



O Imperceptível em Gilles Deleuze

The Imperceptible in Gilles Deleuze

Luame Cerqueira

Doutor em Filosofia

Resumo: O presente artigo aborda o pensamento como experiência de descentramento e criação, destacando a necessidade de ultrapassar o indivíduo, seu organismo e suas formas de representação para acessar um plano de forças impessoais. Partindo da imagem da filosofia como um “pássaro de duas asas” — filosófica e não-filosófica — o texto mostra que pensar exige ser afetado por um “fora” que escapa ao vivido pessoal e às categorias do conhecimento. Nesse contexto, a arte ocupa papel privilegiado ao capturar forças não sensíveis e produzir novos sentidos, abrindo passagens entre territórios intensivos. A noção de devir surge como movimento imperceptível que rompe com identidades e trajetórias previsíveis, conduzindo ao limiar de um devir-imperceptível, destino imanente de todos os devires. Através de ressonâncias com obras cinematográficas e literárias evidencia-se que encontros transformadores não se dão entre pessoas, mas entre forças que exigem a criação de um novo corpo capaz de ser afetado. O conceito de corpo-sem-órgãos aparece como prática de desestratificação e experimentação, abrindo um campo de hecceidades e acontecimentos que deslocam a subjetividade e restauram a imanência da vida.

Palavras-chave: imperceptível; devir; acontecimento; Gilles Deleuze.

Abstract: This article addresses thought as an experience of decentering and creation, highlighting the need to go beyond the individual, their organism, and their forms of representation to access a plane of impersonal forces. Starting from the image of philosophy as a “two-winged bird”—philosophical and non-philosophical—the text shows that thinking requires being affected by an “outside” that escapes personal experience and the categories of knowledge. In this context, art occupies a privileged role by capturing non-sensible forces and producing new meanings, opening passages between intensive territories. The notion of becoming emerges as an imperceptible movement that breaks with predictable identities and trajectories, leading to the threshold of an imperceptible becoming, the immanent destiny of all becomings. Through resonances with cinematic and literary works, it is shown that transformative encounters do not occur between people, but between forces that demand the creation of a new body capable of being affected. The concept of the body-without-organs appears as a practice of destratification and experimentation, opening a field of haecceities and events that displace subjectivity and restore the immanence of life.

Keywords: imperceptible; becoming; event; Gilles Deleuze.

INTRODUÇÃO

Gilles Deleuze definiu a filosofia como um pássaro cantante de duas asas - uma filosófica e outra não-filosófica. Isso quer dizer que a Filosofia supõe a insistência de algo extra-conceitual, sem o qual nem mesmo a proposição mais bem formulada logicamente poderia emanar qualquer sentido. Sendo a não-filosofia parte integrante da filosofia, não se pode imaginar que o objeto da filosofia seja uma abstração ou uma pura teoria. Contudo, não se deve confundir a não-filosofia com o

conjunto de vivências pessoais, opiniões, percepções, imaginações e sentimentos. Tudo o que diz respeito ao indivíduo bem formado, orgânica e psiquicamente, com suas faculdades humanas bem estabelecidas e funcionantes, ou sua posição geográfica, histórica e social, é insuficiente quando se trata dos movimentos livres do pensamento. Enquanto o indivíduo costuma interiorizar o mundo em forma de ideias, afirmando uma separação artificial e transcendente, embora útil, entre ele e o mundo, o ato de pensar exige, inversamente, que o corpo se dobre ao fora, tornando-se sensível a certas forças da natureza que não costumam ser apreendidas pela mecânica orgânica de sobrevivência. Preso ao útil, o indivíduo organiza o tempo de maneira cronológica, encerra-se em um presente que só é capaz de se lançar em duas direções: o hábito e a expectativa. Nesta perspectiva, quando se coloca uma questão, quando pergunta-se sobre o futuro ou o passado, perde-se a autonomia do acontecimento tomado em si mesmo, em sua imanência, em sua própria duração e novidade. Segue-se que há uma parte vital e impessoal que força a pensar, rasgando os aprisionamentos individuais, e que orienta toda problematização na filosofia. Essa parte não é dada ao domínio do conhecimento: consiste no próprio desconhecido e no estranho que clama por expressão.

Pensar não pode ter origem num ato voluntário localizado num bloco de espaço-tempo determinado: Descartes com seu roupão em frente à lareira, descobrindo o *cogito*, já é um tarde demais, uma ponta extrema da luta de forças pré-individuais, cujo triunfo das mais adaptativas reclamaram um Eu, a existência de Deus e das coisas materiais no mundo.

O sujeito não é evidente: não basta pensar para ser, como o proclamava Descartes, já que inúmeras outras maneiras de existir se instauram fora da consciência, ao passo que o sujeito advém no momento em que o pensamento se obstina em apreender a si mesmo e se põe a girar como um pião enlouquecido, sem engancha em nada dos Territórios reais da existência, os quais por sua vez derivam uns em relação aos outros, como placas tectônicas sob a superfície dos continentes (Guattari, 1990, p.17).

