendental. Sartre afirma de modo categórico que o Eu é somente uma expressão da consciência e não a sua condição. O eu transcendental decorre, portanto, do fato da consciência ser uma totalidade sintética e individual inteiramente isolada de outras totalidades do mesmo tipo. Sartre mantém — eis sua diferença para Husserl — que o eu transcendental é totalmente inútil para que a consciência possua unidades de síntese, afirmando inclusive ser ele a morte da consciência. Tudo na consciência é translúcido, no sentido de possuir o absoluto em si mesma, independente do eu transcendental, que apareceria apenas como um centro de opacidade. Vemos aqui que, sendo um fenomenólogo e crítico da concepção husserliana, Sartre se mantém preso à consciência como um absoluto, sem no entanto

---

<sup>130</sup> Sartre, *A Transcendência do ego*, tradução Pedro M. S. Alves, Lisboa, Colibri, 1992, p.44.

pensá-la como uma fase do processo de individuação. Sartre afirma que a consciência não é posicional, não é tética, por não ser objeto para si mesma, o seu objeto está fora dela e, é por isso que, num mesmo ato, ela o põe e o apreende. Sartre define tal consciência como irrefletida. A pergunta de Sartre é: há lugar para um eu transcendental no seio da consciência irrefletida? Se tudo é translúcido na consciência irrefletida como encontrar nela a opacidade de um Eu transcendental?

Sartre considera que a consciência é um absoluto não substancial; o eu aparece como qualquer coisa para a consciência, mas não como uma qualidade da consciência. A passagem do irrefletido para o refletido, no entanto, é o ponto que os partidários de Husserl<sup>131</sup> encontram como a maneira de neutralizar os argumentos de Sartre. A estrutura da consciência é apresentada por Sartre da seguinte maneira: primeiro, há um ato irrefletido que se dirige para a consciência refletida; segundo, essa consciência refletida torna-se objeto da consciência irrefletida; terceiro, um objeto novo aparece, sendo este uma ocasião de afirmação da consciência reflexiva, e não está, por conseguinte, nem no mesmo plano da consciência irrefletida ( porque esta é um absoluto que não precisa da consciência reflexiva para existir) nem no mesmo plano do objeto da consciência refletida; este objeto transcendente do ato reflexivo é o eu. Sartre faz a seguinte afirmação sobre esse problema:

“O campo transcendental purificado de qualquer estrutura egológica, readquire a sua limpidez primeira. Num sentido é um *nada* visto que todos os objetos físicos, psicofísicos e psíquicos, todas as verdades, estão fora dele, visto que meu Eu (moi) deixou, ele mesmo, de fazer parte dele. Mas, este nada é tudo, visto que ele é consciência de todos esses objetos. Já não é questão de “vida interior” no sentido que Brunschwig opõe vida interior e ‘vida espiritual’, porque não há nada que seja objeto e que possa pertencer à interioridade da consciência”<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> Pedro M.S. Alves em seu texto *Observações sobre uma tese de Sartre* que é a introdução da sua tradução da *Transcendência do Ego* apresenta uma bela análise deste problema. A sua postura é a de defender o Eu transcendental em Husserl onde procura mostrar que este possui uma relação com a unidade e individualidade da consciência. “O que faz a individualidade da consciência é, assim, aquilo mesmo que fazia a sua unidade, a saber, a síntese temporal. Efetivamente, o que permite à consciência compreender-se como individual é o fato dela viver sob a forma de recuperação retencional de si mesma e da projeção para diante a partir do que lhe é presente por meio dessa auto conservação retencional. Ao projetar-se para diante mantendo uma continuidade com o seu passado imediato, a consciência obtém assim uma ligação contínua de todas as fases do seu desenvolvimento temporal, de tal modo que a mesmidade de estilo e de ponto de vista, que eram precisamente as notas de sua individualidade, se vêem por essa via também asseguradas”.

<sup>132</sup> Sartre, *ibidem*, p.76.

O problema fenomenológico do Eu transcendental se desdobra, segundo os argumentos de Sartre, num objeto transcendente à consciência irrefletida. A posição desse problema resulta no impasse de saber se o Eu é transcendental ou transcendente à consciência. Ora, o problema deve ser colocado de outra maneira: como a consciência aparece dentro do campo transcendental sem sujeito? Sartre na *Transcendência do ego* faz a seguinte citação: “O ego é para os objetos psíquicos, o que o mundo é para as coisas” Notemos aqui que a relação entre o eu e o mundo permanece nas réplicas que Sartre tece em relação a Husserl, ambos porém afirmam que o Eu é transcendente à consciência; a diferença entre eles é que Husserl afirma a transcendência na imanência, enquanto Sartre a transcendência fora da imanência; sendo que Husserl considera como imanência o que ocorre na subjetividade.

Quando enfatizamos que o pensamento de Deleuze procurava sair fora da relação entre o eu e o mundo, pretendíamos assinalar que é plenamente possível pensar a filosofia fora desses terminais metafísicos. Notamos, no entanto, que a transcendência na imanência em Husserl parece querer reconstituir a posição exercida por Deus na filosofia moderna, como fonte e garantia da identidade do eu e do mundo. A imanência nunca é pensada nela mesma, assim como o sentido nunca é pensado nele mesmo. O desaparecimento de Deus, assim como do Eu, não gera, entretanto, o abismo indiferenciado; pelo contrário: a imanência aparece com toda a sua potência de gênese.

A teoria do sentido de Deleuze, dentro do âmbito da filosofia transcendental, ganha uma diferença para as de Husserl e de Sartre. Deleuze considera que o campo transcendental impessoal formulado por Sartre — mesmo que não tenha a forma de uma consciência pessoal ou de uma identidade subjetiva onde o Ego aparece como transcendente — é insuficiente, devido ao critério de unificação se dar por um jogo de intencionalidades puras. Como Deleuze quer pensar o sentido sem confundi-lo com a designação, com manifestação e com significação, ele afirma que não basta recusar a

forma do pessoal; o campo transcendental deve também ser isento das formas do geral e do individual. A forma do pessoal caracteriza um sujeito que se manifesta, a forma do geral significa classes e propriedades objetivas das coisas e a forma do individual designa sistemas individualizados de maneira objetiva, que remetem a pontos de vista subjetivos, eles mesmo individuantes e designantes.

Deleuze sublinha sua diferença para com Husserl quando afirma que não adianta estabelecer centros de individuação e pontos de vista no campo transcendental como faz o fenomenólogo. Assinala, todavia, que aprecia o movimento de Husserl para instaurar no campo transcendental vários eus à maneira de Leibniz, ao invés de uma forma do Eu ao modo de Kant. Tal reverência, ao nosso ver, é por Husserl ter quase chegado às singularidades que povoam o campo transcendental; mas insistimos aqui em sublinhar a diferença entre os dois pensadores ao afirmar que o fenomenólogo povoa o campo transcendental com mônadas e egos; enquanto o filósofo francês encontra ali apenas singularidades. Deleuze afirma que nas *Meditações Cartesianas* Husserl coloca as mônadas numa posição muito importante, ao lado do Eu como unidade sintética de apercepção. Todavia, acrescenta um comentário de Gaston Berger, em que este faz uma objeção a Sartre ao assinalar que a consciência impessoal pode não ter necessidade do Eu transcendental, mas que não pode dispensar pontos de vistas ou centros de individuação. Por que o campo transcendental em Husserl não pode dispensar pontos de vista e centros de individuação? Para não se tornar um abismo indiferenciado, não podemos perder de vista que Deleuze está procurando pensar a neutralidade e a potência genética do sentido. E é justamente nesse ponto que Deleuze afirma que Husserl pensou as singularidades, mas já aprisionadas nos indivíduos e nas pessoas.

O empirismo transcendental apresenta muitas questões levantadas por Husserl em sua fenomenologia, mas avança, a partir das considerações de Sartre sobre o campo transcendental, no que tange ao campo transcendental sem consciência e sem sujeito. É então que podemos dizer que Deleuze emparelha com mais um pensador que tem sua origem na fenomenologia. Heidegger é um pensador que dispensou o sujeito, a

consciência, rumando para uma ontologia fundamental; em sua disussão com Cassirer, em Davos, podemos observar como pensa o problema do ser-aí e também como se distancia da fenomenologia:

“Acredito que o que designo por Dasein (ser-aí) não é traduzível por nenhum conceito de Cassirer. Se quiserem designá-lo como consciência, isto é justamente o que tento rechaçar. O que denomino ser-aí não se determina com o que se denomina por espírito, nem por vida, senão que se refere à unidade pristina e à estrutura imanente da relação do homem, que de certa maneira está vinculado a um corpo, e que, mediante tal vínculo com o corpo, está em certa ligação com o ente no meio do qual se encontra; o ser-aí, ainda que aferrolhado em meio ao ente, pratica em relação a este uma ruptura livre, a qual é sempre histórica e efêmera; tão efêmera que a mais excelsa forma de existência do ser-aí somente se deixa retraindo a raros e excassos momentos entre a vida e a morte, pelo que cabe dizer que o homem só existe por momentos exíguos em cima de sua própria possibilidade, enquanto o resto passa se movendo em meio de seu próprio ente”<sup>133</sup>.

A citação de Heidegger é importante por nos mostrar que sua filosofia se distancia da fenomenologia no que diz respeito à consciência, o que nos permite enfocar com mais proximidade os problemas que vimos até agora discutindo, sobretudo aqueles que remetem à vida e à imanência. Heidegger, como vimos, recusa-se a definir o Dasein como consciência e, também, como vida. Todavia, quando pensa que o Dasein existe apenas diante de suas possibilidades, não percebe que a escolha, a decisão, só pode ocorrer desse modo por ser esse o único meio em que os problemas apresentados foram resolvidos. Não haveria outro modo do Dasein existir, a não ser que um outro campo de problemas se apresentasse e fosse resolvido de outra maneira. Vemos que a dimensão do problema do transcendental se amplia cada vez mais; com Husserl, vemos que o transcendental não é apenas a condição de possibilidade para toda experiência possível, mas sim a transcendência originária no seio da imanência; através de Sartre assistimos à possibilidade de não haver Eu transcendental por trás da consciência; com Heidegger vemos dissipar-se toda consciência transcendental, aparecendo uma

---

<sup>133</sup> Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Mexico, Fondo de Cultura, p.76.

abertura do Ser através do próprio Dasein. Mediante todas essas questões, Deleuze nos apresenta um empirismo transcendental em que o conceito de singularidade<sup>134</sup> aparece como a diferença radical para com todos esses pensadores que se ocuparam do problema do transcendental.

A teoria do sentido de Deleuze traz essa marca característica, de modo que se quisermos apresentar a sua filosofia para aqueles que não tiveram contato com ela devemos destacar, em seu modo de pensar, o que vem a ser a singularidade. A citação a seguir deixa o entendimento dessa noção bastante nítido:

“O que é um acontecimento ideal? É uma singularidade. Ou melhor: é um conjunto de singularidades, de pontos singulares que caracterizam uma curva matemática, um estado de coisa físico, uma pessoa psicológica e moral. São pontos de retrocessos, de inflexão etc.; desfiladeiros, nós, núcleos, centros; pontos de fusão, de condensação, de ebulição etc.; pontos de choro e de alegria, de doença e de saúde, de esperança e de angústia, pontos sensíveis como se diz. Tais singularidades não se confundem, entretanto, nem com a personalidade daquele que se exprime em um discurso, nem com a individualidade de um estado de coisas designado por uma proposição, nem com a generalidade ou a universalidade de um conceito significado pela figura ou a curva. A singularidade faz parte de uma outra dimensão diferente das dimensões da designação, da manifestação ou da significação. A singularidade é essencialmente pré-individual, não pessoal, aconceitual. Ela é completamente indiferente ao individual e ao coletivo, ao pessoal e ao

---

<sup>134</sup> François Zourabichvili, *O Vocabulário de Deleuze*, tradução André Telles, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p.100-103. “A elaboração do conceito de singularidade procede de uma radicalização da interrogação crítica ou transcendental: o indivíduo não é o primeiro na ordem do sentido, devendo ser engendrado no pensamento (problemática da individuação); o sentido é o espaço da distribuição nômade, não existe partilha originária das significações (problemática da produção de sentido). Com efeito, embora à primeira vista pareça a última realidade tanto para a linguagem como para a representação em geral, o indivíduo supõe a convergência de certo número de singularidades, determinando uma condição de fechamento sob a qual se define uma identidade: o fato de que certos predicados sejam escolhidos implica que outros sejam excluídos. Nas condições da representação, as singularidades são desde logo predicados, atribuíveis a sujeitos. Ora, o sentido é por si mesmo indiferente à predicação (‘verdejar’ é um acontecimento como tal, antes de ser tornar a propriedade possível de uma coisa, ‘ser verde’); por conseguinte, comunica-se de direito com qualquer outro acontecimento, independentemente da regra de convergência que o apropria a um eventual sujeito. O plano onde se produz o sentido é assim povoado de singularidades nômades e não hierarquizadas, constituindo puros acontecimentos. Essas singularidades têm entre si relações de divergência ou de disjunção certamente não de convergência, uma vez que esta já implica o princípio de exclusão que governa a individualidade: elas só se comunicam por sua diferença ou sua distância, e o livre jogo do sentido e de sua produção reside precisamente no percurso dessas múltiplas distâncias, ou “síntese disjuntiva”. Os indivíduos que somos, derivando desse campo nômade de individuação, que conhece apenas acoplamentos e disparidades, campo transcendental completamente impessoal e inconsciente, não reatam com esse jogo do sentido sem fazer a experiência da mobilidade de suas fronteiras. A esse nível, cada coisa não é mais ela mesma senão uma singularidade que ‘se abre ao infinito dos predicados pelos quais ela passa, ao mesmo tempo em que perde seu centro, isto é, sua identidade como conceito e como eu’.

impessoal, ao particular e ao geral – e às suas oposições. Ela é *neutra*. Em compensação, não é ordinária: o singular se opõe ao ordinário”<sup>135</sup>.

