

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Luiz Roberto Rinaldi Ascutti

A Geofilosofia da Diferença de Gilles Deleuze e Félix Guattari

Mestrado em Filosofia

São Paulo

2024

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Luiz Roberto Rinaldi Ascitti

A Geofilosofia da Diferença de Gilles Deleuze e Félix Guattari

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Peter Pál Pelbart.

São Paulo

2024

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Luiz Roberto Rinaldi Ascutti

A Geofilosofia da Diferença de Gilles Deleuze e Félix Guattari

Mestrado em Filosofia

Banca Examinadora

.....
.....
.....

São Paulo

2024

Produziu-se uma fulguração, que levará o nome de Deleuze. Um novo pensamento é possível, de novo o pensamento é possível. Ele está aí, nos textos de Deleuze, saltitante, dançante, diante de nós, entre nós... Um dia talvez o século será deleuziano.

Michel Foucault

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Peter Pál Pelbart, pelas aulas e ensinamentos nesses anos de descobertas filosóficas, pela escuta e paciência em momentos de reflexão, pelos apontamentos e orientações na condução dessa dissertação.

Aos colegas do corpo discente, que me acompanham desde a graduação como bacharel e tornam a tarefa de se aventurar em terrenos filosóficos uma construção coletiva e agregadora.

À minha família, cujo apoio durante esse período de estudos foi fundamental para a construção de mais uma etapa em minha vida. Em especial, a meu pai, pelo incentivo e sincero interesse nas áreas de pensamento relevantes para minha pesquisa; a minha mãe, pelo companheirismo e ajuda incondicional em estruturar, formatar e revisar esta dissertação; e a meu irmão, pelo cuidado e amizade que fazem nossa relação fraternal.

À Faculdade de Filosofia da PUC-SP, professores, coordenadores, funcionários que permearam minha vida nos últimos 10 anos e são parte fundante da minha experiência acadêmica.

À banca examinadora da qualificação, cujos apontamentos foram de grande utilidade para a finalização dessa dissertação. E à da dissertação, pela disposição em avaliar este estudo.

RESUMO

Este trabalho procura compreender alguns agenciamentos conceituais que Gilles Deleuze e Félix Guattari delimitaram em seu percurso filosófico para a produção de um novo campo de pensamento, entre os quais as relações determinantes para a elaboração e construção de um método epistemológico ligado à intuição, um sistema rizomático das singularidades e um processo prático de diferenciação, para constituir uma nova paisagem de pensamento. Para tanto, são introduzidos os conceitos de geofilosofia, diferença e multiplicidade, a fim de perpassar os fluxos intensivos necessários à construção desse novo solo histórico-filosófico.

Palavras-chave: Geofilosofia; Multiplicidade; Diferença; Gilles Deleuze; Félix Guattari

ABSTRACTS

This work purports to understand certain conceptual assemblages that Gilles Deleuze and Félix Guattari delimited on their philosophical road to produce a new field of thought, among which the determining relationships to elaborate and build an epistemological method connected to the intuition, a rhizomatic system of the singularities and a practical process of differentiation to constitute a new view to thinking. Therefore, the concepts of geophilosophy, difference and multiplicity are introduced to encompass the intensive flows necessary to building this new historic-philosophical terrain.

Keywords: Geophilosophy; Multiplicity; Difference, Gilles Deleuze; Félix Guattari

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 IMANÊNCIA.....	13
1.1 Latitudes filosóficas	13
1.2 A imagem de pensamento	15
1.3 Nietzsche e a filosofia da imanência.....	17
2 GEOFILOSOFIA	22
2.1 Deleuze e a filosofia antiga.....	22
2.2 A geologia da moral.....	25
2.3 Rizoma	29
3 GUATTARI, O ECÓSOFO.....	32
4 DIFERENÇA	35
4.1 Bergson e a diferença.....	35
4.2 Nietzsche e as forças vitais.....	38
CONSIDERAÇÕES FINAIS: por uma geofilosofia da diferença	41
REFERÊNCIAS	44

INTRODUÇÃO

O escopo deste estudo é verificar e constatar a maneira pela qual Gilles Deleuze (1925–1995) e Félix Guattari (1930-1992) puderam promover uma transformação nos sistemas de pensamento ao transvalorar conceitos até então submissos em sua relação com o ideal e a representação, como a imanência e a diferença, e criar outros que sustentam um sistema aberto de pensamento, como a geofilosofia e o rizoma. Como objetivo, procura-se estabelecer as interlocuções pertinentes com Bergson, Espinosa e Nietzsche, entre outros, a fim de verificar a leitura dos filósofos franceses no que tange o arcabouço teórico-metodológico para a ressignificação de conceitos, como multiplicidade e diferença, centros intensivos do sistema de pensamento aberto de Deleuze, e da ecosofia de Guattari, que sustentam a leitura geofilosófica da filosofia.

Vale dizer que, embora a geofilosofia seja um conceito tardio na filosofia de Deleuze e Guattari, aparecendo no último livro, *O que é a filosofia?*, de 1991, trata-se de uma noção ampla que abarca um campo complexo de conceitos presentes desde antes do início dessa parceria. Em *Lógica do sentido*, de Deleuze, publicado originalmente em 1969, por exemplo, já está presente a noção da geografia para tratar da história da filosofia. Contudo, é na última obra dos dois filósofos que a influência de Fernand Braudel e seu conceito de “geo-história” se mostram decisivos para a noção de geofilosofia.

Para conceber um sistema de pensamento que se pretende geografia do pensamento, Deleuze estabelece uma leitura filosófica da história da filosofia em que se constata a constituição de espaços de pensamento. Há uma contraposição entre a imagem de pensamento proveniente da tradição filosófica e suas representações teóricas, em sua cristalização, temporalidade e historicidade; e um pensamento dito sem imagem, em sua diferença – *espaço ideal* em que a contingência do surgimento e composição de espaços e tipos de pensamento heterogêneos propiciam um *pensamento novo*, um projeto de espacialização filosófica que valoriza a ressonância entre criações conceituais que habitam um mesmo território.

A fim de compreender a criação desse modo singular de efetuar a filosofia, é necessário se reportar às obras de Deleuze *Diferença e repetição*, publicada originalmente em 1968, e *Lógica do sentido*, de 1969; bem como aos livros de Deleuze e Guattari *Mil Platôs*, de 1980, especificamente o primeiro e o quinto volumes, e *O que é a filosofia?* (1991). Assim, pretende-se entender a intenção de conceber uma filosofia na qual não se tem como elemento de

pensamento o verdadeiro, a identidade ou a representação, mas a multiplicidade, o caos ou a própria diferença, afirmadas como constitutivas das singularidades e de um devir ativo.

Pode-se ler esse sistema de pensamento como um exercício cartográfico de construção e mapeamento de traçados em determinado meio, relações heterogêneas de pensamento, criação e singularização que emanam da própria contingência – a diferenciação como processo de transformação e povoamento de um plano que ganha consistência. Nessa micropolítica das produtividades não estão em jogo as formas da representação e suas possíveis implicações na realidade material, mas o processo prático, delimitado em determinado território ou região, que se estende dos afetos da individuação, suas forças vitais fracas e fortes, à produção de cultura, política e conhecimento. Um sistema aberto em que a própria diferença é critério seletivo para estabelecer a composição de espaços de pensamento que sejam antagônicos ao espaço da representação, mesmo que filósofos tidos como da representação, como Kant e Leibniz e seus conceitos sejam também inseridos nessa relação. Fazer da filosofia e sua história uma paisagem que demarca pontos, linhas e coordenadas de um campo de pensamento. Assim, a geofilosofia é exercício de uma geografia de pensamento que busca mapear as coordenadas apontadas por dado horizonte filosófico. Conforme Roberto Machado (2009, p. 30-31),

Toda leitura realizada por Deleuze tem um caráter instrumental. É assim que muitas vezes no surpreendemos ao vê-lo roubar uma ideia, um conceito de uma filosofia que, pensada em seu conjunto, encontra-se nos antípodas das posições de sua própria filosofia. Mas realizar uma colagem ou produzir um duplo não significa se insurgir contra o sistema. Significa desembaraçar, desemaranhar os conceitos de seus sistemas de origem para criar um novo sistema. Mesmo que o pensamento tenha uma relação imediata com o de-fora, seja atravessado por um movimento que vem de fora, ou mesmo que a multiplicidade seja um princípio fundamental no sentido em que os fragmentos de uma obra devem manter entre si uma relação de diferença sem fazer referência a uma unidade ou uma totalidade, isso não significa que a filosofia de Deleuze não forme um sistema.

Deleuze embarca no empreendimento de uma geofilosofia da diferença, ancorada na imanência e na possibilidade de outros modos de existência, para suscitar um novo horizonte filosófico. Nesse sentido, cabe ao filósofo criar conceitos para um povo porvir e para uma nova terra a ser habitada por outro modo de existência, liberar o devir para um novo agenciamento de fluxos e forças. A reterritorialização da filosofia na diferença e na multiplicidade extemporâneas será compreendida também por meio de obras e textos do principal aliado de Deleuze, Félix Guattari, como *Caosmose*, de 1996. Outros autores de destaque em relação aos temas do estudo serão pesquisados como leitura secundária, a fim de estabelecer um esquema

das principais interpretações que compreendem os agenciamentos e interlocuções para a construção de uma geofilosofia rizomática e de um devir-diferencial.

Geofilosofia, portanto, no sentido de uma filosofia da terra, dos territórios, povos e suas epistemologias; genealogia das forças geológicas vivas, afetos e dobras subjetivas. Uma geografia do pensamento não somente histórico-nacional, mas ligada às coordenadas, direções, latitudes e longitudes dos sistemas de criação, seus planos e campos de pensamento, e os componentes que o povoam, conceitos, funções e perceptos.

Gilles Deleuze e Felix Guattari se destacam como dois dos principais autores de um momento filosófico francês, segundo Alain Badiou, cujo marco inaugural pode ser considerado 1943, com a publicação de *O ser e o nada*, de Jean-Paul Sartre, e se estende aos últimos escritos de Deleuze e Guattari, no começo dos anos 1990. De acordo com Badiou em conferência na Biblioteca Nacional de Buenos Aires, em 2004, o principal anseio desse momento filosófico francês diz respeito ao uso ativo da escrita para transformação de um novo sujeito, preterir a sabedoria e reflexão de um objetivo já conhecido para priorizar a construção de um novo caminho.

Em suma: o momento filosófico francês englobou uma nova apropriação do pensamento alemão, uma visão da ciência como criatividade, um engajamento político radical e uma busca por novas formas de arte e vida. Ao longo dessas operações desenvolve-se uma tentativa comum de encontrar novas posições, ou disposições, para o conceito: deslocar a relação entre conceito e seu meio externo desenvolvendo novas relações para a existência, pensamento, ação e o movimento das formas. É da novidade da relação entre o conceito filosófico e seu meio externo que constitui a inovação mais significativa da filosofia francesa do século XX (BADIOU, 2019).

Vale ressaltar que os pensadores da segunda metade do século XX remontam ao pensamento de Henri Bergson, do começo do século, que já apontava para uma *filosofia da interioridade vital, uma tese sobre a identidade do ser e do vir-a-ser; uma filosofia da vida e da mudança* (BADIOU, 2019). Cada qual a sua maneira, autores como Bachelard, Merleau-Ponty, Foucault e Derrida representam o ponto de inflexão de uma filosofia que, despreendida dos dogmas da tradição clássica, conseguem, além de análises outras de renovação prática em relação às doutrinas de autores célebres, destrinchar a historicidade como aspecto inerente à filosofia e transformar a reflexão epistemológica a partir de novas possibilidades perspectivas e, por conseguinte, outros centros de intensidade teórico-conceitual. A extensa obra a quatro mãos de Deleuze e Guattari abrange diversos terrenos das ciências, artes e filosofia, sem cessar de relacionar as criações, métodos e preceitos das mais variadas áreas: na ciência, da

matemática à biologia; na arte, da literatura à música; na filosofia, da lógica à ética. Psicologia, geografia, política e linguística são mais algumas das áreas de grande relevância para a inovação constante do pensamento deleuze-guattariano que, nos mais diferentes agenciamentos, procurou estabelecer interlocuções entre temas até então pouco desenvolvidos e relacionados, o que denota a diversidade e inventividade presente em sua obra como um todo.

