

Recebido em fev. 2012

Aprovado em jul. 2012

SOBRE A NEUTRALIDADE E GÊNESE NA TEORIA DO SENTIDO DE DELEUZE

LUIZ MANOEL LOPES *

RESUMO

O presente artigo discute, a partir da teoria do sentido de Deleuze, o problema da neutralidade e gênese do sentido através de um diálogo com a filosofia transcendental, sobretudo com a sua vertente fenomenológica. Deste modo, conceitos elaborados por Husserl são aproximados aos tecidos por Deleuze, quando expõe a sua fenomenologia radical através da recusa à consciência intencional e a inserção do sentido como acontecimento.

PALAVRAS-CHAVE

Deleuze. Husserl. Sentido. Intencionalidade. Acontecimento.

* Doutor em FILOSOFIA e professor adjunto da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - CAMPUS NO CARIRI.

ABSTRACT

This article discusses, from the sense of Deleuze's theory, the problem of neutrality and the genesis of meaning through a dialogue with the transcendental philosophy, especially with its phenomenological. Thus, concepts elaborated by Husserl are approximate tissues by Deleuze, when setting out its radical phenomenology by refusing to consciousness and intentional insertion of sense as an event.

KEYWORDS

Deleuze. Husserl. Meaning. Intentionality. Event.

1 A NEUTRALIDADE E A POTÊNCIA GENÉTICA

A originalidade da teoria do sentido em Deleuze é pensar o acontecimento transcendental, o que o aproxima de Meinong em relação ao *objektiv*, mas também o distingue devido à elaboração do campo transcendental; as singularidades que compõem o campo transcendental são os verdadeiros acontecimentos transcendentais, diz Deleuze. Não podemos deixar de ressaltar que Deleuze está fazendo filosofia transcendental; a sua postura filosófica, em relação ao sentido, é que este foi pensado de dois modos: *neutralidade lógica e potência genética*. A filosofia transcendental, segundo ele, rompeu com a metafísica quando começou a pensar o sentido ao invés das essências, como ele mesmo diz que a disjunção essência/aparência foi destituída pela conjunção aparição e sentido; o que caracteriza a filosofia transcendental é pensar o sentido pela *produtividade genética*. Entretanto, o pensamento de Deleuze também aborda o aspecto da neutralidade, aspecto este que, no seu dizer, foi imputado pela lógica empírica das proposições em ruptura com o aristotelismo. Neste ponto, procuraremos enfatizar a neutralidade no contraponto à fenomenologia. A lógica das proposições rompe com a lógica dos termos e, por aí obtém um novo estatuto para o sentido. Deleuze quando se preocupa em mostrar o tratamento que os estóicos dão as proposições, a partir dos exprimíveis, está pensando este aspecto de neutralidade; a produtividade genética, por sua vez, é pensada a partir do campo transcendental

como provido de singularidades. O que está em jogo é a preocupação de não cairmos novamente na alternativa imposta pela filosofia transcendental kantiana: fora do indivíduo e da pessoa somente encontraremos o abismo indiferenciado. Tal alternativa tem origem na confusão entre o transcendental e o empírico, isto é, o transcendental decalcado do empírico. O que quer dizer o transcendental decalcado do empírico? É que o transcendental tem a imagem e semelhança daquilo que está incumbido de fundar. O aspecto de produtividade genética do sentido é pensado com toda a preocupação de evitar um ponto de partida que remeteria a um Ego transcendental ou a consciência constituinte. Deleuze não quer dizer que a metafísica e a filosofia transcendental não tenham pensado as singularidades, sim estas as pensaram, porém aprisionando-as em um Ego individual (Moi) supremo ou em um Eu pessoal (Je) superior.

O propósito de Deleuze é decisivo, trata-se de pensar a filosofia transcendental fora da consciência constituinte procurando apresentar o ponto onde possamos pensar sem que estejamos submetidos ao Eu assim como a Deus. O sentido pensado pelo viés da produtividade genética, quer dizer que o sentido é produzido e não dado por condições de possibilidades que apenas revelem a submissão do condicionado. Quando o sentido é pensado deste modo evita-se renunciar à gênese e, ao mesmo tempo, recusa-se o condicionamento transcendental. Deleuze acredita que a filosofia transcendental pode renovar-se ao tratar o sentido como acontecimento. Quando é que a linguagem