O empirismo transcendental distingue a filosofia de Deleuze das demais filosofias transcendentais: as singularidades impedem que caiamos no abismo indiferenciado, ou que se pretenda decalcar o transcendental do campo empírico. Ao recusar a forma da pessoa e o ponto de vista da individuação, Deleuze afasta a possibilidade do campo transcendental ser dado como uma consciência. Ele afirma que uma consciência sem síntese de unificação não é nada e não há síntese de unificação sem a forma do Eu ou ponto de vista da individualidade. Os indivíduos e as pessoas só podem se comunicar através da reconhecimento, onde reinam a identidade e a semelhança; no campo das singularidades impessoais e pré-individuais tudo se comunica com tudo, assim como a vida **não**-orgânica envolve todos os indivíduos e pessoas, que por sua vez somente se comunicam por reconhecimento constituindo campos de exclusão; no limite bolsões de miséria e holocaustos diários. Através do empirismo transcendental, Deleuze potencializa a filosofia, apontando para futuras pesquisas que possam tornar cada vez mais atraente o estudo dessa disciplina que atravessa o tempo.

Ao pensar o empirismo transcendental, Deleuze está delineando uma posição que diverge literalmente daquela construída por Kant. O filósofo de Königsberg defende a idéia de que a experiência só é possível por intermédio de sínteses que derivam a priori do entendimento. Veremos aqui a propriedade dos conceitos de sínteses disjuntivas e de singularidade em Deleuze. Quando Kant expõe sua visão de como a experiência é possível, revela ainda resquícios do hilemorfismo, o que fica evidente quando vemos sua preocupação em mostrar que existe a *matéria* da experiência e a *forma* do entendimento. A matéria do empírico é a sensação, diz Kant; a sensação quando relacionada à consciência chama-se percepção.

Kant elucida que dentre as representações que constituem uma experiência, quase todas derivam da sensibilidade, exceto uma: a do composto. O composto por não

---

<sup>135</sup> Deleuze, *Lógica do Sentido*, p.55

derivar da sensibilidade obviamente tem sua fonte no entendimento. O que seria o composto? Kant introduz, desse modo, a forma do entendimento na matéria da experiência. As sínteses a priori do entendimento permitem com que a experiência seja possível porque as sensações, mesmo quando relacionadas à consciência, não possuem tais sínteses. O diverso é ligado por uma unidade que Kant denomina unidade sintética de apercepção. Tal unidade permite à consciência fazer as ligações dessas diversidades de representação mediante determinadas funções. Kant chamou essas funções de categorias.

Deleuze introduz uma modificação nesse modo de pensar a experiência, não se atendo aos seus aspectos materiais e formais. Sua modificação consiste em pensar a experiência a partir de um campo de singularidades não ligadas; e a noção de singularidade se insere justamente entre a matéria e a forma. Não se trata mais de pensar a experiência das coisas que aparecem constituídas de matéria e forma. Deleuze pensa as singularidades como o campo transcendental onde as coisas, indivíduos e pessoas constituídos de matéria e forma aparecem. Tal experiência implica a inserção da vida no campo das especulações filosóficas. Todavia, faz-se necessário acrescentar que tal experiência implica em um novo aspecto de sínteses: *as sínteses disjuntivas*. Esse ponto parece nítido, na obra de Deleuze, quando este se reporta, por exemplo, às considerações de Duns Scot sobre as hecceidades: singularidades que permitem aos indivíduos se distinguirem uns dos outros; mas também quando faz seu agenciamento com Simondon; mas é sobretudo no plano de imanência de uma vida que retira a imposição do hilemorfismo. É aqui que observamos como a experiência transcendental em Deleuze permite sínteses disjuntivas como uma via diferente da filosofia transcendental inaugurada por Kant. O conceito de singularidades vem dar novo brilho à experiência transcendental.

#### **6.4) As sínteses disjuntivas**



Ao pensar o acontecimento, Deleuze remeteu-nos inicialmente ao pensamento dos estóicos, afirmando, no entanto, em determinado ponto do texto, que Leibniz era o grande teórico do acontecimento. Não tardou, porém, em recusar o pensamento do filósofo das mônadas pelo uso negativo que ele faz da divergência. O estudo das sínteses disjuntivas na *Lógica do Sentido* remete para a crítica de dois filósofos: Leibniz e Kant. Nesse ponto, Deleuze expõe que as sínteses disjuntivas se dão quando um elemento paradoxal, quando um precursor sombrio, não mais um eu transcendental, faz ressoar as séries. A filosofia deleuzeana sempre nos remeteu para a questão dos simulacros e, quando encontramos suas proposições em torno do elemento paradoxal, parecemos vislumbrar uma espécie de “modelo simulacro” no campo transcendental provido de singularidades díspares. As singularidades gozariam de um princípio de auto-unificação, sempre móvel e deslocado, na medida em que seriam percorridas por um elemento paradoxal que as faz ressoar, constituindo não mais um mundo, mas um “caosmos” — onde os indivíduos e as pessoas apareceriam constituindo mundos.

Os estóicos, como dissemos, serviram de inspiração para que Deleuze traçasse sua teoria do sentido; no entanto, em determinado ponto do texto, ele afirma terem esses filósofos sucumbidos à causalidade física, vindo então a erigir Leibniz como o teórico do acontecimento, por considerar que aquilo que este denomina compossível e impossível não se deixaria reduzir ao idêntico e ao contraditório. Nesse estudo das sínteses disjuntivas, remete-nos então para uma lógica que não tem como preocupação afirmar os princípios de identidade e de não contradição; e que nos nos permite também escapar da lógica dialética, onde é afirmada a contradição. Em sua teoria do acontecimento, pensa que o acontecimento envolve os estados de coisas e com Leibniz encontra o tema da compossibilidade em que afirma que os predicados são inerentes a um sujeito, na medida em que correspondam aos acontecimentos compossíveis com o mundo em que este sujeito vive. Assim, o predicado pecador, para Adão, é compossível com o mundo em que Adão pecou e impossível com o mundo em que não pecou. Leibniz tem uma viva consciência da anterioridade e da originalidade do acontecimento em relação ao predicado, diz Deleuze; e indica que a compossibilidade deve ser definida

de uma maneira original, a um nível pré-individual, pela convergência das séries que formam as singularidades dos acontecimentos estendendo-se sobre linhas ordinárias. A impossibilidade assinala uma divergência entre as séries ao redor das singularidades. Deleuze faz aqui uma afirmação cuja importância é preciso destacar:

“Dois acontecimentos são possíveis quando as séries que se organizam em torno de suas singularidades se prolongam umas às outras em todas as direções, impossíveis quando as séries divergem na vizinhança das singularidades componentes. A convergência e a divergência são relações completamente originais que cobrem o rico domínio das compatibilidades e incompatibilidades alógicas e com isso formam um peça essencial da teoria do sentido”<sup>136</sup>.

A impossibilidade serve de regra para que Leibniz exclua os acontecimentos uns dos outros fazendo da divergência ou da disjunção um uso negativo ou de exclusão. A justificativa para essa escolha é a subserviência às exigências da teologia. Deleuze afirma que tudo é uma questão de ponto de vista e se decide por um uso afirmativo da divergência.

“Mas o que quer dizer isso, a divergência ou a disjunção como objetos de afirmação? Em regra geral, duas coisas não são simultaneamente afirmadas senão na medida em que sua diferença é negada, suprimida de dentro, mesmo se o nível desta supressão é supostamente incumbido de regulamentar a produção da diferença tanto quanto seu desvanecimento. Sem dúvida, a identidade não é aí a da indiferença, mas é geralmente pela identidade que os opostos são afirmados ao mesmo tempo, quer aprofundemos um dos opostos para aí encontrar o outro, quer procedamos a uma síntese dos dois. Falamos, ao contrário, de uma operação a partir da qual duas coisas ou duas determinações são afirmadas por sua diferença, isto é, não são objetos de afirmação simultânea senão na medida em que sua diferença é ela própria afirmada, ela própria afirmativa. Não se trata mais, em absoluto, de uma identidade dos contrários, como tal inseparável ainda de um movimento do negativo e da exclusão. Trata-se de uma distância positiva dos diferentes: não mais identificar dois contrários ao mesmo tempo, mas afirmar sua distância como o que relaciona um ao outro enquanto diferentes. A idéia de uma distância positiva enquanto distância (e não distância anulada ou vencida) parece-nos o essencial, porque ela permite medir os contrários por sua diferença finita em lugar de igualar a

---

<sup>136</sup> Deleuze, *Logica do Sentido*, 177.

diferença a uma contrariedade desmedida e a contrariedade a uma identidade ela própria infinita. Não é a diferença que deve 'ir até' à contradição, como pensa Hegel no seu voto de acolher o negativo, é a contradição que deve revelar a natureza de sua diferença seguindo a distância que lhe corresponde. A idéia de distância positiva é topológica e de superfície e exclui toda profundidade ou toda elevação que reuniriam o negativo com a identidade"<sup>137</sup>.

Quando Deleuze expõe o problema das sínteses disjuntivas está ressaltando que a vida é o procedimento mesmo e retira de Leibniz a afirmação de que não há pontos de vista sobre as coisas, mas que as coisas, os seres, são pontos de vistas. Deleuze, no entanto, diferentemente de Leibniz faz da impossibilidade não uma regra de exclusão, mas um meio de comunicação; os pontos de vista deixam de ser submetidos a regras que os admitiam apenas quando convergiam; como, por exemplo, os pontos de vista sobre uma mesma cidade. Deleuze adota o procedimento de Nietzsche em "Ecce Homo", ou seja, a inversão da perspectiva onde é feita a afirmação em torno da vida mediante a relação saúde-doença. Deleuze toma como ensinamento, o pensamento de Nietzsche quando este diz que é preciso observar, enquanto doente, conceitos mais sadios, valores mais sãos; e depois, inversamente, no alto de uma vida rica, superabundante e segura de si, mergulhar no trabalho secreto do instinto da decadência. Deleuze, através da inversão da perspectiva, pensa a divergência dos pontos de vista onde cada um afirma a sua diferença; cada ponto de vista é uma afirmação de divergência, de distância; e coloca a seguinte questão sobre as sínteses disjuntivas:

"Mas, justamente, toda a questão é de saber em que condições a disjunção é uma verdadeira síntese e não um procedimento de análise que se contenta em excluir predicados de uma coisa em virtude da identidade de seu conceito (uso negativo, limitativo ou exclusivo da disjunção). A resposta é dada na medida em que a divergência ou o descentramento determinados pela disjunção tornam-se objetos de afirmação como tais. A disjunção não é, em absoluto, reduzida a uma conjunção; ela continua sendo disjunção uma vez que recai e continua recaindo sobre uma divergência enquanto tal. Mas esta divergência é afirmada de modo que o *ou* torna-se ele próprio afirmação pura. Em lugar de um certo número de

---

<sup>137</sup> idem, *ibidem*, p.178-179.

predicados serem excluídos de uma coisa em virtude da identidade de seu conceito, cada coisa se abre ao infinito dos predicados pelos quais ela passa, a mesmo tempo em que ela perde seu centro, isto é, sua identidade como conceito ou como eu. À exclusão dos predicados se substitui a comunicação dos acontecimentos”<sup>138</sup>.