Para promover transformações na maneira de criar o pensamento, os autores destituíram categorias do racionalismo ocidental que estabelecem uma hierarquia metodológico-conceitual, delimitadores do que pode ou não ser aceito enquanto pensamento submetido à essência da verdade. Pode-se dizer que a tradição filosófica, entendida como a reinserção de determinados elementos do pensamento ateniense antigo na forma do iluminismo e da filosofia renascentista e seus desdobramentos na filosofia moderna, abarca um caráter moral em seu sistema de conhecimento, revelado no privilégio e permanência de métodos e modelos dogmáticos. Em *Nietzsche e a filosofia*, de 1962, Deleuze se apropria do conceito de saúde nietzscheano do filósofo como médico da civilização, para diagnosticar os sintomas de um pensamento doente. Entre eles, a pretensa linearidade e bom senso como categorias de direito do pensamento; a representação e a essência como instâncias que garantiriam uma unidade entre sujeito e objeto e um modelo linear de início e fim, causa e consequência epistemológicos; e o princípio da identidade enquanto reconhecimento, como dualismo e privilégio do mesmo em relação ao diferente, de modo que a superioridade da essência (ideal) seja uma prerrogativa para a filosofia. Deve-se destacar, ainda, a dialética hegeliana como um dos principais adversários de Deleuze ao constituir uma filosofia da diferença e do movimento. Esses pressupostos impedem o movimento conceitual incessante que agencia elementos intensivos, a singularidade composta de um pensamento que devém ao pensador, se produz e se sustenta (*autopoiesis*) na atualidade de maneira independente.

São notórios os esforços de destronar aspectos historicistas, estruturalistas e transcendentais através da proposição de uma geofilosofia, de uma teoria da multiplicidade e da diferenciação. A ontologia deleuziana, nesse sentido, baseia-se na radicalidade da imanência e do vitalismo para conceber um rizoma de multiplicidade que confronte o idealismo e a lógica dialético-racional, assim como o racionalismo e a lógica clássica.

Todavia, para além de uma síntese crítica à irredutível história da filosofia, o que se destaca aqui é o procedimento utilizado por Deleuze em relação a filósofos célebres. Muitas vezes o autor *diz o que quer pela boca dos outros*, ou pega emprestado conceitos fixos de

determinado sistema filosófico para melhor utilizá-los em seu próprio, de modo que os conceitos se tornam operadores independentes sujeitos a torções e deslocamentos.

Para conceber um sistema aberto de pensamento, os autores trataram de pensar numa perspectiva que não restringisse o que pode ou não ser pensado. Inevitavelmente, os conceitos de diferença, rizoma e multiplicidade procuram comportar o paradoxal, o lógico-racional, o não binário, a dualidade, o mesmo e o novo, para concluir que o certo é a permanência da mudança do ser na imanência conforme o fluxo dos acontecimentos, um devir diferencial. Em outras palavras, tudo o que repete é diferente, já não pode ser o mesmo.

A ideia de diferença é o núcleo de sua [de Deleuze] filosofia. Sua obra abre espaço para as singularidades, os acontecimentos e as anomalias, eternos excluídos da lógica tradicional, que só capta as grandes identidades e não compreende as pequenas diferenças. Buscava a possibilidade de o pensamento ser capturado pela vida, inventando categorias flutuantes, aptas a entender a mobilidade, a invenção e a criação incessantes (CARLOS. 1997, p. 5).

Mais do que um novo modelo, ou um novo centro, a diferenciação se dá enquanto método que comporta a multiplicidade, diversamente do dialético que não entende a diferença em si e a submete ao negativo. Por isso, a multiplicidade e a diferença, processo e produto, virtual que se atualiza, são o denominador comum das mais variadas perspectivas de fluxos de pensamento. Diferença e multiplicidade em conjunto marcam o ponto de inflexão da filosofia contemporânea atrás de um devir outro, um novo modo de existência, pois agenciam uma maior diversidade de componentes conceituais, já que abarcam um maior número de fluxos em consonância e dissonância e de elementos, dado, ainda, que compreende os métodos lógico-racionais – tudo está presente no processo de diferenciação da singularidade numa multiplicidade virtual que deve se atualizar.

1 IMANÊNCIA

1.1 Latitudes filosóficas

“O que é orientar-se no pensamento?”, eis a indagação com a qual Deleuze inicia sua décima oitava série de *Lógica do sentido*, “Das três imagens de filósofos” (DELEUZE, 2015, p. 131). A possível remissão ao texto de 1786 de Immanuel Kant pode ser entendida pelas palavras de Bento Prado Jr:

[...] assim como Kant atribui à imaginação transcendental a função de mediação, que permite a subsunção da intuição ao conceito, Deleuze introduz a instância intermédia dos "personagens conceituais", na passagem dos "traços diagramáticos" do plano às "coordenadas intensivas" do conceito. Mas essa aproximação pode levar a equívoco. Se num caso procura-se fundar o conhecimento científico – matemática e física – na determinação conceitual da matéria da intuição no campo da experiência possível, no outro caso o que se busca é descrever a instauração da filosofia (ou das filosofias) no campo da experiência real: o fato das filosofias, Platão, Descartes, Kant... E, sobretudo, não é do Conhecimento que se trata, mas do Pensamento – a pergunta: o que é a Filosofia? é idêntica às perguntas: que significa pensar? que é orientar-se no pensamento? (PRADO JR, 2000, p. 5)

Todavia, vale dizer que Deleuze dedicou-se efetivamente ao estudo de Kant, especialmente nas décadas de 1950 e 1960, escrevendo, por exemplo, a monografia *La Philosophie critique de Kant*, publicada em 1963. Segundo Viegas (2017), Kant ocupa um lugar muito peculiar na filosofia de Deleuze, ainda que outros filósofos tenham tido um peso conceitual maior em seu pensamento – Hume, Espinosa, Nietzsche –, sobre os quais também escreveu monografias.

Para este estudo, contudo, interessa entender que, questionando o que é pensar, Deleuze remete a Kant, no sentido de discordar: em Deleuze, a filosofia não é um pensamento reflexivo ou contemplativo, não é um pensamento sobre algo, é criação de pensamento, ou fabricação de conceitos.

Ainda que não seja uma reflexão sobre algo, o pensamento tem de ser orientado pelas faculdades, mas a influência da filosofia de Kant parece acabar aqui: o campo transcendental deve, de facto, ser elaborado pelas faculdades, ainda que não de um modo “harmonioso”, como defende Kant (VIEGAS, 2017, p. 346).¹

Ou, ainda, conforme François Zourabichvili (2009, p. 54),

¹ Sobre a relação entre campo transcendental de Deleuze e Kant, ver: “O transcendental e sua imagem”, Gerard Lebrun (2000).

[...] o erro de Kant é ter “decalcado o transcendental sobre o empírico”, dando-lhe a forma de um sujeito consciente correlata à de um objeto (*DR*, 176-7; 186-7; *LS*, 119). É então que a doutrina das faculdades é reabilitada (texto acima, e *PS* 121), enquanto é enunciada a ideia de um campo transcendental impessoal, constituído de singularidades pré-individuais (*LS*, 121, 133).

Em “Das três imagens de filósofos”, Deleuze vai se ocupar de Platão, dos estoicos e dos pré-socráticos, para se referir à direção para a qual cada uma dessas filosofias aponta. Assim, desde Platão, a orientação direcional para onde a filosofia deve se movimentar é o alto, a ascensão, as alturas. Da caverna pré-socrática, a vida na profundidade geológica dos elementos e da constituição da natureza e do cosmos, aos voos e quedas do idealismo, alçados aos mais altos ideais ascéticos e purificados do pensamento, a saber, a separação entre corpo e alma, entre as sensações fisiológicas e a verdade. Neste percurso entre uma filosofia da natureza e seu funcionamento para uma filosofia das formas e conceitos, mais precisamente de Parmênides a Platão, o idealismo se torna “a doença congênita da filosofia platônica (...), a forma maníaco-depressiva da própria filosofia” (DELEUZE, 2015, p. 131).

Deleuze cita o historiador e biógrafo de filósofos da Antiguidade, Diógenes Laércio, seus aforismos vitais e anedotas de pensamento, como aquele que percebeu o *sentido* enquanto duplo que possibilita tanto proposições de pensamento quanto estados de vida, aquele que pressentiu um método que, posteriormente, Nietzsche de fato inventou, a gesta dos filósofos enquanto definição breve, sentença ou máxima filosófica que exprime um estado de vida: o aforismo. O sentido aqui adquire outra acepção, pois exprime uma condição para o pensamento – um pressuposto antes geográfico (do que histórico) –, o desenvolvimento de eixos e traçados que produz dimensões anteriores ao próprio sistema lógico-filosófico. É, portanto, inconcebível uma filosofia que não esteja inserida num determinado meio, o que caracteriza a prevalência de estados de territórios enquanto condição primeira do próprio pensar – “Há aí dimensões, horas e lugares, zonas glaciais ou tórridas, nunca moderadas, toda a geografia exótica que caracteriza um modo de pensar, mas também um estilo de vida” (DELEUZE, 2015, p. 132).²

Como, então, pensar a filosofia em sua produção de espaços e altitudes? Deleuze vê nos chamados *socráticos menores*, Megáricos, Cínicos e Estoicos, um novo tipo de filósofo. Nem a filosofia da profundidade, nem a filosofia da ascensão, mas a filosofia da superfície ou, mais posteriormente, o que foi definido como “filosofia da imanência”. Efetivamente, o incorporal

² Vale notar, aqui, uma primeira concepção geofilosófica de Deleuze, isto é, que antecede temporalmente a criação do conceito juntamente a Guattari, mas que já aponta para o a prevalência do caráter espacial *versus* o histórico.

que dá sentido à vida e ao pensamento não é a Forma (ideia) enquanto ideal ascético e moral cuja Essência é a mais alta causa de tudo, mas o próprio acontecimento, o efeito de superfície por excelência. A descoberta das *paixões-corpo* pelos estoicos e as zombarias cínicas contra Platão revelam a tentativa dessas filosofias de destituir o idealismo.

Se o humor e os paradoxos servem de argumento contra uma filosofia, dizendo-o menor, por outro lado, elas serão as armas, zombarias contra essas filosofias maiores. Assim como eles, Nietzsche via nessa “maioridade” filosófica não uma saída de um estado menor, de tutela, mas a pobreza de um pensamento e de uma vida que necessitam dos valores estabelecidos, do Estado, da Igreja, da Família, da Escola etc. (FIGUEIREDO; PIMENTEL, 2012, p. 9).³

Nem a profundidade infinita e absoluta, o pensamento e a vida pré-socrática instalada nas cavernas, nem o “psiquismo ascensional”, ideal de sistema de pensamento direcionado à transcendência, mas uma reavaliação das significações do sentido e do próprio discurso filosófico, uma reorientação do modo de pensar que não mais mergulhe ou voe, mas que, como um carrapato, habite a superfície, o filósofo achatado na terra.

Deleuze evoca o *acontecimento* como aquela descoberta da filosofia estoica que possibilita a autonomia de uma filosofia da superfície. De fato, não há necessidade de uma volta aos pré-socráticos para a reavaliação do sistema platônico, mas há também um abandono das teses sobre a substância única, o grande elemento do qual as misturas parciais derivam, assim como a ideia platônica, a forma ideal perde seu estatuto e se torna apenas efeito incorporal. Atesta-se, por um lado, um movimento análogo das duas filosofias em direção à superfície, um duplo redirecionamento em que o sistema platônico perde sua altura e, mais precisamente, o de Heráclito é alçado a terra; por outro, o deslocamento de uma fronteira epistemológica, que não mais tem de traçar suas coordenadas entre a coisa e o expresso, passando por categorias como universal e particular, ou substância e acidente: “*Tudo o que acontece e tudo o que se diz acontece e se diz na superfície*” (DELEUZE, 2015, p. 136; grifo nosso).