passa a ser pensada articulada à idéia de acontecimento? O acontecimento é o que permite a linguagem; é esta a tese de Deleuze e, também o que distingue a sua filosofia das demais; o acontecimento não reproduz as formas da consciência e do Ego. Tais afirmações se dirigem às noções de neutralidade e potência genética. O que vem a ser a neutralidade e gênese? Deleuze procura sublinhar a impassibilidade e neutralidade do sentido em relação aos estados de coisas e aos corpos propriamente ditos, mas a ênfase na neutralidade incide sobre os modos proposicionais em geral. É que o seu propósito é o de elucidar que o sentido não pertence à linguagem, mas sim aparece na linguagem assim como o acontecimento envolve os estados de coisas. A neutralidade ao ser pensada em relação à designação, manifestação e significação remete para o sentido enquanto quarta dimensão da proposição.

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

sentido, por sua vez, está recusando o condicionamento transcendental e o abismo indiferenciado.

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

Husserl mostrou realmente a independência do sentido com relação a um certo número desses modos ou desses pontos de vista, conforme às exigências do método de redução fenomenológico. Mas o que o impede de conceber o sentido como

uma plena (impenetrável) neutralidade é o cuidado em conservar no sentido o modo racional de um bom senso e de um senso comum, que ele apresenta erradamente como uma matriz, uma forma-mãe não-modalizada (Urdoxa). É esta mesma preocupação que o faz conservar a forma da consciência no transcendental.¹

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

¹ Deleuze, *op. cit.*, p. 104.

remete ao acontecimento puro e a potência genética ao campo transcendental pré-individual e impessoal.

O que resta saber é como se dá este princípio móvel de auto-unificação. O tema já não teria aparecido em Husserl nas Investigações Lógicas? Quando Sartre elabora a idéia de campo transcendental é numa réplica ao Ego transcendental de Husserl. O que nos cabe indagar é: o Eu transcendental, distinto do eu psicofísico e empírico, é o mesmo que Sartre critica? Se o Eu transcendental for pensado por Husserl como um movimento dinâmico, como tendência que permite a passagem da consciência irrefletida para a consciência reflexiva, a tese de Sartre cai por terra. A idéia de campo transcendental como consciência pré-pessoal fica obliterada, o que também afetaria a tese de Deleuze. Ora, mas a tese de Deleuze é a de que o campo transcendental não pode ser determinado como uma consciência seja ela irrefletida ou reflexiva². O que Deleuze quer é apresentar a gênese da consciência a partir do campo transcendental a-subjetivo e pré-objetivo. Um passo a mais deve ser dado nestas apreciações acerca da neutralidade e gênese, tal passo avança em direção à potência genética de produzir superfícies. A falência da superfície nos remeteria às profundidades do corpo onde as misturas inomináveis dão a tônica, mas quando não há falência da superfície são as misturas inomináveis que produzem as tênues camadas que percorrem a superfície.

² Husserl se não introduzisse a idéia de Eu transcendental estaria incorrendo no passo em falso que o levaria apenas a fazer psicologia transcendental e não fenomenologia transcendental.

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

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

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

Deleuze ressalta a importância de Husserl nesta passagem da neutralidade do sentido à potência genética, porém indicando os pontos que se afasta do fenomenólogo; o § 114 do livro *Idéias Diretivas para uma fenomenologia* é celebrado como extraordinário onde Husserl apresenta o tema da neutralidade do noema relacionado à disjunção da consciência. Husserl pensa a

consciência sob a forma do cogito indicando que todo cogito tem uma contrafigura, de tal índole, que todo noema tem seu contranoema correspondente no cogito paralelo. Na relação entre os atos paralelos do cogito, explica Husserl, um destes atos é real enquanto o outro é apenas “sombra”, isto é, um cogito impróprio. Um se efetua realmente enquanto o outro é apenas o mero espelho de um efetuar. Husserl, ainda ressalta que a distinção entre o cogito real e o impróprio na consciência corresponde à distinção radical dos correlatos: de um lado o efeito noemático constituído, que tem o caráter de efeito não modificado, real; de outro lado, o “mero pensamento” do efeito exatamente correspondente.