Nietzsche já afirmava a vida como algo de inatual e seria disso que o pensamento deveria dar conta para se tornar criador e recuperar seu vínculo íntimo com a natureza. A arte é um estímulo para empreender essa busca, uma vez que capta forças que não têm sua origem no sensível, permitindo a emergência de novos sentidos e outros tempos ao apreendê-las e materializá-las. Poderíamos colocar, desse modo, a arte como a não-filosofia que integra por excelência o voo do pássaro. Mas a verdade é que também há linhas que recortam a realidade e que, ao se consolidarem, fazem brotar, até mesmo no curso de gestos cotidianos, expressões de vida. É nesse sentido que, para além de uma coleção de fatos biográficos, pode-se falar em anedotas: cruzamento entre as linhas de vida e o presente vivido. São ressonâncias que expandem a capacidade de pensar e de ultrapassar os estados de coisa e de consciência. Não é o acúmulo de conhecimentos em áreas diversas que vai fazer a filosofia tomar mais consistência, é, antes, a efetivação de passagens,

entradas e saídas entre territórios intensivos, capazes de desbloquear os esquemas previsíveis montados no corpo e na alma, e de nos lançar em outras aventuras. O melhor dos samurais só alcançou a excelência de sua luta quando abdicou daqueles exercícios musculares repetitivos com sua espada e se dedicou integralmente à caligrafia, quando conseguiu atingir a simplicidade e continuidade absoluta do gesto que desenhava um ideograma *kanji*. A partir de então, tornou-se o espadachim mais hábil e rápido, tendo sua percepção sido modificada e ampliada, tendo ele entrado no segredo do movimento. Era capaz de ver sem olhar, de acompanhar a velocidade de um pequeno inseto em pleno voo e de agarrá-lo com seus pauzinhos de comida. Foi preciso mergulhar em um campo aparentemente distante da luta para penetrar em sua essência.

Se o fora que força a pensar não é o mero vivido, por oposição ao concebido (falsa e cômoda alternativa), trata-se da indeterminação que coexiste com toda ordem estabelecida, da potência da Terra de embaralhar seus códigos e reinventá-los continuamente. Eis o que Deleuze chama de campo transcendental: esse abismo movente, imanente a todo ser, a todo pensamento. O encontro com o fora provoca um descentramento no sujeito, o qual se abre a uma multiplicidade de individuações possíveis. É tal o processo de despersonalização que o arrasta que não se confunde em nada com a imaginação do sujeito. É concreto e real; aliás, é a única maneira que o real tem de se efetuar: realizando impulsos desviantes. Em termos bergsonianos, poderíamos aproximar esse campo do impulso vital que atravessa os estratos físico-químicos, biológicos, mentais ou sociais, forçando diferenciações, encantando a matéria com o espírito. É como uma corrente alternativa que tumultua os projetos significantes, os sentimentos subjetivos, que constitui sexualidades não-humanas, irresistíveis desterritorializações. Seria preciso involuir e tornar-se cada vez mais simples, mais deserto e, assim, mais povoado por intensidades livres. Não ser de ordem individual não implica que se seja um caos indiferenciado, mas que se comporte as mais radicais diferenças - singularidades nômades. O pensamento em contato com esse imperceptível é a única maneira de existir. Toda a obra de Deleuze atravessa esse problema, para o qual o filósofo fabricará diversos conceitos, como devir, acontecimento e corpo-sem-órgãos.

Os devires são os atos mais imperceptíveis que “só podem estar contidos numa vida ou expressos num estilo” (Deleuze, 1998, p.3). Não são designáveis ou comunicáveis; operam em silêncio e nos tiram da história, isto é, acontecem quando escapamos do conjunto de condições que nos determinam, em função de uma potência não pessoal. O devir não é um movimento que conecta termos, que derivaria de um ponto e supostamente teria um fim. Não comporta multiplicidade de elementos ou uma série ininterrupta de mudanças. É muito mais radical. Se não diz respeito a conteúdos, o devir comporta uma multiplicidade de outra ordem, atravessando dimensões irredutíveis a nossas medidas convencionais. Devir é estar sempre “entre” dois, seguindo sua própria direção e duração. A rigor, é o fora que força encontros desterritorializantes, em que um termo força o outro a seguir fluxos imprevisíveis. É no fundo de uma solidão absoluta que se pode fazer devires, núpcias, mas é uma solidão povoada de encontros. Devir e multiplicidade

são uma só coisa, lembrando que não estamos mais no campo extensivo. Não se trata de uma multiplicidade quantitativa e, sim, qualitativa. Mas tal qualidade não é atribuída a um sujeito, pois ela própria é erigida como algo primeiro. Além disso, cada multiplicidade é simbiótica, comportando em seu devir animais, vegetais, micro-organismos, partículas loucas, toda uma galáxia. Não há ordem lógica neste processo, apenas compatibilidades, consistências.

Sabemos que entre um homem e uma mulher passam muitos seres, que vêm de outros mundos, trazidos pelo vento, que fazem rizoma em torno das raízes, e não se deixam compreender em termos de produção, mas apenas de devir. O Universo não funciona por filiação (Deleuze, 1997, p.23)

Pensar também é sempre estar entre as coisas, ou seja, resistir às máquinas binárias e se lançar nesta involução magnífica. Involuir não é a inversão de um processo progressista, é rachar essa linha em favor do cruzamento múltiplo de devires inauditos, que permite simbioses e alianças entre heterogêneos. Involuir é tornar-se cada vez mais sóbrio, cada vez mais simples, mais deserto e, assim, mais povoado. Eis a verdadeira natureza que atravessa os reinos e, enquanto processo, traindo a si mesma, por contágio e não por obediência a gêneros. Aprender a correr como a criança entre as pernas dos adultos, cambaleante... Possuir pernas para dançar e não para andar simplesmente, isso porque a dança submete o corpo e o espírito a outros regimes de intensidade, ultrapassando a previsibilidade dos passos. Só se chega a pensar, portanto, quando se trai toda expectativa e se excede o mecanismo habitual que regula comportamentos e ideias. Não se pensa voluntariamente. Do mesmo modo, o devir só se dá quando piscamos os olhos: é menor do que toda consciência que podemos ter de uma “transformação” qualquer. “Devir todo mundo, fazer do mundo um devir, é fazer mundo, é fazer um mundo, mundos, isto é, encontrar suas vizinhanças e suas zonas de indiscernibilidade” (Deleuze, 1997, p. 77).

