

Do pensamento do fora: heterogêneses

Sandro Kobol Fornazari*

“Quanto menos as pessoas levarem a sério o pensamento, tanto mais pensarão conforme o que quer um Estado”.¹ Essa afirmação incisiva de Deleuze e de Guattari põe em relevo um das principais problemas que os autores de *Mil platôs* constroem quando se trata de discutir a relação entre o Estado, enquanto centralização máxima do poder, e o pensamento em sua dupla possibilidade: ou ele é de acordo com o modelo fixado pelo aparelho de Estado ou ele é sem modelo e sem fixidez, antes ele desfaz os modelos e as formas fixas, ele é fugidivo, insinuante, desconcertante. Assim, por um lado, há um pensamento conformista, não no sentido de que haja conteúdos do pensamento (crenças e ideias) que sirvam como um véu para ocultar a realidade, fazendo com que se aja e se pense de maneira a legitimar um dado poder, mas no sentido de que a própria forma do pensamento é constituída de acordo com a forma desse aparelho de poder. Em outras palavras, não se trata de ideologia, mas do modo como os princípios que operam na fixação da soberania do Estado *dilatam-se* no pensamento. É isso o que os filósofos nomeiam como forma-Estado do pensamento. Ela possui duas cabeças: um “*imperium* do pensar verdadeiro” como fundação e uma “república dos espíritos livres” como fundamento. *Grosso modo*, a fundação diz respeito ao mito que opera o liame ou a apreensão daqueles que se submetem à soberania e o fundamento diz respeito ao *logos* que organiza juridicamente um pacto ou um contrato. No entanto, por outro lado, como dizíamos, há um pensamento que escapa a esse espraiamento das engrenagens do poder, que é destruidor dos modelos e das formas, um pensamento enquanto máquina de guerra que se subtrai à soberania, que é antes uma tribo nômade, isto é, o contrário do aparelho de Estado. Esse contrapensamento, Deleuze e Guattari, no “Tratado de nomadologia” vão chamar de “pensamento do fora”. Eles dizem que fazer do pensamento uma máquina de guerra significa colocá-lo numa relação imediata com o

* Professor do Departamento de Filosofia da UNIFESP, Guarulhos, SP, Brasil. Contato: skf@usp.br

¹ Deleuze, G.; Guattari, F. *Mil platôs*. Vol. 5. São Paulo: 34, 1997, p.46.

fora, com as forças do fora.² Nesse ponto da elaboração, os autores referem-se a um ensaio de Foucault que se chama exatamente “O pensamento do fora” e que tem como mote principal um comentário sobre a obra de Blanchot.

O que se propõe neste artigo é analisar algumas das articulações conceituais em torno do pensamento do fora em Deleuze, em contraponto à forma-Estado, que implica a imagem dogmática do pensamento, à luz das formulações foucaultianas sobre o pensamento do fora. Para atingir tal intento, buscar-se-á destacar a presença do texto literário de Mallarmé nas indagações de Foucault, mediada, por sua vez, pelos comentários de Blanchot sobre o poeta. Enfim, não se trata de procurar estabelecer filiações e influências, mas de apresentar um campo de problematização que será apropriado criativamente por Deleuze e por Guattari.

Blanchot, Foucault e o labor poético de Mallarmé: o ser em si da linguagem

Não é segredo que Mallarmé assumiu como projeto para sua obra desvencilhar-se do sujeito como quem teria a prerrogativa do discurso, produzindo um texto em que as palavras teriam a iniciativa, em que a própria linguagem teria a primazia naquilo que se diz.³ Como passo inicial deste artigo, discutir-se-á de que maneira Blanchot acompanha detalhadamente em seus comentários tal projeto mallarmeano. Ele destaca, inicialmente, o que Mallarmé reconhecia como um “duplo estado do discurso”⁴: há o discurso *bruto ou imediato* que é aquele que representa a realidade das coisas, que nos dá as coisas em sua presença ao mesmo tempo que as torna ausentes (conforme o exemplo da “árvore”, na sequência) e há o discurso *essencial* que, ao contrário, afasta as

² O conceito de máquina de guerra, nesse contexto, é de suma importância porque a máquina de guerra se define exatamente a partir de sua irredutibilidade ao aparelho de Estado e de sua exterioridade em relação à soberania do Estado: a máquina de guerra “seria antes como a multiplicidade pura e sem medida, a malta, a irrupção do efêmero e potência da metamorfose. *Desata o liame assim como trai o pacto*. [...] Sob todos os aspectos, a máquina de guerra é de outra espécie, de outra natureza, de outra origem que o aparelho do Estado” (Ibidem, p.12-13). Retomaremos essa discussão na parte final deste artigo. Para um comentário detido, ao mesmo tempo didático e rigoroso, a respeito do platô “1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra” sugerimos a leitura de Oneto, P. D. A nomadologia de Deleuze-Guattari. *Lugar comum*, nº 23-24, junho de 2010. Disponível em: [http://uninomade.net/lugarcomum/23-24/].