1.2 A imagem de pensamento

Deleuze e Guattari enfrentam o problema da ortodoxia presente na história da filosofia por meio de uma abordagem dos planos histórico-filosóficos, seus conceitos e implicações ético-políticas, e suas decorrências morais herdadas pela tradição filosófica: um estudo das imagens de pensamento e sua historicidade, ou *noologia* (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.

³ Sobre o incorporal nos estoicos, ver: *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, Émile Bréhier (2012).

48). Em uma investigação filosófica criteriosa, qualquer que seja a época, qualquer que seja o pensamento filosófico, há necessariamente a ele implicado uma maneira de existir, de entender a vida, de reproduzir um modelo social, de construir uma cultura. Pretendendo-se entender as problemáticas, contribuições, inventividades de determinado pensador ou plano filosófico, é preciso compreender também a questão fundamentalmente política que o circunda.

Ora, se o pensamento não é um processo de via única em que o pensado se liga ao objeto de maneira direta, se a objetividade da representação teórica não é apenas determinada por uma decisão racional de exercer uma capacidade inata, se a verdade não é acessível por uma transcendência epistemológica, por que a imagem do pensamento tradicional replica esse modelo de uma verdade absoluta, de uma fundamentação retrógrada de valores e moralidade, de uma representação transcendente de pensamento? Justamente estes conceitos – a representação, a moral e a verdade – são os operadores dessa dinâmica, pois implicam a desativação e despotencialização de qualquer modo de vida singular que tenha outra maneira de organização social, política e de pensamento.

Com efeito, pensar é um ato de criação, não é algo reminescente, adormente, que deve ser despertado; a tarefa árdua do pensamento é entender a quais forças está conectado, isto é, interpretar, reconhecer, refletir não são por excelência atividades da filosofia, mas exercícios reativos da consciência. A filosofia se produz enquanto ato criativo, se reporta às forças que tomam o pensamento.

Em seu texto testamentário “A imanência: uma vida...”, Deleuze (2016, p. 407-412) remonta a Charles Dickens para estabelecer uma relação entre a imanência, vida e a morte. Mesmo um indivíduo odioso, um ser ruim que não mereça empatia, ao ser “recolhido morrendo, aqueles que estão cuidando dele, eis que manifestam um tipo de desvelo, de respeito, de amor para com o menor signo de vida do moribundo”, todos estão prontos a salvá-lo, mas, conforme suas vidas vão retornando, retorna também o desprezo e o sentimento frio que antes os acometia. Nesse breve instante, entre a vida e a morte, aquele homem torna-se nada mais do que uma vida, além do bem e do mal, antes o sujeito que a encarnava a tornava boa ou ruim, agora “a vida de tal individualidade se apaga em proveito da vida singular imanente...”.

“uma vida...” marca a impossibilidade radical de traçar hierarquias e separações. O plano de imanência funciona, em outros termos, como um princípio de indeterminação virtual, em que o vegetal e o animo, o dentro e o fora, até mesmo o orgânico e o inorgânico se neutralizam e transitam de um para outro (AGAMBEN, 2000, p. 184).

Contra uma filosofia do sujeito fundante, ou que parta da subjetividade para pensar o campo transcendental, Deleuze evoca o plano de imanência como um campo prévio, pré-subjetivo e pré-objetivo, em que o transcendente não é introduzido, essa tentativa se revela como a busca de pensar o não pensável, de atingir o *fora absoluto* e ao mesmo tempo o *mais íntimo do pensamento*.

O uno não é o transcendente que pode conter até a imanência, mas o imanente contido em um campo transcendental. Uno é sempre o indício de uma multiplicidade: uma acontecimento, uma singularidade, uma vida... Pode-se sempre invocar um transcendente que tombe para fora do plano de imanência, ou até mesmo que se lhe atribua, só que toda transcendência se constitui unicamente na corrente de consciência imanente própria a este plano. A transcendência é sempre um produto da imanência (DELEUZE, 2016, p. 411).

Por meio de uma abordagem de combate à dogmática do pensamento, seja em relação ao *a priori* kantiano, ao transcendente platônico ou à dialética hegeliana, Deleuze se afasta de qualquer forma de transcendência moral para afirmar a radicalidade da imanência política, a relação entre o pensamento e a constituição de determinado modo de vida.

Pensando a imanência como campo problemático, a operação de combate, reiterada aquém de palavras de ordem, consiste em criar e fazer com que surjam os "verdadeiros problemas", fazer com que se liberem gritos, dores e também cantos sufocados, agitando saídas em meio à proliferação do intolerável. Combater na imanência é potencializar guerrilhas que não fazem o jogo cômodo das máquinas produtoras de universais (como os de contemplação, de reflexão e de comunicação), máquinas que, impondo seus próprios problemas, submetem outros ao domínio de estratégias ou focos transcendentais, sejam estes a Razão, a racionalidade de presidentes da república, líderes de grupelhos, interesses poderosos ou deuses quaisquer (ORLANDI, 2009, p. 202).

1.3 Nietzsche e a filosofia da imanência

A temática da escolha desempenha papel fundamental no pensamento assistemático nietzschiano, assim como no entendimento de qualquer filosofia. A sabedoria, para os gregos, implica o saber escolher, dado que é prerrogativa de qualquer raciocínio a seleção de determinado ponto de vista acerca do objeto de estudo; como implica a linguagem, que dá poder ao nomear, pois estabelece o que deve ser saboreado enquanto objeto de estudo. Dessa forma, o filósofo configura-se como o degustador por excelência, pois, diferentemente do historiador que tem de se debruçar à totalidade dos fatos acerca de sua área de pesquisa, deve selecionar aquilo que irá afirmar e ressignificá-lo, no sentido de transformar uma grandeza dentro de um espectro mutável de poder. Nietzsche inaugura uma nova maneira de conceber a prática seletiva

ao colocar em cheque os preceitos estabelecidos pela tradição ocidental, por meio da exaltação da vida e de uma retomada do controle do corpo, a filosofia do martelo, a teoria do eterno retorno e o *amor fati* se propõe a reaprender a direcionar os instintos para a compreensão das inúmeras configurações possíveis de afetos que caracterizam o ser, a autonomia na seletividade das afirmações perspectivas direcionadas ao autoconhecimento e ao cuidado de si. Por consequência, consolida-se um novo prisma na prática filosófica considerando a influência direta da intuição e dos instintos nas escolhas racionais afirmativas e a proeminência da imanência, através da inversão de concepções ontológicas e epistemológicas fundamentais para a tradição racionalista.

É notória a crítica nietzschiana à transcendência dualista platônica e à construção de uma doutrina do poder conhecer por meio de dogmas e superstições, baseados na unidade da razão como ideal de verdade. A Teoria das Formas influencia diretamente a construção de um projeto de conhecimento cujo principal problema se manifesta na censura de outras perspectivas, marcado pelo ressentimento àquilo que negado, em suma, o que diz respeito exclusivamente à imanência. A vontade de verdade de Platão, em última instância, tem suas raízes num plano transcendental que nega as características do mundo dos viventes, com seus erros e inconstâncias; portanto, essa busca pelo conhecimento implica pressupostos morais que doravante servem de finalidade para a crença no cientificismo. Com efeito, toda a hegemonia científica, bem como a moral metafísica, tem como pano de fundo um sistema decadente caracterizado pelo gregarismo da lógica tradicional.

O conceito de verdade estabelecido por Platão, em seu empreendimento epistemológico, pressupôs a decisão de um caminho sem escolha para a cultura ocidental. A falta de possibilidades denota essa escolha negativa, a fábula da verdade enquanto moral estipulou uma interpretação exclusiva dos valores que constituíram o ideal único e supremo de ciência. Aristóteles associou a vontade à razão no comando da escolha, de modo que o desejo seja regrado pela razão na busca da realização perfeita da natureza humana, em contrapartida ao olhar platônico da contemplação na busca pelas essências, mas ambos negam o instinto como atributo na decisão. O distanciamento e a contemplação configuram-se como perda do poder de si, uma impotência vingativa sem capacidade de combater o mundo.

A teoria do pensamento depende de uma tipologia das forças. E aí, mais uma vez, a tipologia começa por uma topologia. Pensar depende de certas coordenadas. Temos as verdades que merecemos de acordo com o lugar onde colocamos nossa existência, a hora em que estamos despertos, o elemento que frequentamos. A ideia de que a verdade sai do poço é a mais falsa de todas.

Só encontramos as verdades aí onde elas estão, na sua hora e no seu elemento. Toda verdade é verdade de um elemento, de uma hora e de um lugar [...] (DELEUZE, 2018, p. 141).

Aqui cabe ressaltar a expansão das potências de percepção e dos sentires provenientes do perspectivismo nietzschiano, isto é, a radicalidade ontológica que tem o perspectivismo ao se contrapor à ordem gregária, uma ampliação da visão de mundo que impede que se permaneça fechado em si mesmo, que se organizem os desejos, uma tipologia das forças que estão por trás das escolhas políticas, estéticas e societárias. Deleuze vê em Nietzsche a principal crítica epistemológica aos conhecimentos constituídos, não em favor de um novo conhecimento superior, mas a fim de diagnosticar quais forças se apropriam de determinado conhecimento, entender qual sentido é carregado por trás de um conceito inventado. Para Nietzsche, é o instinto que comanda o princípio da seletividade, a vontade de poder conhecer como manifestação do espírito através da filosofia, numa formação histórica presente na constituição do desejo conforme o passar das gerações. Nesse sentido, o âmbito coletivo tem grande relevância na mutabilidade dos diversos interesses e, por consequência, nos modos de vida, de sorte que se domina a intuição para o instinto quando confrontado e reavaliado com a moda no processo de escolha seletiva.

O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinha uma única escolha: sucumbir ou – ser *absurdamente racionais*... O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima dialética (NIETZSCHE, 2006, p. 18; grifo do autor).

O cristianismo exterminou e transformou em pecado os instintos, desequilibrando seu embate interno e docilizando a submissão a uma única configuração tradicional. Em nome da separação entre corpo e alma criou-se uma doutrina irreal de categorias e valores morais que instauram a decadência e aprisionam o ser, tornando-o doente, pois este perde o saber instintivo do gosto e escolhe aquilo lhe faz mal. Nietzsche faz uma crítica severa ao espírito não seletivo, que não consegue estar em mais de um lugar, afirmando que o que há de mais relevante numa filosofia é o que há de peculiar, ou discordante, em relação ao que se estabelece enquanto consenso; assim, apenas uma aprendizagem que busque redefinir as concepções e inverter os graus de prioridade pode ser considerada saudável, pois compreende diversas configurações de forças, ampliando o horizonte de possibilidades. “Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*” (NIETZSCHE, 1992, p. 138).

Para conceber tal inversão na questão corporal do gosto e na alma é necessária a transvaloração das configurações tradicionais. Nietzsche propõe uma nova concepção do ser, desconsiderando a tripartição corpo, alma, espírito, ele compreendia a existência de diversas almas mortais, cuja existência dependia da oportunidade de novas configurações de forças que fariam nascer almas, tornando a saúde do espírito mais rica. O espírito seria como o estômago que tem de digerir aquilo que lhe afeta, dessa forma o esquecimento seria ferramenta do cuidado de si enquanto escolha do que deve ser armazenado pelo pensamento, de sorte que seria múltiplo e teria em si atributos malignos. Este procedimento do espírito corresponde ao trabalho de um médico do espírito que no âmbito da sociedade se preocupa com o modo de vida de um povo, na medida em que, na busca de uma melhoria da moral e da saída da decadência, propõe o não ressentimento e o saber esquecer como escolha para tornar-se livre da negatividade presente na moral pastoral judaico-cristã.

Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo?* (NIETZSCHE, 2001, p. 236, grifos do autor).

Pressupõe-se, nessa perspectiva, uma nova concepção do não enquanto negação, distanciamento e oposição, na qual o contrário é aceito como atributo da aprendizagem do gosto pessoal. O dizer não, enquanto aspecto reativo, afeta a *anima* e a energia, assim o autor considera a oposição enquanto distanciamento, pois mantém-se determinada antítese no horizonte como parâmetro na constituição da subjetividade e na marca do saber instintivo do gosto. A dialética situa-se como a vingança em que ambos os lados já trazem as razões de antemão para justificar um embate sem possibilidades. A instituição de um valor moral de verdade e método, a opção grega pela razão, elimina todos os pensamentos contrastantes e elimina a si mesma enquanto valor supremo de ciência, pois se estabelece enquanto ideal metafísico incombustível, a verdade enquanto deus, que acaba por criar uma cultura de vingança na sociedade ocidental proveniente da retórica e do problema de legislar o presente na linguagem.

O dialético deixa ao adversário a tarefa de provar que não é um idiota: ele torna furioso, torna ao mesmo tempo desamparado. O dialético tira a potência do intelecto do adversário. – Como? A dialética é apenas uma forma de vingança em Sócrates? (NIETZSCHE, 2006, p. 17)

O espírito do peso, aforismo da obra *Assim falou Zaratustra* (NIETZSCHE, 2011) é uma analogia ao processo de constituição da singularidade e do gosto presentes no ato da

decisão. Ao afirmar o corpo como grande razão e a importância de compreender o mundano para constituir-se, Nietzsche entende a gravidade e o peso como aspectos do apreender a seletividade, assim como a solidão associada ao cuidado de si. Asno, porco, pássaro são alguns dos animais que aparecem como imagens da tomada de decisão, sendo os dois primeiros não seletivos, e o pássaro consciente da escolha afirmativa para poder voar. A seletividade se encontra na alusão ao alimentar-se, que está associado ao aspecto reativo e afirmativo de escolher, de maneira que os espíritos rebeldes não mastigam e digerem a tudo, mas têm o conhecimento dos diversos caminhos para chegar à própria verdade.

Assim, a importância da realidade imanente em todos os aspectos da reflexão filosófica juntamente à constituição da subjetividade e ao domínio dos instintos é evidente. Nietzsche configura-se como grande expositor de uma filosofia destituída de amarras e ilusões metafísicas, libertando-a dos dogmas morais e consolidando a própria existência como possibilidade e potência.

2 GEOFILOSOFIA

2.1 Deleuze e Guattari e a filosofia estoica

Por vezes intrincada, a inovadora concepção de geofilosofia dos autores rejeita a história (da filosofia) enquanto superposição da origem ou finalidade e seu processo analítico-causal sobre a contingência. Isto porque a história e sua historiografia, como concebida pela epistemologia tradicional do Ocidente, se dá em favor e no contexto do sedentarismo unitário do Império⁴, isto é, a história dos vencedores; é necessário abri-la ao fora, dar margem para uma cartografia das forças que a compõem e descompõem, desenclausurá-la do decalque originário-representativo e fazê-la *nomadologia*, para entender seus múltiplos agenciamentos com a heterogeneidade. Em última instância, o que está em jogo é a prevalência de uma unidade transcendental acima da multiplicidade imanente e seu deslocamento intensivo.

No livro *O que é a filosofia?* (2010) estão presentes definições precisas sobre como se dá a construção de um horizonte ou paisagem com fluxos e linhas de pensamento. O conceito, matéria produtiva da filosofia, juntamente com um plano de consistência pré-filosófico, sustenta, recorta e constrói a constelação de elementos epistemológicos relativa a determinado modo de pensar. Não obstante, o conceito é composto de uma multiplicidade que sobrevoa os componentes que o caracterizam; é a singularidade da assinatura que primeiro delimitou seu contorno, mas é também devir, pois vive além para renovar-se como totalidade fragmentária. Essa definição comporta o caráter geográfico da construção de territórios (de pensamento) em transmutação, segmentando-se em estratos de um solo histórico-filosófico. O conceito, enquanto criação, é um gesto de intensidade que sobrevoa componentes heterogêneos inseparáveis sobre um ponto em velocidade finita, movimento que atravessa o pensamento mesmo em sua singularidade mais precisa, de uma velocidade infinita (caos) à produção de um fluxo de intensidade sobre o plano de consistência; a criação como gesto primeiro da filosofia, o conceito como componente, ou o próprio território.

O plano de imanência age como espaço que proporciona o agenciamento do conceito; este “planômeno” garante as conexões entre os conceitos e estes garantem o povoamento do plano. O plano se reporta a determinada imagem do pensamento, no sentido de orientar o que significa pensar e como fazer uso desse pensamento, opera o absoluto ilimitado que seleciona

⁴ “O Império só pode ser concebido como uma república universal, uma rede de poderes e contrapoderes estruturada numa arquitetura ilimitada e inclusiva” (HARDT, M.; NEGRI, 2004, p. 185).

um recorte do movimento infinito para determinar as coordenadas de sua altitude. Deleuze diferencia os traços diagramáticos e os traços intensivos para designar, respectivamente, os elementos do plano e os conceitos, dois movimentos infinitos que percorrem um território pré-filosófico erigido pelo pensador de forma intuitiva e, por vezes, inconsciente. Cabe ao plano dar consistência a uma filosofia sem a fazer perder o infinito em que ela mergulha.

O conceito é, portanto, ao mesmo tempo absoluto e relativo: relativo a seus próprios componentes, aos outros conceitos, ao plano do qual se delimita, aos problemas que se supõe deva resolver, mas absoluto pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que impõe ao problema. É absoluto como todo, mas relativo enquanto fragmentário. *É infinito por seu sobrevoos ou sua velocidade, mas finito por seu movimento que traça o contorno dos componentes.* (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 29-30, grifo do autor)

Aqui cabe a contraposição entre filosofia e ciência, para os autores, em sua relação com o plano de imanência, assim como um comentário de Bento Prado Jr. sobre a composição dessa dualidade em referência a epistemologia de Henri Bergson. Enquanto a filosofia mergulha no plano, recorta um crivo sobre ele para dar-lhe consistência sem perder suas velocidades infinitas; a ciência também mergulha nele, mas fixa os pontos do plano para fazer-lhes referências do caos, acaba por renunciar aos movimentos e velocidades infinitas em função da operação de seus valores de verdade. Para Bento Prado Jr (2000, p. 315):

Impossível não reconhecer aí uma reminiscência bergsoniana: se a filosofia dá consistência ao caos sem nada perder do infinito ou do “Devir”, a ciência sacrifica o Devir (ou a Duração) para dar lugar à referência, ou seja, à fixação de estados de coisas. Há reminiscência bergsoniana, mas devidamente atualizada: no lugar da antiga oposição entre intuição e inteligência, ou entre duração e espaço, instala-se a oposição entre uso não referencial e uso referencial da linguagem, entre a autoposição do conceito e a função proposicional ligada essencialmente a seus valores de verdade; e, no nível do objeto, a oposição entre “acontecimentos”, de um lado, e fatos ou estados de coisas, do outro.

Com efeito, a leitura deleuziana da história da filosofia não está preocupada em avaliar a veracidade de planos conceituais e seus conceitos, mas de verificar a relevância desses sistemas em seu tempo e na atualidade, fazer reviver conceitos passados. Deixando a tentativa de julgar a história da filosofia, deve-se extrair no pensamento outro uma potencialidade singular, uma atualização do virtual. De fato, os gregos foram os pioneiros, arquitetaram seu plano de consistência ao erigir um crivo sobre o caos e criar formas sobre esse solo, mesmo que concebendo duas faces: uma como imagem de pensamento e outra como matéria do ser; mas, ao fabricar seus próprios conceitos, inscreveram um território e um domínio, ainda que

ancorados na contemplação, do conceito e da imanência, enquanto ato de filosofar. Produziram, assim, um acontecimento primeiro, a construção de um ambiente para os fluxos habitarem e incessantemente se movimentarem num intempestivo devir.

Mas o devir é o próprio conceito. Nasce na História, e nela recai, mas não pertence a ela. Não tem em si mesmo início nem fim, mas somente um meio. Assim, é mais geográfico que histórico. Tais são as revoluções e as sociedades de amigos, sociedades de resistência, pois criar é resistir: puros devires, puros acontecimentos sobre um plano de imanência. O que a história capta do acontecimento é sua efetuação em estados de coisas ou no vivido, mas o acontecimento em seu devir, em sua consistência própria, em sua autopoisição como conceito, escapa à História (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 133).

O acontecimento está, inevitavelmente, inscrito numa sucessão de eventos cronológicos em seu desenvolvimento, contudo a causalidade não é condição para sua emergência, dado que ele extrapola o período, local ou sujeito histórico que o compõe, torna-se impessoal e atemporal, ao instaurar um centro de vibração cuja potência de ressonância traça no mundo e no tempo um novo possível; movimento que atravessa o campo da vida, mas salta fora das coordenadas da historicidade temporal, atuando como linha de fuga. *O acontecimento produz o sujeito, não o contrário*. Esta acepção, proveniente da filosofia estoica e presente no ensaio *Lógica do sentido* (DELEUZE, 2015), não pretende averiguar a efetuação de determinado evento sobre determinado corpo segundo noções da causalidade lógica, mas o efeito incorporal que este gera e como se encarna e dá sentido a um estado de coisas. O acontecimento marca a temporalidade, não como cronológica ou histórica, mas como futuro e passado que se esquivam do presente, sendo este instante móvel entre passado e futuro, verbo que assumirá o protagonismo em relação à categoria de sujeito ou objeto (a árvore verdeja, em vez de a árvore é verde). O acontecimento se dá na superfície, como num território, e constitui sua territorialização num processo de individuação do ser no campo da imanência como efeito de um fenômeno. Numa reversão ontológica: não há ser, há o agenciamento de uma matéria existente que constitui um território, um estado de coisas e, conseqüentemente, a (subjetividade da) singularidade.

A geo-história de Fernand Braudel configura-se como grande influência do conceito de geofilosofia, pois evoca a geografia como critério de organização dos acontecimentos na história, uma “história acontecimental” capaz de captar a potência mutável de um meio, conectando o pensamento com as forças do fora e com o próprio acontecimento. Assim, citando o autor, a geografia “cessa de ser um fim em si para tornar-se meio. Ela ajuda a reencontrar as mais lentas das realidades estruturais para organizar uma perspectiva segundo a linha de fuga da mais longa duração” (BRAUDEL, 1949, p. 27 apud SANTOS, 2013, p. 52).

Na concepção de uma cartografia de pensamento, em que o sujeito e o fundamento não representam eixos principais, a multiplicidade agencia e devém os fluxos diferenciais contingentes que formam processos de subjetivação. Assim, Deleuze concebe um pensamento sem imagem, como um deserto, espaço liso sem rotas ou interdições privilegiadas em favor de uma circulação livre e multidirecional de fluxos de pensamento, acontecimentos e povos, como esforço para esconjurar a unidade que ameaça a multiplicidade. Em oposição, há o espaço estriado, que cristaliza categorias, direciona e divide as estruturas em linhas de segmentariedade, conforme sua temporalidade e agenciamentos próprios. Dessa maneira, constitui não apenas o aparato estatal do Império, mas também a soberania de certa forma estatal em nós, cuja tendência de captura e dominância configura o Estado como a interioridade por excelência; em contrapartida, a máquina de guerra age como força de exterioridade, modalidade de circulação e ocupação clandestina no espaço.

