



ONTOLOGIA DO DEVIR
DE GILLES DELEUZE

*Jorge Vasconcellos**

RESUMO

Este artigo pretende apresentar a filosofia de Gilles Deleuze como um pensamento da imanência, uma filosofia que defende a univocidade do ser, constituindo-se, para tal, como uma ontologia do devir. A concepção deleuziana de “Diferença” é fundamental para este percurso na obra do filósofo.

PALAVRAS-CHAVE: Gilles Deleuze. Imanência. Diferença. Devir. Ontologia.

ABSTRACT

This paper intends to present Gilles Deleuze’s philosophy as a immanent thought. A philosophy that defends the univocity of being, and for that, turning to an ontology of becoming. In that sense, the conception of “difference” is essential to Deleuze’s work.

KEY-WORDS: Gilles Deleuze. Immanence. Difference. Becoming. Ontology.

* Doutor em Filosofia pela *Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ*, Professor do *Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Gama Filho - UGF*, Professor Adjunto da *Escola de Comunicação e Artes da UniverCidade* e Editor da Revista *Ethica*.

A filosofia de Gilles Deleuze¹ é, antes de mais nada, uma ontologia do devir².

No desenvolvimento que pretendo empreender da concepção de ontologia da filosofia deleuziana é preciso marcar algumas posições para que não sejam lançadas dúvidas e mal-entendidos que nada mais fazem do que confundir e atrapalhar o rigor do pensamento. Em primeiro lugar, a ontologia deleuziana é mais que a resposta ao enunciado fundamental heideggeriano, que denuncia a história da filosofia ocidental como, na verdade, constituindo-se enquanto história da metafísica. Ou ainda, que metafísica é de fato sinônimo de onto-teologia. Todavia, para Deleuze, essa onto-teologia pode ser chamada para além de seu módico nome – designada historicamente de metafísica –, de modo estratégico à sua própria filosofia, de platonismo. A rigor, a história da metafísica confunde-se com a constituição do platonismo para Deleuze; em vários momentos de sua obra, um clamor é entoado em letras expressas: *é preciso reverter o platonismo!*, o que, dito de outro modo, é o mesmo que convidar a um combate: *é preciso derrotar a filosofia da representação!*, pois é essa filosofia da representação que, personificada pelo platonismo, subordina a diferença às potências do Uno, às relações do

¹ Trata-se de uma versão bastante modificada do primeiro capítulo de minha Tese de Doutorado em Filosofia, defendida sob o título *Deleuze, e pensamento e o cinema*, orientada por Guilherme Castelo Branco, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em maio de 2004.

² Nesse percurso, um dos comentadores de Deleuze nos serviu de interlocutor privilegiado, principalmente no que se refere à concepção ontológica deleuziana, para esta empreitada: François Zourabichvili. A hipótese geral que norteou seu trabalho relaciona ontologia e a noção de implicação. ZOURABICHVILI, François. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1994.

Análogo, às similitudes do Semelhante e à identidade do Mesmo, por intermédio de seu método da divisão. Foi essa filosofia que constituiu as bases do que Heidegger chama de onto-teologia.

Não obstante, as relações entre ontologia e diferença ganhariam um novo sentido propriamente com Aristóteles, pois é com o estagirita que aparece a idéia de gênero e a diferença específica, isto é, desenha-se a subordinação das diferenças e a impossibilidade de pensar as singularidades, que são subsumidas às generalidades pela exigência do Mesmo e pela universalização do conceito. Deleuze escreve:

Nosso erro é tentar compreender a divisão platônica a partir das exigências de Aristóteles. Segundo Aristóteles, trata-se de dividir um gênero em espécies opostas; ora, este procedimento não carece de “razão” por si mesmo, mas também de uma razão pela qual se decida que algo está do lado de tal espécie mais do que tal outra. Por exemplo, divide-se a arte em artes de produção e de aquisição; mas por que a pesca com linha está do lado da aquisição? O que está faltando é a mediação, isto é, a identidade de um conceito capaz de servir de meio-termo. Mas é evidente que a objeção cai, se a divisão platônica de modo algum se propõe a determinar as espécies de um gênero³.

Quem de fato constrói a divisão em espécies e, por conseguinte, cria as condições para o desenvolvimento de uma filosofia da representação é Aristóteles. Seu conceito mediador é a analogia.

A mediação do Ser pela representação somente foi viável, segundo Deleuze, pelo conceito de analogia. Entretanto, Aristóteles censuraria Platão por não tê-la

³ DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 83 [111-112].

descoberto antes, partindo o filósofo ateniense diretamente do modelo formal da Idéia à cópia sensível da matéria. Aristóteles, por sua vez, ao subordinar a diferença à oposição, à semelhança e à própria analogia teria garantido a mediação que fez da diferença ao longo da história da filosofia um recalque da identidade. O Ser, mediado pelo plano da identidade, acabou por ser determinado por duas grandes características: tornou-se distributivo e hierárquico, ou seja, distribui-se, equivocadamente, de modo compartilhado, e remete a um sentido primeiro regulando todas as suas emanações. Essa, grosso modo, é a arquitetura do modelo onto-teológico que Heidegger aponta ao longo da história do pensamento, que teria entificado o Ser, ou seja, deixamos de ter acesso ao ser, apenas estaríamos no horizonte do ente ⁴.

Deleuze ultrapassa essa *onto-teologia* criticada por Heidegger, uma vez que em sua obra o que está em jogo é uma ontologia de sentido aberto. Isso significa que, em sua concepção ontológica, o ser não é pensado como permanência e imobilidade, tais como são constituídas as ontologias metafísicas.

⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis, Vozes, 1989. O célebre livro de Heidegger, de 1927, procura colocar o sentido do Ser, isto é, colocar o ser como questão, mostrando seu esquecimento enquanto problema. A questão do sentido do Ser nos dá a ver seu esquecimento pela tradição filosófica ocidental, de Platão e Aristóteles até o pensamento moderno, procurando apresentá-la (a questão) como uma tese que comportaria três ângulos: 1) O ser é mundo; 2) O ser é desvelamento original de si mesmo num “a” (*Da-sein*), o ser-aí ou presença, que nós somos e que, no entanto, não é o homem, mas o ser do homem; 3) O *Da-sein* é finitude – finitude do homem – enquanto compreensão do ser. O conceito de onto-teologia é desenvolvido por Heidegger como uma derivação dessa problemática, o esquecimento do ser. Mais precisamente em 1929, na conferência “*Que é a metafísica?*”.