Devemos repetir o enunciado (Deleuze, 1998, p.3): os devires são os atos mais imperceptíveis. Isso acontece porque o devir nos faz escapar da subjetividade e da coordenação orgânica que foi montada em nós e, assim, não implica nenhuma mudança de estados. Seria preciso fazer como o deus Dionísio: nascer duas vezes. Primeiro de uma mortal, prematuramente. Em seguida, é preciso que Zeus, seu pai, o costure em suas coxas e que ele tenha o direito de nascer de verdade, logo, de ser divino. Nascer, não do ventre de mulher, mas da perna de um deus, e fazer da dança, essencialmente desviante, um princípio. Dionísio nasce prematuro, pois sua mãe, uma mortal, insiste em tentar ver Zeus em seu estado puro, sem se mascarar de humano. No momento em que Zeus se apresenta em seu esplendor luminoso, ela é pulverizada diante de tamanho excesso. Resta a Zeus salvar a criança, introjetando-a em sua coxa para continuar o amadurecimento do feto. Ora, a mãe Sibebe nunca soube amar. Evocou a percepção, que nada mais é, como já nos apontava Nietzsche, do que a vontade patológica de medir as coisas. Na origem da percepção já atuam forças interessadas. Não há crime maior do que querer entender e delimitar o divino. O estado de saúde de uma pessoa ou de uma civilização se

mede pela capacidade que ambas têm de se relacionar com o monstruoso, isto é, de abandonar o centro, habitar as fronteiras. É justamente nas fronteiras que se produzem os cantos mais estranhos e as danças mais perigosas. Pois quem habita as fronteiras não se reconhece mais como um sujeito. Nas fronteiras, não há mais distinção entre o fora e o dentro: não somos nós que sentimos o mundo, tornamo-nos paisagem. Como afirma Deleuze (Deleuze, 1998, p.30), nada mais ativo do que uma linha de fuga. Fazer passar, fluir. Segue-se que o conceito de devir tem como destino inelutável o imperceptível. Nada de semelhanças, nada de equivalências, pois tudo isso ainda remete a formas dadas. O devir nos lança em modos de existência inatuais e irreconhecíveis.

Se o devir-mulher é o primeiro quantum, ou segmento molecular, e depois os devires-animais que se encadeiam na sequência, em direção a que precipitam-se todos eles? Sem dúvida alguma, em direção a um devir-imperceptível. O imperceptível é o fim imanente do devir, sua fórmula cósmica (Deleuze, 1997, p. 76).

Robinson Crusoe teve que deixar Defoe e esperar ser personagem de Michel Tournier para finalmente conhecer o devir. Robinson (Tournier, 2001), o inglês bem formado que, ao naufragar numa ilha deserta, se lança de forma desesperada na tentativa de reconstruir a sociedade. Condenado a ser homem, Robinson não tem devir. Resta se apegar, ora ao passado, tentando reformular uma civilização perdida, ora ao futuro, planejando colher os frutos do seu trabalho e sonhando com o resgate que o devolveria à civilização. Nem na ilha mais deserta o homem consegue se livrar dos valores estabelecidos... Pior, tenta infectar seus arredores, restabelecer e propagar a fraqueza. Entretanto, com o tempo, Robinson é violentado por forças do fora, seja a Ilha, os ventos ou Sexta-feira, o selvagem que ele tenta humanizar em vão. Acredita ter muito a ensinar a Sexta-Feira, mas é o selvagem que faz ele vislumbrar outros possíveis. Sexta-feira se alegra com a possibilidade de se transformar em algo impensado durante um combate, mas sabe que para isso precisa de um inimigo à altura. Conhece como ninguém os bodes da ilha e, por isso mesmo, não se interessa mais em travar qualquer combate com eles, pois eles cabem dentro do seu conhecimento. Precisa de algo que o exceda, que vá além de qualquer experiência que já teve. Um inimigo que traia a sua própria espécie e com isso traga alguma novidade. Eis que um dia, em uma de suas caminhadas, se depara com esse ser fronteiro: um estranho e enorme bode. Batiza-o de Andoar. Trava um combate feroz e constata que seus conhecimentos de nada servem, pois Andoar escapa a qualquer classificação. É lançado do alto do morro, quase morre. Chega em casa muito ferido e Robinson não entende o sorriso que Sexta-Feira guarda no rosto. Não importam seus ferimentos: está vivo não por ter escapado da morte devido à queda, está vivo porque teve um encontro legítimo, à altura dos acontecimentos vitais – encontrou Andoar.

A vida é esse jorro inorgânico que não tem nenhum compromisso com a preservação do indivíduo. Só é possível ter encontros com algo não humano, seja a parte inumana dos homens ou do mundo. Escapar das identidades, destituir a reconhecimento, chegar ao ponto onde as pessoas e coisas não têm nome e não se

parecem com nada. Só assim é possível ter um encontro. Sexta-feira precisa se recuperar organicamente o mais rápido possível para, finalmente, encontrar Andoar, encontrar-se com a vida.

As pessoas acham que é com pessoas que se têm encontros. É terrível, isso faz parte da cultura, intelectuais que se encontram, essa sujeira de colóquios, essa infâmia, mas não se tem encontros com pessoas, e sim com coisas, com obras: encontro um quadro, encontro uma ária de música, uma música, assim entendo o que quer dizer um encontro. Quando as pessoas querem juntar a isso um encontro com elas próprias, com pessoas, não dá certo. Isso não é um encontro. Daí os encontros serem decepcionantes, é uma catástrofe os encontros com pessoas (Deleuze, 2001, p.99).