As críticas endereçadas a Leibniz repercutem naquelas dirigidas a Kant, onde vemos aparecer os mesmos pontos em relação ao uso negativo da divergência. Quando Deleuze se reporta ao conceito de sínteses disjuntivas imediatamente faz remissão à filosofia transcendental de Kant, indicando o que a *dialética transcendental* nos fornece para pensarmos tal questão. Kant, como sabemos, quando formulou a distinção entre *uso lógico* e *uso transcendental* da razão deixou-nos como legado o ensinamento de que as idéias transcendentais ou os conceitos da razão pura não se relacionam diretamente com a sensibilidade, mas sim com o entendimento. Nesse capítulo intitulado “*Dos conceitos da razão pura*”, o filósofo de Königsberg nos ensina acerca da dificuldade em se denominar um conceito com a palavra adequada; por isso o conceito puro da razão, ao ser denominado idéia transcendental, requer de Kant uma distinção sobre aquele homônimo de Platão. Nesse ponto, podemos acompanhar como se dá para o filósofo a preocupação quanto à *criação de conceitos*, tema que coincidentemente será tratado posteriormente pelo próprio Deleuze quando se interroga: *O que é a filosofia?* Kant, na *segunda seção do Livro I da Dialética Transcendental*, nos indica o que a analítica transcendental nos ensinou sobre a representação dos objetos; diz ele que só podemos possuir representações de objetos pelas mesmas quando estes aparecerem sobre uma unidade sintética, que é a única a nos permitir um conhecimento empírico dos objetos. Qual seria então o papel dos conceitos puros da razão? Tal pergunta remete diretamente ao papel e à função das idéias transcendentais com relação ao conhecimento: que é o de buscar a totalidade das condições pelas quais os objetos podem ser representados e conhecidos; ao pensarmos a totalidade das condições, só podemos assinalar que não deve existir uma unidade que ultrapasse tal

---

<sup>138</sup> Idem, *ibidem*, p.180

totalidade: não pode haver uma condição maior do que essa; mas sim que a totalidade das condições seja uma *unidade incondicionada*.

O tema das sínteses disjuntivas, como dissemos, faz com que Deleuze assinale pontos importantíssimos sobre a dialética transcendental de Kant no que remete à unidade incondicionada que garante a relação entre as partes e o todo. Nesse ponto, devemos acompanhar o percurso de Kant quando este nos apresenta o que vem a ser a função dos conceitos da razão pura. Kant nos explica que as categorias do entendimento atuam nos juízos através de sua forma lógica, dirigindo todo o uso do próprio entendimento diante dos dados da experiência. Ressalta ainda que, do mesmo modo, podemos esperar que a forma dos raciocínios e não dos juízos, também tenha a mesma função de unidade sintética que determina o uso do entendimento no conjunto total da experiência. A pergunta: qual é a função ou papel das idéias transcendentais é assim respondida. Kant, porém, vai mais além, ao assinalar que a função da razão — quando de suas inferências — consiste na universalidade do conhecimento por conceitos.

Na dialética transcendental, o raciocínio aparece como um juízo determinado por conceitos a priori em toda a extensão da sua condição; ao raciocinar, a razão procura sempre um conceito que possua a universalidade que abarque tudo aquilo que é inferido; daí a relação com o entendimento sempre remeter a tal universalidade. Na conclusão de um silogismo do tipo: *Todo homem é mortal, Caio é homem, logo Caio é mortal*, temos condições de somente pelo entendimento extrair a proposição: *Caio é mortal*. Kant nos explica que, nesse caso, a razão procura um conceito que tenha a condição pela qual é dado o predicado desse juízo, elucidando que em todo silogismo restringimos um predicado a determinado objeto, após tê-lo anteriormente pensado na premissa maior em toda sua extensão, sob certa condição. A função da razão aparece aqui, isto é, como universalidade do conhecimento por conceitos; a universalidade é toda quantidade completa de extensão como referência e condição para todo conceito do entendimento. Os conceitos puros da razão, as idéias transcendentais, correspondem à totalidade das condições de todos os conceitos do entendimento

relacionados às sínteses das intuições. Dado um conceito, a razão busca a totalidade das condições pelas quais o entendimento o mantém sobre determinadas relações. Tal conceito, por relacionar-se com o entendimento e não com a sensibilidade, é, por sua vez, incondicionado; as idéias transcendentais são, portanto, incondicionadas. Desse modo, um conceito puro da razão, de acordo com Kant, pode ser definido como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado. Vejamos o que diz Kant a esse respeito:

“Haverá tantos conceitos puros da razão quantas as espécies de relações que o entendimento se representa mediante as categorias: teremos, pois, que procurar, em primeiro lugar, *um incondicionado da síntese categórica* num sujeito; em segundo lugar, *um incondicionado da síntese hipotética* dos membros de uma série e, em terceiro lugar um incondicionado da *síntese disjuntiva* das partes num sistema”<sup>139</sup>

No capítulo da dialética transcendental, cujo título é das *Idéias transcendentais*, Kant nos apresenta três tipos de sínteses: *hipotética*, *categórica* e *disjuntiva*; essas sínteses repercutem em todo o nosso modo de pensar. O eu penso implica em sabermos como ocorre a ligação entre um sujeito e um predicado para que possamos pensar um objeto, o que aparece na *síntese categórica*; de outro modo, também para que possamos pensar o mundo com seus objetos é preciso um tipo de síntese que permita relacioná-los, daí a *síntese hipotética*. Do mesmo modo, para que todos os objetos em geral possam ser pensados, a *síntese disjuntiva* aparece como aquela que evita predicados contraditórios. Deus, neste caso, é aquele que evita a contradição de predicados. Deus é uma idéia transcendental, isto é, um conceito puro da razão; a razão tem como fim buscar a totalidade do que o entendimento pensa através de seus conceitos de reflexão; nessa busca, a totalidade, dos objetos em geral só pode ser pensada devido à exclusão de predicados; não basta somente a idéia de Eu nem a de Mundo. No apêndice III de *Lógica do Sentido* cujo título é: *Klossowski ou os Corpos-Linguagem* aparece uma bela exposição sobre as sínteses disjuntivas em Kant. Nesse

---

<sup>139</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*, A323.

apêndice, Deleuze afirma que a compreensão desse problema requer que saibamos como se dá, em Kant, a relação entre a Idéia e o silogismo em geral. A razão é definida por uma certa maneira de tratar os conceitos do entendimento; um conceito sendo dado, a razão procura relacioná-lo a um outro que subsume, em toda a sua extensão, o primeiro. A razão estabelece, no nível dos conceitos, a relação entre condicionante e condicionado. Podemos citar como exemplo o conceito de mortal, quando tal conceito é dado, a razão procura o conceito que condiciona em toda a sua extensão essa atribuição; no caso, o conceito “Todos os homens”. Todavia, um problema aparece devido ao entendimento possuir categorias a priori que condiciona os objetos da experiência possível. Nesse ponto, Deleuze destaca que diante desse problema a razão é forçada a inverter noções supracondicionantes, as quais são chamadas de *Idéias*.

Em sua belíssima exposição elucidada que é somente em segundo lugar que a razão pode ser definida como faculdade das Idéias. A Idéia é definida como uma noção que em toda a sua extensão condiciona a atribuição de uma *categoria de relação* (substância, causalidade, comunidade) a todos os objetos da experiência possível. As Idéias de Eu, Mundo e Deus correspondem às categorias de substância, causalidade e comunidade. Deleuze afirma que o gênio de Kant está em mostrar que o Eu é a Idéia que corresponde à categoria de substância; o Eu não apenas condiciona a atribuição da categoria de substância aos fenômenos do sentido externo, mas também o do sentido interno; o Eu, desse modo, é descoberto como o princípio universal do silogismo categórico, na medida em que este relaciona um fenômeno determinado como predicado a um sujeito determinado como substância. A Idéia de Mundo condiciona a atribuição da categoria de causalidade a todos os fenômenos, sendo considerada, por Kant, como o princípio universal do silogismo hipotético. Deus, por sua vez, é a Idéia que condiciona a atribuição da categoria de comunidade. Deleuze assinala, de modo brilhante, após elogiar a teoria kantiana do silogismo, que Deus não é mais aquele que cria sujeitos e mundo, mas aquele que opera disjunções ou pelo mesmo as funda, sendo considerado o senhor do silogismo disjuntivo. Deus é definido pelo conjunto de toda possibilidade, na medida em que esse conjunto constitui uma matéria “originária” ou um

todo de realidade. A realidade de cada coisa daí deriva: ela repousa, com efeito, na limitação desse todo, “uma vez que um pouco de realidade é atribuído à coisa enquanto o resto é daí excluído, o que está de acordo com o *ou* da maior disjunta e com a determinação do objeto por um dos membros desta divisão na menor”. Em suma, o conjunto do possível é uma matéria originária, por onde deriva, por disjunção, a determinação exclusiva e completa de cada coisa. E Deus não tem outro sentido além de fundar esse manejo do silogismo disjuntivo, pois que nos é proibido concluir da unidade objetiva que sua Idéia representaria a unidade coletiva ou singular de um ser em si que seria representado pela Idéia”<sup>140</sup>.

O tema da *exclusão de predicados* fica bem nítido aqui, uma vez que a tese deleuzeana é a de substituí-la pela *comunicação dos acontecimentos*. Mas, por que tal substituição? Sabemos que Deleuze pensa a negação transcendental kantiana como um uso limitativo e negativo da divergência. O princípio de determinação completa de uma coisa nos leva à compreensão daquilo que Kant considera o conjunto de todos os predicados possíveis. A determinação de uma coisa impede que ela se abra para todos os predicados possíveis, sendo este o aspecto que Deleuze ressalta quando fala que uma coisa quando se abre para todos os predicados possíveis perde sua identidade e se metamorfoseia, se modifica. Deleuze afirma que Kant considera que *Deus é o senhor dos silogismos disjuntivos*. Tal afirmação resulta daquilo que Kant concebe como o modo da razão operar em seu uso transcendental; a razão opera ao modo de um silogismo disjuntivo, onde na premissa maior aparece a disjunção — o “ou...ou” — que assinala uma divisão e já remete para uma escolha entre predicados; a premissa menor limita essa divisão e a conclusão determina a escolha dos predicados, dando a identidade ao conceito da coisa. Deus é o senhor do silogismo porque contém o conjunto de todos os predicados possíveis pelos quais uma coisa pode ser determinada. Tal determinação é uma negação, uma limitação no conjunto de todos os predicados possíveis. Deleuze assinala, nesse ponto, que uma coisa determinada nunca se abre para todos os predicados, sendo aqui que o tema insólito sobre a teologia ressurgiu com

---

<sup>140</sup> Deleuze, *Lógica do Sentido*, p.303-304.



toda a sua força; e a tese de Klossowski ressoa diante das suas afirmações em relação às sínteses disjuntivas. Ao pensar o ideal transcendental, Kant consolidou o uso limitativo e negativo da disjunção, o que fez com que Deleuze retomasse a tese de Klossowski acerca do estatuto de Deus como senhor do silogismo disjuntivo. “A tese de Klossowski, com a nova crítica da razão que implica, assume então todo o seu sentido: não é Deus, é, ao contrário, o Anti-cristo que é o senhor do silogismo disjuntivo. E isto porque o antideus determina a passagem de cada coisa por todos os predicados possíveis”.<sup>141</sup> Deleuze, nesse ponto, começa a pensar toda uma filosofia sem apontar para o Eu, para o mundo ou para Deus; que ressoa com o desmoronamento que a dinamite de Nietzsche provocou nas categorias filosóficas da tradição. Os temas do campo transcendental sem sujeito e o das singularidades ganham aqui suma importância por não nos deixarem cair num abismo indiferenciado e também por nos permitirem um uso afirmativo das disjunções. Deleuze faz nesse ponto uma afirmação preciosa, que nos deixa ver todo o encaminhamento de suas considerações sobre o campo transcendental atravessado por singularidades dispares:

“Não há mais realidade originária. A disjunção não deixa de ser uma disjunção, o *ou então* não deixa de ser um *ou então*. Mas, ao invés da disjunção significar que um certo número de predicados são excluídos de uma coisa em virtude da identidade do conceito correspondente, ela significa que cada coisa se abre ao infinito dos predicados pelos quais passa, com a condição de perder sua identidade como conceito e como eu. Ao mesmo tempo que o silogismo disjuntivo acede a um princípio e a um uso diabólicos, a disjunção é afirmada por si mesma sem cessar de ser uma disjunção, a divergência ou a diferença tornam-se objetos de afirmação pura, o *ou então* torna-se potência de afirmar, fora das condições no conceito da identidade de um Deus, de um mundo ou de um eu”.<sup>142</sup>

Ao pensar a disjunção de modo afirmativo, Deleuze encontra através do conceito de singularidade um meio de elucidar o que entende por comunicação dos acontecimentos, uma vez que sempre repetiu que as singularidades são os verdadeiros

---

<sup>141</sup> Deleuze, *Lógica do Sentido*, p.304.