³ “A obra pura implica a desaparecimento elocutória do poeta, que cede iniciativa às palavras.” (Mallarmé, S. *Oeuvres complètes*, v.2. Paris: Gallimard, 2003, p.211 *apud* Mehoudar, R. A desaparecimento do autor ao longo dos esboços de “Igitur”, de Mallarmé. *Manuscrita*. São Paulo: ed. n/e, n.16, 2009, p.25-40.

⁴ Blanchot, M. *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard, 2012, p.38. A expressão em francês é “*double état de la parole*”.

coisas, as faz desaparecer na medida em que as evoca, sendo sempre alusivo, sugestivo.

Ambos os discursos têm em comum o fato de tornar ausente a realidade que exprimem: Mallarmé lamentava que as palavras não fossem “materialmente a verdade”, isto é, que a palavra “árvore” não fosse capaz de materializar uma árvore: no próprio ato em que a palavra se faz presente já desaparece, tende ao silêncio. A existência fugaz da palavra é compensada, no caso do discurso bruto ou imediato, pelo fato de ela ser útil, isto é, de nos conectar à realidade do mundo, com os objetivos e as providências que eles requerem. Trata-se assim de um silêncio ruidoso que reverbera nas ações, trabalhos e tarefas de um mundo utilitário. A linguagem nesse caso não vale em si mesma, antes ela serve de ferramenta para todas as coisas da natureza, dando-lhes através da sua representação uma estabilidade e uma identidade que elas não têm enquanto natureza e, com isso, um meio de estar relacionada conosco, de conquistar de nós uma familiaridade e uma história. Nesse sentido, tal discurso dá a ilusão de ser bruto ou imediato. No entanto, a linguagem é mediação e, somente por um poder de dissimulação que lhe é intrínseco e por se ancorar no hábito, ela parece ser a revelação de uma verdade imediata. Afirma Blanchot: “[...] esse imediato que o discurso comum nos comunica não passa do longínquo velado, o absolutamente estrangeiro que se dá por habitual, o insólito que tomamos por costumeiro graças a esse véu que é a linguagem e a esse hábito da ilusão das palavras”.⁵ Assim, o discurso imediato silencia o ser da linguagem e silencia também a linguagem do ser, mas é justamente esse silêncio que permite que os seres falem e encontrem com isso esquecimento e repouso.

Ora, a essa linguagem ordinária Mallarmé opõe a linguagem essencial que nada tem de utilitária, embora partilhe do fato de tornar algo ausente e “apreendê-lo através dessa ausência”.⁶ O discurso essencial, acrescenta Blanchot, é essencialmente *falar*, mas é também *pensar*. Ora, sendo a linguagem do pensamento, ao buscar o sentido, a ideia pura, capaz de nos desembaraçar do peso das coisas, não se confundiria ela com a linguagem poética? Somos tentados a afirmar essa identidade, diz Blanchot, mas de fato não é isso o que ocorre. O pensamento é aquilo que afirma, no ser humano, sua decisão de não ser, de se separar do ser e de fazer o mundo por sua própria conta, o pensamento é o silêncio que é o trabalho e o discurso da própria significação. No entanto, esse discurso não deixa de ser o discurso ordinário, pois ele “sempre nos reenvia ao mundo,

⁵ *Ibidem*, p.40.