2 A SAÍDA DO ABISMO INDIFERENCIADO

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

A condi o prévia da individualiza o, segundo G.S.,   a existência de um sistema metaestável. Foi por não

ter reconhecido a existência de tais sistemas que a filosofia caiu nas duas aporias precedentes. Mas o que define essencialmente um sistema metastável é a existência de uma *disparation*, pelo menos de duas ordens de grandeza, de duas escalas de realidade díspares, entre as quais ainda não há comunicação.³

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

Ele implica, portanto, uma diferença fundamental, como um estado de dissimetria. Se é, entretanto, sistema. É à medida que a energia nele é como **energia potencial**, como **diferença de potencial** repartida em tais ou tais limites [...] A importância da tese de G.S. já aparece. Descobrimo a condição prévia da individuação, ele distingue rigorosamente singularidade e individualidade. Pois o metaestável, definido como ser pré-individual, é perfeitamente provido de singularidades que correspondem à existência e à repartição de potenciais.⁴

³ Gilber Simondon, *L'individu et sa genese physico-biologique*, Paris: PUF, 1964; O indivíduo e sua gênese físico-biológica, seleção e tradução Ivana Medeiros, texto inédito, no prelo, p. 5.

⁴ Idem, ibdem, p. 5.

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

A mesma noção de metaestabilidade pode ser utilizada no domínio do vivo para caracterizar a individuação; a individuação não se produz, como no domínio físico, apenas de maneira instantânea, quântica, brusca e definitiva, deixando atrás de si a dualidade meio e indivíduo, o meio sendo empobrecido do indivíduo que não é, e o indivíduo não tendo mais a dimensão do meio. Sem dúvida, tal individuação existe também para o ser vivo, como origem absoluta, mas é acompanhada de uma individuação perpétua que é a própria vida, conforme o modelo fundamental do devir: *o vivo conserva em si uma atividade de individuação permanente*; ele não é só resultado de individuação, como o cristal ou a molécula, mas teatro de individuação. A atividade do vivo também não está, como a do indivíduo físico, toda concentrada em seu limite; há nele um regime mais completo de ressonância interna, que exige comunicação permanente e mantém uma metaestabilidade que é condição de vida.⁵

Gilbert Simondon com o conceito de ressonância interna, isto é, a relação entre as energias díspares, permite a Deleuze pensar o princípio de auto-unificação entre as emissões de singularidades: o ponto aleatório

⁵ Idem, *ibidem*.

que aparece em meio ao ser sem fases e que começa por se individuar. O processo de individuação é pensado por Simondon como culminando num coletivo transindividual o qual permitirá que os problemas, que as fases sucessivas da individuação biológica e psíquica não conseguiram resolver, sejam solucionados. O sistema metaestável, a *fluctuatio animi*, apresenta uma disparation, uma disparidade; Deleuze ressalta como Simondon nos mostra que a *disparidade* – enquanto primeiro momento do ser, enquanto momento singular – é efetivamente suposta por todos os outros estados quer sejam de unificação, de integração, de tensão, de oposição, de resolução das oposições, etc. A ontologia de Simondon não é uma explicação da individuação através de um ponto de vista apenas biológico sendo neste ponto que Deleuze ressalta os conceitos de ressonância interna e energia potencial por considerá-los conceitos filosóficos.

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

momento do ser, o primeiro momento pré-individual. E, na dialética de G.S., o problemático substitui o negativo.⁶

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

Eis porque em quinto lugar, este mundo do sentido tem por estatuto o problemático: as singularidades se distribuem em um campo propriamente problemático e advém neste campo como acontecimentos topológicos aos quais não está ligada nenhuma direção.⁷

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

⁶ Gilles Deleuze, *Gilbert Simondon: Le individu e sa genese physico-biologique*, Paris, Revue Philosophique n.1, Jan/Mar, 1965, tradução: Ivana Medeiros, p. 5.

⁷ Deleuze, *Lógica do Sentido*, p. 109.

Então aparecem as condições da verdadeira gênese. É exato que o sentido é a descoberta própria da filosofia transcendental e vem substituir as velhas Essências metafísicas. (Ou antes, o sentido foi primeiro descoberto uma vez, sob seu aspecto de neutralidade impassível, por uma lógica empírica das proposições que rompia com o aristotelismo; depois, uma segunda vez, sob seu aspecto de produtividade genética, pela filosofia transcendental em ruptura com a metafísica).⁸

Deleuze assinala que apesar da aparentes diferenças entre a filosofia transcendental e a metafísica, quanto ao sentido e as essências, mesmo assim ainda possuem algo em comum. O que é comum à metafísica e à filosofia transcendental é primeiramente esta alternativa que elas nos impõem ou um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades. A aposta de Deleuze é a de pensar o campo transcendental sem cair nesta concepção da metafísica e da filosofia transcendental, ou seja, a de somente apreender as singularidades aprisionadas em um Ego individual (Moi) supremo ou em um Eu pessoal (Je) superior. A saída destas duas alternativas filosóficas foi também apontada na direção do estruturalismo. Valéria Loturco⁹ em seu trabalho “*O empirismo transcendental na filosofia de Gilles Deleuze*” expõe como se dá esta saída e afastamento do estruturalismo.