<sup>142</sup> *idem*, *ibidem*, p.304.

acontecimentos transcendentais, isto é, por mais que um indivíduo esteja imerso e aprisionado por uma exclusão de predicados, as singularidades que o constituem permitem uma linha de fuga por se comunicarem com as multiplicidades, com inúmeras singularidades. Daí a inventividade, a criatividade, como podemos atestar na vida mesma em suas mais diferentes expressões. O conceito de singularidade é aquele que nos leva a entender o valor dado por Deleuze ao tema das sínteses disjuntivas. Vejamos esta citação:

“Ora, desde que a singularidade se apreende como pré-individual, fora da identidade de um eu, isto é, como *fortuita*, ela se comunica com todas as outras singularidades, sem cessar de formar com elas dsjunções, mas passando por todos os termos disjuntos que afirma simultaneamente, ao invés de reparti-los em exclusões”.<sup>143</sup>

Deleuze, diferentemente dos “empiristas empíricos”, aponta para um empirismo transcendental onde as sínteses disjuntivas ocorrem tanto na gênese dos indivíduos quanto nos acontecimentos que os envolvem em suas superfícies, o que ressalta o aspecto transcendental. Transcendental já não é um princípio de submissão dos dados da experiência às condições a priori de um sujeito, muito pelo contrário: são as sínteses que o acompanham em todos os seus processos de individuação. A exclusão dos predicados deriva do hilemorfismo que, de modo subreptício, ressoa na filosofia de Kant como um decalque empírico do transcendental.

Deleuze introduziu na filosofia um descompasso, um inusitado modo de pensar cujo efeito é estrondoso, sobretudo para aqueles que se ocuparam da filosofia transcendental; e a pesquisa de sua teoria levou-nos ao encontro de uma nova maneira de ver a fazer filosofia. Ao estudar Deleuze, não podemos deixar de lado a vida; só pensar que o acontecer se dá de modo distinto ao das coisas. A filosofia encontra o acontecimento e, com esse encontro, a vida pode se expressar fora dos contornos determinados pela reconhecimento; e ao pensar filosofia com Deleuze começamos a entender que a experiência transcendental difere literalmente do que é costume chamar

---

<sup>143</sup> idem, *ibidem*, p.308.

de empírico. É uma experiência de que podemos falar não apenas especulando, mas incluindo a experimentação que fazemos como diferença em relação à experimentação das coisas que estão no mundo; o que nos permite falar que no empirismo transcendental nada é definitivo, mas um campo aberto, como a vida é aberta sem se fechar nos indivíduos vivos. Nesse tipo de experiência não há referências, como existem referências na atividade daquele que faz ciência; nem se trata tampouco de buscar fundamentos como requer uma ciência universal. A filosofia de Deleuze abre um novo campo de problematização onde a vida é aparece como o único modo de nos experimentarmos a nós mesmos. Deleuze pensa a experiência transcendental constituindo-se por sínteses que se dão de modo completamente diverso daquelas pensadas por Kant; são as sínteses que não derivam do entendimento, mas ocorrem no em meio do ao campo transcendental, onde indivíduos e pessoas aparecem presididos por singularidades. O campo transcendental, podemos dizer assim, é um campo de sínteses disjuntivas; como uma vida é um plano de sínteses disjuntivas; e é desse modo que Deleuze fala que o transcendental, ao ser pensado, foi sempre pensado como decalcado do empírico; assim como o problema da proposição. Os problemas que vemos ocorrer na filosofia como o da fenomenologia em relação à consciência como duração e a constituição das sínteses temporais, como a retenção e a protensão, constantemente sempre esbarraram na reflexão. Se investigarmos a fundo o problema, veremos que as sínteses disjuntivas sempre apareceram nas bordas dessas considerações. O inusitado descompasso introduzido por Deleuze ao pensar o sentido a partir do acontecimento, repercute na filosofia contemporânea, sobretudo no que diz respeito ao problema da imanência.

As considerações que Deleuze está pensando têm muito mais a ver com a vida em sua dispersão, do que no mundo com sua totalidade de coisas e fatos ; o seu modo de pensar, ao nosso ver, incidem muito mais para sobre o acontecimento viver e, do modo que este se dá diferente distingue das coisas e estados de coisas do mundo. Diante destas considerações acerca da vida, o conceito de dispersão poderia ser muito proveitoso, pois a teoria do sentido de Deleuze somente pode ser pensada a partir da

maneira singular com que o acontecimento viver se dá: os seres que são denominados vivos encontram-se dispersos, isolados, separados uns dos outros e, no entanto, há comunicação entre eles. A comunicação dos acontecimentos, que substitui a exclusão dos predicados, pode ser muito bem pensada nesse hiato que separa e une as mais diversas e singulares vidas; e é só aí que poderemos compreender o esforço de Deleuze em distinguir sentido e significação. É no vazio, na distância entre as vidas, que o sentido pode ser pensado como distinto da significação; e como problema, justamente por ser produzido no seio da impossibilidade.

Através de sua teoria do sentido Deleuze remete, antes de tudo, para a dispersão que caracteriza o acontecimento viver envolvendo os seres vivos. Tal acontecer possui uma singularidade, que é a de produzir sentido em meio à dispersão. Vários exemplos, como o da vespa e da orquídea e o dos animais híbridos podem ser considerados para elucidar esse estranho modo de comunicação. O acontecimento viver implica tal dispersão e Deleuze não está preocupado com o mundo, mas com o acontecimento que nos envolve enquanto possuidores de uma vida. Fazer uma filosofia assim é reavivar os modos de viver e pensar que nos afastam de uma certa monotonia que apenas nos pretendem fazer subservientes ao que é ordinário e sem importância. Uma vida é um acontecer que possui sentido diante de outras singularidades vivas quando, junto a elas e com elas, produz sentido; a diferença da vida em relação às coisas se dá justamente por esta mostra exatamente nessa estranha síntese, por esse paradoxo de estarmos separados, mas ligados, ao mesmo tempo, por uma vida. Ao pensar a vida, a filosofia não o faz com o intuito de descobrir a sua origem, mas de pensá-la como um problema.

Para Deleuze, pensar as multiplicidades, as várias singularidades que uma vida traz consigo é sempre uma afirmação, assim como que a distância entre as várias vidas não deixa de ser uma afirmação da divergência. Há sempre distância entre vidas. Nenhum indivíduo está junto ao outro, e, no entanto, não pode viver eternamente isolado; apesar do aparente isolamento, precisa de estabelecer laços com outros indivíduos. Os indivíduos estão separados entre si e próximos pelos laços que os unem que, no limite, são as relações que aparecem na vida empírica. Todavia, a vida singular

não desaparece diante da vida individual empírica. A separação, a distância é o que caracteriza a vida empírica. Como já dissemos, as singularidades também são díspares e heterogêneas e, apresentam mais do que distâncias entre elas, o que acontece entre elas são disparidades e ressonâncias. O que é dado é um isolamento, um hiato, uma separação e o que permite dizer que o homem está isolado e abandonado no universo é justamente a dispersão que é imanente à vida.

Em qualquer multiplicidade, em qualquer comunidade encontraremos distâncias entre os que a compõem; o que os une, o que os aproxima, é o sentido que não pode ser visto como uma coisa, por se tratar de um acontecimento. Há produção de sentido entre as vidas singulares, antes de toda e qualquer significação, manifestação e designação. Não adianta dizer que estamos no mundo e que, através da consciência, tendemos para as coisas do mundo, tentando significá-las; o que envolve o abandono do homem no seio do mundo é o isolamento, a distância, a dispersão. Só há sentido por esse abismo que separa as vidas e somente por ele é que tendemos para as coisas e estados de coisas, assim como para o outro.

Não é difícil pensar que é essa estranha relação que instaura, por exemplo, a possibilidade de se fazer classificação entre os seres; a taxonomia separa os seres que já estão separados entre si, classificando-os em espécies e gêneros. Ousamos dizer que desde o início estamos instalados numa espécie de “saudade ontológica” por estarmos separados uns dos outros. Acredita-se, habitualmente, que estamos separados no espaço e juntos no tempo, mas é sobretudo no tempo que se dão as separações e o próprio tempo é produzido através dessas separações; o sentido do tempo é diferente da consciência do tempo. E só podemos ter consciência do tempo devido ao sentido do tempo ser produzido em meio à disjunção, à separação, à dispersão entre as vidas. A separação, a descontinuidade, a disjunção solicitam que compreendamos o movimento de tender para o outro, e que façamos também uma filosofia que não apenas dê importância ao mundo com seus objetos, mas que também leve em conta o modo da vida acontecer de modo disperso frente ao mundo. É comum procurarmos um meio seguro de evitar a dispersão; procuramos constantemente a

unidade, a matriz que venha assegurar a unificação e evitar a dispersão. Jamais pensamos que é a dispersão que nos impele em busca da unificação; muito antes de pensarmos que estamos abandonados no mundo e no universo, vivemos dispersamente na vida e é desse modo que a vida se diferencia em relação às demais coisas que estão no mundo. Quando falamos de um sujeito que visa um objeto, já estamos falando e pensando a partir de uma dispersão. A única maneira de experimentarmos o acontecer é por esses, digamos, fragmentos vivos, dispersos e separados uns dos outros, e que, no entanto, possuem uma potência inventiva e criativa. A busca de qualquer consenso já é contra-senso em virtude do malogro que sempre aparece quando se trata de unificar os homens através do pensamento e da linguagem. A dialética está na vida, implícita, devido ao viver se dar de modo disjunto entre vidas singulares.

O problemático já está de saída implícito na vida e é por isso que toda tentativa de segregação, separação férrea, malogra. Justamente pelo sentido ser produzido em meio ao impossível. Há sempre sentido sendo produzido no seio da dispersão e vida sendo produzida em linha de fuga. A vida, o viver sempre retorna do mesmo modo, o acontecer da vida sempre retorna de modo disperso e fragmentado, são sínteses vivas que se afirmam e retornam de modo diferente em relação às outras sínteses que se dão na imensidão do vazio. Falar de transcendência, de intencionalidade implica que tenhamos pensado, antes de tudo, que tal “sair fora de si” é um resultado do acontecimento viver; se não estivéssemos separados, desde sempre, jamais tenderíamos para o outro, jamais sairíamos de nós e tenderíamos para o outro e nos preocuparíamos em fazer, por exemplo, uma teoria sobre a intersubjetividade; assim como nada tenderia para nós e nos afetaria. Pensar o sentido é ter a experiência da lassidão que nos assola quando tentamos a todo custo fazê-lo um sentido de mundo; e, a alegria retorna quando encontramos o sentido sendo produzido na e pela dispersão que envolve a vida. A abstração já está ali na dispersão, na separação; neste acontecimento que não é visto e nem percebido, mas apenas pensado e sentido; a tendência em privilegiarmos como superior todo os pensamentos abstratos deriva do vazio que nos separa. Quando nos deparamos com o vazio, disse Ulpiano,

experimentamos uma espécie de “susto metafísico”, ou melhor, diria ele: “uma surpresa metafísica”. Na imanência de viver somos dispersos no vazio. Nascer é separar-se e, viver é efemeramente tocar a superfície no vazio. Nada mais abstrato; e o pensamento filosófico tende sempre a exaltar como superior o modo de fazer filosofia que não se atenha ao aspecto material das coisas, mas ao formal; e tal modo de pensar deriva da posição que ocupamos no seio do vazio, na dispersão onde o sentido é produzido.

O acontecimento viver se dá na superfície da terra e da vida; o viver acontece de modo dispar e, por estarmos nesta dispersão, nesta separação, estamos tendendo para o mundo e esquecemos que, antes de tudo, estamos vivendo sempre de modo separado uns dos outros. Por estarmos separados uns dos outros, sempre tendemos para o mundo e, por isto mesmo, podemos tender de novo para nós mesmos e nos isolar numa espécie de enclausuramento. Dentro dele, desse enclausuramento, podemos tentar construir o mundo dedutivamente e até mesmo descrever a sua estrutura última de sentido. Porém, desde que vivemos, estamos sempre no abismo, na fenda que nos separa dos que vivem ao nosso redor. O que acontece quando a distância diminui? O que acontece nas vizinhanças das vidas, quando a distância entre elas diminui? Várias singularidades, vários acontecimentos, vários encontros. É aqui, nesse ponto, que podemos dizer que Deleuze não pensa o sentido como Frege o faz, isto é, como sendo da ordem do intersubjetivo enquanto a referência é da ordem objetiva e a representação da ordem subjetiva. O sentido é, para Deleuze, um campo transcendental sem sujeito.

O sentido está, assim, sempre sendo produzido de modo invisível e imperceptível e, ao mesmo tempo, sendo expresso através de proposições por aqueles que vivem e falam a partir dos acontecimentos que os envolvem. Há sempre sentido sendo produzido e é por isso que podemos dizer que cada um pode captá-lo independente de qualquer subjetividade psicológica ou transcendental. Por haver sentido é que podemos falar de necessidade e universalidade e, também, de generalidades e, sobretudo, de significação. O sentido é no mínimo o vínculo que mantém as vidas próximas umas das outras, por mais distantes que estejam. Neste fosso, nesse abismo que separa as vidas,

encontramos singularidades e não apenas indivíduos e pessoas; encontramos na distância entre vidas não apenas coisas e estados de coisas. O sentido acontece não como uma forma que pairando sobre os indivíduos garantiria os seus aspectos e nem tampouco como uma consciência, que fosse uma abertura para compreendermos o isolamento dos indivíduos entre si. Há um fora completamente distinto da consciência e que ao mesmo tempo se constitui como um dentro, pelo qual trazemos conosco o que acontece fora; por mais que quiséssemos nos interiorizar, o que acontece fora sempre estará conosco, assim sempre repercutirá em nós, ao modo de memória e de imaginação, os acontecimentos que experimentamos no fora. Quando memorizamos, trata-se sempre de alguma coisa que aconteceu conosco, envolvendo alguém, em algum lugar. O tempo sempre implica a participação de um fora onde os outros fazem parte de nosso tempo. O que quer dizer que o tempo não é somente meu, mas também dos outros. Nesse ponto, preferimos nos reportar ao texto de Peter Pal Pelbart onde aparecem importantes considerações sobre o pensamento do “fora”.