A ontologia deleuziana, pelo contrário, é refratária à subordinação do ser aos pressupostos que foram construídos pelo legado platônico-aristotélico, constituindo-se, dessa forma, como uma ontologia não-metafísica.

Segundo comentário de Michel Foucault,⁵ a ontologia deleuziana caracteriza-se por o ser se dizer em todas as suas diferenças, ou seja, ele é a repetição como diferença, repetição que não pode reduzir-se, mecânica ou materialmente, às exigências do Mesmo e do Idêntico, além de defender que a diferença seja liberada do jugo da identidade e da semelhança. Liberá-la do estado de subordinação à identidade e a prevalência ao erro que o pensamento da representação lhe outorgou é o papel da filosofia para Deleuze: “*Tirar a diferença de seu estado de maldição parece ser, assim, a tarefa da filosofia da diferença.*”⁶

É duvidoso pensar que a grande contribuição da concepção de ontologia da filosofia deleuziana comporte apenas que há uma repetição da diferença e afirme pura e simplesmente a potência da diferença. Outras filosofias destacaram a importância da diferença, do outro, daquilo que escapa à identidade e à semelhança, além de perceber seu caráter repetidor. No entanto, elas se enganaram, segundo

⁵ Foucault, em sua leitura dos livros de Gilles Deleuze, *Lógica do sentido e Diferença e repetição* apresenta dois problemas fundamentais da filosofia deleuziana: o que é o acontecimento?, o que pode o pensamento? Ou, dito de outro modo, até que ponto a filosofia deleuziana (que Foucault evoca como aquela que será ainda determinante ao século XX) trata-se, na verdade, da constituição de uma ontologia das diferenças, instaurada por um pensamento acategorial em sua dupla luta: contra o senso comum e o bom senso, contra a negatividade e a dialética. Cf. FOUCAULT, Michel. “Theatrum philosophicum” in *Dits et écrits II (1970-1975)*. Paris, PUF, 1994.

⁶ DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition*, p. 44 [65].

Deleuze, ao confundir a diferença com a diferença conceitual, caindo desse modo nas armadilhas da representação:

Talvez o engano da filosofia da diferença, de Aristóteles a Hegel, passando por Leibniz, tenha sido o de confundir o conceito da diferença com uma diferença simplesmente conceitual, contentando-se com inscrever a diferença no conceito em geral. Na realidade, enquanto se inscreve a diferença no conceito em geral, não se tem nenhuma Idéia singular da diferença, permanecendo-se apenas no elemento de uma diferença já mediatizada pela representação⁷.

Deleuze constituiu um pensamento que fez da diferença seu ponto angular. É mais do que simplesmente dizer: viva a diferença! É, antes disso, pensar a diferença. Mais que isso, é fazer uma filosofia da diferença. Construir uma filosofia da diferença, em última instância, consiste em reverter o pensamento representacional, isto é, afirmar a diferença em seu gozo pleno, revertendo o legado deixado pelo platonismo. Platão construiu inúmeras estratégias para encurralar as singularidades. Essas estratégias levaram por sua vez à subordinação da diferença, ao empreender seu combate à filosofia sofística, e, segundo Deleuze, conseguiu através das artimanhas da dialética, produzir um efeito de superfície, ludibriando os leitores mais apressados ao apresentar por intermédio de seu método seletivo o privilégio do modelo sobre as cópias. De fato, o que importa ao platonismo não é esta primeira clivagem entre cópia e modelo, mas aquela que determinada pelo rigor do modelo pode determinar e separar as boas e as más cópias. Ou seja, as cópias que aspiram ao modelo e as cópias degradadas que não lhe têm mais nenhuma

⁷ DELEUZE, G. op. cit., p. 41 [61].

similitude. Dito de outro modo, o principal movimento estratégico do platonismo não foi privilegiar o modelo à cópia, mas selecionar as boas cópias das mal fundadas, que, por seu distanciamento do modelo, passaram às formas denominadas de simulacros-fantasmas ou, simplesmente, simulacros. A hipótese de Deleuze é bem explicitada em uma passagem da *Lógica do sentido*, na qual as intenções do platonismo são apresentadas, tanto as manifestas, quanto as latentes:

Partíamos de uma primeira determinação do motivo platônico: distinguir a essência e a aparência, o inteligível e o sensível, a Idéia e a imagem, o original e a cópia, o modelo e o simulacro. Mas já vemos que estas expressões não são equivalentes. A distinção se desloca entre duas espécies de imagens. As *cópias* são possuidoras em segundo lugar, pretendentes bem fundadas, garantidos pela semelhança; os *simulacros* são como os falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essenciais. É nesse sentido que Platão divide em dois o domínio das imagens-ídolo: de uma lado, as *cópias-ícones*, de outro os *simulacros-fantasmas*. Podemos então definir melhor o conjunto da motivação platônica: trata-se de selecionar os pretendentes, distinguindo as boas e as más cópias ou antes as cópias sempre bem fundadas e os simulacros sempre submersos na dessemelhança. Trata-se de assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros, de recalcar os simulacros, de mantê-los encadeados no fundo, de impedi-los de subir à superfície e de se ‘insinuar’ por toda parte⁸.

Assim, o platonismo nada mais fez que instaurar uma instância predefinidora e julgadora, cujos artifícios dialéticos levavam, antes de tudo, a selecionar os bons e os maus

⁸ DELEUZE, Gilles. *Logique du Sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 295-96 [262].

pretendentes. Aqueles que seriam selecionados pelo rigor do Mesmo. O que se estaria perdendo então? A diferença. O que fazer? Diz Deleuze: desafiar o Modelo, afirmar todas e quaisquer cópias, potencializar o simulacro. Este é o primeiro e mais significativo dos procedimentos de reversão da filosofia da representação, inaugurada por Platão e desenvolvida por Aristóteles.