⁸ Deleuze, lógica do Sentido, p. 108.

⁹ Cf. Valéria Loturco ***O empirismo transcendental na filosofia de Gilles Deleuze*** tese de mestrado apresentada na FFLCH da USP em 2001 sob a orientação do Prof. Dr. Bento Prado Jr.

Se, no estruturalismo, o caminho para alcançar o âmbito virtual é extrair, de um domínio, uma estrutura de coexistência pré-existente aos seres (de lugares que antecedem aos ocupantes, aos indivíduos), na filosofia deleuzeana, o procedimento parece ser outro: como dissemos, é pela reversibilidade, do virtual em atual e vice-versa, que se consegue ir de um âmbito ao outro, são as *singularidades* que se atualizam em individualidades, e estas se virtualizam como singularidades.¹⁰

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

Nesse sentido afirmamos que o âmbito transcendental deleuzeano tem uma estrutura mutante, com lugares moventes, nômades, ou então, que trata-se de uma estrutura volátil, pouco presente ou mesmo ausente, porquanto que a velocidade infinita do campo transcendental impediria a formação de lugares; seriam, antes, não-lugares ou apenas “pontos “transcendentais”.¹¹

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

¹⁰ Idem, ibidem, p. 127.

¹¹ Idem, ibidem,

Então de uma só vez, o estruturalismo, tanto quanto Nietzsche, conseguiu eliminar, da filosofia, deus e o homem, preparando o terreno filosófico para outros avatares que, conforme Deleuze, implica numa mutação da própria estrutura, embora também seja seu ponto de partida, e que leva, ao nosso ver, ao empirismo transcendental deleuzeano. Isso porque a filosofia deleuzeana parece tomar como base para estabelecer uma nova topologia transcendental que, embora conserve a idéia de coexistência virtual das multiplicidades, implica num topos mutante, nômade, que não se fixa em lugares, mas acontece nos interstícios, nos não-lugares.¹²

Quando Deleuze afirma que o campo transcendental é feito desta topologia de superfícies e de singularidades nômades, pré-individuais e impessoais traz toda a influência de Gilbert Simondon. A topologia é pensada por Simondon quando coloca no capítulo, cujo título é: *Topologia e Ontogênese*, o problema concernente às relações entre matéria inerte e vida. Simondon ressalta que a partir da descoberta da síntese da uréia inúmeras outras sínteses foram possíveis. A química conseguiu produzir corpos com moléculas excessivamente pequenas. No entanto, diz Simondon, subsiste um hiato entre a produção das substâncias utilizadas pela vida e a produção do próprio vivo. O aspecto topológico se torna relevante quando Simondon indica que o vivo produz um tipo particular de espaço. Os corpos da química, diz ele, não arrastam uma topologia diferente da das relações físicas e

¹² Idem, *ibidem*, p. 138.

energéticas habituais. Os conceitos de energia potencial, ressonância interna e disparação permitirão que se pense melhor esta topologia. O vivo pode ser pensado no espaço euclidiano onde se define como um corpo entre outros, porém nada nos faculta afirmar que seu topos é euclidiano. Simondon considera uma tarefa inútil querer construir um ser vivo com a matéria elaborada pela química orgânica devido à topologia singular que o caracteriza. Talvez, o vivo se caracterizasse por um tipo de topologia que não se pode conhecer a partir da física e da química utilizando o espaço euclidiano. A questão do empírico e do transcendental entra em cena, uma vez que experimentamos esta topologia sem ao menos conseguirmos conceber como esta é constituída. As condições da experiência real, pela qual não nos separamos de um sistema metaestável, impessoal e pré-individual, levam Deleuze a tentar pensar o transcendental de maneira diferente daquela pensada por Kant.

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

Assim, uma das propriedades encontradas na base de todas as funções, quer se trate da condução do

influxo nervoso, da contração muscular ou da assimilação, é o caráter assimétrico da permeabilidade celular. A membrana viva, anatômica ou apenas funcionalmente diferenciada, quando nenhuma formação particular materializa o limite, caracteriza-se por aquilo que separa uma região de interioridade de uma região de exterioridade: a membrana é polarizada, deixando passar tal corpo no sentido centrípeto ou centrífugo, opondo-se a passagem de tal outro.¹³

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

¹³ Gilbert Simondon, *L'individu et sa genese physico-biologique*, Paris: PUF, 1964; O indivíduo e sua gênese físico-biológica, seleção e tradução Ivana Medeiros, texto inédito, no prelo.