A geografia não se contenta em oferecer uma matéria e lugares variáveis para a forma histórica. Ela não é somente física e humana, mas mental, como paisagem. Ela arranca a história do culto da necessidade, para fazer valer a irreduzibilidade da contingência. Ela a arranca do culto das origens, para afirmar a potência de um “meio” (...). (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 115)

2.2 A geologia da moral

Se nos dois primeiros capítulos do primeiro volume de *Mil Platôs* (2011) há uma definição clara do conceito e temática tratados nos ensaios, a saber, respectivamente, o rizoma e a crítica à psicanálise freudiana, em “A geologia da moral (quem a Terra pensa que é?)”, os autores se debruçam sobre o desenvolvimento do planeta Terra em seus processos geológicos como constitutivos da ontologia, a própria matéria assume um caráter movente, vivo e em constante relação com a temporalidade.

A questão subsequente ao título do platô, “Quem a Terra pensa que é?”, evoca uma ironia para captar a magnitude da evolução da vida em sua relação com uma Terra que já não conhecêssemos mais, ainda embrionária era caracterizada por seu esfervilhar de substâncias e compostos orgânicos (água fervente, gás hidrogênio, amônia e metano), pelas condições extremas de temperatura, pressão, e variações de campos gravitacionais e magnéticos em sua relação com nosso sistema solar. Para tanto, os autores se utilizam de um personagem conceitual, o Professor Challenger de Arthur Conan Doyle, para explicar os *processos maquínicos* que passava a Terra, assim como constituição de estratos, diagramas e

territorializações através de processos de estratificação e desestratificação da matéria orgânica e geológica que, ao longo do tempo, se sedimentaram e cristalizaram.

Os processos de estratificação, muito antes da vida existir na Terra, eram a maneira pela qual as camadas da Terra se movimentavam. Na geologia, os estratos são conjuntos de camadas ou níveis estratigráficos constituídos por processos de sedimentação rochosa que com o tempo se somam e se sucedem. Na Terra observa-se a evolução geológica através dos movimentos que realizavam essas camadas, se chocando, entrelaçando, se estabilizando. Os conceitos de estratificação e desestratificação também são aplicados pelos autores para tratar das camadas evolutivas biológicas em sua relação com o meio exterior e a constituição de camadas geológicas na história da própria vida, dos povos e de suas culturas, isto é, uma confluência dupla entre um meio e a vida que o habita, a relação entre a formação terrestre e a vida. Assim, um estrato tem em sua unidade de composição “materiais moleculares, elementos substanciais, correlações ou traços formais”, de forma que o exterior e o interior estão sempre em relação de troca, ambos sendo interiores ao estrato orgânico.

Os autores utilizam o conceito de dupla-articulação para entender as relações biunívocas entre forma e conteúdo que são constituintes tanto da vida, desde seu estado mais molecular e embrionário até sua forma estruturada, quanto da linguagem, em sua relação complexa e não-reduzível entre a proposição e o significante, ou o estado de coisas e o significado – a impossibilidade que nossos antepassados genéticos tinham de processar e articular um signo linguístico ou fonético à determinado fenômeno de seu entorno, tendo que acoplar sua linguagem diretamente ao objeto, através de um grunhido se referiam às mais diferentes situações de seu território. De mesma forma, o personagem Challenger também utiliza do conceito para tratar dos processos evolutivos da Terra, desde a química molecular passando pelas evoluções biológicas, até chegarmos na Lagosta pré-histórica, o primeiro animal a demonstrar o próprio processo evolutivo da Terra em seu corpo, a dupla-articulação, que a permite agarrar sua presa antes de processá-la, e que nos permite separar o signo do objeto.

(...) construímos um conceito de que gosto muito, o de desterritorialização.
(...) precisamos às vezes inventar uma palavra bárbara para dar conta de uma noção com pretensão nova. A noção com pretensão nova é que não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte (DELEUZE, 2011).

Cabe pontuar aqui a diferenciação entre o uso intensivo e o uso extensivo, ou representativo, da linguagem feito pelos autores, em que se separam a linguagem presa na representação do sentido e a experimentação que libera a potência criadora da linguagem:

Deleuze e Guattari fazem notar, em *Kafka – por uma literatura menor* (1977), que o uso extensivo compensaria a desterritorialização primitiva da língua, isto é, o fato de que, para surgir, a língua implica uma desterritorialização, da boca de sua função alimentar primeira, por uma reterritorialização sobre o sentido. Aquele som desterritorializado, ou sem território próprio, se torna o instrumento do sentido e, como tal, cumpre uma função designativa (designa coisas ou estados de coisas) ou figurativas (quando se aplica a casos especiais, como na metáfora). Esse uso extensivo dominaria as operações de criação de símbolos, de imagens e de sentidos ocultos. O uso intensivo, ao contrário, leva adiante a desterritorialização primitiva da língua, levando a matéria fônica a atravessar um *continuum* de estados e de variações, restando apenas um mínimo de sentido a conduzir o devir das palavras. No uso extensivo, uma palavra como ‘cão’ designaria um animal (algo que se comporta como um cão). No uso intensivo, as palavras são levadas a experimentar um devir-cão: ladram, rangem, vibram em intensidades, fazendo nascer um cão linguístico, que não é uma coisa designada nem uma imagem figurada, mas uma intensidade-cão cavadas nas palavras, pela neutralização dos processos de sentido, pela criação de um *continuum*, isto é, pela instauração de um processo de variação contínua, tal como em *Kafka* e o *continuum* intenso dos devires-animais. Estaríamos no plano de ação dos tensores operadores de tensão na língua (ALMEIDA, 2005, p. 139-140).

Para Deleuze e Guattari, o espaço é antes de tudo uma espacialização, um processo de constituição que não cessa de refazer-se. Os termos de (des)-(re)-territorialização indicam os processos de engendramento dos diferentes espaços, seus limites e fronteiras nos mais diversos âmbitos, da psicanálise à antropologia, das camadas geológicas à formação da vida, dos movimentos nômades às sociedades estacionárias. Com efeito, a história da filosofia ocidental não cessa de especializar a matéria, o homem, o movimento, até mesmo o tempo, numa operação onde o espaço esvaziado (de sentido e de movimento) se torna quantificável e infinitamente divisível, na medida em que concentra um movimento de um sujeito qualquer. Essa operação destitui da matéria física seu caráter movente em relação ao tempo para congelá-la em forma de continente imóvel. Dessa forma, subentende-se a prevalência dos territórios e suas conjugações enquanto processos maquínicos que garantem a consistência e funcionamento da natureza e sua imanência.

Não se trata de fazer uma genealogia das formas do passado atreladas a um à priori intelectual, mas uma ontologia da imanência que parte da geologia das multiplicidades constituintes dos processos de estratificação e desestratificação, em conjunto com os

movimentos de territorialização e desterritorialização traçados por máquinas abstratas sobre os planos de consistência.

Em “Geologia da moral”, Deleuze e Guattari demarcam o período pré-histórico de 10.000 a.C. para evocar uma outra Terra, ainda como plano de consistência desestratificado e desterritorializado, uma molécula gigante ou corpo-sem-órgãos “atravessado por matérias instáveis não formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 70). Ao evocar esse estado instável de uma molecularidade desviante em velocidade, por trás da cristalização molar lentificada, os autores estabelecem que não há uma estabilidade primeira que se desmancha, mas uma desterritorialização primeira que depois é sobrecodificada e reterritorializada. A Terra passa por uma territorialização que estabiliza a matéria movente, através de códigos, que diagramam o fora em regimes de saber visíveis ou enunciáveis; e, através de estratos, camadas da formação geo-histórica que se sedimentam e articulam algum tipo de estruturação funcional. Nesse contexto, a vida — enquanto unidade de composição entre os materiais moleculares exteriores, os elementos substanciais interiores e uma membrana limite das correlações formais — está em relação direta de troca com o fora, ambos interiores à organicidade de um estrato.

A vida na terra se apresenta como uma soma de faunas e floras relativamente independentes com fronteiras por vezes movediças ou permeáveis. As áreas geográficas só podem abrigar aí uma espécie de caos ou, quando muito, harmonias extrínsecas de ordem ecológica, equilíbrios provisórios entre populações (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 81).

Há nesse de campo filosófico a construção de um espaço de pensamento em relação com o dentro e o fora concomitantemente. Pensar o fora de maneira autônoma e cartografar sua zona de indiscernibilidade, destacando as forças como agentes das velocidades em vertigem que formam uma multiplicidade caosmótica. Pensar o dentro como dobra subjetiva do fora, ou o fora dobrado que ganhou densidade e se condensou numa absoluta memória, interiorização como processo de acúmulo. Nesse sentido, cada estrato implica enunciados que o exprimem e visibilidades que o preenchem para constituir um mecanismo que compreende a forma e a substância do conteúdo e da expressão. Caracterizam uma máquina abstrata de um regime epocal enquanto formação histórico-diagramal mutável dos saberes constituídos, poderes estabelecidos e do fora. O diagrama se encontra numa zona estratégica em que as forças em conflito, ao produzirem e se manifestarem, sofrem uma desaceleração e são subjetivadas,

deixam a zona caótica do fora e se formatam a partir da relação entre uma singularidade-interior e uma multiplicidade-exterior, relação que depende do tipo de abertura que se constitui entre a dobra subjetiva e o diagrama espaço-temporal.

A cartografia, portanto, implica a apreensão e interpretação dos diagramas que codificam as multiplicidades. Diferente do decalque, enquanto método representacional de modelo e cópia que se pretende imparcial, neutro e objetivo, não se refere simplesmente a um dado empírico, mas às forças que movem processos para além da matéria, da subjetividade e da história. Trata-se aqui de compreender o mapa em seu exercício cartográfico, não pressupõe objeto pronto, supõe uma proximidade com os processos que o engendram, proximidade daquele que também cria e ajuda a desenvolver linhas ao descrever determinado percurso das forças na imanência. Não há, nesse método, apenas uma nova concepção de espaço e espacialidade, há, também, outra concepção de temporalidade, em que seu movimento não estrutura uma sequência de momentos contíguos. A navegação no tempo estratigráfico permite a transversalidade das camadas geológicas, produzindo sua coexistência. Um espaço nômade pode produzir, assim, um tempo nômade, no qual as datas não se sucedem, onde existem múltiplos tempos ou direções dos tempos, em que a virtualidade extemporânea se impõe sobre o tempo acumulado, desacelerado, que não cessa de tornar raiz o rizoma temporal.

Deve-se ressaltar, portanto, o caráter contingente dos fluxos que perpassam a terra e o território estabelecendo conexões, de consonância e dissonância; fronteiras, entre o molar e o molecular; e linhas dos mais diversos tipos. Nesse movimento intensivo que mira uma geofilosofia diferencial, o nomadismo se configura como máquina de guerra contra o dispositivo estatal, na medida em que busca o modo de vida do fora, a liberação de um devir-diferencial que constitua um novo habitar nos ambientes.

2.3 Rizoma

A hibridação e transversalidade, características da multiplicidade, denunciam a estrutura arbórea da epistemologia analítica e recusam a transcendência, seja do bem, do uno, da razão, de deus ou do sujeito, presentes em diversas faculdades do pensamento humano, da ciência à religião, da psicanálise à linguística. Concebendo um sistema plano e aberto de pensamento, Deleuze não só critica as noções de fundamento, essência e origem, mas propõe o rizoma como orientação na cartografia do pensamento e plano de consistência. Não se restringindo à filosofia, a definição de rizoma provém da biologia, mas estende-se aos estudos da música, geografia,

política, entre outros, usado como representação mais fiel do que seria a confluência e dissonância de fluxos criadores. Para além de uma dicotomia a mais, o rizoma não pretende opor-se ao sistema tradicional que privilegia a raiz para separar seu interior e exterior e estabelecer uma hierarquização (dialética) do uno, mas entende que o uno é formado pela multiplicidade e está contido nela. O rizoma é antigenealógico, não tem origem ou centralidade, mas infinitos pontos com infinitas conexões entre si, é meio, por não ter começo ou fim e por ser território heterogêneo. Não opera por linearidade ou progressão, mas é constituído de uma transversalidade de linhas de segmentariedade, linhas de fuga, fluxos inconstantes. Assemelhando-se a um mapa, tem sua experiência ancorada na cartografia dos fluxos da virtualidade à atualidade, fugindo do decalque transcendental da lógica binária (matéria e pensamento) que acompanha a tradição filosófica de Platão a Hegel.