Andoar é o elemento que faz Sexta-Feira se desterritorializar. Sabe que para caçá-lo precisará inventar um novo corpo. Seus conhecimentos de caça não servem para nada, pois Andoar não se limita à condição de bode. Poderíamos dizer que nesta história, Andoar funciona como um portal, um fenômeno de borda que dá acesso a outras dimensões. Eis o que Deleuze chama de “anômalo”. O anômalo não é um indivíduo preferido ou o grande portador da espécie, mas aquele que abriga afetos impessoais. Não são características ou sentimentos que produzem a simpatia e a aliança, é aquilo que transborda e contagia, como uma doença infecciosa. O anômalo está sempre na fronteira, sobre na borda de um bando, de uma multiplicidade. Faz parte dessa multiplicidade, mas a faz passar para outra multiplicidade, como uma espécie de curto-circuito que trai o esquema sujeitos-objetos. Da mesma maneira, Andoar terá que se desterritorializar, pois Sexta-feira não é um caçador qualquer. Nessa dança, o que importa não é Sexta-feira ou Andoar, mas o impulso que arrasta os dois, forçando-os a escapar de qualquer forma, criando outros possíveis. Eis o devir.

Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, Mimese), mas encontrar a zona de vizinhança de indiscernibilidade ou indiferenciação tal que já não seja possível distinguir-se de uma mulher, de um animal ou de uma molécula: não imprecisos nem gerais, mas imprevistos, não preexistentes, tanto menos determinados numa forma quanto se singularizam numa população (Deleuze, 1997, p. 11).

Aliás, a arte é um incitador desse tipo de experiência à medida que é próprio dela captar forças que não são da ordem do sensível e materializá-las, abrindo novos possíveis. Enquanto nos reconhecemos como indivíduos, prevalecerá o caminho do Eu. Conscientes, traçaremos objetivos, guardaremos da paisagem o que cabe na nossa boca, o que a linguagem dá conta de traduzir lógica e humanamente. Só tiraremos das experiências o que a Terra guarda de funcional, furtando-nos a seu caráter expressivo. Há algo de repugnante na fala se partimos da perspectiva dessas experimentações que extrapolam a tendência humana de se relacionar com o mundo pelo conhecimento. Envolvidos na crença de que onde

terminam os nossos limites, lógicos ou físicos, terminam também as possibilidades de vida, acreditaremos que a perna serve apenas para andar e cometeremos, segundo Deleuze, um homicídio triplamente qualificado diante da possibilidade da experimentação: é inútil, perigoso e imoral. Quando a filosofia se dobra ao mundo estético, para além da moral, restaura-se a continuidade com a Natureza em sua força criadora, passa-se de uma vida finita a uma vida infinita. Segundo o princípio de causalidade do racionalismo moderno, um efeito nunca pode ser maior do que sua causa: foi assim que se esboçou uma vez a prova da existência de Deus a partir da presença de sua ideia em nossa mente (Descartes, 1996). Eu, ser finito e limitado, não poderia ser causa da ideia de um ser tão imenso, infinito, ilimitado, onipotente e onipresente como Deus; segue-se que Deus existe e imprimiu a sua marca em minha consciência. Ora, Bergson já nos diz que o que define o espírito é justamente a capacidade de tirar de si muito mais do que se contém. O universo inteiro é feito de texturas e dobras e é o jogo de suas variações intensivas que vai secretar seres, objetos, coisas, sujeitos, bem como deixar uma abertura – a rachadura de todas as coisas que permite quebrar a crença em uma individualidade perfeitamente acabada e fechada, isolada do resto do cosmos. Para uma apresentação direta do real, em sua interconexão absoluta, é preciso experimentar afetos, libertar-se dos mecanismos e finalidades, quebrar a casca das determinações atuais e fazer-se uma quarta pessoa do singular.

São singularidades móveis, ladras e voadoras, que passam de um a outro, que arrombam, que formam anarquias coroadas, que habitam um espaço nômade. Há uma grande diferença entre repartir um espaço fixo entre indivíduos sedentários, segundo demarcações e cercados, e repartir singularidades num espaço aberto sem cercados e nem propriedade. O poeta Ferlinghetti fala da quarta pessoa do singular: é ela que se pode tentar fazer com que fale (Deleuze, 2008,p.185).

A vida afetiva, que nos insere sob os códigos nos variáveis fluxos de intensidade e que faz ressonância com eles, não pode ser representada. Aliás, ela é o não-representável por excelência, seja pelos nossos meios perceptivos ou lógicos. A vida no seu sentido não-biológico é composta por singularidades pré-individuais que vão percorrendo, nômades, todo o universo. Se o universo fosse um enigma e o entendimento a chave para decifrá-lo, o ato de pensar seria o mesmo que o ato de conhecer, de modo que as experimentações vitais seriam trocadas por representações de coisas ou palavras. O que é de ordem intensiva e transbordante seria aprisionado em significados. Por um lado, isso suporia uma realidade inteiramente acabada, que seríamos chamados a percorrer gradualmente como um mapa, cuja totalidade desconhecemos. Por outro lado, o pensamento se converteria em generalidades, reduzindo toda diferença a semelhanças, para fazê-la caber em categorias previamente estabelecidas. Dentro dessa perspectiva, tudo o que se furta à ideia geral constituída é considerado um acidente que sobrevém a uma forma dada. Tudo o que desafia tais verdades e que beira a imprevisibilidade se torna insuportável, um empecilho para a orientação no mundo, para a constituição

de uma linguagem comum e para a sobrevivência. Consequentemente, delirar equivaleria a uma ilusão associada ao erro, a alguma patologia ou a alguma fraqueza que desequilibraria a pose forjada e tomada como real. Quando a busca filosófica se volta para os acontecimentos que passam sob a codificação das formas, para os fluxos que escapam a toda tentativa de captura, compreende-se que a mobilidade delirante emprestada ao ato de pensar pertence à própria realidade. A existência se converte em um perpétuo deslocamento de forças e não obedece mais a modelos que ela supostamente deveria atualizar. Os caminhos passam a se tornar autônomos e as formas mentais, sociais, naturais e cronológicas são quebradas em nome do desvio que está no princípio mesmo da vida. As formas resultam em meros efeitos de ótica: salta-se para a perspectiva dos impulsos fabulantes que estão na raiz da realidade sempre em vias de se fazer. Ora, o pensamento não tem a verdade universal por elemento ou fim, ele segue as linhas intensivas que vão percorrendo o mundo em uma velocidade inapreensível pelas nossas faculdades ordinárias do corpo orgânico constituído (como a sensibilidade atrelada à inteligência, que quer reduzir o desconhecido a um esquema de conhecimento e reconhecimento). Desse modo, pede-se a construção de um novo corpo a cada encontro com a arte/pensamento, inclusive alterando seus limiares perceptivos. Esse corpo novo dá conta das sensações que escapam às exigências de sobrevivência do presente e o conecta com as vibrações vitais mais impessoais. Aquele corpo mecânico do nosso presente material, que experimenta fadiga, esperança, nostalgia e angústia, ainda nos cava uma distância quase intransponível com as nossas próprias potências. Por isso a importância e a necessidade de se erigir o conceito de corpo-sem-órgãos (CsO).