3 O LIMITE

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

Há um modo próprio da filosofia platônica abordar o vínculo entre a Idéia e as coisas sensíveis. Da mesma maneira. Há um modo próprio da filosofia estóica fazer sua abordagem, constituindo um vínculo entre o limite e os seres. Este vínculo configura a noção de limite como essencial dos seres, distinguindo-se incorporal ou corporal nos estóicos, já que para estes só os corpos, as essências particulares afirmativas, têm limites. É já a organização de um plano de referencia. Limites que não são fixos, mas móveis, como se a geometria euclidiana fosse abandonada e se fizesse presente uma topologia associada mais com a biologia e singularidades do que com idéias gerais; mais com a diferença dos seres do que com sua classificação.

Em Platão, são os limites do provisório e do permanente – distinguindo o fenômeno e o eterno; enquanto nos estóicos os limites e as forças causais se singularizam, privilegiando a diferença em vez da semelhança.¹⁴

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

¹⁴ Cláudio Ulpiano, *op. cit.*, p. 27.

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

Ora é aí que está situado para os Estóicos o problema das causas. Eis, segundo Sextus, alguns fatos onde eles concluíam que existiam causas: a semente e o desenvolvimento de uma planta, a vida e a morte, o governo do mundo, o devir e a corrupção, a geração

do semelhante pelo semelhante. Os exemplos são quase todos recebidos dos seres vivos. Mesmo no caso contrário, os outros seres são, no pensamento íntimo dos Estóicos, similares ao vivo. O próprio mineral com a coesão de suas partes, possui uma unidade análoga a de um vivo. Assim o dado a explicar-se é a mudança do ser; que é sempre análoga a evolução do vivo¹⁵.

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

Qual é a natureza desta unidade do vivo, unidade sempre móvel, unidade de um recipiente? Como as partes do ser são reunidas de maneira a persistir? Será, como no vivo, por uma força interna que os mantêm, quer chamemos esta força Exis nos minerais, natureza nas plantas, ou almas nos animais. Em todos os casos, é indispensável que ela esteja no próprio ser do qual constitui a causa, como a vida só pode estar no vivo.¹⁶

Na posição de Simondon, como dissemos, o vivo vive no limite de si mesmo o que nos impele a buscarmos proximidades com os temas que os estóicos trataram já no século III a. C., sem contudo deixar de admitir que são estas as linhas que Deleuze procura desenvolver em seu trabalho acerca do sentido. Se a linha filosófica deleuzeana causa tanto descrédito a

¹⁵ Emile Brehier, *La Theorie des Incorporels dans L'Ancien Stoicisme*, Paris, Vrin, 1980, p. 4-5.

¹⁶ Idem, *ibidem*.

ponto de não ser considerada uma filosofia séria, nem por isto podemos ficar a mercê das possíveis censuras que nos impediriam de executarmos nosso trabalho a contento. Assim, gostaríamos muito de trazer à baila essas discussões que giram em torno de temas problemáticos. A noção de problema é exaltada na filosofia de Deleuze onde o campo pré-individual e impessoal é considerado problemático. A noção de problema também é articulada ao acontecimento e Deleuze procura pensá-la diante da matemática; a geometria euclidiana, por exemplo, trabalharia com ênfase nos teoremas, ao invés dos problemas. Os estóicos, com a noção de acontecimento, permitem a Deleuze pensar uma geometria onde as figuras são cortadas em seus planos por um acontecimento, tipo: o cone quando cortado de determinado modo torna-se uma hipérbole ou uma parábola. A noção de problema, que é uma noção filosófica, faz Deleuze afirmar que o Ser é problemático onde podemos notar que é ao aspecto díspar desse campo que ele está se reportando. A disparação em Simondon remete ao caráter problemático. No entanto, este mesmo campo é inseparável do que acontece no limite do vivo, isto é, da membrana plasmática e, este ponto é recorrente na obra de Simondon, sobretudo no capítulo que trata da topologia e da ontogênese. Ulpiano afirma que Deleuze descobriu o campo transcendental com os estóicos e seguindo a sua orientação podemos observar que, sendo o campo transcendental inseparável dos efeitos de superfícies, realmente há ressonâncias entre estes dois modos de pensamento. Quando, por exemplo, os

estóicos indagam sobre a unidade do vivo eles afirmam que a força que dá coesão as partes do vivo também limita a forma exterior do ser. Tal limite, porém não é produzido como no afazer do escultor, que limita a estátua através de um ponto exterior a ela, mas sim como um gérmen que se desenvolve até certo ponto do espaço, e apenas até este ponto, suas capacidades latentes.