Se não há fundamento, existe a própria multiplicidade que, num processo de diferenciação se singulariza, não tendo filiação ou eixo, é contingente e conjunção, não metafísico-representacional, configurando-se como um plano de consistência formado no entrecruzamento de virtualidades e perspectivas distribuídos horizontalmente. Oceano de singularidades pré-individuais que constituem um campo energético sem equilíbrio, o caos se caracteriza por ser campo aberto de tensões em velocidades infinitas, ilimitado sem fundamento do qual provém tudo que é concebido. Isso implica a potência de criação presente no devir deleuziano enquanto atualização de potências virtuais, processo de autodiferenciação e heterogênese que parte de fluxos descontínuos e em inter fusão para desdobrar-se em singularidade, em favor de um movimento aberrante que possibilite novos modos de existência com outros tipos de relações e afetos capazes de abalar e escapar às construções saturadas presentes nos mais diferentes saberes e modos de vida.

O que conta é que a árvore-raiz e o rizoma-canal não se opõem como dois modelos: um age como modelo e decalque transcendentem, mesmo que engendre suas próprias fugas; o outro age como processo imanente que reverte o modelo e esboça um mapa, mesmo que constitua suas próprias hierarquias. Não se trata de tal ou qual lugar sobre a terra, nem de tal momento na história, ainda menos de tal ou qual categoria do espírito. Trata-se do modelo que não para de se erigir e de se entranhar, e do processo que não para de se alongar, de romper-se e de retomar (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 42).

Para tanto, se desfazem as distinções biunívocas de forma e conteúdo, sujeito e objeto, particular e universal, interior e exterior. Como uma das principais influências, Espinosa e sua ética são o ponto de inflexão que permite a derrocada da transcendência e da hierarquia

ontológica, a partir do pressuposto de que nada existe fora da própria natureza, enquanto substância única, cujos modos, atributos e potências derivam.

Aqui se faz necessário uma interlocução entre Espinosa e Nietzsche no que concerne à crítica a moral, bem como a substituição do julgamento de valores (Bem/Mal), por uma diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau) através do conhecimento imanente e prático das experiências.

Eis, pois, o que é a Ética, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência de valores transcendentos. A moral é o julgamento de Deus, o sistema de Julgamento. Mas a Ética desarticula o sistema do julgamento (DELEUZE, 2002, p. 29).

É possível ver em Nietzsche uma confluência com Espinosa no que tange à radicalidade da imanência; cada qual em seu estilo, têm grande parte da obra direcionada ao combate da transcendência. Espinosa o faz na crítica severa à dogmática da teologia sobre a filosofia, discriminando a imposição idealista e moral através do dever da obediência (sua finalidade) e da confusão prática que promove entre essas instâncias que diferem por natureza, a saber, a doutrina moral e conhecimento da natureza imanente. No *Tratado Teológico-Político* (1670), Espinosa analisa a trindade moralista, (escravo, tirano, padre), bem como o regime monárquico, cuja doutrina faz por enganar o devoto de tal forma que eles combatam por sua servidão como se fosse por sua salvação, e, assim, denuncia as distorções e ilusões religiosas que levam à consciência humana a se orientar contra a vida e promover o ressentimento. Nietzsche leva em conta a teoria espinosana dos afetos, em que um indivíduo é ainda um grau singular e essencial de potência da substância a ser preenchido por afecções, para criticar as paixões tristes, que diminuem a potência de agir e existir (*conatus*).

Espinosa não é daqueles que pensa que uma paixão triste tem algo de bom. Antes de Nietzsche, ele denuncia todas as falsificações da vida, todos os valores em nome dos quais nós depreciamos a vida: nós não vivemos, mantemos apenas uma aparência, pensamos apenas em evitar a morte e toda a nossa vida é um culto à morte (DELEUZE, 2002, p. 32).

Não obstante, o rizoma se destaca como um dos principais eixos no plano conceitual de Deleuze e Guattari, precisamente no que tange à possibilidade de um novo sistema aberto de multiplicidade que funcione a partir de agenciamentos planos e horizontais. Se há alguma imagem de pensamento possível -- ainda que o esforço seja para um pensamento sem imagem --, de um espaço liso, multifacetado e caótico, este é o rizoma.

3 GUATTARI, O ECÓSOFO

Em geral, a pesquisa acadêmica costuma valorizar mais a obra de Deleuze, frequentemente deixando as ideias de Guattari à margem. Há, com efeito, uma subvalorização da obra de Guattari, embora muitas das acepções da esquizoanálise, como máquinas desejanças, ritornelo, agenciamentos maquínicos, micropolítica, molar e molecular e desterritorialização, entre outros, mostrem a complexidade e originalidade de seus conceitos. Neste capítulo estabelece-se um agenciamento conceitual a fim de perpassar a relação entre a obra de Guattari e a geofilosofia, utilizando-se de noções como ecosofia e caosmose.

No livro organizado por Stéphane Nadaud (2015), *¿Qué es la Ecosofía?*, artigos, textos e entrevistas, que se referem às reflexões ecosóficas de Guattari, constituem uma coletânea que relaciona um projeto ético-estético-político em três séries ecológicas –meio ambiente, relações sociais e subjetividade humana –, denominados *ecosofia*.

A articulação dessas três ecologias é o que Guattari denomina como Ecosofia. O autor criou esse termo para diferenciá-lo do movimento ecológico, e trazer uma concepção mais ampla, como se fosse uma Filosofia do ambiente, Saberes do ambiente, ou Saberes da casa, visto que o prefixo "eco" vem do grego *oikos*, que significa casa. Nesses saberes, as dimensões ética e política são indissociáveis (HUR, 2015).

Com a aceleração do desenvolvimento técnico-científico⁵, iniciada em escala global a partir da segunda metade do século XX, Guattari propõe uma expansão da noção de ecologia, passando a conectá-la aos âmbitos social e mental dos indivíduos e coletivos, ampliando seu alcance, no que ainda hoje é visto como circunscrito a questões relacionados ao meio ambiente e à sustentabilidade do planeta. De fato, ecologia diz respeito a um saber sobre o planeta enquanto casa (*oikos*) e, conseqüentemente, afirma que a composição entre as esferas ambiental, social e psicológica pressupõe outra noção sobre o lugar do homem na Terra.

Sustentar a expansão da noção de ecologia indica uma postura não dogmática – no que diz respeito ao pensamento filosófico, científico e político – em relação à natureza. Trata-se de uma perspectiva que não mais se define pela separação e pela dominação, elementos tradicionalmente justificados pela capacidade racional que fundamenta a hierarquia humana frente a animais, plantas e minerais. Pensar a natureza é, então, também pensar a vida na cidade,

⁵ “O que está em questão não é o avanço técnico-científico — este, aliás, muito bem-vindo, para o autor [Guattari] —, mas o paradoxo de as conquistas neste terreno não estarem sendo apropriadas pelas forças sociais e políticas como meios de avanço também no terreno da vida individual e coletiva” (ROLNIK, [s. d.]).

as questões que atravessam a subjetividade e os sofrimentos psíquicos. É pensar em como a vida afeta e é afetada pelo ecossistema ao qual está inserida.

“O que conta no *oikos* não é somente o conjunto das paredes da casa” (GUATTARI, 2015, p. 249; trad. livre). Do mesmo modo, o que conta no meio ambiente não é somente o globo terrestre. Também o social não é reduzido às relações inter-humanas e o mental não é reduzido à relação com si mesmo. A ecosofia é ético-política, já que propõe uma análise e um posicionamento a respeito dos sistemas de valoração atuais e da maneira pela qual são criadas e estimuladas relações específicas em cada uma das três ecologias, pautadas por tais sistemas. Identificar que forças vivas encarnam determinados valores, e a que valores se reportam as forças constitutivas das relações ecosóficas e seus ambientes. Trata-se de identificar quais relações ambientais, sociais e mentais os valores possibilitam e refletir sobre a finalidade de tais relações, assim como o modo que se dão e o modo como se articulam com os diferentes registros ecológicos, abrindo-as para reformulações. “A ecosofia trabalhará precisamente em uma redistribuição de valores” (GUATTARI, 2015, p. 35; trad. livre).

Em uma entrevista publicada na coletânea *Que és la ecosofia?*, Guattari diz que a ecosofia é uma responsabilidade a respeito do ser tomado como criatividade, uma responsabilidade para com o estado atual do meio ambiente e do contexto existencial no qual estamos, mas também para com o devir (GUATTARI, 2015, p. 249). Criar e produzir, mas pensar em como produzir e com que finalidade, pensar em como se pode, de acordo com a necessidade, reorientar radicalmente esses processos. Há, portanto, uma tarefa dupla, “ao mesmo tempo prática e especulativa” (GUATTARI, 2012a, p. 54).

Estudar a ecologia em outra perspectiva é uma tentativa de superar o modo molar⁶, ou macropolítico, de lidar com as questões ambientais, que parece ignorar o fato – ainda mais alarmante hoje do que no final da década de 1980, quando Guattari publicou *As três ecologias* – de que as propostas de redução e reparação dos danos ambientais são incompatíveis com os modos de vida propostos e incentivados pelos valores capitalísticos de produtividade, consumo e lucro. Face aos avanços tecnológicos e científicos, a ecologia reduzida à responsabilidade para com o meio ambiente e as espécies que o compõem corre o risco de recair num conservadorismo, numa tentativa de impedir ou de frear tais avanços, tentando persistentemente manter o contexto ambiental atual. A ecosofia conduz, por outro lado, à criação de articulações

⁶ “A máquina tomada na sua unidade estrutural e o ser vivo tomado na sua unidade específica e mesmo pessoal são fenômenos de massa ou conjuntos molares” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 377).

não totalizantes e não totalitárias entre a natureza e a tecnologia. Observa-se nas últimas décadas o que se pode entender como uma articulação entre esses campos, bem como se nota um aumento do interesse global pelas pautas ecológicas, sendo cada vez mais necessário que um projeto político, econômico ou social, de orientação privada ou pública, leve em consideração os impactos que pode causar ao meio ambiente e à vida animal. Propor uma articulação entre natureza e tecnologia, no entanto, gera novos riscos. A desarticulação conservadora buscaria subordinar a tecnologia à preservação da natureza. No entanto, a articulação, a depender dos valores que lhe servem de base, poderia simplesmente inverter tal hierarquia, sujeitando o meio ambiente aos avanços tecnológicos. Desse modo, articularíamos as diferentes esferas, mas ainda assim nos distanciaríamos cada vez mais de uma ecosofia.

Se em *O que é a filosofia?* Deleuze e Guattari estabeleceram um movimento em direção às velocidades infinitas, a um campo múltiplo e pré-filosófico sem perder a consistência de um plano diagramal, uma exploração da práxis filosófica diante dos movimentos infinitos da complexidade e do caos⁷; em *Caosmose*, Guattari pretende o movimento inverso, um “movimento infinito de reterritorialização” que se confunde com o próprio movimento da existência, ele privilegia aquilo que sai do caos, enquanto movimento de criação e existência. Pensar a política a estética e a ética como modulações que direcionam qualquer práxis criadora.

Esse novo paradigma estético não se estende apenas as áreas de criação artística, mas justamente pretende estender a potência estética do sentir a uma posição privilegiada no centro dos agenciamentos coletivos de enunciação, não o personagem conceitual artista como o novo modelo revolucionário, mas os processos que engendram a criação artística como um paradigma para a ética e a política, “uma criatividade subjetiva que atravessa os povos e a gerações oprimidas, os guetos, as minorias...” (GUATTARI, 2012b, p. 106).

É evidente que a arte não detém o monopólio da criação, mas ela leva ao ponto extremo uma capacidade de invenção de coordenadas mutantes, de engendramento de qualidades de ser inéditas, jamais vistas, jamais pensadas. O limiar decisivo de constituição desse novo paradigma estético reside na aptidão desses processos de criação para autoafirmar como fonte existencial, como máquina autopoietica (GUATTARI 2012b, p. 121).