Roberto Machado defende que, apesar de a filosofia da representação ter sido erguida pelo pensamento platônico, foi com Aristóteles que ela constituiu-se como a lógica de pensamento que vigoraria ao longo da história da filosofia:

Se Platão é o momento originário da representação, no sentido em que, com ele, a diferença é considerada em si mesma impensável e subordinada às potências do Mesmo e do Semelhante, também com ele o resultado do projeto de uma filosofia da representação é duvidoso, visto que Platão ainda não elaborou as ‘categorias que permitem desenvolver sua potência’. Segundo uma imagem que aparece algumas vezes no texto deleuziano, é como se o mundo heraclítico e sofístico da diferença, qual um animal no momento em que é domado, ainda rosnasse no platonismo resistindo a seu jugo. Com a teoria das Idéias, Platão baliza seu domínio – funda-o, seleciona-o, exclui o que o ameaça –, mas, certamente inspirado em Nietzsche, Deleuze se empenha em assinalar que a motivação ou razão que preside sua decisão de exorcizar o simulacro é eminentemente moral. Não, evidentemente, que essa visão moral do mundo característica deste primeiro momento desapareça da filosofia da representação. O que ele pretende ressaltar é que Aristóteles quem, rigorosamente falando, funda ou estabelece a ‘lógica da representação’, criando seus conceitos básicos [...] ⁹.

⁹ MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*, Rio de Janeiro, Graal, 1999, p. 37.

Continuando em sua análise, Roberto Machado diz ainda que, embora saibamos que o conceito de analogia não foi propriamente criado por Aristóteles, mas por sua interpretação medieval, por meio de Tomás de Aquino,¹⁰ o que se mostra fundamental para a interpretação de Deleuze não é a autoria do conceito, mas a apropriação dessa importante idéia para a constituição do espaço da representação e para a elaboração de uma filosofia representacional.

Não obstante, se, por um lado, a filosofia da diferença proposta por Deleuze denuncia a subordinação da diferença a relações de analogia ao Mesmo e à Semelhança, por outro, essa filosofia confirma sua chancela à diferença, afirmando o simulacro e instaurando um pensamento sobre o tempo. Afirmando que há uma inequívoca relação entre a filosofia da diferença deleuziana e um pensamento sobre o tempo, o que é, a meu ver, uma porta de acesso à sua concepção de ontologia. Tematizando o tempo na obra deleuziana, principalmente em sua relação com o que é pensar?, torna-se possível estabelecer condições para melhor explicitar a questão ontológica na filosofia de Gilles Deleuze.

O tempo é uma relação entre dimensões heterogêneas. Estas dimensões são concorrentes em virtude de seu poder individuante: cada um se atualiza excluindo os outros (um indivíduo dado), mas todos são o tempo, as diferenças no

¹⁰ Pierre Aubenque, em seu já clássico estudo sobre a filosofia de Aristóteles afirma, que a idéia da analogia do Ser na verdade não está presente na obra aristotélica, que, de fato, esta foi uma interpretação medieval que acabou por tornar-se uma *idéia pronta* adotada praticamente pela fortuna crítica do filósofo grego. Cf. AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, PUF, 1977.

tempo, ou ainda as diferenças como tal, na medida em que o tempo é pura diferença. O tempo é a diferença das diferenças.

Daí o problema da diferença interna, ou diferença “em si”; uma coisa que só se difere mudando de natureza. Somente a pura forma da mudança pode corresponder a esse conceito que define o tempo sem depender da essência ou da identidade. O tempo é anônimo e individuante, impessoal e inqualificável, fonte de toda identidade e diferença. O tempo é a força motriz que instaura as diferenciações qualitativas da matéria, e esta se modifica internamente pela ação do tempo que, por conseguinte, torna-se produtor de singularidades. De todo modo, é preciso não confundir diferença interna e diferença específica.

A diferença interna não é nem o Uno nem o Múltiplo: é uma multiplicidade. Deleuze designa sob este conceito um modo de unidade imanente, de identidade imediata do uno e do múltiplo. Há multiplicidade quando a unidade do diverso não reclama a mediação de um gênero ou há um conceito do idêntico a subsumi-la.

Um paradoxo fundamental nasce daí: O que retorna? O tempo – a diferença – a multiplicidade? A saída é a criação conceitual feita por Gilles Deleuze, distinguindo *diferen[ci]ação* e *diferen[ça]ção*.

Diferenciação e *diferençação* foi a estratégia criada por Deleuze para dar conta do problema do tempo no plano das relações entre o real e o virtual, porque o virtual não se opõe ao real. O virtual opõe-se, na verdade, ao atual: a atualização das virtualidades é uma das faces do tempo. A virtualidade pode mesmo ser vista como um dos nomes do tempo para

Deleuze. Opor virtual e atual é uma das tentativas fundamentais do projeto deleuziano de escapar dos pressupostos metafísicos da filosofia da representação. Nesse sentido, um dos avatares dessa filosofia, no que diz respeito às relações entre o movimento e o tempo, partindo da concepção de devir aristotélica assentada na idéia de ato e potência, desenvolvida especialmente pelo pensamento medieval, opõe o real ao possível e não o atual ao virtual como pretende Deleuze: “O virtual não se opõe ao real, mas somente ao atual. O virtual possui uma plena realidade enquanto virtual.”¹¹

¹¹ *Différence et Répétition*, 269 [335]. Deleuze diz as mesmas coisas em texto dos anos 60 à guisa de comentar o Estruturalismo, como encomenda para o projeto de François Châtelet de uma História da Filosofia: “Talvez o termo ‘virtualidade’ designasse exatamente o modo da estrutura ou objeto da teoria. Com a condição de retirarmos dele todo caráter vago; porque o virtual tem uma realidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma realidade atual, com nenhuma atualidade presente ou passada; ele tem uma idealidade que lhe é própria, mas não se confunde com nenhuma imagem possível, com nenhuma idéia abstrata”. *L’Île Désert et Autres Textes, textes et entretiens, 1953-1974*. “A quoi reconnaît-on le structuralisme?”. Edição preparada por David LAPUJADE, Paris, Minuit, 2002, 238-269, p. 250. CHÂTELET, F. *História da Filosofia, Idéias e Doutrinas, vol. 8, O Século XX*. “Em que se Pode Reconhecer o Estruturalismo”. Tradução de Hilton Japiassú, Rio de Janeiro, Zahar Editor, 1974, 271-303, p. 283. Outro texto importante, que pode nos ajudar a melhor entender o problema da virtualidade é um pequeno artigo escrito por Deleuze em 1995 e publicado como anexo à 2ª edição de *Dialogues*. Nesse texto, a coalescência da imagem virtual à imagem atual do objeto é apresentada enquanto elemento de toda multiplicidade às singularidades que recortam e dividem o plano de imanência: “A filosofia é a teoria das multiplicidades. Toda multiplicidade implica elementos atuais e elementos virtuais. Não há objeto puramente atual. [...] O virtual nunca é independente das singularidades que o recortam e dividem-no no plano de imanência.” “L’actuel et le virtuel” in *Dialogues*, com Claire Parnet, Paris, Flammarion, 1996, 177-185, p. 179-80. Éric Alliez publicou este artigo como anexo em seu livro *Deleuze, filosofia virtual*. Tradução de Heloisa B. S. Rocha, São Paulo, editora 34, 1996, 39-57, p. 49-51.