4 O PROBLEMA DA ORGANIZAÇÃO DAS SUPERFÍCIES

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

A organização de superfícies é uma das características principais do campo transcendental. O organismo é pensado por Deleuze como aquilo que aprisiona a vida. Todavia, quando, no agenciamento com Simondon, começa a pensar a Topologia e a Ontogênese o faz a partir da gênese do indivíduo –

como constituído de singularidades — e de sua relação com o mundo.

O campo transcendental é feito desta topologia de superfícies, destas singularidades nômades, impessoais e pré-individuais. Como o indivíduo deriva daí para fora do campo, constitui a primeira etapa da gênese. O indivíduo não é separável de um mundo, mas o que chamamos de mundo? ¹⁷

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

¹⁷ Deleuze, *Lógica do Sentido*. p. 114.

e agirmos através de nosso corpo, ou seja, o que há de comum entre o meu corpo e os outros é o comportamento.

A proposição seguinte pode servir de fio condutor para os esclarecimentos: o organismo estranho afirma-se no decorrer da experiência como organismo verdadeiro, unicamente por seu ‘comportamento’, que se modificou, mas que é sempre concordante. E isso da seguinte maneira: esse comportamento tem um lado físico que apresenta o psíquico como seu indicador. É sobre esse “comportamento” que se apóia a experiência original, que se verifica e se confirma na sucessão ordenada de suas fases ¹⁸.

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

¹⁸ Husserl, *Meditações cartesianas*, p. 128.

singularidades já estão organizadas em séries convergentes. Os indivíduos pertencentes a um mundo possuem suas singularidades já aprisionadas na organização fixa que os define. Ao pensar o campo transcendental como problemático, o filósofo francês se distancia de Husserl, recusando o sentido da transcendência do mundo objetivo tal como é pensada pelo fenomenólogo o qual afirmou:

É preciso, portanto, fazer compreender como, num plano superior e baseado nesse primeiro, se efetua a atribuição a um objeto do sentido da transcendência objetiva propriamente dita, segunda na ordem da constituição, e isso sob a forma da experiência. Não se trata aqui de colocar em destaque uma gênese que se completa no tempo, mas uma análise estática. O mundo objetivo sempre já está lá acabado, ele é um dado de minha experiência que se desenvolve atual e vivo; e o que não é objeto da experiência guarda seu valor na forma de *habitus*.¹⁹

Husserl, ao conceber o mundo objetivo como acabado, permite a réplica de Deleuze sendo este o motivo que o leva a voltar-se para Leibnitz. O que Deleuze recusa no modo husserliano de pensar o sentido do mundo objetivo é a importância atribuída ao bom senso e ao senso comum, em detrimento dos signos ambíguos e dos pontos aleatórios. A utilização da teoria dos mundos possíveis em Leibnitz permitirá a inserção dos mundos impossíveis, ao invés de um mundo pronto e plenamente acabado em relação ao qual os indivíduos estariam situados. Através de

¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 120.

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

5 O PROBLEMA DA NEUTRALIDADE

O afastamento de Deleuze em relação a Husserl dá-se através do modo como ambos pensam a neutralidade e a potência genética do sentido. A questão da potência genética é aquela que remete para a organização de superfícies através da pulsação da profundidade indiferenciada. A neutralidade do sentido está ligada à potência genética justamente pelo sentido ser produzido por causas corporais e ser neutro em relação às proposições que o expressam. O sentido produz os corpos e estados de coisas e ao mesmo tempo é produzido por estes; questão complexa, mas é esta a posição do pensador transcendental. Quando procura mostrar que o sentido somente pode ser alcançado de modo direto, o faz indicando que somente pela quebra do círculo da proposição é que podemos pensá-lo fora do âmbito da significação. Todavia, não quer dizer que não exista significação, designação e manifestação. O sentido será pensado como problema e distinto da proposição, o estatuto do problemático envolve às noções de neutralidade e de potência genética; o sentido sendo produzido pelos estados de coisas, ações e paixões dos corpos nos leva para uma complexidade extrema. Como aparece para nós um estado de coisas, um corpo agindo e padecendo? É pela superfície dos corpos que podemos observar que eles entram em misturas formando estado de coisas. O sentido como acontecimento dá-se nas superfícies dos corpos. Ora, como essas superfícies são constituídas? A noção de superfície implica em pensar não ser ela nem ativa nem