O CsO grita: fizeram-me um organismo! dobraram-me indevidamente! roubaram meu corpo! O juízo de Deus arranca-o de sua imanência, e lhe constrói um organismo, uma significação, um sujeito. É ele o estratificado. Assim, ele oscila entre dois polos: de um lado, as superfícies de estratificação sobre as quais ele é rebaixado e submetido ao juízo, e, por outro lado, o plano de consistência no qual ele se desenrola e se abre à experimentação. E se o CsO é um limite, se não se termina nunca de chegar a ele, é porque há sempre um estrato atrás de um outro estrato, um estrato engastado em outro estrato. Porque são necessários muitos estratos e não somente o organismo para fazer o juízo de Deus. Combate perpétuo e violento entre o plano de consistência, que libera o CsO, atravessa e desfaz todos os estratos, e as superfícies de estratificação que o bloqueiam ou rebaixam (Deleuze, 1997, p.12).

O corpo-sem-órgãos é por onde se faz passar o grande sopro da vida, mas ao mesmo tempo ele não para de ser estratificado: enfrenta fenômenos de sedimentação, coagulação que impõem formas, organizações para extrair um trabalho útil. Se a natureza tem faces, podemos distinguir duas. Uma delas é voltada para as superfícies estratificadas, objetos da sensibilidade que percebe o mundo e da razão que o concebe. Nesta região, o corpo é articulado em três

aprisionamentos sistêmicos: o organismo, a significância e a subjetivação. A outra face, por sua vez, é o plano de consistência em que circulam as intensidades livres e desbloqueadas. O que nos afasta do plano de consistência é o organismo, a representação (subjetivação) e a significação. O corpo-sem-órgãos sempre oscila entre esses dois polos. Uma de suas faces está voltada para o estrato que o limita e a outra está voltada para o plano de experimentação vital. O CsO promove uma maquinação que reverte os códigos, reterritorializando-os.

Ao conjunto dos estratos, o CsO opõe a desarticulação (ou as articulações) como propriedade do plano de consistência, a experimentação como operação sobre este plano (nada de significativo, não interprete nunca!), o nomadismo como movimento (inclusive no mesmo lugar, ande, não pare de andar, viagem imóvel, dessubjetivação.) O que quer dizer desarticular, parar de ser um organismo? Como dizer a que ponto é isto simples, e que nós o fazemos todos os dias. Com que prudência necessária, a arte das doses, e o perigo, a overdose. Não se faz a coisa com pancadas de martelo, mas com uma lima muito fina (Deleuze, 1997, p.22).

Quando se diz que é preciso desfazer o organismo e seus equivalentes, não estamos dizendo que é preciso se matar: dizemos que é preciso abrir-se a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, limiares, sobreposições, passagens, distribuições de intensidade. Simplificar o corpo, como se ele não tivesse parte alguma, como se ele fosse apenas constituído por platôs, isto é, pedaços de imanência, regiões de intensidade contínua. É um corpo formado por matérias dinâmicas, não organizadas segundo funções – tem em vista tão somente a expressão. É por isso que, enquanto a sensibilidade e a razão se voltam para a Terra estratificada, o pensamento só acontece quando se volta para essa face da natureza povoada por forças pré-individuais. Quando o pensamento chega, já não há indivíduo para testemunhar. A estrada perde suas placas de sinalização, pois não há trajetórias preestabelecidas. A origem e o destino viram falsos problemas, as pernas cambaleiam e, então, a boca só pode emitir cânticos intraduzíveis.

No filme *Blow Up* (Antonioni, 1966), o sujeito vai desaparecendo, como uma figura se fundindo com o fundo, ao penetrar no movimento da bola invisível jogada pelos mímicos. Em outros termos, penetra-se finalmente no movimento impessoal da vida. O fotógrafo, que aprisionava e paralisava os movimentos para entendê-los e buscar a causa de um dado crime, termina por ser nada mais do que um efeito, ele próprio um efeito. Resta a estrada desértica, sem testemunhas. Insignificante, sem início nem fim. Dançar é destituir das pernas a pretensão de trilhar um caminho previamente escolhido. Enquanto o caminhar conta com a segurança dos órgãos perceptivos e motores, a dança pressupõe música. Ora, mas a única maneira de escutar é com o corpo inteiro, é devolvendo-lhe seus movimentos intensivos em outro nível. A dança não é uma interpretação musical, é a linha de fuga do corpo. Acontece ali onde não existe mais um homem que pretende escolher qual bifurcação seguir. Ali quando o corpo se expande e, sem pretender medir o seu tamanho, se

torna inteiro, justamente por não ter mais limites. Contudo, há um duplo risco de direções opostas: se solidificar no centro, como já mencionado, ou se perder no caos. Saber transitar.