“A expressão pensamento do fora, em Deleuze, soa quase como uma tautologia. Pois para ele o pensamento não é uma faculdade inata, é sempre fruto de um encontro, o encontro é sempre encontro com o exterior, mas esse exterior, como o sublinha Zourabichvili, não é a realidade do mundo externo, na sua configuração empírica, porém concerne as forças heterogêneas que afetam o pensamento, que o forçam a pensar, que arrombam o pensamento para aquilo que não pensa ainda, levando-o a pensar diferentemente. As forças do fora, diz ele ainda, não assim chamadas apenas porque vêm de fora, do exterior, mas porque colocam o pensamento em estado de exterioridade, jogando-o num campo informal onde pontos de vista heterogêneos, correspondentes à heterogeneidade das forças em jogo, entram em relação... As consequências dessa perspectiva são diversas: 1) o desafio do pensamento é liberar as forças que vêm de fora; 2) o fora é sempre abertura de um futuro; 3) o pensamento do fora é um pensamento da existência (a um estado de coisas); 4) a força do fora é a Vida. Assim, não só a vida é definida como essa “capacidade de resistir da força”, mas o desafio é atingir a vida como potência do fora”<sup>144</sup>.

A experiência transcendental difere ligeiramente da experiência simples na qual apenas observamos os fenômenos; o empirismo transcendental é inseparável de uma

---

<sup>144</sup> Peter Pal Pelbart, *Literatura e loucura* in Memorial Circunstanciado (1997-2000) p.38-39.



teoria do sentido que se constitui nos interstícios, nos intervalos, nas indeterminações em relação às outras vidas singulares. Não queremos focar o problema exclusivamente pelo lado humano, preocupando-nos apenas com a existência humana. Um pensador como Heidegger, por exemplo, afirma que está inscrita na essência do Dasein, apesar de isto não defini-la por inteiro, a transposição para o interior de outro homem; e por aí vemos que está fazendo uma crítica ao conceito de endopatia em Husserl. Grosso modo, todas essas considerações resultam do problema da intersubjetividade, que por sua vez, como dissemos, tem sua fonte na dispersão que caracteriza a vida mesma.

Deleuze, por sua vez, ao introduzir na filosofia a noção de acontecimento chega por várias e outras vias àquela de imanência: uma vida. Quando falamos que em sua filosofia aparecem comparecem vários filósofos, que aparentemente não apresentam nada em comum, queremos mostrar a relevância da vida dos filósofos, a relevância de uma vida filosófica. A comunicação dos acontecimentos que substitui a exclusão dos predicados, exemplificando o que Deleuze denomina e pensa por sínteses disjuntivas, requer que saibamos que uma vida filosófica implica na constituição de uma vizinhança, de uma espécie de acordo discordante com outras vidas filosóficas: um filósofo não é apenas um teórico, mas aquele que possui uma vida filosófica. Deleuze, por exemplo, tem um livro dedicado a Kant, que, como sabemos, não viveu e nem pensou como Nietzsche, mas que, no entanto, possuía uma vida filosófica; em seu texto *Imanência: uma vida* distingue vida individual e vida singular quando afirma: “as singularidades ou acontecimentos constitutivos de uma vida coexistem com os acontecimentos da vida correspondente, mas não se agrupam nem se dividem da mesma maneira. Comunicam-se entre si de outra maneira que os indivíduos”<sup>145</sup>. Nesse texto vemos aparecer agrupados quatro filósofos: Bergson, Sartre, Husserl e Fichte. O motivo desse agrupamento gira em torno da vida. Deleuze pensa uma vida como contendo a determinação do singular. O Um, diz Deleuze, deixa de ser o todo transcendente que pode conter até mesmo a imanência e passa a ser pensado como o imanente contido no

---

<sup>145</sup> Deleuze, *L'imanence: une vie*, Revue Philosophie n.47. Paris: Minuit, 1995. p.19

campo transcendental. Nesse ponto, passamos a assistir ao seu dizer discurso elogioso a Husserl, quando destaca um excerto das *Meditações Cartesianas* onde o fenomenólogo afirma que toda transcendência se constitui unicamente na vida da consciência como inseparavelmente ligada a essa vida. A fenomenologia, aqui, é lida como a restituição de vida à filosofia, isto é, a leitura de Deleuze, pelo menos nesse momento, aponta para a fenomenologia como o estudo da vida imanente da consciência, ou melhor, da corrente imanente da consciência. A transcendência é sempre um produto da imanência. Prado Junior destaca a importância que Deleuze dá aos filósofos citados nesse texto, sobretudo Fichte e Husserl:

“O próprio Deleuze, como sempre hostil à tradição da fenomenologia, sublinha que até mesmo Husserl chega à idéia de que toda transcendência ‘ só se constitui *na vida da consciência* , como inseparavelmente ligada a essa vida’. Mas nota que já Fichte entendia por ‘vida’ uma inobjetivável condição de objetividade, que jamais pode ser assimilada a uma res fixa. Sublinhemos que, para Fichte como para Husserl, os significados de ‘transcendental’ e de ‘vida’ superpõem-se aos de temporalidade e de absoluto (um absoluto ‘inquieto’ e vivo)”<sup>146</sup>.

Quando se trata de imanência, não podemos deixar de fazer alusão ao nome de Espinoza pelo qual Deleuze sempre expressou todo o seu afeto; ser um filósofo da imanência é sobretudo conjugar-se a Espinoza, o polidor de lentes, o filósofo trabalhador. No artigo “*Espinoza e nós*”, Deleuze faz a seguinte consideração: “O importante é conceber a vida, cada individualidade de vida, não como uma forma, ou um desenvolvimento de forma, mas como uma relação complexa entre velocidades diferenciais, entre retardamento e aceleração de partículas. Uma composição de velocidades e lentidões sobre um plano de imanência. Acontece como uma forma musical que depende de uma relação complexa entre velocidades e lentidões de partículas sonoras. Não é somente uma questão de música, mas de maneira de viver; é por velocidade e lentidão que nós escorremos entre as coisas, que nós nos conjugamos com outra coisa; nunca começamos, nunca fazemos tábula rasa, passamos entre,

---

<sup>146</sup> Bento Prado Junior, *Plano de imanência e vida*, in *Erro, ilusão e loucura*, São Paulo : Ed.34. 2004, p.164.

entramos no meio, esposamos ou impomos ritmos”. No agenciamento com Espinoza, Deleuze destaca a noção de modo levando-o àquela de singularidade. Espinoza, não define um corpo por sua forma ou pelos seus órgãos e nem tampouco está preocupado em classificá-los como substância ou sujeito. Entretanto, os modos são pensados concretamente como velocidades e lentidões no corpo e no pensamento e se os definirmos, corpo e pensamento, como potência de afetar e ser afetado, certamente muitas coisas mudam. Uma vida é pensada pelos seus afetos, por suas singularidades. Fazer uma listagem dos afetos de um animal ou de um homem é apreender a sua vida singular, o imanente contido no campo transcendental.

Ao nos apresentar o sentido, como sempre escapando aos princípios lógicos, Deleuze nos levou de encontro às teses clássicas da filosofia como, por exemplo, aquela que nos impossibilita de falar do que não existe; uma proposição que fala do que não existe é impossível. Por esse estranho caminho encontramos a sua preocupação em pensar o sentido, distinguindo-o da significação; para ter significação as proposições precisam referir-se a objetos ou estados de coisas possíveis ou reais; as proposições falsas não seriam aquelas que não dizem absolutamente nada; Platão, no *Sofista*, mostrou-nos que mesmo uma proposição falsa remete a alguma coisa. A proposição, por exemplo: “*Teeteto voa*” refere-se a duas coisas: ao indivíduo Teeteto, enquanto sujeito e à ação de voar, enquanto predicado. O erro é a má combinação, na proposição, dessas duas coisas; em Platão, o discurso remete sempre a alguma coisa de existente e Deleuze, quando procura distinguir sentido de significação, está apontando para alguma coisa de não existente como o que dá sentido à proposição; o acontecimento torna a linguagem possível; o que acontece não existe como uma coisa, um objeto, um estado de coisas. O acontecimento se articula à vida singular que não se confunde com a vida individual nem tampouco com as coisas e estados de coisas. A vida singular, a vida não-orgânica, não existe como um estado de coisas e, no entanto, fazemos nela um empirismo transcendental a ponto de encontrar o sentido como produzido no vazio entre vidas singulares. O homem pode até existir, ao transcendender-se, saindo fora de si, mas não podemos jamais esquecer que a vida

singular se dá no vazio pleno de singularidades. Aqui encontramos o mote de Deleuze sobre o problemático e de como é esta a tarefa quase impossível de erigir, por exemplo, um cálculo de problemas. A vida singular não se esgota nos limites do vivo, pelo contrário, a freqüenta na superfície. Deleuze, em relação à vida, pensa que morrer diz respeito aos órgãos e funções e tece considerações enfáticas ao entre-vidas, ao entre tempo; o que nos convida a apreciar aspectos novos sobre a vida enquanto acontecimento: o viver não se dá apenas naqueles indivíduos que são assim denominados seres vivos, mas no intervalo, na distância que os liga; e por aí experimentamos uma estranha imanência, que não está dentro do sujeito nem muito menos aprisionada no indivíduo. Encontramos o modo como Deleuze faz filosofia da imanência, sem ancorá-la em um sujeito ou substância. A imanência é o meio no qual as diferentes vidas singulares tecem, produzem sentido através de suas distâncias e disparidades.

Quando Deleuze nos remete para *Espinoza* é para realçar este precursor do pensamento da imanência; o descompasso fica mais nítido quando se afirma que a imanência está fora do sujeito e da substância e ao mesmo tempo os envolve; por isso podemos dizer que toda transcendência é produto da imanência. A imanência está entre as vidas singulares; as *bodas contra-natura* são os exemplos que Deleuze se serve para elucidar a transversalidade afetiva entre vidas; *a orquídea e a vespa* se ligam num plano afetivo muito estranho, de tal modo que parece que a orquídea possui afetos transcendentais de vespa e vice-versa. O homem, no que diz respeito aos afetos, difere dos animais e plantas por ser capaz de inventar novos afetos; a vida difere do homem por inventá-lo como afeto singular através de multiplicidades que se apresentam de modos díspares e dispersos. Há no vazio entre vidas um modo de conjugação virtual. Não perguntamos mais como a vida é possível, mas sim como experimentamos o transcendental como o que acontece entre vidas; não basta apenas fazer uma analítica da ek-sistência. Há em Deleuze um problema que remonta ao descuido de nos identificarmos às coisas e aos estados de coisas; esse desejo de limites e contornos rígidos, essa tendência em igualar-se à solidez pétreia, assim como esses movimentos

de anulação da diferença, fazendo do tempo a medida do movimento, não passam de ilusões que fazem com que a vida quase se perca da imanência. A transcendência nos leva à ilusão de quereremos ser coisas que limitadamente permanecem no idêntico e aparecem como formas fixas. Não podemos esquecer que a transcendência é um produto da imanência; uma vida tende a ser individual, sem deixar de ser singular. O sentido tende a identificar-se com a significação sem, no entanto, deixar de acontecer de modo diferente e distinto das coisas e dos estados de coisas. O empirismo transcendental remete para o que se dá entre a vida individual, as coisas e os estados de coisas. Quando o indivíduo percebe e age diante do meio, a vida singular tende quase a anular-se, a desaparecer em meio à dominação das coisas. Todavia, a vida singular acontece envolvendo a vida individual e os estados de coisas, comunicando-se com os acontecimentos ilimitados que se conjugam com elas no campo transcendental, no plano de imanência; o vazio — em que se afetam as vidas singulares — é o meio em que o sentido se produz; o elemento paradoxal que faz ressoar as séries da vida e do caosmos e é esse *entre* imanente às multiplicidades de vidas singulares. A auto-unificação das singularidades devido ao elemento paradoxal deixa o vazio entre vidas, a dispersão torna-se o meio em que deixamos de habitar um abismo indiferenciado como tanto quiseram as filosofias transcendentais que se apoiavam na idéia de cogito.