⁷ “O que é primordial, de certa forma, é o caos (*QPH*, 189s): um afluxo incessante de pontualidades de todas as ordens, perceptivas, afetivas, intelectuais, cuja única característica comum é a de serem aleatórias e não ligadas. E, como observava Hume, o reino puro acaso não pode ter outro efeito sobre o espírito senão a indiferença [...]. Toda vida é, portanto, em primeiro lugar, submergida por “dados” de todo tipo (ZOURABICHVILI, 2009, p. 75-76).

4 DIFERENÇA

São sempre as diferenças que se assemelham, que são análogas, opostas ou idênticas: a diferença está atrás de toda coisa mas nada há atrás da diferença. É próprio de cada diferença passar através de todas as outras e de se "querer" ou de se reencontrar através de todas as outras. Eis porque o eterno retorno não surge em segundo lugar, nem vem depois, mas já está presente em toda metamorfose, é contemporâneo do que ele faz retornar (DELEUZE, 2018, p. 87).

Para contextualizar a posição que Deleuze assume frente à história da filosofia, bem como a originalidade e inventividade de sua leitura geofilosófica, é preciso destacar conexões e diálogos que estabelece com autores da tradição. Acompanhada desse agenciamento filosófico, vem uma crítica severa à dialética e ao negativo presentes desde a filosofia antiga até a filosofia hegeliana, a partir de autores como Henri Bergson e Friedrich Nietzsche.

4.1 Bergson e a diferença

O pensamento da diferença procura estabelecer relações diferenciais, não como falso embate entre polos antagonistas que culmina numa perspectiva única, uma concepção superficial e enganosa de um movimento e progresso, mas como produção afirmativa de singularidade. A diferença, enquanto processo em relação íntima com a vida e em sua tendência em desenvolver-se em direções diversas e divergentes, se dá como movimento de diferenciação de uma virtualidade que se atualiza, do múltiplo ao singular, movimento que supera tanto a metafísica estática quanto o pretense progresso dialético-científico. Para além da simples constatação de uma diferença empírica, esse pensamento procura a gênese das diferenças para entender a produção da diferença, ou sua própria ontologia. Para Bergson, o impulso vital de diferenciação é consequência da coexistência de graus ou nuances da diferença (na memória), enquanto virtualidade da diferença que difere de si própria: a duração.

A diferença interna deverá se distinguir da *contradição*, da *alteridade* e da *negação*. É aí que o método e a teoria bergsoniana da diferença se oporão a esse outro método, a essa outra teoria da diferença que se chama dialética, tanto a dialética da alteridade, de Platão, quanto a dialética da contradição, de Hegel, ambas implicando a presença e o poder do negativo. A originalidade da concepção bergsoniana está em mostrar que a diferença interna não vai e não deve ir até a contradição, até a alteridade, até o negativo, porque essas três noções são de fato menos profundas que ela ou são visões que incidem sobre

ela apenas de fora. Pensar a diferença interna como tal, como pura diferença interna, chegar até o puro conceito da diferença, elevar a diferença ao absoluto, tal é o sentido do esforço de Bergson (DELEUZE, 2012, p. 129).

Há em Bergson dinâmicas fundamentais que se manifestam a partir de dualismos conceituais, como duração-espaco; qualidade-quantidade; heterogêneo-homogêneo; contínuo-descontínuo; memória-matéria; lembrança-percepção; instinto-inteligência. Porém, estes não estão em relação de oposição e embate apenas, mas são mistos das dualidades que coexistem, se conjugam e se bifurcam numa multiplicidade emaranhada, e se desdobram e proliferam em linhas diversas que produzem singularidades, tendências presentes nas singularidades que definem diferenças de natureza. Bergson entende que é preciso, na busca filosófica da singularidade, partir da diferença de natureza para chegar à diferença interna a fim de compreender o significado de um singular, de forma a não agrupar num mesmo gênero componentes que tenham diferenças de natureza, prática comum devido a seu aspecto utilitarista em áreas do conhecimento científico.

A intuição, como esforço na pluralidade de atos e direções, é o método de distribuição que determina as tendências das diferenças de natureza. Ancorada num empirismo radical, constitui-se como forma de abstrair o conhecimento da singularidade absolutamente, adentrando a realidade material em seu processo temporal de alteração e condenando o caráter utilitarista da epistemologia científica que agrupa, organiza e generaliza em função de sua necessidade. Para além de uma análise relativa que apreenderia esse conhecimento parcialmente, por estar ainda fundamentada pelas categorias de reflexão teleológica, Bergson denuncia o equívoco em ver diferenças de grau onde há diferenças de natureza, presente em áreas como a biologia e a física de seu tempo, bem como a separação sujeito-objeto, que impede a mobilidade daquilo que é conhecido, a linha do tempo como separação das condições de possibilidade para o real de determinada contingência temporal estática. A intuição é o método que Bergson usa para identificar as diferenças internas de natureza no processo temporal de sua alteração, possibilitando a coexistência de tempos de diferenças de natureza díspares (passado e presente) que se relacionam, um mergulho no passado, que não o observa como objeto, mas como virtualidade que exerce pressão no presente, como memória mundo que precede a vivência, mas cuja duração não cessa de prolongar-se nas mais diversas atualizações. A intuição enquanto gozo da diferença é a possibilidade da relação íntima entre os conceitos e sua experimentação, entre aquilo que é múltiplo e indiferenciado e sua singularização em linhas distintas, a afirmação incessante da produção ontológica de pluralidade que apreende as coisas

a partir de sua duração, de modo menos racionalista e mais intuitivo, adentrar o fluxo temporal do mundo e movimentar as linhas de segmentação do passado.

A tendência, enquanto potência de diferenciação frente ao impulso vital, se dá em si mesma como natureza verdadeira, antes de ser efeito de uma causa, do produto que é expressão de um misto de tendências, cujo método da intuição divide e demonstra a proporcionalidade e predominância dos componentes para chegar à unidade do conceito com o objeto, ou da substância com o sujeito. Essa unidade consiste na duração, a tendência que difere de si mesma, a própria diferença de natureza, a própria substância, simples e indivisível num devir incessante. Com efeito, a duração, como síntese do tempo bergsoniano, abarca uma fluidez ininterrupta, um fluxo de mudança constante indivisível e substancial.

No segundo capítulo de *Diferença e repetição* (2018), Bergson também está presente no que concerne ao processo de repetição em si do objeto no tempo, cuja mudança ou permanência é percebida pelo espírito (singularidade) através de uma contração que precede a memória e a reflexão; síntese passiva que se faz em si e por si involuntariamente diante da atualização de acontecimentos em conjunto com as múltiplas forças constitutivas do mundo, dos corpos e do presente. Assim, estabelece-se uma união dos fluxos de contração, enquanto diversos extratos de fluxos e forças da contingência que engendram os sujeitos passivos, dando forma à constituição singular da subjetividade temporal. Desse modo, é possível entender a influência bergsoniana na ética imanente de Deleuze, que se dá por meio do método da intuição em relação aos encontros e agenciamentos empíricos, uma avaliação prática dos modos de vida existentes.

Com efeito, a univocidade do ser⁸ é uma resposta ao *nomos sedentário*, ou à tentativa de prescrever ao sentido do ser uma distribuição de categorias (matéria, forma, substância, acidente) às quais ele deve ser reportar, um recorte do movimento mediado por categorias de gênero e espécie. De mesma forma, o pensamento não pode se reportar ao ser de um ente a partir de operações de divisão, que cindindo-o à exaustão conseguiriam instaurar um quadro fixo de distribuição do ser por categorias. Essa distribuição ontológica, seja a partir das divisões binárias, seja submetido ao desenvolvimento de um absoluto ideal, seja cindido em sua negatividade, parte do sentido de determinada categoria em direção a fixidez⁹. Mesmo que se

⁸ “[...] o um da univocidade condiciona a afirmação do múltiplo em sua irreduzibilidade (*QPh*, 185). Que tudo provenha do mundo, mesmo o novo, *sem que este seja absolutamente haurido no passado*, esta é a lição de imanência extraída da solidariedade dos conceitos de univocidade, síntese disjuntiva e virtual bem compreendidos (ZOURABICHVILI, 2009, p. 110; grifo do autor)

⁹ Sobre o anti-hegelianismo, ver: *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*, Michel Hardt, 1996.

proponha a multiplicação das categorias e a divisão infinita do ente, a estabilidade permanece a comprometer a univocidade do ser, por mais flexível que se torne a divisão, ainda se restringe a categorias formais, generalidades que dividem os sentidos e se aproximam do movimento ontológico apenas por analogia.

O pensamento, como tudo que é, se avalia segundo sua capacidade de ir até o fim, até o limite da potência que o identifica, e que é posta em movimento, forçosamente, pela ocorrência de um caso-de-pensamento. Mas é preciso começar. E na confusão inicial à qual nos expõe a violência que nos é feita, e sem a qual nunca pensaríamos, começamos sempre por alguma distribuição categorial, por julgamentos cegos, que repartem os casos em formas onde se perde a univocidade do ser (BADIOU, 1997, p. 46).

4.2 Nietzsche e as forças vitais

Deleuze utiliza-se também da teoria nietzschiana do eterno retorno e da vontade de potência para pensar a produção da repetição a partir da diferença e a seleção da diferença a partir da repetição. O abandono de noções da ordem conservadora, como da representação, contradição e identidade, vem acompanhada da tentativa de abolir a submissão da multiplicidade e da diferença que ocorre ao resolver suas tensões no idêntico, em favor de uma desordem criadora. A centralidade de uma perspectiva única deve ser substituída pela multiplicidade de centros, cada um com seu próprio sentido e estilo, o movimento que supera o estático. De fato, as oposições e polaridades pressupõem uma rede aberta que aponte para uma pluralidade de orientações para, posteriormente, selecionar o ponto antitético e direcionar a linha de raciocínio, é a oposição que pressupõe diferença, e não o inverso.

Um círculo cujo centro é o Outro, este outro que jamais pode ser centro precisamente porque é sempre outro: círculo descentrado. É a figura que melhor convém à leitura original que Deleuze faz de Nietzsche: na repetição retorna apenas o não-Mesmo, o Desigual, o Outro – Ser do Devir, Eterno Retorno da Diferença (PELBART, 2000, p. 94).¹⁰

A influência nietzschiana e bergsoniana está presente, ainda, na análise desse processo de mudança que consiste na atualização do passado em presente. O que se deve realçar é a relação da repetição com o processo diferenciação. A diferença é transvazada na repetição, em diferentes níveis de intensidade, por meio da mudança inerente à singularidade que a atualiza. O *divíduo*, enquanto conjunto de elementos e fluxos combinatórios finitos que realiza

¹⁰ Sobre a questão do tempo em Deleuze e seus intercessores, ver: *O tempo não-reconciliado*, Peter Pál Pelbart, 1998.

agenciamentos ilimitados, é o que retorna, mas atribuído de diferença. A repetição é potência da diferença, ou ainda, potência de diferenciação da diferença.

Neste ponto se constata um dos principais eixos dos agenciamentos conceituais deleuzianos, o caráter paradoxal dessa relação. A repetição é paradoxal pois comporta a diferença; a diferença é paradoxal pois se circunscreve na repetição. O que se repete é a singularidade atribuída de diferença, não a substância em si, mas o vir a ser dos modos. O que se constitui desse movimento é o devir diferencial da multiplicidade, não um falso movimento lógico-abstrato, como quisera Hegel, a essência do movimento não reside na oposição, ou na mediação, mas na repetição do novo, aí se entrecruzam os fluxos referentes à ideia de diferença e à essência da repetição.