Estar “entre” implica jamais cair nas armadilhas do entendimento, mas também furtar-se à indiferença abismal em que o caos nos faz mergulhar. “Pássaro de duas asas”: um ser fronteiro (filosofia e não-filosofia). Ou então, como diria Juan Pablo Martinez (Martinez, 1977) é preciso estar metade vivo e metade morto para poder se conectar com o movimento. Quando Juan Pablo Martinez caminha por Paris, liberta-se da coerção cronológica. Não lhe interessam os passos sem ritmo dos turistas, nem os transeuntes apressados da atualidade francesa. Sabe que paira uma névoa que se torna cada vez mais espessa com o passar das décadas, feita de sonhos e lembranças que vagam sem corpo, perfumada por jardins ilocalizáveis. É aí que vai se instalando à medida que seu caminhar salta por cima das pernas. Vênus, ardente como uma estrela, não vela sobre uma cidade existente: testemunha a vida das intensidades naquele fim de tarde primaveril. Quando a noite cai, ainda é possível escutar a voz torta de Piaf se rasgando nas pedras da rua molhada. Os cafés amadeirados guardam conversas de ficcionistas do século passado. Um bar clandestino prenhe de ruínas e crimes reluz sua lamparina em vermelhos e verdes. Pela mesma razão, um girassol nunca mais será apenas um girassol depois de Van Gogh. Pacientemente exercitado pela beleza, como se faz com um violão, Juan Pablo acaba, sem se dar conta, nas portas do cemitério Père-Lachaise e decide entrar. Após visitar as lápides de Bizet, Maria Callas, Delacroix, Proust e Oscar Wilde, encontra seu próprio túmulo: Juan Pablo Martinez, 1970-1992. Não era possível ser um engano, pois seu nome acrescido do mesmo ano de seu nascimento tornava bem improvável ser um homônimo. O único detalhe era que o ano corrente era 2002. Juan havia sido enterrado em Paris há quase dez anos, com o agravante de nunca ter dantes pisado naquela cidade. Como sempre acreditara que toda a vida tinha a textura de um sonho, seria inútil levantar a hipótese de estar sonhando apenas naquele momento. Pior, saltava-lhe ao coração a evidência de que ele era claramente um impostor. Afinal, o que fazia ali, dividindo vermes com Proust ou Méliès? O que havia ele criado para ter direito ao céu, ou melhor, à terra dos criadores? Um impostor morto há quase dez anos, tendo a consciência disso após encontrar seu próprio corpo numa caminhada em Paris... Refletia aos pés da sua lápide, mais abismado com o fato de não merecer estar do lado dos criadores do que com o absurdo e o anacronismo do seu falecimento. Tamanha aporia o fez perceber que esse longo convívio a sete palmos do chão, e que já durava uma década, talvez o tivesse tornado um pouco fantasma. Talvez só seja possível ir a Paris sendo fantasma, ou melhor, meio fantasma. É preciso estar enterrado no Père-Lachaise e, ao mesmo tempo, andar sobre a superfície da cidade-luz... E nesse tempo, é preciso criar para ter o direito a morrer de verdade. No fim das contas, poucos morrem, visto que poucos nascem. Não basta respirar para estar vivo: preso nessas engrenagens, só se coloca em andamento o velho mecanismo que aprisiona o corpo no previsível. Para nascer, é preciso afirmar a vida, proliferar horizontes. Não há nada mais arriscado do que isso. Não é a morte que é irreversível, é a vida. Se a primeira instaura o fim de um movimento, a segunda admite apenas desvios.

Estamos fadados a trair nossos planos, não porque nos falta palavra, mas porque, nessa aventura que é viver, o que sobra, o que é descartável é o nosso “eu”. Jamais repetiremos um beijo, jamais conseguiremos amar da mesma forma, sequer uma foto poderá ser contemplada da mesma maneira. Algo cresce e desmorona em cada canto, em cada corpo. No fundo sabemos, não há cantos, nem corpos, mas apenas este movimento irreversível que é a vida.

Os devires nunca estão em função de uma história, seja ela universal ou pessoal, mas apontam para geografias, orientações, entradas e saídas, em suma, mapas. Uma cartografia se faz necessária quando se quer penetrar no seio mesmo dos estratos que nos compõem, acessando um campo de forças insensíveis, maior ou menor que todo vivível. Só assim atingimos o que força a pensar. No belo filme *Um dia Muito Especial* (Scola, 1977), acompanhamos o desenrolar de um grande dia, cheio de fatos históricos. Hitler visita a Itália e todos os cidadãos se preparam para comemorar tal infâmia histórica. Mas, para além dos fatos históricos, acompanhamos Antonieta, uma dona de casa que não pode ir junto com seus filhos e marido a tal encontro devido às tarefas domésticas. Essa mulher condenada à cozinha, ao marido e aos filhos está encerrada no hábito. Quando vai para cozinha, o pássaro de estimação preso na gaiola insiste em chamá-la de outro nome: “Antoneta”. Ela em vão tenta ensinar corretamente o seu nome para a pequena ave. Antonieta precisa ser violentada por um desvio, por mais infinitesimal que pareça, para finalmente ser atingida por alguma força não humana. É o pássaro que provoca o primeiro desvio. Chama-a por outro nome. Exige que ela crie uma nova personagem para poder vislumbrar o devir. Como diz Oscar Wilde: “Realmente o mundo é um teatro, mas os atores são de péssima categoria” (Wilde, 2008, p.23). Enquanto Antonieta vai alimentar o pássaro, ele não só escapa da sua própria gaiola, como sai da gaiola da mulher Antonieta e voa pela janela. Ao atravessar para o outro lado do prédio, o pássaro pousa em outra janela, obrigando sua dona a trair suas funções previsíveis de dona de casa e a se aventurar em outros territórios.

O devir está sempre “entre” ou “no meio”: mulher entre mulheres, ou animal no meio dos outros. Mas o artigo indefinido só efetua a sua potência se o termo que ele faz devir é por seu turno despojado das características formais que fazem dizer o, a (“o animal que aqui está”) (Deleuze, 1997, p.63).