Deleuze, ao pensar a vida, promove uma reviravolta na filosofia por já não pensar mais como o mundo aparece com sentido nem tampouco como pode ser dito de modo significativo. O sujeito é deslocado de um campo transcendental que possuía toda a capacidade de unificar e sintetizar para aparecer e desaparecer em meio aos auto-unificações de singularidades. A problemática do sentido leva-nos de encontro ao que experimentamos o tempo todo sem ao menos nos perguntar o que significa; mas nunca é a posição de um sujeito o que vivemos, e sim esse elemento paradoxal, essa singularidade que atravessa plantas, homens e animais.

## CONCLUSÃO

O que queremos colocar é: não encerramos a pesquisa, nem muito menos encontramos uma teoria definitiva sobre o sentido. Deleuze com a sua teoria do sentido traz apenas mais um modo de pensá-lo; não queremos dizer que estejamos imersos num diletantismo, pelo contrário, concluímos que existem muitos pontos no texto de Deleuze que poderíamos ter abordado, no entanto, destacamos aqueles que mais nos foram afeitos dentro da problemática exposta pelo filósofo; a nossa preocupação foi dar um encaminhamento na obra do autor afim de abri-los mais e, contribuir assim para que a sua leitura torne-se cada vez mais acessível a um maior número de estudantes de filosofia, dentre os quais nos incluímos. Como sabemos a obra é difusa, complexa, e que ainda tem muito a ser trabalhada; o ponto que mais nos incita é aquele que remete à pesquisa filosófica, ou seja, àquela tarefa de vasculhar os autores indicados procurando estabelecer as suas diferenças.

A vida filosófica é um campo de experiência transcendental e, como tal campo é inseparável de singularidades concebemos que os filósofos são tais singularidades. Na problemática do sentido encontramos e citamos muitos filósofos, porém os nomes de Husserl e Bergson foram os mais presentes. Concebemos que neste estudo, da teoria do sentido em Deleuze, estamos experimentando a vida filosófica de Deleuze; na sua experimentação filosófica, no campo transcendental que é a sua vida, encontramos as singularidades de Husserl e Bergson; são singularidades dispare, entretanto, no campo transcendental, no plano de imanência da filosofia de Deleuze, estas aparecem numa síntese disjuntiva onde se conjugam de modo virtual. Consideramos que pensar a problema do sentido sem mencioná-los é passar bem distante da questão, do mesmo modo que não podemos estudar filosofia contemporânea sem ao menos nos aproximarmos dos textos de Husserl, Heidegger, Sartre e Wittgenstein. Os encaminhamentos que fizemos sempre destacaram esta atmosfera em que o problema do sentido foi pensado pela contemporaneidade. Todavia, perseguimos uma linha que

aponta como Deleuze encaminha sua teoria do sentido fora da fenomenologia e da filosofia analítica e, por isto, ficaram delineados os pontos em que enfatizamos estas duas vertentes de pensamento. Como consideramos que Husserl é interlocutor constante de Deleuze em *Lógica do Sentido*, procuramos verticalizar os pontos que dizem respeito às questões fenomenológicas aprofundando suas pesquisas. Como vemos, o nome de Deleuze não pode ser inserido nestas duas linhas filosóficas e, por isto mesmo cremos que Bergson contribuiu efetivamente para que a sua filosofia se desse deste modo; o estudo sobre o sentido deságua no problema da imanência, no problema da singularidade de uma vida. A filosofia de Deleuze traz esta singularidade de uma vida compondo-se com outras singularidades filosóficas; Husserl e Bergson compõem-se com Deleuze, o que fica nítido em seu último texto que trata somente da imanência de uma vida, da experiência transcendental de uma vida. Tal nitidez nos impele a ensaiar comentários que estranhamente aproximam Husserl e Bergson. É bom dizer que estranhamente somente para quem está acostumado a transitar no plano das coisas e não dos acontecimentos; estranhamente somente para aqueles que fazem um uso negativo e limitativo da divergência

Deleuze, com o que deixou escrito em seu último texto, nos impele a pensar Husserl e Bergson como singularidades no campo transcendental filosófico. Tomemos apenas, como ponto de partida, que os dois filósofos recusam em dizer o que é o mundo. Nesta recusa, ambos voltam-se para a vida, um encontrando um campo transcendental; Husserl afirma que o eu tem vida, tem vivências, e estas se dão de modo transcendental; Bergson encontra uma imagem privilegiada dotada de percepção, ação e afecção que ainda introduz indeterminação e novidade no mundo. Deleuze ao pensar o problema do sentido volta-se, também para a vida; sendo neste ponto que introduz uma novidade, uma originalidade no seio do campo transcendental. Deleuze quando pensa o problema do sentido relacionado à vida o faz delineando, deixando em relêvo, a relação entre profundidade e superfície.

Deleuze introduziu este frágil liame quando começou a pensar sua teoria do sentido dando como exemplo as vidas singulares de literatos que tiveram problemas

clínicos: aqueles em que a fronteira entre profundidade e superfície se vê comprometida. Zourabichvili recortou muito bem este aspecto dizendo que Deleuze, diferentemente da fenomenologia, não se contentou com o vivido cotidiano, tal descontentamento erigiu os casos clínicos e literários como exemplos raros de experiência transcendental. Deleuze tratou destes casos, mais propriamente com Felix Guattari, quando escreveram juntos *O Anti-Édipo*, onde procuram apresentar as sínteses disjuntivas do inconsciente, mais especificamente do inconsciente produtivo.

A teoria do sentido de Deleuze traz duas linhas as quais consideramos importantes, uma que remete ao problema da individuação onde aparece a noção de singularidade e, outra que remete à distinção do sentido em relação à significação; ambas trazem o que consideramos a radical diferença de Deleuze quando pensa a questão do sentido, ou seja, a neutralidade e a potência genética. O sentido é neutro e ao mesmo tempo é produzido a partir de um campo problemático: um campo de sínteses disjuntivas.

Aqui podemos notar como Deleuze, ao investir na teoria dos objetos de Meinong, sempre procurou pensar o campo transcendental não como uma cópia fiel do que ocorre no mundo empírico; os objetos impossíveis de Meinong possuem, para Deleuze, o mesmo que as sínteses disjuntivas possuem no campo problemático, isto é, literalmente estão longe de serem regulados pelos princípios de exclusão da lógica formal. Quando Deleuze diz que as proposições, que remetem aos objetos impossíveis, possuem sentido, está nos alertando que o acontecimento não tem as mesmas propriedades das coisas, ou seja, os predicados das coisas somente podem entrar em determinadas sínteses, em determinadas ligações as quais nunca podem apresentar aspectos contraditórios. No limite, o campo transcendental com suas sínteses disjuntivas é um objeto impossível para a ordem das coisas e da significação. No campo transcendental, as singularidades são os acontecimentos transcendentais que entram em sínteses as quais os princípios de não-contradição e terceiro excluído não são capazes de apreendê-los. Quando Deleuze fala em não decalcar o transcendental do empírico está ressaltando que o campo transcendental não é o que faz o mundo empírico aparecer



com unidade e identidade. O transcendental coexiste com o empírico sendo a experiência transcendental aquela que realça o campo das disjunções inclusivas, dos paradoxos, dos acontecimentos. Tudo resulta na aposta de Deleuze que fora do indivíduo e da pessoa não cairíamos num abismo indiferenciado. A filosofia transcendental lida, a partir de Deleuze, com uma experiência que não é mais aquela pensada por Kant; o filósofo de Königsberg considerava como tarefa mais elevada da filosofia saber como é possível a experiência. Deleuze pensa a filosofia transcendental como uma experiência e, por aí já vemos o seu afastamento em relação a Kant. A experiência somente é possível porque experimentamos problemas tanto de modo empírico como de modo transcendental.

A filosofia transcendental ganha com Deleuze uma estranha atmosfera apontando para algo que beira ao trágico, ao mergulho em um abismo. Todavia, ao enumerar os filósofos que se ocuparam do transcendental sempre viu neles, um ligeiro medo de mergulhar no abismo; o mergulho deleuziano encontrou, no abismo, as singularidades pré-individuais e impessoais, tanto é que no seu último texto assistimos um procedimento inteiramente novo. Neste sentido, é que falamos que Husserl e Bergson aparecem como singularidades, onde as suas filosofias aparecem em sínteses disjuntivas; o empirismo transcendental, neste último texto, é composto pelas singularidades filosóficas de Husserl e Bergson dentre outras; sendo a idéia de experiência transcendental que nos permite tal afirmação.

Deleuze em seu último texto nos faz ver que não adianta fazer ataques gratuitos aos filósofos, mas sim encontrar onde eles divergem e, afirmar tal divergência a ponto de construir uma diferença, em relação a elas, trazendo-as sintetizadas e acopladas a ponto de devirem outras tantas filosofias. O campo da experiência pré-subjetiva e pré-objetiva aparece tanto em Husserl como em Bergson, somente que o primeiro recua para um eu transcendental para talvez não ser acusado de psicologista; o que nos deixa fascinado é a tônica que Deleuze atribui à vida e como estes pensadores a viveram. O pensamento filosófico, deste modo, se faz entremear por filosofias díspares, mas que, no entanto, se ligam por algum ponto frágil. A vida, pensada como experiência

transcendental, requer um pensamento que não elucide apenas o problema da existência humana que se diferencia entre as coisas, mas os problemas que são singulares e constituintes de toda existência. O empirismo transcendental remete a um campo de problemas que se sustenta de modo disjuntivo. O problemático apresenta a disparidade, as sínteses disjuntivas como meio em que a vida se afirma e por aí assistimos que todos os problemas que afligem a existência humana têm sua consonância com os problemas do campo ontológico. O problema do Ser, que tanto deixa os filósofos atônitos, tem sua origem no ser problemático; o modo de ser do homem é problemático porque o ser é problemático. E somente assim que podemos falar de um empirismo transcendental.

A teoria do sentido de Deleuze tem como diferença, em relação às outras concepções do campo transcendental, à neutralidade e a potência genética do sentido as quais se dão em meio às sínteses disjuntivas; a inserção do problema assim como da experiência transcendental levaram-no à elaboração de uma filosofia que afirma em todos os aspectos a divergência. A distancia que separa e silencia aproximando e afastando vidas serve de meio para Deleuze propor uma filosofia que cria conceitos a partir de acontecimentos. No vazio da dispersão, a vida se propaga através de composições de afetos. O acontecimento viver remete-nos à imanência; sublinhamos, mais uma vez, que a filosofia do acontecimento traz um âmbito novo de pesquisa para além da fenomenologia e da filosofia analítica e, o que nos permite fazer tal afirmação é o afeto que Deleuze possui pelo vazio, pelo “entre”, por aquilo que distancia e singulariza. Quando nos deparamos com a conclusão do livro *“O que é a filosofia?”* somos levados a pensar na relação entre pensamento e cérebro. Deleuze neste ponto afirma que se tivéssemos que procurar um local onde os objetos mentais da arte, da ciência e da filosofia se encontram, certamente seria nos mais profundo das fendas sinápticas, nos hiatos, nos intervalos e nos entre-tempos de um cérebro inobjetivável, onde penetrar para procurá-los seria criar. Como podemos notar sempre encontramos exemplos notáveis, em seus textos, os quais remetem sempre ao que acontece entre vidas. O conceito de multiplicidades, que traz uma herança bergsoniana e também

husserliana, indica que as vidas singulares são distantes e distintas entre si, não havendo um outro modo de pensar a vida e a filosofia sem levar em conta esses aspectos.

Pensar como pode haver sentido no meio desta imensidão vazia que separa e une vidas é quase insuportável, porém é somente no seio da tormenta que o pensamento sobre a produção de sentido pode emergir; o problema não é mais aquele de como o mundo pode aparecer com sentido; não se trata de pensar as estruturas transcendentais de um suposto sujeito as quais permitem um conjunto de atos intencionais significativos, mas sim de restituir à filosofia o acontecimento viver; de pensar a experiência transcendental dando-se entre vidas singulares. Há algo de muito intenso na vida, diz Deleuze. Vejamos que tal hiato que separa e une vidas, não é um abismo indiferenciado sendo justamente neste vazio que as singularidades, os afetos, emergem constituindo um plano de imanência; é por isto que Deleuze afirma sempre que a filosofia, enquanto disciplina que cria conceitos, tem haver com um povo por vir, com uma multidão que virá. O discurso de Deleuze aponta para este campo problemático onde vidas coexistem de modo singular inventando e criando novas distribuições de espaço e tempo; é espantoso e, por vezes, alarmante que tais aspectos não tenham sido explorado pelos filósofos; os atomistas falavam de átomos e vazios, os estóicos pensaram o vazio como um incorpóreo, porém não assistimos na história da filosofia um enfoque incisivo sobre o objeto de pensamento que consiste no hiato, no interstício, entre vidas. Trata-se de pensar e sentir que na mínima especulação sobre o sentido já está implícito o que acontece na imensidão que distancia, daí o conceito de multiplicidade que Deleuze tanto adora e venera. A teoria do sentido de Deleuze elucida que pensar depende de um encontro que fazemos com o vazio e, que sem tal encontro ficamos apenas voltados para o domínio das coisas; não nos encontramos com coisas nem muito menos com pessoas; e sim com afetos, acontecimentos, intensidades, singularidades nômades sem sujeito e impessoais.