passiva, e sim um mero resultado das ações e paixões. A superfície, entretanto, mantém-se sobrevoando a si mesma de modo impassível, o sobrevôo se mantém devido à energia potencial que a freqüenta, sem que a ela pertença; o aspecto transcendental se revela por inteiro, uma vez que não existe nenhum corpo sem superfície, tal é o sentido do que aparece. De outro modo, não haveria sentido nenhum, se a superfície não fosse produzida pelas tensões que a percorrem. Vejamos que o problemático aparece tanto em relação à gênese dos indivíduos como à do sentido expresso pela proposição.

A *disparation*, como condição prévia para toda individuação, encontra o seu equivalente no sentido, como o que freqüenta a proposição sem lhe pertencer. Do mesmo modo que a superfície, que delimita os corpos, é freqüentada por uma energia potencial que não lhe pertence, o sentido é expresso pela proposição sem lhe pertencer: o problemático é neutralidade e potência genética ao mesmo tempo. O paradoxo perpassa as afirmações de Deleuze sobre o sentido: *como pensar algo que é estéril e ao mesmo tempo possui potência de gênese?* É o problema que habita o coração da filosofia transcendental. O sentido é neutro em relação aos estados de coisas e aos corpos, no entanto, é o problema que aparece na linguagem. O problemático aparece na série do mundo tanto quanto na da linguagem. “O sentido é neutro, mas não é nunca o duplo das proposições que o exprimem, nem dos estados de coisas aos quais ele ocorre e que são designados pela proposição”. Como sabemos, diz Deleuze, somente

quebrando o círculo da proposição é que apreenderemos o sentido diretamente como problema.

Não podemos conceber a condição à imagem do condicionado; purgar o campo transcendental de toda semelhança permanece a tarefa de uma filosofia que não quer cair nas armadilhas da consciência e do cogito. Ora, para permanecer fiel a esta exigência, é preciso dispor de um incondicionado como síntese heterogênea da condição em uma figura autônoma, que reúne em si a neutralidade e a potência genética.²⁰

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

Assim não podemos seguir Husserl, quando pretende que a expressão não é senão um duplo e tem forçosamente a mesma “tese” do que aquilo que a recebe. Pois o problemático, então, não é mais do que uma tese proposicional entre outras e a “neutralidade” recai de um outro lado, opondo-se a toda tese em geral, mas somente para representar uma outra maneira de conceber ainda o expresso como o duplo da proposição correspondente: reencontramos a alternativa da consciência segundo

²⁰ Deleuze, *Lógica do Sentido*, p. 128.

Husserl, constituindo o “modelo” e a “sombra” as duas maneiras do duplo. Parece ao contrário que o problema, enquanto tema ou sentido expresso, possui uma neutralidade que lhe pertence essencialmente, mas também que não é nunca modelo nem sombra, nunca o duplo das proposições que o exprimem ²¹.

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

O problema da neutralidade avança e alinhava-se com todos os pontos que viemos discutindo ao longo do trabalho; a autonomia do sentido em relação aos

²¹ Idem, *ibidem*, p. 127.

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

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

A questão da linguagem, como vimos, tem nessa profundidade a destituição de qualquer contato com o sentido; o não-sentido deixaria de produzir sentido, por não haver mais superfície. A linguagem centrada

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

Insistiremos sobre o distanciamento de Deleuze com relação a Husserl para, desta feita, remetermos ao problema do *continuum* – que aparece no § 143 das *Idéias diretivas para uma Fenomenologia*. Que continuidade é essa? A continuidade do mundo objetivo, ou seja, o que assegura a saída do solipsismo. O organismo, como o que permite o sentido do mundo objetivo, só pode ser descrito como aquilo que possui uma continuidade; não só o organismo, mas todos os objetos do mundo aparecem como um continuum.

Este continuo se determina mais precisamente como um contínuo infinito em todas as direções, consistente em todas as suas fases do mesmo x determinável e ordenado com tal conexão e determinado em seu conteúdo essencial de tal

maneira, que qualquer linha do mesmo da por resultado em seu correr constante uma série coerente de apareceres (que deve considerar-se como a unidade de uma aparecer móvel) em que um e mesmo x dado se determina com coerência contínua “de maneira precisa” e nunca “de outra maneira”.²²

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

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

²² Husserl, *Ideas I*, § 143.