⁶ *Ibidem*, p.39.

nos mostra o mundo tanto como o infinito de uma tarefa e o risco de um trabalho quanto como uma posição firme onde nos é possível crer estar em lugar seguro”.⁷

Logo, é preciso opor a linguagem poética não somente à linguagem ordinária, mas também ao pensamento. Porque diferentemente delas, o discurso poético desvencilhou-se de vez do mundo, não busca nele o abrigo do habitual tampouco está à disposição de suas exigências. No discurso poético, não são os seres que falam, nem para criar um véu de familiaridade, nem para impor suas metas e preocupações: “o mundo se cala”, afirma Blanchot.⁸ Mas, justamente quando se calam os seres, o ser quer voltar a ser discurso, o discurso quer ser: “o discurso poético não é mais discurso de uma pessoa: nele, ninguém fala e aquilo que fala não é ninguém, mas parece que apenas o discurso se fala”.⁹ A linguagem conquista assim uma autonomia em relação a todos os seres, que ela não serve mais para designar, e em relação a todas as pessoas, de quem ela não é voz, pois é ela própria que se fala através da sonoridade, da figura, do ritmo como resultado das composições e correlações de palavras. A matéria-prima do poeta é a linguagem assim entendida como linguagem pura e o poema é a linguagem como obra e a obra da linguagem: forma, existência e ser.

Em linhas gerais, buscamos mostrar a maneira excepcional pela qual Blanchot sintetiza aquilo que Mallarmé procurou erigir enquanto sua experiência própria do labor poético, na qual a linguagem se autonomiza em relação ao sujeito e em relação ao mundo. Nessa perspectiva, o pensamento, no entanto, não é obra da linguagem, também ele se silencia quando se calam os seres e a única voz que se ouve é a do ser em si da linguagem. Quando o discurso se fala, na pura impessoalidade e na plena independência em relação aos seres do mundo, não é enquanto pensamento que ele se dá, mas através de sua forma (ritmo, sonoridade, correlações intrínsecas às palavras, etc.).

Em *As palavras e as coisas*, Foucault dá um lugar de destaque a esse projeto mallarmeano, apontando a sua obra talvez como a principal responsável por resgatar, do ímpeto representativo do pensamento clássico, a linguagem em seu ser bruto.

A esta questão nietzschiana: quem fala? Mallarmé responde e não cessa de retomar sua resposta, dizendo que o que fala é, em sua solidão, em sua vibração frágil, em seu nada, a própria palavra – não o sentido da palavra, mas seu ser enigmático e precário. Enquanto Nietzsche mantinha até o fim a interrogação sobre aquele que fala, com o

⁷ Ibidem, p.42.

⁸ Ibidem, p.42.

⁹ Ibidem, p.42.

risco de fazer afinal a irrupção de si próprio no interior desse questionamento para fundá-lo em si mesmo, sujeito falante e interrogante: *Ecce homo* – Mallarmé não cessa de apagar-se na sua própria linguagem, a ponto de não mais querer aí figurar senão a título de executor numa pura cerimônia do Livro, em que o discurso se comporia por si mesmo.¹⁰

Mallarmé, segundo Foucault, teria aberto um campo de questões com o qual a contemporaneidade teria de lidar e que gira em torno da própria definição da linguagem, em seu ser pleno, da busca por reconstituir a sua unidade perdida e, por fim, de qual pode ser o papel da literatura para a criação de outra forma de pensamento. Sobre esse último ponto, Foucault teria se debruçado no seu ensaio a respeito do pensamento do fora, escrito à mesma época que *As palavras e as coisas*. A literatura é ali definida como resultado de um movimento em que a linguagem escapa ao encadeamento discursivo, “uma passagem ao ‘fora’”, desenvolvendo-se a partir de si mesma, mas não à maneira de uma positividade que encontra em si as combinações mais inusitadas, ou seja, o discurso literário não resulta de uma linguagem que se aproxima de si “até o ponto de sua ardente manifestação”¹¹, mas sim de uma linguagem que se desdobra a si mesma numa dispersão e num afastamento cujo movimento a leva à maior distância de si mesma, num espriamento de suas bordas, tornando os seus limites obsoletos. Desse modo, aquilo de que fala a linguagem ou o que fala na linguagem é um “espaço neutro” ou um “vazio” que ela cava a cada vez que se diz. Nada de um processo de interiorização, mas de exteriorização que culmina no desvelamento de seu “ser próprio”. Em Mallarmé, afirma Foucault, a literatura se definia justamente como o movimento no qual desaparece aquele que fala. Num comentário ao livro de J.-P. Richard a respeito de Mallarmé, Foucault já avançava esse ponto de vista, sobretudo em relação a *Igitur*¹², onde o que se vê é “a instalação ou a liberação da linguagem em torno de uma vacância