Ao longo do filme, por entre ruídos do rádio que descrevem o grande fato histórico que se passa, acompanhamos os pequenos acontecimentos silenciosos que não caberiam no informe de um jornal. Antonieta, ou melhor, “Antoneta”, agora, sem nem mesmo sair de seu condomínio, é capaz de experimentar o indizível e o impensado que não caberiam no mundo. Em apenas um dia, vive mais do que a soma de seus aniversários. Em suma, o que importa escapa à História. “Eventos são poeira” (Nietzsche, 1992, p.342). Esse algo indesignável que transborda todos os estados de coisa é o que dá consistência aos acontecimentos. A história da filosofia passou das essências metafísicas antigas à História, esquecendo-se de que o que conserva as intensidades vitais não é uma coisa nem outra, mas a eternidade de vida que conecta o indivíduo a potencialidades não-individuadas. Não se trata de

uma eternidade vertical que transcende o tempo e imobiliza a existência em ideias perfeitas. Trata-se de uma eternidade horizontal, pela qual toda ordem constituída pressupõe um abismo intrínseco, uma rachadura que nos confunde com o fora. “Há uma rachadura em todas as coisas, é por aí que a luz pode entrar” (Cohen, 2002). Segundo Deleuze, em todas as suas obras o que ele buscou foi a natureza do acontecimento (Deleuze, 1996, p.99), acabando por se dar conta de que não se deve perguntar o sentido do acontecimento, uma vez que o acontecimento é o sentido. O acontecimento é um conceito que nos permite contemplar uma vida não individual, povoada por interferências afetivas as mais diversas, capazes de constituir objetos estranhos. Para Jorge Luis Borges, o universo de Tlon admite outros critérios de seletividade, que seguem necessidades poéticas (Borges, 1972). Seus objetos são convocados à existência e dissolvidos dela conforme surja e se sustente um certo acoplamento de sensações. Associa-se a cor do nascente e o remoto grito de um pássaro ou, então, múltiplos traços desenhando um só objeto: o sol e a água contra o peito do nadador, mais o vago rosa trêmulo que se vê com os olhos fechados, mais a pessoa que se deixa levar por um rio e também por um sonho. Isso tudo pode constituir um só objeto autônomo, já que a conexão desses elementos aponta para uma intensidade sem sujeito, uma hecceidade, um acontecimento, isto é, um conjunto de singularidades sem centro. Não se deve fazer a confusão empírica do acontecimento com o acidente, tampouco a confusão dogmática do acontecimento com a essência. Uma hecceidade (do latim “coisidade”) é composta de linhas que se entrecruzam, tornando-se estritamente inseparáveis. Uma neblina, uma luz crua, uma tonalidade de azul, uma tarde ou uma aurora podem ter uma perfeita individualidade sem sujeito, ou melhor, uma individuação, a qual denominamos hecceidade ou acontecimento. Com determinados pontos de ebulição ou cristalização, possui uma verdade eterna em um tempo próprio, que nunca é o presente que os efetua e faz existir. Não pode ser percebido, nem concebido: estamos no domínio da metafísica das sensações. Mas também não se equivale a algo imaginado: é justamente o que nos permite apreender o real em sua pura presença, sem nossas representações orgânicas que organizam o mundo de acordo com nossas próprias necessidades.

(...) Há um modo de individuação muito diferente daquele de uma pessoa, um sujeito, uma coisa ou uma substância. Nós lhe reservamos o nome de hecceidade. Uma estação, um inverno, um verão, uma hora, uma data têm uma individualidade perfeita, à qual não falta nada, embora ela não se confunda com a individualidade de uma coisa ou de um sujeito. São hecceidades, no sentido de que tudo aí é relação de movimento de repouso entre moléculas ou partículas, poder de afetar e de ser afetado (Deleuze, 1997, p.83)

Poderíamos dizer que o mundo extenso que nos circunda supõe circuitos virtuais mais vastos, criados numa duração menor que todo tempo pensável. Tal brevidade o mantém sob um princípio de incerteza e indeterminação, mas sem o qual a vida sequer seria possível. Todo o regime atual de existência é inseparável

de uma névoa virtual imanente à Terra, que faz circular forças diferenciadas. Com efeito, “ser” não significa estar completamente individuado, mas participar de um longo processo de individuação que ora pode ter como resultados os sujeitos, os objetos, o Eu, ora pode reunir todos os elementos (moleculares, energéticos, físico-químicos, geológicos, biológicos, psíquicos) em uma individuação sem sujeito. Uma tarde de outono: eis o acontecimento. A individuação não é a razão pela qual algo se torna um indivíduo, nem a busca de estabilidade em meio às circunstâncias exteriores, muito menos o que destaca um ser de sua classe ou gênero. Trata-se de um envolvimento vital: uma participação cósmica e molecular que prova que a realidade não tem uma origem sensível, mas se resolve em forças insensíveis. Individuar-se se funda na diferença, não na semelhança, implicando níveis diversos de realidade. Não é fechar-se e, sim, uma exploração heterogênea de possíveis. Ali, é a relação que se torna agente, não A ou B. As categorias clássicas, como a de causalidade, não se aplicam a este tipo de investigação, já que pressupõem uma natureza povoada por elementos, átomos que agem uns sobre os outros, seja pelo acaso, seja por livre-arbítrio. A origem do movimento nesta perspectiva está sempre localizada em um ponto. Ora, o ponto material é uma mera vista do espírito: a própria física eletromagnética confirma que os corpos sólidos não são primeiros e que a matéria é antes de tudo ondas e luz, energia indivisível e fluxo contínuo.

Quanto mais a ciência avança, mais ela apaga a individualidade dos corpos e mesmo das partículas, as quais a imaginação científica já começa a decompor: corpos e corpúsculos tendem a se fundir numa interação universal (Bergson, 1997, pg:54).