De todo modo, para Deleuze, o virtual deve ser visto como real. Ele existe enquanto tal. Deve mesmo ser reconhecido como parte do objeto real. Mais precisamente falando, como uma das duas metades do real. Como se todo objeto comportasse uma metade atual, presentificada em um ponto – distendida – e uma metade virtual, em devir, contraída. Assim, tenho o direito de dizer que todo objeto comporta uma duplicidade: uma metade, imagem virtual, outra metade, imagem atual. A *diferenciação* e a *diferença* são no plano da diferença as duas metades do objeto: o atual e o virtual. A *diferenciação* e a *diferença* implicam a integralidade do objeto, a dupla face da diferença:

A diferenciação é com a segunda parte da diferença, e é preciso formar a noção complexa de diferen-*ça* / *ci*-ação para designar a integridade ou integralidade do objeto. O *ç* e o *ci* são aqui o traço distintivo ou a relação fonológica da diferença. Todo objeto é duplo, sem que suas duas metades se assemelhem, sendo uma a imagem virtual e, a outra, a imagem atual¹².

A diferença não cessa de retornar em todas as suas diferenciações. Eis aí o paradoxo: ela se repete se diferenciando, portanto, não se repete de modo algum da mesma maneira. A repetição não se confunde com a reprodução do Mesmo. A diferenciação da diferença é correlata a uma repetição que diverge sem deixar de repetir-se.

O título daquele que é, talvez, o mais importante livro de Gilles Deleuze é na verdade um par conceitual fundamental: *Diferença e Repetição* apresenta a lógica da multiplicidade intensiva como conceito do tempo. Não sem certeza afirmo

¹² *Différence et Répétition*, p. 270-1 [337].

que a interpretação deleuziana do problema do eterno retorno em Nietzsche repousa sobre essa correlação entre a DIFERENÇA e a REPETIÇÃO. Essa correlação estabelecida enseja desdobramentos fundamentais para a filosofia deleuziana como, por exemplo, as relações entre tempo e pensamento, particularmente entre o passado e a conservação das lembranças, o presente e a atualização da virtualidade, o futuro e o porvir da criação.

Em Deleuze, a diferença não é só uma dimensão intensiva do tempo, mas também um ponto de vista sobre as demais dimensões, criando uma múltipla implicação recíproca em todas as dimensões do tempo. Cada diferença é então todas as outras, a diferença constitui um certo ponto de vista sobre todas as diferenciações.

A idéia de heterogênesse e sua relação com a virtualidade é aqui fundamental para Deleuze enfrentar essa questão. Cada diferença é repetida de outro modo, em outro nível, envolvendo assim virtualmente a distância entre todas as demais diferenciações. Repetir por uma diferença é retomar a distância, abrir uma perspectiva sobre esses pontos de vista que são sempre heterogêneos. Deleuze defende a heterogeneidade do tempo, melhor dizendo, sua heterogênesse, isto é, o sentido genético das coisas mesmas deve ser buscado, não o princípio fundador ou fundante do real. A lógica que daí se infere rejeita todo dualismo, implicando uma nova espécie de monismo, com a seguinte fórmula: MONISMO = PLURALISMO. Compreende-se desse modo uma lógica que rompe com um dos mais importantes princípios da representação, em especial com o princípio de identidade, fundamento lógico do bom senso e da doxa, produtor de

generalizações e recognições. Essa lógica postula o sentido como efeito de superfície do não-sentido, logo, excluindo daquele quaisquer fundamentos por intermédio de essências, profundidades ou alturas do conceito. Essa lógica do sentido em Deleuze assume o paradoxo. Ela é de fato uma lógica da multiplicidade.

A lógica da multiplicidade¹³ acaba com a dicotomia, não só entre sujeito e objeto, uno e múltiplo, como também entre mesmo e outro; é, de todo modo, uma lógica solidária à idéia de implicação, de uma implicação recíproca. Por outro lado, a implicação recíproca nos coloca no campo da imanência: cada ser representa todos os outros diferentemente, como se os seres se repetissem diferentemente. A repetição da diferença é o próprio Ser. Um ser imanente e em permanente devir.

Em Deleuze, o ser se diz do devir, que é o mesmo que dizer: o ser é a afirmação do devir:

Ora, é preciso refletir longamente para compreender o que significa fazer do devir uma afirmação. Sem dúvida significa, em primeiro lugar, que só há o devir. Sem dúvida é afirmar o devir. Mas afirma-se também o ser do devir, diz-se que o devir afirma o ser ou que o ser se afirma no devir.”¹⁴.

¹³ A idéia de lógica das multiplicidades é a operação do pensamento de subtrair de seu funcionamento as figuras do *Mesmo*, do *Semelbante* e do *Análogo*, fazendo com que a *Diferença* se constitua como o que pode e deve ser pensado.

¹⁴ *Nietzsche et la Philosophie*, p. 27 [19]. Segundo Peter Pál Pelbart, em seu estudo sobre a concepção de tempo na obra deleuziana – *O tempo Não-reconciliado: imagens de tempo em Deleuze*, São Paulo, Perspectiva, 1998 –, nem sempre o termo devir teve em Deleuze um prestígio expressivo como ele demonstra em *Nietzsche e a filosofia*. Em *O bergsonismo*, por exemplo, o filósofo recusava enfaticamente o termo, considerado então

Este enunciado caracteriza que a concepção de ontologia deleuziana merece de minha parte alguns esclarecimentos. Em primeiro lugar, quando se diz da afirmação do devir para se falar do ser, o que está em jogo para Deleuze é mostrar que na verdade não há nada para além do devir, isto é, o ser, o que é, não pode ser visto com uma preexistência calcada no princípio do idêntico e do mesmo, que venha por seu intermédio dar sentido ao real. A multiplicidade é sua principal característica, isto é, o real é multiplicidade, que se afirma enquanto tal como devir. Em decorrência, o devir não pode ser visto como aparência ou ilusão: “*Pois não há ser além do devir, não há um além do múltiplo, nem o devir são aparências ou ilusões.*”¹⁵. Deleuze então me permite dizer que o devir é o próprio movimento de constituição e desaparecimento das singularidades, a emergência do mundo em toda sua multiplicidade, em toda multiplicidade. Isso significa que o devir é sempre o que está *entre dois*, isto é, entre dois termos, entre dois pontos: a abelha e a orquídea, Acab e a baleia, eu e minha infância; nesse sentido, não é a operação de substituição de um termo por outro ou a transformação de um em um outro, por imitação, semelhança ou identificação. Entre um termo e outro, entre um e outro, cria-se uma zona de indiscernibilidade, de vizinhança, como,

CONTINUAÇÃO DA NOTA 14:

apenas uma combinação de conceitos contrários (o Um e o Múltiplo) tomados no grau extremo de sua generalidade. Seguindo Bergson, Deleuze contrapunha ao devir a idéia de Duração. O devir comportaria apenas uma multiplicidade qualitativa. É no seu estudo sobre a filosofia de Nietzsche, dissociado de seu sentido dialético, o devir pôde ser representado precisamente como multiplicidade, diferença e sobretudo como objeto de plena afirmação da vida.