O domínio das leis (dos ciclos da natureza) deve ser compreendido, mas sempre a partir de uma Natureza e de um Espírito superiores a suas próprias leis e que tecem suas repetições antes de tudo nas profundezas da terra e do coração, onde as leis ainda não existem. O interior da repetição é sempre afetado por uma ordem da diferença; na medida em que algo está relacionado a uma repetição de ordem diferente da sua, a repetição, por sua vez, aparece como exterior e nua, e a própria coisa, submetida às categorias da generalidade. É a inadequação da diferença e da repetição que instaura a ordem do geral (DELEUZE, 2018, p. 46).

Deleuze define, dessa maneira, a univocidade do ser através de uma subversão categórica em que a identidade não é o ponto de partida do movimento, mas a diferença como devir-múltiplo que se impõem frente à unidade do ser. Nesta univocidade da diferença, a representação, enquanto forma conceitual do idêntico, não tem mais espaço; o eterno retorno, como potência do ser, é o que qualifica o simulacro, ou tudo aquilo que retorna, de acordo com uma disparidade constituinte, não uma identidade prévia, para selecionar práticas e constituir determinado modo de existência. Não basta o perspectivismo para multiplicar os pontos de vista, mas deve-se tomar cada ponto como a própria coisa, só assim se encontra a realidade de um domínio do sub-representado, do qual o múltiplo, o caos e as distribuições nômades constituem a diferença do que difere, o eterno retorno como experiência do real.

Portanto, sendo a diferença uma das acepções que mais foi deslocada e despotencializada para ter um lugar dentro de um campo representável numa filosofia cujo ponto primeiro é a identidade, a principal tarefa da filosofia de Deleuze foi desenclausurá-la ou, conforme Eladio Craia (2005, p. 57),

Eis aqui a grande luta de Deleuze, aquela cujo único objetivo é extrair a diferença do registro da *representação* e liberar a sua força como potência primeira, como princípio plástico e não-fundacional de tudo o que “é”. Uma

nova “ordem”, baseada numa diferença não derivada – sobretudo em relação a qualquer forma de identidade –, mas uma ordem muito especial, na qual as atribuições não se encontram ancoradas nem estáticas, na qual as séries de fluxos nunca coincidem com seu signo; quem sabe um *caosmos*?

CONSIDERAÇÕES FINAIS: por uma geofilosofia da diferença

O conjunto dos círculos e das séries é, pois, um caos informal, a-fundado, que só tem por “lei” sua própria repetição, sua reprodução no desenvolvimento do que diverge e descentra. (DELEUZE, 2018, p. 98)

Em “Geologia da moral”, Deleuze e Guattari demarcam o período pré-histórico de 10.000 a.C. para evocar uma outra Terra, ainda como plano de consistência desestratificado e desterritorializado, uma molécula gigante ou corpo-sem-órgãos “atravessado por matérias instáveis não formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 70). Ao evocar esse estado instável de uma molecularidade desviante em velocidade, por trás da cristalização molar lentificada, os autores estabelecem que não há uma estabilidade primeira que se desmancha, mas uma desterritorialização primeira que depois é sobrecodificada e reterritorializada. A Terra passa por uma territorialização que estabiliza a matéria movente, através de códigos, que diagramam o fora em regimes de saber visíveis ou enunciáveis; e, através de estratos, camadas da formação geo-histórica que se sedimentam e articulam algum tipo de estruturação funcional. Nesse contexto, a vida — enquanto unidade de composição entre os materiais moleculares exteriores, os elementos substanciais interiores e uma membrana limite das correlações formais — está em relação direta de troca com o fora, ambos interiores à organicidade de um estrato.

A vida na terra se apresenta como uma soma de faunas e floras relativamente independentes com fronteiras por vezes movediças ou permeáveis. As áreas geográficas só podem abrigar aí uma espécie de caos ou, quando muito, harmonias extrínsecas de ordem ecológica, equilíbrios provisórios entre populações. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 81)

Há nesse de campo filosófico a construção de um espaço de pensamento em relação com o dentro e o fora concomitantemente. Pensar o fora de maneira autônoma e cartografar sua zona de indiscernibilidade, destacando as forças como agentes das velocidades em vertigem que formam uma multiplicidade caosmótica. Pensar o dentro como dobra subjetiva do fora, ou o fora dobrado que ganhou densidade e se condensou numa absoluta memória, interiorização como processo de acúmulo. Nesse sentido, cada estrato implica enunciados que o exprimem e visibilidades que o preenchem para constituir um mecanismo que compreende a forma e a substância do conteúdo e da expressão. Caracterizam uma máquina abstrata de um regime epocal enquanto formação histórico-diagramal mutável dos saberes constituídos, poderes estabelecidos e do fora. O diagrama se encontra numa zona estratégica em que as forças em

conflito, ao produzirem e se manifestarem, sofrem uma desaceleração e são subjetivadas, deixam a zona caótica do fora e se formatam a partir da relação entre uma singularidade-interior e uma multiplicidade-exterior, relação que depende do tipo de abertura que se constitui entre a dobra subjetiva e o diagrama espaço-temporal.

A cartografia, portanto, implica a apreensão e interpretação dos diagramas que codificam as multiplicidades. Diferente do decalque, enquanto método representacional de modelo e cópia que se pretende imparcial, neutro e objetivo, não se refere simplesmente a um dado empírico, mas às forças que movem processos para além da matéria, da subjetividade e da história. Trata-se aqui de compreender o mapa em seu exercício cartográfico, não pressupõe objeto pronto, supõe uma proximidade com os processos que o engendram, proximidade daquele que também cria e ajuda a desenvolver linhas ao descrever determinado percurso das forças na imanência. Não há, nesse método, apenas uma nova concepção de espaço e espacialidade, há, também, outra concepção de temporalidade, em que seu movimento não estrutura uma sequência de momentos contíguos. A navegação no tempo estratigráfico permite a transversalidade das camadas geológicas, produzindo sua coexistência. Um espaço nômade pode produzir, assim, um tempo nômade, no qual as datas não se sucedem, onde existem múltiplos tempos ou direções dos tempos, em que a virtualidade extemporânea se impõe sobre o tempo acumulado, desacelerado, que não cessa de tornar raiz o rizoma temporal.

Deve-se ressaltar, portanto, o caráter contingente dos fluxos que perpassam a terra e o território estabelecendo conexões, de consonância e dissonância; fronteiras, entre o molar e o molecular; e linhas dos mais diversos tipos. Nesse movimento intensivo que mira uma geofilosofia diferencial, o nomadismo se configura como máquina de guerra contra o dispositivo estatal, na medida em que busca o modo de vida do fora, a liberação de um devir-diferencial que constitua um novo habitar nos ambientes.

Assim, se constata a prevalência de conceitos como multiplicidade, diferença e repetição para estabelecer um fluxo de movimento que perpassa tanto o domínio pré-filosófico-virtual quanto teórico-racional e histórico-temporal. Do caos que se singulariza para tornar-se acontecimento. Uma superação, do que até então se estabelecera como prisma epistemológico-conceitual, e uma inauguração de um novo sistema aberto, que funciona de outra maneira frente aos agenciamentos e interlocuções que produz. Por meio de conceitos como o nomadismo e o caos, Deleuze & Guattari podem verdadeiramente liberar a filosofia das amarras que a atavam, e propiciar um novo tipo de filosofia e ontologia.

É preciso, pois, conceber uma filosofia na qual não se tem como elemento de pensamento o verdadeiro, a identidade ou a representação, mas a multiplicidade, o caos, ou a própria diferença, afirmadas como constitutivas da singularidade e do devir ativo. Em outras palavras, Deleuze embarca no empreendimento de uma geofilosofia da diferença, ancorada na imanência e na possibilidade de outros modos de existência, para suscitar um novo horizonte filosófico. Nesse sentido, cabe ao filósofo criar conceitos para um povo porvir e para uma nova terra a ser habitada por outro modo de existência, liberar o devir para um novo agenciamento de fluxos e forças. A reterritorialização da filosofia na diferença e na multiplicidade extemporâneas.

Quer irônica, quer profética, a frase de Michel Foucault parece cada dia mais urgente: o século será deleuziano, sobretudo devido ao imperativo de filosofar por outras formas, que não privilegiem a estrutura rígida de um classicismo tradicionalista engessado, mas que liberem o pensamento para o intempestivo, o caótico, na direção de um devir-outro.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. A imanência absoluta. In: ALLIEZ, É. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coord. e trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 169-191.
- ALLIEZ, É. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coord. e trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000.
- ALMEIDA, J. M. C. de. O agramatical: os procedimentos da diferença. In: *A diferença*, ORLANDI, L. B. L. (org.). Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p. 131-149.
- BADIOU, A. A aventura da filosofia francesa: Badiou. Conferência na Biblioteca Nacional de Buenos Aires, 1º jun. 2004. Trad. Ricardo Menezes. *Zero à esquerda*, 2019. Disponível em: <https://zeroaesquerda.com.br/index.php/2019/06/04/a-aventura-da-filosofia-francesa/>. Acesso em: 23 set. 2023.
- _____. *Deleuze: o clamor do ser*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BRAUDEL, F. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe I: 1. La part du milieu*. Paris: Armand Colin, 1949.
- BRÉHIER, E. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Trad. Fernando P. de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- CARLOS, C. S. Quem foi Gilles Deleuze. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 08 jun. 1997, p. 5. Caderno Mais.
- CRAIA, E. C. P. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. Cascavel: Edunioeste, 2002.
- _____. Deleuze e a ontologia: o ser e a diferença. In: ORLANDI, L. B. L. (org.). *A diferença*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p. 55-90.
- DELEUZE, G. A imanência: uma vida... In: _____. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- _____. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. *Conversações*. Trad. Peter P. Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.
- _____. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2018.
- _____. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- _____. *Espinosa: filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien P. Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz R. S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Mariana de T. Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DELEUZE, G. O abecedário de Gilles Deleuze. *Entrevista com G. Deleuze*. Brasil, Ministério da Educação, TV Escola. Paris: Montparnasse, 2001. 459 min. Disponível em: <http://stoa.usp.br/prodsub-jeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>. Acesso em: 20 set. 2023.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 1. Trad. Ana L. de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia P. Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 5. Trad. Peter P. Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. São Paulo: Editora 34, 2010.

DOSSE, F. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*. Trad. Fatima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.

FIGUEIREDO, F. P. de; PIMENTEL, J. E. Apresentação. In: BRÉHIER, E. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Trad. Fernando P. de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 7-14.

GUATTARI, F. *As três ecologias*. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus, 2012a.

_____. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2012b.

_____. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Trad. Suely B. Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *?Qué es la ecosofia?: textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*. Buenos Aires: Cactus, 2015.

HARDT, M. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Trad. Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

HUR, D. U. Guattari e a ecosofia. *Revista Psicologia Política*, São Paulo, v. 15, n. 33, p. 423-430, ago. 2015. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2015000200012. Acesso em: 25 nov. 2023.

KANT, I. *O que significa orientar-se no pensamento?* Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005.

LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert G. dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LEBRUN, G. O transcendental e sua imagem. In: ALLIEZ, É. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coord. e trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 209-234.

MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. São Paulo: Zahar, 2009. São Paulo: Zahar, 2009.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ORLANDI, L. B. L. (org.). *A diferença*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

ORLANDI, L. B. L. Combater na imanência. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (org.). *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 201-208.

PELBART, P. P. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

_____. O tempo não-reconciliado. In: ALLIEZ, É. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coord. e trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 85-98.

PRADO JR, B. A ideia de “plano de imanência”. In: ALLIEZ, É. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coord. e trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 307-323.

ROLNIK, S. Uma ética do real. *Núcleo de Estudos da Subjetividade*. PUC-SP, [s. d.]. Disponível em: <https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/eticareal.pdf>. Acesso em: 05 dez. 2023.

SANTOS, Z. A. dos. *A geofilosofia de Deleuze e Guattari*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2013.

VIEGAS, S. Deleuze sobre a importância do acordo discordante em Kant. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 5, n. 2, p. 329-348, dez. 2017.

ZANOTELLI, C. L. Geofilosofia e geopolítica em Mil Platôs. Vitória: Edufes, 2014.

ZOURABICHVILI, F. *O vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009.