Quando apontamos a diferença desta filosofia para com a fenomenologia e filosofia analítica foi, sobretudo enfocando o acontecimento como aquilo que não foi

pensado por estas duas vertentes de filosofia contemporânea; o acontecimento quando pensado fora do sujeito leva-nos à teoria das singularidades e às sínteses disjuntivas; a partir da idéia de acontecimento destacamos a neutralidade e a potência genética do sentido como o ponto que decididamente assinala a originalidade desta teoria. Não se trata de refletir sobre o mundo e suas coisas as quais podem ser intuídas como dados e pensadas pelo entendimento através de conceitos, mas sim de um modo de pensar que dá importância ao acontecer da vida diante de um caosmos - conforme o dizer de James Joyce; trata-se de conjugações de acontecimentos onde o pensamento consiste na experiência de viver como uma diferença singular. Não se trata de um solipsismo, mas de um agenciamento onde pensar é inseparável do encontro com este plano de imanência onde se dão singularidades e não sujeitos e objetos. Não há um retorno ao sujeito o qual possuiria toda a potência de sintetizar estruturalmente o aparecer de formas no mundo. Há, antes de tudo, a dispersão da vida no vazio que envolve o mundo; não há retorno ao sujeito, mas ao pensamento que é o modo singular pelo qual o acontecimento, a vida, é diferença. Não se trata de procurar a estrutura ontológica do ser-aí, mas de elucidar como no campo problemático o sentido se produz nos acontecimentos que envolvem as coisas e na imensidão vazia que separa e une vidas. Todas estas considerações nos levam para um modo de fazer filosofia que não está preso a uma gramática que estrutura o mundo através de substâncias e predicados. Tal distância pode ser pensada como um objeto impossível do qual nos falava Meinong; a peculiaridade desta distância é permitir tanto o tender para à vida como para o mundo e, desta maneira, um retorno às singularidades e ao plano de composições de afetos. Quando se pensa a teoria do sentido faz-se um retorno à experiência sem, contudo, indagar como esta é possível, mas já fazendo a experiência que se dá na pura imanência de uma vida, daí o seu empirismo transcendental. Não há mais a necessidade de buscar coisas e estados de coisa, como referências, a filosofia apresenta-se como auto-referente; a criação de conceitos somente diz respeito ao acontecimento e jamais podemos pensá-lo sem levar em conta à vida mesma.

Não existe um objeto o qual possamos apontá-lo, apenas temos o sentido do “objeto vazio” que é impossível de ser apreendido como referente. Quando Deleuze diz que a filosofia é uma disciplina que consiste na criação de conceitos, a partir de acontecimentos, está indicando um novo campo de pesquisa; é o que vemos em *Lógica do Sentido* onde as sínteses disjuntivas ganham papel de destaque, sendo um dos conceitos que mais nos permite fazer remissão quando se trata de pensar a sua obra. Não mais o sujeito como a fonte de onde derivam as unidades de sínteses como ficou nítido no percurso elaborado por Kant e seguido quase que inteiramente pela maioria dos filósofos ditos transcendentais. Deleuze procura renovar a filosofia trazendo questões que exorta-nos à pesquisa filosófica sem contudo deixar de nos alertar que não se trata de uma questão teórica, mas sim de uma experiência filosófica.

O trabalho que nos propusemos a fazer não chegou ao seu término nem nunca chegará, a pesquisa continuará uma vez que procuraremos aplicá-la de modo concreto no ensino da filosofia onde deixaremos em relevo a importância do sentido pensado como acontecimento; a filosofia sempre será pensada através de seus conceitos e dos problemas que os suscitam, por este motivo enfatizamos em nossa pesquisa, o conceito de acontecimento e o campo problemático que o envolve. A teoria do sentido que Deleuze esboçou têm ao nosso ver uma contribuição para o ensino da filosofia, a criação de conceitos sempre envolve um campo problemático que o suscita; o sentido de um conceito remete ao acontecimento que o faz singularmente destacar-se entre os demais conceitos que compõem a filosofia ao longo dos tempos. O plano de criação de conceitos aparece em Deleuze sempre sinalizando para a importância do acontecimento. *Gerard Lebrun*, em seu brilhante artigo sobre o campo transcendental em Deleuze, afirma que temos uma boa oportunidade para pensarmos um transcendental não securitário; o que é nada mais nada menos do que entramos em um campo de experiência transcendental para sermos, de um certo modo, forçados a pensar o que é fazer filosofia. Deleuze chega mesmo a dizer de um pensamento nômade, para não dizer de uma nova imagem do pensamento; a nomadologia aparece com toda a sua intensidade, por justamente apontar para um problema concreto, para

uma linha de fuga, para um modo de vida onde viver é conviver com o deserto onde não há mais coisas e sim acontecimentos e vidas. A primeira revolução industrial, diz Deleuze, foi feita pelos nômades quando fugiram para o deserto levando os animais e extraindo deles o alimento; a composição afetiva com os animais é o meio que os nômades encontram para a criação de um modo de vida; o devir animal é um conceito que leva-nos a compreender como o sentido é produzido no seio do vazio; no meio do deserto nada brota, mas a vida cresce e o corpo deixa de ser regido pelo orgânico e funcional assim como o pensamento pelo juízo e a linguagem pela significação. Não há mais uma percepção de coisas, e sim uma sensibilidade, uma estética que se afeta por intensidades, por sensações que somente remetem para acontecimentos que não se detêm em nenhum presente. Deleuze gosta muito da fórmula de Samuel Butler: *erewhon*, o anagrama entre as palavras inglesas *now* e *here*, *aqui* e *agora* em português, mas que subvertidas soam: *em lugar nenhum*. O pensamento enquanto acontecimento não está preocupado de modo nenhum com o destino do homem, nem muito menos com a administração de terras e populações, mas sim com o viver de modo intenso distribuindo o povo por vir no território, no espaço liso e no tempo puro.

Há no pensamento de Deleuze uma ética, uma aposta que podemos viver de um modo que não seja apenas o que habitualmente acreditamos e somos obrigados a vivê-lo. Quando afirma que fazer filosofia é dar um passo para à vida e outro para o pensamento deixa explícito que não se trata de filosofia teórica, mas de uma filosofia prática que volta-se para à vida enquanto diferença. O que é mais difícil é nos apreendermos como acontecimento, afirma Deleuze. O seu pensamento não é uma fenomenologia do Dasein como é, por exemplo, a filosofia de Heidegger, mas - assim como o pensador alemão - procura também pensar à diferença; porém, o seu modo de pensá-la incide sobre à vida<sup>147</sup>. Quando teoriza sobre o sentido pensa, antes de tudo,

---

<sup>147</sup> Giorgio Agamben em "**A Imanência Absoluta**" in **Gilles Deleuze: uma vida filosófica** mostra-nos a proximidade entre os dois últimos textos escritos respectivamente por Michel Foucault e Gilles Deleuze; o texto do primeiro intitulado "La vie; l'expérience et la science" trata do mesmo assunto que o segundo aborda em "L'immanence: une vie". O que há de comum entre os dois textos é justamente a diferença, o acontecimento; a vida é pensada em Foucault, diz Agamben, como aquilo que é capaz de *errar*, o que nos remete para um campo transcendental sem sujeito como Deleuze vem pensando desde *Lógica do Sentido*. "*Arrancando o sujeito do terreno do Cogito e da consciência, ele o arraiga no da vida, mas de uma vida que, enquanto essencialmente errar, vai além das vivências e intencionalidade da fenomenologia*".

como o acontecimento viver, se dando na superfície dos corpos, permite-nos experimentar, à vida, à diferença em relação às coisas e estados de coisas.

Deleuze deixa-nos diante de muitas pesquisas a serem feitas em filosofia. A possibilidade de pensarmos uma teoria do sentido fora da significação já é um motivo de continuarmos com tal pesquisa por muito tempo ainda, sobretudo, por considerarmos que tal questão remeterá sempre para uma renovação, para uma nova vitalidade, da filosofia. Tal questão, ao nosso ver, permitirá destacar a diferença da filosofia para os outros modos de pensar como, por exemplo, a ciência e a arte. Deleuze não privilegia nem o sujeito nem muito menos o objeto, mas sim o campo transcendental onde sujeito e objeto emergem; a vida, o acontecimento viver é esse campo transcendental, esse plano de imanência. Deleuze sempre destacou a importância, a relevância do encontro face à idéia; o encontro é um acontecimento; não nos encontramos com pessoas, mas sim com singularidades, com intensidades. O pensamento de Deleuze é inseparável das singularidades que o constitui e, por aí assistimos ao encontro de vários pensadores que pensaram a questão do sentido e do transcendental. Desde já, podemos dizer que fazer filosofia ao modo de acontecimento é, por exemplo, não apenas apresentar esta filosofia - a um determinado público - sob o modo de representação, mas sim fazer com ele a experiência de sentir como os conceitos são pensados na imanência; o melhor meio para isto é convidar aqueles que nunca tiveram contatos com esta filosofia a apresentarem os textos de Deleuze e, a partir daí entrar num agenciamento com eles. A vida é quem salta, quem se torna relevante, em tal experiência; a imanência, o empirismo transcendental é uma experiência que não se faz em laboratórios, mas na vida mesma. Acreditamos na potência da filosofia da imanência e, por isto também acreditamos que podemos ministrá-la em quaisquer meios, sobretudo nas escolas, nas periferias e naqueles locais onde existe um descaso pela vida como onde habita, por exemplo, a terceira idade.

Deleuze em *O que é a filosofia?* deixa transparecer esta pergunta relacionando-a com a velhice que é a hora de colocar as questões concretamente, mas de modo paradoxal, também é o ponto máximo de juventude. A imanência sempre está inteiramente articulada à prática de criação de conceitos a partir de verdadeiros problemas. A teoria do sentido de Deleuze enfim encontra-se com a filosofia prática que remete ao acontecimento raro e extremo que é sentir-se como diferença e afirmar a *potencia* de viver. A teoria do sentido ressalta o que em *Lógica do Sentido* aparece como *univocidade do ser*. Deleuze afirma: *a univocidade se confunde com a ontologia*. O que é singular na ontologia pensada por Deleuze é a sua distinção para àquela pensada por Heidegger.

Alberto Gualandi<sup>148</sup> em seu texto, cujo título é *Deleuze*, assinala a diferença entre esses dois pensadores quanto à ontologia; o que fica marcante de início é que Deleuze, dá-nos uma ontologia que não fica presa na finitude, na negatividade do Dasein, como a de Heidegger. A teoria do acontecimento sinaliza sempre para o Ser como problemático onde através do processo de individuação podemos compreender o que envolve toda e qualquer vida singular. O caráter de ser para a morte, que tanto marca o Dasein heideggeriano, não aparece em Deleuze quando formula a imanência como uma vida; a existência inautêntica, outra marca de Heidegger, também não repercute na sua ontologia; o que está sempre sublinhando nesta ontologia é o aspecto de afirmação de novas possibilidades de vida; aqui, podemos dizer, é que o mote de Proust aparece: somente a arte nos faz esquecer a morte. A religião, por exemplo, nos dá apenas uma imagem retorcida da eternidade; a arte, por sua vez, oferece-nos a própria eternidade; eternidade das sensações que aparece, nas criações da arte; a arte, sobretudo, como um modo de pensar, assim como a ciência e a filosofia são modos de pensar por conceitos e funções. Deleuze em sua filosofia afirmativa não faz ataques gratuitos à ciência, dizendo que esta não pensa, por reduzir o ser ao ente como o faz, por exemplo, Heidegger; a sua tese em relação à arte, filosofia e ciência repercute naquilo que ele

---

<sup>148</sup> O texto de Gualandi traz pontos importantíssimos em Deleuze, porém discordamos de suas conclusões justamente por não ter dado importância à imanência como uma vida.



denomina de *caóides*: as filhas do caos. Ora, os filósofos com suas vidas singulares instauraram um modo de pensar por conceitos traçando um filtro imanente ao caos e denominaram à esta prática de filosofia. Deleuze, sempre aposta nestas criações que nos permitem pensar de modo diferenciado.