¹⁵ Op. cit., p. 27 [19].

por exemplo, um devir entre um homem e um inseto, ou um devir entre um homem e um lobo: um devir-animal. Um devir é sempre um devir-outro em Deleuze.

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. Toda crítica estruturalista da série parece inevitável. Devir não é progredir nem regredir segundo uma série. E sobretudo devir não se faz na imaginação, mesmo quando a imaginação atinge o nível cósmico ou dinâmico mais elevado, como em Jung ou Bachelard. Os devires-animais não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais. Mas de que realidade se trata? pois se o devir animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna ‘realmente’ animal, como tampouco o animal se torna ‘realmente’ outra coisa. O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna¹⁶.

A afirmação do ser do devir como multiplicidade é a afirmação do mundo, é afirmação da vida. É de um vitalismo que se trata. Esse vitalismo presente em Deleuze é expresso em sua concepção de ontologia. Nela há uma implicação entre ser, devir e imanência.

O termo imanência significa que não há nada além das aparências, que não há essências formais a esculpir a vida: nada além, nada aquém da vida; porém, a vida em si não é algo que seja dado: a vida é inventada, reinventada; uma vida, **IMANÊNCIA ABSOLUTA:**

¹⁶ DELEUZE, G e GUATTARI, F. *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 291. [v. 4, p.18].

A imanência não se remete a Qualquer coisa como unidade superior a toda coisa, nem a um Sujeito como ato que opera a síntese das coisas: é quando a imanência não é mais a imanência a outra coisa que não ela mesma, que podemos falar de um plano de imanência. Assim como o campo transcendental não se define pela consciência, o plano de imanência não se define por um Sujeito ou por um Objeto capazes de o conter.

Diremos da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada mais. Ela não é imanência à vida, mas a imanência está em nada e é em si mesma a vida. Uma vida é a imanência de uma imanência, a imanência absoluta: ela potência e beatitudes completas¹⁷.

¹⁷ DELEUZE, G. “L’immanence: une vie...” in *Philosophie*, n° 47, edição especial dedicada à obra do filósofo, Paris Minuit, setembro, 1995, p. 4. Tradução de Jorge Vasconcellos, publicado em *Gilles Deleuze, imagens de um filósofo da imanência*. VASCONCELLOS, Jorge e FRAGOSO, Emanuel A. R., Londrina, Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1997, pp. 16-7. Nesse artigo, Deleuze indaga: “o que é um campo transcendental?”, para logo em seguida responder que ele (o campo transcendental) se distingue da experiência, não remete a objetos nem a sujeitos, apresentando a consciência de modo a-subjetiva e pré-reflexiva, uma consciência sem-EU. Em outras palavras, Deleuze nos diz que o transcendental faz oposição a tudo o que constitui um mundo em que sujeito e objeto forme um par inseparável no acesso ao real. Uma novo empirismo, distinto de sua forma clássica: um empirismo transcendental. O empirismo transcendental é uma espécie de método da filosofia da diferença. Seu fazer é uma incessante construção de conceitos, estamos aqui diante de um construtivismo em filosofia. O empirismo deleuziano que resgata a noção kantiana de transcendental, produzindo com ela uma inusitada articulação com o empirismo. Seu sentido fica mais claro com o aparecimento de uma espécie de plano subjacente a todo conceito: o plano de imanência. A idéia de plano de imanência está diretamente ligada à idéia de conceito em Deleuze, à sobrevida dos conceitos filosóficos. O plano de imanência é o solo dos conceitos. Em Deleuze,

A imanência se afirma na história da filosofia através do tema da univocidade, e, quando se fala em univocidade, pensemos na leitura deleuziana de Duns Scot, Spinoza e Nietzsche sobre o problema. Univocidade é um outro nome para imanência em Deleuze. Em *Diferença e repetição* há uma história da univocidade, que teria se iniciado com Duns Scot. Diz Deleuze:

Só houve uma proposição ontológica: o Ser é unívoco. Só houve apenas uma ontologia, a de Duns Scot, que dá ao ser uma só voz. Dizemos Duns Scot porque ele soube levar o ser unívoco ao mais elevado ponto de sutileza, mesmo que à custa de abstração. Mas, de Parmênides a Heidegger, a mesma voz é retomada num eco que forma por si só todo o desdobramento do unívoco. Uma só voz faz o clamor do ser¹⁸.

Alain Badiou ressalta a importância do problema da univocidade do ser para a filosofia deleuziana. Dentro dessa

CONTINUAÇÃO DA NOTA 17:

os conceitos são totalidades fragmentárias que não se ajustam umas às outras, já que suas bordas não coincidem; nascem de um lance de dados, não compõem um quebra-cabeça. Dessa maneira, eles ressoam à filosofia que os cria, pois só é filosofia um pensamento que possa engendrar conceitos. Todavia, os conceitos não constituem por si só um plano de imanência. O plano de imanência não é um conceito particular ou um conceito geral, nem, por sua vez, um Grande Conceito englobante dos demais, ele é a condição de existência de todo conceito, constituindo-se, desse modo, como uma instância pré-filosófica. O plano de imanência é a terra do conceito. Além de seu plano que é traçado na imanência, colado à vida, a filosofia possui outros dois elementos fundamentais, segundo Deleuze, os personagens conceituais, que seriam pró-filosóficos (o “Sócrates” de Platão e o “Zaratustra” de Nietzsche, por exemplo) e os próprios conceitos, como terceiro e decisivo elemento. Cf. DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991.