Referências bibliográficas

- BRÉHIER, É. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Vrin, 1980.
- _____. *Chrysippe & l'ancien stoïcisme*. Paris: PUF, 1971.
- _____. *Études de Philosophie Antique*. Paris, PUF, 1955.
- CRAIA, E. *A problemática ontológica em Deleuze*. Cascavel: Edunioeste, 2000.
- DELEUZE, G. *Logique du sens*. Paris: Les éditions de Minuit, 1969.
- _____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DERRIDA, J. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF, 1990.
- DIAS, S. *Lógica do acontecimento, Deleuze e a filosofia*. Porto: Afrontamento, 1995.
- DUHOT, J-J. *La conception stoïcienne de la causalité*. Paris: Vrin, 1989.
- ELIE, H. *Le Complexe Significabile*. Paris: Vrin, 1936.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le système Stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin, 1985.
- GUALANDI, A. *Deleuze*. Tradução Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão, Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.

HUSSERL, E. *Ideias diretivas para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Marcio Suzuki, Aparecida. São Paulo: Idéias e Letras, 2006. Tradução de Ideen zu einer reinen Phänomenologischen, Martinus Nijhoff, 1952.

_____. *Meditações cartesianas*. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

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

LAZ, J. *Bolzano Critique de Kant*. Paris: Vrin, 1993.

LINSKY, L. *Le problème de la référence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

LEBRUN, G. O transcendental e sua imagem. In: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

LEWIS CARROL, *Alice no país das maravilhas*. Tradução Rosaura Eichenberg, Porto Alegre, LPM, 2002

LOTURCO DA SILVA, V. *O Empirismo Transcendental na Filosofia de Gilles Deleuze*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da FFLCH em 2001 sob orientação do Prof. Dr. Bento Prado Jr.

MATES, B. *Stoic Logic*. Berkeley: University of California Press, 1973.

MAXIME-SCHULL, P. *Le Dominateur et les possibles*. Paris: PUF, 1960.

MEINONG, A. *Übergegenstand theorie - Teoria dos objetos*, tradução Celso Braida. [no prelo].

MOREAU, J. *Stoïcisme-Épicurisme. Tradition Hellenique.* Paris: Vrin, 1979.

MURAUULT, A. *A metafísica do fenômeno.* Tradução de Paula Martins. São Paulo: Ed. 34, 1998.

PASQUINO, P. *Le statut ontologique des incorporels dans l'ancien stoïcisme in: Les stoïciens et leur logique.* Paris: Vrin, 1978.

PRADO JÚNIOR, B. A Idéia de “plano de imanência” in: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica.* São Paulo: Ed. 34, 2000.

_____. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade em Bergson.* São Paulo: Edusp, 1988.

_____. *Erro, ilusão e loucura.* São Paulo: Ed. 34, 2004.

PRADO NETO, B. *Fenomenologia em Wittgenstein.* Rio de Janeiro : Editora UFRJ, 2003.

SARTRE, J-P. *La Transcendance de l'ego.* Paris: Vrin, 1988.

_____. *A Transcendência do ego.* Tradução de Pedro M. S. Alves, Lisboa, Colibri, 1994.

_____. *O Ser e o Nada.* Tradução de Paulo Perdigão, Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SEXTUS EMPIRICUS. *Adversus Mathematicus. In: Les Stoïciens.* Paris: PUF, 1973.

SEBESTIK, J. *Logique et mathématique chez Bolzano.* Paris: Vrin, 1992.

SIMONDON, G. *Le individu et sa genese phisico-biologique.* Paris: PUF, 1984.

TWARDOWSKI, K. *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations – Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, traduction par Jacques English in *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, Paris: Vrin, 1993.

ULPIANO, C. *Do Saber em Platão e do sentido nos estoicos como reversão do platonismo*. Tese de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do IFCHS – UFRJ em 1983.

_____. *O Pensamento de Deleuze ou A grande aventura do espírito*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do IFCH da UNICAMP em 1998, sob a orientação de Luiz B. L. Orlandi.

_____. *Afetos: um sorriso, um gesto in: Pontos de Fuga: visão, tato e outros pedaços*. Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1996.

VIRIEUX-REYMOND, A. *Pour connaître la pensée des Stoiciens*. Paris: Bordas, 1976.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Lógico Philosophicus*. Tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos, São Paulo, Edusp, 1994.

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

_____. *Vocabulário Deleuze*. Tradução de André Teles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