O acoplamento de filosofia, ciência e arte; o agenciamento caóide permite ver-nos, sentir-nos, pensarmo-nos não apenas como aquele que retornando a si mesmo encontra uma angústia dilacerante devido à finitude e, uma dor lancinante por ser um ser para à morte, por caminhar para à morte como extinção de todas as possibilidades – mas, sim como potência de criação onde a morte é esquecida. Deleuze enfatiza como a singularidade de uma vida experimenta potências de criações e invenções desde sempre; a junção das *caóides* - filosofia, ciência e arte – resultam no complexo modo de pensar que não é apenas crítico, e que se contenta com a crítica, mas que além de criticar investe e incide sobre as potências imanes da criação. Quando contentamo-nos apenas em criticar, em denunciar os falsos valores caímos em filosofias da angústia. O homem somente se angustia quando não cria, quando todas as suas potências de criação se esgotaram, e se aniquilaram ou foram aniquiladas. Deleuze, deste modo, distancia-se e, a distancia é um procedimento que faz de sua filosofia algo a explorar. Quando falamos de homem, falamos da distancia que há entre os seres, um homem é antes de tudo, uma diferença para um animal, um vegetal; não podemos deixar de lembrar que um homem não seria, se não fosse uma vida singular, uma vida que inventa a si mesma diante de um meio caótico e na distancia para com outras vidas singulares. Deleuze sempre falou da distância, da diferença, com elemento genealógico; não para nos remeter para uma origem mas, sim para nos levar à gênese do sentido assim como das faculdades. O conceito de sínteses disjuntivas é a expressão dessa distância, dessa diferença, que faz com cada vida singular tenha seu grau de potência; não mais a unidade dos contrários, mas a afirmação de uma distância. A sua teoria do sentido distancia-se assim da fenomenologia e da filosofia analítica devido à preocupação com a gênese do sentido, o que remete para uma ontologia do acontecimento. Os acontecimentos se comunicam como uma dobra imperceptível entre as vidas singulares.

Deleuze ao nos remeter para imanência de uma vida está nos dando uma ontologia afirmativa.

A distância é o meio onde uma experiência se dá, de modo que como numa síntese disjuntiva, os termos são afirmados; não trata-se de ser um e outro, mas de afirmar a distância que os tornam distintos; trata-se de experimentar esse tornar-se, esse devir no entre as mais estranhas e disjuntas sínteses. Deleuze sempre fala de um devir animal, de um devir imperceptível e mesmo de um ritornelo, que nada mais são do que conceitos criados por ele para pensar não mais em termo de identidade e unidade dos contrários, mas sim de diferença. Deleuze não suprime a disjunção, identificando os termos contraditórios, afirma-a por sobrevôo de um distância indivisível. Uma vida já é afirmação de uma distância, ela não se identifica como uma outra vida, mas se comunica por afetos, por acontecimentos. Há distância entre as vidas singulares assim como no elemento diferencial que fazem as singularidades díspares que presidem a gênese dos indivíduos. Há sempre gênese onde há o elemento diferencial; a distancia de sua teoria do sentido vem simplesmente de encontro com a univocidade que se confunde com a ontologia. Tanto na gênese dos indivíduos como na do sentido encontramos a distância afirmativa, A ontologia da diferença diz-nos que o ser é diferença, distância e afirmação assim como uma vida singular já é distancia para com uma outra vida singular, o sentido também é produzido nesta distância, somente há sentido devido a distância: a teoria do sentido encontra a ontologia do acontecimento. A gênese, a criação, deixa de tributária de um princípio transcendente. A imanência aparece, sobretudo como um meio em que as potencias de criação se desdobram em vidas singulares. Há uma preocupação muito maior com a criação do que com a finitude. Deleuze, afirma: uma vida que joga com a morte, uma vida que já não é mais subjetiva nem objetiva. Ter o sentido dessa experiência não é apenas nos contentarmos com o ser para à morte, é o que faz Deleuze quando nos fala de um devir criança e das singularidades, dos gestos que a expressam. Aristóteles dizia: “o que torna Sócrates e Cálias diferentes é a matéria”.

Deleuze, diz uma vida: uma essência singular afirmativa, não mais a essência universal e a distinção apenas pela matéria signada; a sua teoria do sentido remete para uma intensificação das essências singulares, das diferenças nelas mesmas e não apenas pela matéria ou pela forma, mas pelas singularidades que as atravessam. Sócrates e Cálidas não seriam apenas individuados pelas matérias que os constituem, mas sim pelas singularidades. O *pathos* da distância percorre por inteiro a obra de Deleuze a ponto de vermos suas colocações sobre o papel do artista como inventor e criador, não se tratando de uma exaltação dos fundadores de raças e religiões nem muito menos de um ideário aristocrático, tanto é que mostra-nos que arte, filosofia e ciência se singularizam por traçarem um filtro imanente sobre o caos. O *pathos* da distância leva-nos à criação na imanência, que é o ponto mas discutido e disputado entre os humanos; a criação sendo pensada por idéias inadequadas, como no dizer de Espinoza, sempre recairia numa transcendência.

A gênese de modos de vidas, de modos de pensar, aparece no pensamento de Deleuze muito próximo do que Bergson declarava: “o tempo é invenção, criação, jorro contínuo ou não é nada”; como dissemos, na introdução deste trabalho, Bergson faz uma crítica violenta à idéia de Nada; e, dissemos que o Nada para ele é o que não existe e por isto mesmo não pode ser anterior ao Ser. Deleuze, pelo seu lado, está apresentando-nos uma teoria do sentido em que o acontecimento - apesar de não existir como um estado de coisa ou como uma coisa - possui realidade virtual. Deste modo, encontra com Bergson por um outro caminho no que diz respeito ao que não existe: o acontecimento é real virtual, ideal sem ser abstrato. Aqui encontramos o que Bergson chama de condição real da experiência, não mais as condições possíveis da experiência. A fuga de Deleuze em relação ao condicionamento deixou nítido que sempre buscou a gênese do sentido; a sua motivação é pensar a gênese e a neutralidade do sentido através de uma experiência real, tal experiência remete ao acontecimento viver: uma vida não se esgota em atualidades, mas sempre traz um amplexo de virtualidades.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ARTAUD, A **Heliogábalo ou o anarquista coroadado**, tradução de Mario Cesariny, Lisboa, Assisrio e Alvim, 1982.

BERGSON, H. **Ouvres** , Paris, PUF, 1959.

BRÉHIER, É. **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**. Paris: Vrin, 1980.

\_\_\_\_\_. **Chrysippe & l'ancien stoïcisme**. Paris: PUF, 1971.

\_\_\_\_\_. **Études de Philosophie Antique**. Paris, PUF, 1955.

BRENTANO, F. **Aristote et les significations de l'être**. Paris, Vrin, 1992.

CICERON. **Traité du Destin**, in: **Les Stoiciens**. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962.

CONCHE, M. **Temps et destin**. Paris: PUF, 1992.

CRAIA, E. **A problemática ontológica em Deleuze**, Cascavel, Edunioeste, 2000.

DELEUZE, G. **Logique du sens**. Paris: Les éditions de Minuit, 1969.

\_\_\_\_\_. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DERRIDA, J. **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**, Paris, PUF, 1990.

DIAS, S. **Lógica do acontecimento, Deleuze e a filosofia**. Porto: Afrontamento, 1995.

DUHOT, J-J. **La conception stoïcienne de la causalité**. Paris: Vrin, 1989.

ENGEL, P. **La norme du vrai**. Paris: Gallimard, 1989.

ELIE, H. **Le Complexe Significabile**. Paris: Vrin, 1936.

FREGE, G. **Écrits logiques et philosophiques**. Paris: Éditions du Seuil. 1979.

FREGE-HUSSERL. **Correspondance**. Paris: Éditions T.E.R., 1987.

GASTON, G-G. **Le probable, le possible et le virtuel**. Paris: Odile Jacob, 1991.

GOLDSCHMIDT, V. **Le système Stoïcien et l'idée de temps**. Paris: Vrin, 1985.

GONÇALVES COELHO, J. **Bergson: tempo e liberdade**. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de FFLCH-USP, sob a orientação do Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Siva em 1998.

GUALANDI, A. **Deleuze**, tradução Danielle Ortiz Blanchard, São Paulo : Estação Liberdade, 2003.

GUATTARI, F. **Caosmose: um novo paradigma estético**, tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Claudia Leão, Rio de Janeiro : Ed.34, 1992.

HADOT, P. **Sur le divers sens du mot Pragma dans la tradition philosophique grecque**, in: **Concepts et categories dans la pensée antique**. Paris: Vrin, 1980.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**, tradução Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis, Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_ **Conceitos fundamentais de metafísica**, tradução Marco Antonio Casanova, Rio de Janeiro : Forense, 2003.

HÖLDERLIN, F. **Canto do destino e outros cantos**, organização, tradução e ensaio de Antonio Medina Rodrigues, São Paulo, Iluminuras, 1994.

HUSSERL, E. **Ideias relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica**, Trad. José Gaos, Mexico, FCE, 1949. *Ideen zu einer reinen Phänomenologischen*, Martinus Nijhoff, 1952.

\_\_\_\_\_ **Meditações cartesianas**, tradução Frank de Oliveira, São Paulo, Madras, 2001.

KNEALE, W. & KNEALE, M. **O Desenvolvimento da lógica**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1962.

LAZ, J. **Bolzano Critique de Kant**, Paris, Vrin, 1993.

LINSKY, L. **Le problème de la référence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

LEBRUN, G. **O transcendental e sua imagem** in Gilles Deleuze: uma vida filosófica, São Paulo : E, 34, 2000.

LEWIS CARROL, **Alice no país das maravilhas**, tradução Rosaura Eichenberg, Porto Alegre, LPM, 2002

LOTURCO DA SILVA, V. **O Empirismo Transcendental na Filosofia de Gilles Deleuze**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da FFLCH em 2001 sob orientação do Prof. Dr. Bento Prado Jr.

MARQUES, J. **A Ontologia do Tractatus e o Problema dos Sachverhalte Não-Subsistentes**, texto retirado da Internet em 03/01/02.

MATES, B. **Stoic Logic**. Berkeley: University of Californis Press, 1973.

MAXIME-SCHULL, P. **Le Dominateur et les possibles**. Paris: PUF, 1960.

MEINONG, A **Übergegenstand theorie - Teoria dos objetos**, tradução Celso Braida, no prelo

MOREAU, J. **Stoïcisme-Épicurisme. Tradition Hellenique**. Paris: Vrin, 1979.

MORATO PINTO, D. **Consciência e corpo como memória**. Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da FFLCH-USP para obtenção do grau de Doutor em Filosofia, sob a orientação Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva em julho de 2000.

MURAUULT, A **A metafísica do fenômeno**, tradução de Paula Martins, São Paulo : Ed.34, 1998.

PASQUINO, P. **Le statut ontologique des incorporels dans l'ancien stoïcisme in: Les stoïciens et leur logique**. Paris: Vrin, 1978.

PÁL PELBART, P. **Memorial circunstanciado (1997-2000)**.

PRADO JÚNIOR, B. **A Idéia de “plano de imanência” in: Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

\_\_\_\_\_ **Presença e campo transcendental: consciência e negatividade em Bergson**, São Paulo, Edusp, 1988.

\_\_\_\_\_ **Erro, ilusão e loucura**, São Paulo: Ed. 34, 2004.

PRADO NETO, B. **Fenomenologia em Wittgenstein**, Rio de Janeiro : Editora UFRJ, 2003.

PETIT, J-L. **Solipsisme et intersubjectivité, Quinze Leçons sur Husserl et Wittgenstein**. Paris: CERF, 1996.

ROUILHAN, P. **Frege, Les Paradoxes de la representation**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

RUSSELL, B. **Significação e verdade**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973.

SARTRE, J-P. **La Transcendance de l'ego**, Paris: Vrin, 1988.

\_\_\_\_\_ **A Transcendência do ego**, tradução de Pedro M. S. Alves, Lisboa, Colibri, 1994.

\_\_\_\_\_ **O Ser e o Nada**, tradução de Paulo Perdigão, Petrópolis, RJ : Vozes, 1997.

SEXTUS EMPIRICUS. **Adversus Mathematicus**. In: **Les Stoiciens**, Paris, PUF, 1973.

SEBESTIK, J. **Logique et mathématique chez Bolzano**, Paris, Vrin, 1992.

SIMONDON, G. **Le individu et sa genèse phisico-biologique**, Paris. PUF, 1984.

TWARDOWSKI, K. **Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations** – Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen, traduction par Jacques English in *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, Paris : Vrin, 1993

ULPIANO, C. **Do Saber em Platão e do sentido nos estóicos como reversão do platonismo**. Tese de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do IFCHS – UFRJ em 1983.

\_\_\_\_\_ . **O Pensamento de Deleuze ou A grande aventura do espírito**. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do IFCH da UNICAMP em 1998, sob a orientação de Luiz B. L. Orlandi.

\_\_\_\_\_ . **Afetos: um sorriso, um gesto** in: **Pontos de Fuga: visão, tato e outros pedaços**. Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1996.

VIRIEUX-REYMOND, A. **Pour connaître la pensée des Stoiciens**. Paris: Bordas, 1976.

WITTGENSTEIN, L **Tractatus Lógico Philosophicus** tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos, São Paulo, Edusp, 1994.

ZOURABICHVILI, F. **Deleuze une philosophie de l'évenement**. Paris: PUF, 1994.

\_\_\_\_\_ **Vocabulário Deleuze**, tradução André , Rio de Janeiro : Relume Dumará, 2004.