¹⁸ DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition*, p. 52 [74-5].

perspectiva, concordo com Badiou quando ele designa que, em última instância, a filosofia deleuziana é uma ontologia, como destaquei, uma ontologia não-metafísica. Badiou afirma: “A questão colocada por Deleuze é a questão do Ser. De uma extremidade à outra da sua obra, trata-se, sob o domínio dos casos inumeráveis e sujeitos ao acaso, de pensar o pensamento (seu ato, seu movimento) sobre o fundo de uma pré-compreensão ontológica do Ser como Uno.[...] Deleuze identifica pura e simplesmente a filosofia com a ontologia.”¹⁹

Em *Lógica do sentido*, Deleuze reafirma o caráter ontológico de sua filosofia, apontando para a primazia da univocidade, em relação à equivocidade e a analogia. No entanto, de acordo com as definições propostas por Tomás de Aquino, segundo as quais poderíamos pensar o Ser partindo das relações entre o nome e a coisa, teríamos na Univocidade um mesmo nome atribuído a diversos sujeitos em um sentido absolutamente semelhante. Já na Equivocidade um mesmo nome é atribuído a diversos sujeitos em um sentido totalmente diferente. Por fim, a Analogia designa um

¹⁹ BADIOU, Alain. *Deleuze, la clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997, p. 32 [29]. Em outro texto, Badiou vai mais longe em uma definição ontológica para a filosofia deleuziana, chegando a uma conclusão fundamental para a concepção de ontologia de Deleuze: univocidade=imanência. E mais, que a ontologia deleuziana é, nesse sentido, também, uma ontologia vitalista, pois, como vimos, em Deleuze, imanência é vida [...] imanência, uma vida. Diz Badiou: “O caminho por que segue é aquilo que chama a univocidade ou a imanência. É a mesma coisa. Deleuze escreveu-me, certo dia, em letras maiúsculas: IMANÊNCIA=UNIVOCIDADE. Porém, do que se trata? Trata-se da impropriedade de o ser nada ser senão a defecção das propriedades através da sua virtualização; e de, ao invés, as propriedades do sendo não serem nada mais que o simulacro terminal da atualização.[...] É a razão fundamental pela qual o ser merece o nome de vida.” BADIOU, A. *Breve tratado de ontologia transitória*, Lisboa, Instituto Piaget Divisão Editorial, 1998, p. 64-5.

mesmo nome quando é atribuído a diversos sujeitos, em sentidos parcialmente igual e parcialmente diferente. Em Tomás de Aquino há a primazia da analogia, pois as coisas e seus nomes estão em relação, ou seja, comparação, semelhança imperfeita, com o Ser supremo, que é Deus; sendo assim, a rigor, pensar a equivocidade e a analogia é uma impossibilidade lógica, e, por conseguinte, teológica, onto-teológica, diria Heidegger. Deleuze não tem dúvidas: o ser se diz em uma só voz. Essa é a sentença fundamental de uma ontologia imanente, que busca a afirmação irrestrita da vida. Pensar o ser, para Deleuze, é reverter sua visão analógica, afirmando, dessa maneira, a filosofia como um pensamento da univocidade: “*A filosofia se confunde com a ontologia. Mas a ontologia se confunde com a univocidade do ser (a analogia foi sempre uma visão teológica, não filosófica, adaptada às formas de Deus, do mundo e do eu). A univocidade do ser não significa que haja um só e mesmo ser: ao contrário, os existentes são múltiplos e diferentes [...]*”²⁰.

Michel Foucault mostrou muito bem como a filosofia da diferença de Gilles Deleuze é uma ontologia, e de que modo esse pensamento ontológico tem como linha de força a adesão irrestrita à univocidade do ser:

[...] é preciso inventar um pensamento acatégorico. Inventar, não é realmente a palavra adequada, já que houve, pelo menos duas vezes na história da filosofia, formulações radicais da univocidade do ser. Duns Scot e Spinoza. Sem dúvida, Duns Scot afirma que o ser era neutro e Spinoza pensava que era substância; tanto um quanto outro, a evidência das categorias, a afirmação que o ser se diz da mesma maneira de todas as coisas não tinha sem dúvida outro fim senão manter, em cada instância, a unidade do

²⁰ DELEUZE, Gilles. *Logique du Sens*, p. 210 [185].

ser. Imaginemos ao contrário, uma ontologia em que o ser se diga, da mesma maneira, de todas as diferenças; porém que só se diga as diferenças; então as coisas já não estariam ocultas, como em Duns Scot, pela grande abstração monocular do ser, e os modos spinozistas não girariam ao redor da unidade substancial; as diferenças girariam em redor de si mesmas, dizendo-se o ser, da mesma maneira, de todas elas, e o ser não seria a unidade que as guia e distribui, mas a sua repetição como diferença. Em Deleuze, o caráter unívoco não categorial do ser não une diretamente o múltiplo com a unidade mesma (neutralidade universal do ser ou força expressiva da substância); mas que faz julgar o ser como o que se diz respectivamente da diferença; o ser é o retorno da diferença, sem que haja diferença na maneira de dizer o ser²¹.

A ontologia de Gilles Deleuze é um pensamento que afirma a diferença e implica a potência do simulacro em um jogo que funciona como um lance de dados em que o ser se diz por uma voz e se expressa em um sem-número de singularidades.

Diante disso, é possível afirmar que a implicação é o movimento lógico fundamental da filosofia de Gilles Deleuze. Em cada um de seus livros ou em quase toda sua obra, é enunciado: “as coisas” se enrolam e se desenrolam, se envolvem e se desenvolvem, se dobram e se desdobram, se implicam e se explicam, e assim se complicam. Porém, a implicação é o tema fundamental porque aparece duas vezes no sistema da dobra: a complicação é uma implicação em si, a explicação uma implicação em outra coisa. O conjunto forma uma lógica da expressão.

²¹ FOUCAULT, Michel. “Theatrum philosophicum” in *Dits et écrits II (1970-1975)*. Paris, PUF, 1994, p. 91-2.

A implicação é a terceira característica da intensidade, aquela que sintetiza, segundo Deleuze, as duas primeiras, a saber: o desigual em si e a afirmação da diferença. Na primeira de suas características, a intensidade nos possibilita pensar a desigualdade como termo lógico, procurando escapar da tirania da ordenação, do número ordinal, fazendo com que a cardinalidade explique a ordinalidade numérica. Esse pressuposto possui uma dupla face, uma lógica, das relações entre cardinalidade e ordinalidade numéricas, e uma ontológica: compreendendo o desigual em si, sendo este a diferença, a intensidade afirma esta diferença. A intensidade faz da diferença um objeto de afirmação. Dessa forma, a intensidade é quantitativamente implicada e qualitativamente diferente. Isto significa que a diferença é diferença de intensidade, implicando-se quantitativa e qualitativamente: “[...] a diferença é essencialmente implicada, que o ser da diferença é a implicação.”²².