Poderíamos dizer que cometemos atos de transcendência sempre que partimos da Terra inteiramente organizada e distribuída em corpos isolados. Afinal, as formas vivas e inanimadas são lugares de passagem de movimentos que as precedem, constituem e ultrapassam. Só se encontra o sentido de alguma coisa quando sabemos qual a força que se apropria dela, que a explora e nela se exprime. Nietzsche já nos abria essa nova via ao mostrar que os fenômenos nada mais são do que sintomas. Até mesmo a história só pode ser pensada como variação de sentidos pela qual um objeto passa, muito mais do que a sucessão de acidentes que impedem uma força de se realizar. Os gregos antigos pensavam a natureza enquanto *physis*: a realidade não é, mas se produz. Ora, não devemos nos perguntar o que ativa esta produção.

A filosofia não deveria ser uma investigação que vai em direção ao eterno ou à eternidade, tampouco a tentativa de substituir as velhas essências metafísicas pela História. Se é próprio da ciência explicar os estratos da natureza, isolar, analisar (físico, biológico, humano, histórico, social), permanecendo presa à lógica do desenvolvimento da materialidade, a grande tarefa de Deleuze foi prolongar a ambição nietzscheana de fazer o pensamento se encontrar com o que ele chamava de intempestivo. A modernidade criou muitas superstições, como a necessidade de procurar, além da força que atua, um pedacinho de matéria, um átomo qualquer que lhe servisse de suporte ou causa. Assim, constitui-se toda a doutrina do livre-arbítrio, baseada muitas vezes em hábitos gramaticais. O ‘Eu’ entendido como condição do

predicado 'penso', o 'Eu' entendido como causa de toda atividade. O intempestivo e o acontecimento são conceitos que nos lançam no coração do real à medida que nos envolvemos com ele ou invés de desdobrá-lo. No lugar de explicar, é preciso co-implicar, como ensinara Bergson: é preciso articular os planos da realidade sem cair numa homogeneização. Ora, ao invés de se abdicar do absoluto, seria mais conveniente fazer do absoluto nossa comunhão com o tempo, com a natureza, desde que atinjamos aquele ponto em que interioridade e exterioridade, dentro e fora se comunicam e são indissociáveis. Em nome disso, Deleuze erige uma teoria das multiplicidades que não diz respeito ao número, tampouco a uma unidade, mas em que é ela própria a substância, a realidade sobre a qual se dão subjetivações, totalizações – pretensos fechamentos. Desse modo, pensar não significa mais interiorizar o mundo sob a forma de ideia e, sim, dobrar-se ao fora. Não é apaziguar nossas instabilidades por meio da construção do conhecimento, é penetrar no caráter problemático da vida, na maneira pela qual elementos heterogêneos entram em ressonância para constituir uma linha de devir. Essa torção sobre si mesmo prova que todas as coisas, sujeitos, objetos, seres resultam de um jogo de variações intensivas, pré-individuais, como diria Simondon. O problemático não é o que marca uma imperfeição em nossa conduta, não é uma incerteza passageira, é a condição e o objeto do pensamento. Nunca será suprimido em suas respostas, pois o problema persiste em suas resoluções. Só assim recupera-se a imanência, tanto quanto devolve-se o pensamento ao sentido. "Pensar é seguir a linha de fuga do voo da bruxa" (Deleuze, 1993, p.23). Isso porque a bruxa se relaciona com o mundo a partir daquele estado originário anterior a toda especificação natural, a todo desenvolvimento e estratificação da terra. Ela toca na natureza liberta de toda determinação em estados de coisa. Pode colocar em seu caldeirão patas de coelho, cabelos de mulher, unhas de gato, associá-los a um cântico estranho, e ter como efeito novas propriedades da matéria, como se ela se fundisse com a imanência da natureza que dá ao devir sua potência criadora. Neste caso, uma pata de coelho não é uma parte motora de um animal, mas adquire novos poderes se somada a outras matérias vitalizadas ou a um curso estranho de palavras. O voo da bruxa aponta para novas possibilidades de vida.

Grosso modo, imanência significa: não criar interioridades. Libertar-se das servidões orgânicas que nos arrancam do terreno das multiplicidades é o rigor fatal que o ato de pensar exige e pratica. Se o campo da sensibilidade nos oferece um mundo de coisas prontas para nossa percepção e ação útil e a razão trabalha com relações abstratas, semelhanças, causalidades, generalizações, em busca de significados, o pensamento alcança a Terra antes mesmo da aurora do homem, antes mesmo da sua organização. Pensar se parece mais com um acontecimento atmosférico do que com o exercício lógico do sujeito pensante. Por isso, pode-se reclamar uma quarta pessoa do singular: dizer "pensa-se" como quem diz "chove". Expressão do fora, do que a vida tem de irrepresentável. Enquanto nós mesmos nos assumimos como força, prolongamos tal aspecto da vida como um todo. Assim, abarcamos matérias as mais diversas além da filosofia, como as ciências criadoras e as artes.

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. **Oeuvres**. Paris: PUF, 1991.

DELEUZE, Gilles. **Mille Plateaux, Capitalisme et Schizophrénie 2**. Paris: Éditions Minuit, 1980.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. Rio de Janeiro: Ed.34, 1995.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 3**. Rio de Janeiro: Ed.34, 1999.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 4**. Rio de Janeiro: Ed.34, 1997.

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

_____. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

DESCARTES. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: nova cultural, 1996.

MARTINEZ, Juan Pablo. **Obras Incompletas**. Lisboa: Porto Real, 1977.

NIETZSCHE, Friedrich. **OEuvres philosophiques complètes**. Paris: Gallimard, 1967-1992.

_____. **Humano Demasiano Humano**. São Paulo: Companhia das Letras 2001.

TOURNIER, Michel. **Sexta-feira ou os limbos do Pacífico**. Rio de Janeiro? Ed. Bertrand Brasil, 2001

WILDE, Oscar. **Aphorismes, le déclin du mensonge**. Paris, Ed. Arlea, 2008.