Essa lógica da implicação presente no pensamento ontológico deleuziano aponta para uma nova concepção da subjetividade, que descarta a dualidade interior/exterior para propor uma prega ou dobra que unifica a constituição da subjetividade, abandonando princípios transcendentais que provocam ruptura na forma-Eu [que daria sentido as coisas] e enfraquecem a forma-Homem [que faria das coisas sentido]. Sendo que ambas, a forma-Eu e a forma-Homem, são produtos de um pensamento da representação e produtoras de reconhecimento, isto é, conhecer as coisas e seus estados se faz por reconhecimento – conhecer é lembrar. Quer dizer: conhecer o exterior, os estados de coisas, por nosso interior, a alma ou a consciência. Logo, do conhecimento das coisas, construímos sentido.

²² *Différence et Répétition*, p. 293 [364].

A filosofia da diferença proposta por Deleuze vê nesta dicotomia de complementaridade interior/exterior uma enorme incapacidade, de apenas ela (a dicotomia) explicar a subjetividade. Partindo da análise do pensamento de Michel Foucault, e inspirado em Leibniz, Nietzsche e Bergson, Deleuze propõe uma noção que explicita as relações entre um *dentro* (*dedans*) e um *de-fora* (*dehors*), o que ele chama de interioridade da exterioridade²³. Esta noção torna-se o conceito de *dobra* (*pli*) que, em última instância, designa a subjetividade como uma espécie de ponto vazio, uma síntese qualitativa de uma multiplicidade virtual. No entanto, o interesse de Deleuze pela questão é menos pelo problema da subjetividade e suas relações com a dicotomia interioridade/exterioridade, mas com a questão do pensamento, e como este se articula a esta subjetividade para a criação do novo; analisando as três ontologias que ele propõe como chave de leitura para a obra foucaultiana, a saber: a ontologia do *saber*, do *poder* e do *si* (da subjetividade), Deleuze destaca a importância da questão que está presente em Foucault, como em sua própria obra inspirada em Heidegger, *o que significa pensar?*

Certamente, uma coisa perturba Foucault, e é o pensamento. “Que significa pensar? O que se chama pensar?” – a pergunta lançada por Heidegger, retomada por Foucault, é a mais importante de suas flechas. Uma história, mas do pensamento enquanto tal. Pensar é

²³ Cf. DELEUZE, G. *Le pli – Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988. Nos livros dedicados a Nietzsche – *Nietzsche et la philosophie* – e a Bergson – *Le Bergsonisme* –, também se encontram referências ao problema da subjetividade, isso sem falar da obra escrita em parceria com Félix Guattari *Mille Plateaux*.

experimental, é problematizar. O saber, o poder e o si são a tripla raiz de uma problematização do pensamento²⁴.

É retomado aqui o problema do pensamento em sua radicalidade e o diálogo da filosofia da diferença deleuziana com Heidegger. O que importa, como vimos, é reverter uma certa imagem do pensamento, que faz do sujeito um produtor de conhecimento, que faz do conhecimento, um reconhecimento. Uma imagem pensamento que não faz da prática do pensar não criação, mas uma espontaneidade, retirando do pensamento uma característica essencial: pensamos porque somos forçados a pensar. O pensamento é impulsionado por forças que lhe são exterior. Com Foucault, Deleuze propõe um *de-fora* do pensamento.

Um último ponto que aqui tratarei sobre a concepção de ontologia da filosofia deleuziana, é o que aponta determinados termos opostos – leia-se, universal/singular, particular/geral – como uma lógica de implicação. A questão é: como essa lógica implicativa remete ao problema ontológico? O estudo de Zourabichvili²⁵ tenta explicar ao enunciar que implicar estabelece uma relação de contigüidade entre dois ou mais termos. As coisas deixam de ser isto ou aquilo – ou seja – uma rosa *é* uma flor; para se ligarem uma rosa *e* uma flor. O verbo ser “é” sendo substituído pela conjunção “e”. No entanto, Zourabichvili, por outro lado, nos diz que o problema das relações é colocado no nível das intensidades, é a relação de uma intensidade com outra, de uma dimensão com outra, não sendo de contigüidade ou de justaposição, mas de implicação.

²⁴ Foucault, São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 124.

²⁵ Cf. ZOURABICHVILI, F. op. cit.

Uma boa maneira de definir esta idéia de implicação em relação ao tempo é pensá-la como uma condensação ou uma complicação de épocas ou de correspondências não causais. O destino é como um lance de dados: ontologicamente uno, formalmente múltiplo.

Retomando o problema da idéia de implicação do tempo na filosofia de Gilles Deleuze, constatamos, como vimos, que a implicação é a terceira característica da intensidade, além do “o desigual em si” e “afirmar a diferença”. A implicação temporal que remete a ontologia do dever deleuziana nos dá a ver uma nova concepção para as relações entre espaço e tempo. A espacialidade dará lugar ao espaço-qualquer, no plano cinematográfico, e o tempo deixa de estar a reboque do movimento. Não obstante, é possível apontar uma relação de implicação entre tempo e pensamento em Gilles Deleuze.

O espaço e o tempo são intuições puras, sendo o espaço uma quantidade e o tempo uma qualidade, ambas intensivas, segundo a leitura deleuziana de Kant. As intuições puras, no sentido kantiano, nos dão as condições de possibilidade para todo pensamento possível. Deleuze torce Kant, utilizando-se de Bergson – um Kant transvertido de Bergson –, para propor uma radical concepção de temporalidade. O tempo passa, todavia só o tempo permanece. Existe um tempo que não passa, o tempo puro, que só pode ser capturado pelo pensamento; um tempo que nos dá a ver novas maneiras de intuir, nos dá a produzir novas formas de pensar. Dito isto, afirmo que o problema da ontologia em Deleuze passa pelas novas formas por meio

das quais podemos conceber o pensamento, ou ainda, por novas maneiras de fazer e pensar, que encontram sua mais generosa acolhida na arte, na ciência e na filosofia. A *démarche* deleuziana desenha uma estranha solidariedade entre esses três modos do pensamento. A essa solidariedade ou reciprocidade, chamarei de mútua intercessão, ou encontros, como quer Deleuze.

Kalagatos - REVISTA DE FILOSOFIA DO MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UJCE
FORTALEZA, v.2 N.4, VERÃO 2005, p. 137-167.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Gilles Deleuze:

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*, tr. br. de Luiz B. L. Orlandi, São Paulo, Ed. 34, 2001.

_____. *Nietzsche e a filosofia*, tr. br. de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias, Rio de Janeiro. Ed. Rio, 1976.

_____. *Proust e os signos*, tr. br. da 4ª ed. fr. de Antonio Piquet e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1987.

_____. *Bergsonismo*, tr. br. de Luiz B. L. Orlandi, São Paulo, Ed. 34, 1999.

_____. *Diferença e repetição*, tr. br. de Luiz Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

_____. *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

_____. *Lógica do sentido*, tr. br. de Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Perspectiva, 1982.

_____. *O anti-Édipo*, tr. br. de Georges Lamazière, Rio de Janeiro, Imago, 1976.

_____. *Kafka – Por uma literatura menor*, tr. br. de Julio Castanon Guimarães, Rio de Janeiro, Imago, 1977.

_____. *Diálogos*, tr. br. de Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo, Escuta, 1998.

_____. *Mille plateaux*, (com Félix GUATTARI), Paris, Minuit, 1980.

_____. *Mil platôs*, v. 1, incluindo: Prefácio para a edição italiana [de 1988]; “Introdução: Rizoma”, “1914 – Um só ou vários lobos” e “10.000 a . C. – A geologia da moral (Quem a terra pensa que é?)”, tr. br. de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995.

_____. *Mil platôs*, v. 2, incluindo: “20 de novembro de 1923 – Postulados da lingüística” e “587 a .C. – 70 d.C. – Sobre alguns regimes de signos”, tr. br. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995.

_____. *Mil platôs*, v. 3, incluindo: “28 de novembro de 1947 – Como criar para si um corpo sem órgãos”, “Ano zero – Rostidade”, “1874 – Três novelas ou ‘O que se passou?’” e “1933 – Micropolítica e segmentaridade”, tr. br. de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1996.

_____. *Mil platôs*, v. 4, incluindo: “1730 – Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível” e “1837 – Do ritornelo”, tr. br., São Paulo, Ed. 34, 1997.

_____. *Mil platôs*, v. 5, incluindo: “1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”, “7000 a .C. – Aparelho de captura”, “1440 – O liso e o estriado” e “Conclusão: Regras concretas e máquinas abstratas”, tr. br., São Paulo, Ed. 34, 1997.

_____. *Cinema 1 – A imagem-movimento*, tr. br. de Stella Senra, São Paulo, Brasiliense, 1985.

_____. *Cinema 2. A imagem-tempo*, tr. br. de Eloisa de Araújo Ribeiro, São Paulo, Brasiliense, 1990.

_____. *Foucault*, tr. br. de Claudia Sant’Anna Martins, São Paulo, Brasiliense, 1988.

_____. *A dobra. Leibniz e o barroco*, tr. br. de Luiz B. L. Orlandi, Campinas, Papirus, 1991.

_____. *Conversações (1972-1990)*, tr. br. de Peter Pál Pelbart, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.

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

_____. *Crítica e clínica*, tr. br. de Peter Pál Pelbart, São Paulo, Ed. 34, 1997.

_____. *L'Île Déserte et Autres Textes: textes et entretiens 1953-1974*. Edição organizada por David Lapoujade. Paris: Minuit, 2002.

_____. *Deux Régimes de Fous: textes et entretiens 1975-1995*. Edição organizada por David Lapoujade. Paris: Minuit, 2004.

Sobre Gilles Deleuze:

BADIOU, Alain. *Deleuze - la clameur de l'Être*. Paris: Hachette, 1997.

_____. "A ontologia vitalista de Gilles Deleuze" in *Meditações filosóficas, v. 1: Breve Tratado de Ontologia Transitória*. Lisboa: Instituto Piaget, Divisão Editorial, 1998, pp. 63-73.

BERGEN, Véronique. *L'ontologie de Gilles Deleuze*. Paris: L'Harmattan, 2001.

BOUNDAS, Constantin V. "Deleuze-Bergson: an Ontology of the Virtual", *Deleuze: a critical reader*, org. PATTON, P. Cambridge: Blackwell Ltda, 1996, p. 81-106.

FOUCAULT, Michel. "La pensée du dehors" in *Dits et Écrits, Vol. I*, p. 518-539. Paris: Gallimard, 1994.

_____. "Theatrum Philosophicum" in *Dits et Écrits, Vol. II*, p. 75-99. Paris: Gallimard, 1994.

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

MARTINS, André. "Deleuze et le réel" in *Le réel et l'illusion: pour une ontologie non métaphysique*. Tese de doutorado editada pela Université de Lille III, France, 1995, p. 41-54.

VASCONCELLOS, Jorge. "O empirismo cinematográfico de Bergson e Deleuze" *Revista Ciências Humanas* v.22, n.2—Dezembro, 1999, publicação da Universidade Gama Filho, p. 24-48.

_____. "Os cristais do tempo. O pensamento do cinema de Gilles Deleuze." *Crítica Revista de Filosofia*, v. 3/nº 12. Editora da Universidade Estadual de Londrina/Centro de Estudos Filosóficos de Londrina, julho/setembro de 1998, p. 373-404.

_____. “Imanência & vida filosófica, considerações preliminares acerca da idéia de plano de imanência em Gilles Deleuze”. *Princípios*, Revista do Deptº. de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Ano V, nº 6, Natal/RN: Editora da UFRN, 1998, p. 115-122.

_____. “Gilles Deleuze, um filósofo da imanência”. Revista *Eidos*, nº. 1, publicação dos alunos da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba/UFPB, maio de 1997, p. 19-25.

_____. “Deleuze e o Empirismo Superior de Bergson” in VASCONCELLOS, Jorge e FRAGOSO, Emanuel A. da R. *Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência*. Londrina: UEL, 1997, p. 59-83.

_____. *O problema da imagem em Gilles Deleuze: uma introdução ao bergsonismo*. Dissertação de Mestrado, orientada por Ivair Coelho Lisboa. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Filosofia /UERJ, 1997.

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

Outras Obras:

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução, introdução e notas de Hernán Zucchi. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000.

_____. *La Metaphysique*. Tradução de J. Tricot, 2 v. Paris: Vrin, 1976.

AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1977.