¹⁰ Foucault, M. *As palavras e as coisas*. 8.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p.421. Adriano Ferraz soube destacar com minúcia exemplar a importância da literatura na trama conceitual não apenas de *As palavras e as coisas*, mas no próprio cerne da arqueologia do saber enquanto condição de possibilidade de um novo pensamento e de uma nova teoria da linguagem. A respeito de Mallarmé: “Em Mallarmé, não se trata simplesmente de novos agrupamentos ou separações morfossintáticas, mas do espaço puro no qual a palavra é disposta pela escrita. É uma efetiva quebra na sintaxe, da organização e do nexos das palavras com o seu significado. E, com essa quebra, o emergir de grandes suspeitas: a multiplicidade da estrutura da realidade que enunciamos em sua verdade última; o modo de organização daquilo que depende do discurso; o mundo que se abre para se dizer de todas as formas num enigmático golpe de tinta sobre o papel; a suspeita do próprio ato de enunciar o mundo e o esforço para concluí-lo tão próximo da própria morte.” (Ferraz, A. H. de S. *A crítica das representações e a sintaxe de Foucault: subjetividade e literatura em As palavras e as coisas*. Guarulhos: UNIFESP, 2014, Dissertação de Mestrado, p.124).

¹¹ Foucault, M. *La pensée du dehors. Dits et écrits*. I. 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001, p.548.

¹² *Igitur ou a loucura de Elbehnon* é um conto inacabado de Mallarmé; muitas vezes considerado indecifrável, ele consta como uma espécie de prenúncio formal e temático de sua obra-prima, o poema “Um lance de dados”, de 1897.

central”, isto é, trata-se de uma voz que se instaura e que não vem do poeta, mas da lacuna do tempo, discurso da Meia-noite.¹³ Rosie Mehoudar aponta para o modo como o autor vai desaparecendo ao longo do processo de criação de *Igitur*. No primeiro esboço, o eu ocupa o centro da narrativa, é sobre ele que cai a hora despertando-o; no segundo, é a Meia-noite que se faz ouvir e através desse som o eu toma consciência de si; na última versão, “a frase sai da esfera subjetiva”¹⁴. Vejamos a primeira e a segunda versões:

Desta vez a hora não cai mais fora de mim, para tornar pesado o tempo refugiado nas cortinas, nem quando eu lhe imploro, fugir pelo espelho, é em mim que ela cai acordando esta consciência de mim pela lembrança, - ela recria meu ser e me devolve a sensação do que tenho que fazer. (primeira versão)

Pareceu-me ouvir o som especial de uma Meia-noite. A hora é [ela?] O que lança o relógio não foi, indefinido, encher as cortinas ou se perder pela fuga de um espelho, deixando-me sempre exterior [a ela.] Não, ao som muito certo de uma Meia-noite, reconheci primeiro que o instante era aqui e, como um único instante pode ser [...], e me lembro de mim mesmo. (segunda versão)

Na versão final, irrompe a Meia-noite, pura presença liberada de uma consciência, de uma memória, de uma voz subjetiva.

Certamente subsiste uma presença de Meia-noite. A hora não desapareceu por um espelho, não fugiu em tapeçarias, evocando uma mobília por sua vacante sonoridade.

Para Foucault, nesse sentido, ao dizer-se, a linguagem recua, dispersa qualquer pretensão subjetiva, o eu que fala não passa de um “lugar vazio”. E, assim, a experiência nua da linguagem na literatura já não permite a consciência de um sujeito reflexivo, ela nos distancia irremediavelmente do *eu penso* e nos conduz a pensar o ser da linguagem.

Eis que nos deparamos com uma abertura que por muito tempo permaneceu invisível para nós: o ser da linguagem só aparece por si mesmo no desaparecimento do sujeito. Como ter acesso a essa estranha relação? Talvez por uma forma de pensamento cuja possibilidade ainda incerta a cultura ocidental esboçou em suas margens. Esse pensamento que se mantém fora de qualquer subjetividade para fazer surgir como vindos do exterior os limites dela, enunciar o seu fim, fazer cintilar sua dispersão e

¹³ Cf. Foucault, M. O Mallarmé de J.-P. Richard. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009 (Ditos e escritos III). A obra de Richard referida é Richard, J.-P. *L'univers imaginaire de Mallarmé*. Paris: Seuil, 1962.

¹⁴ Mahoudar, R. Op. Cit., p.35.

acolher apenas sua invencível ausência [...].¹⁵

Assim, o primeiro aspecto a ressaltar a respeito do pensamento do fora é que ele não está circunscrito a uma interioridade: *fora de qualquer subjetividade* deve ser entendido literalmente, porque ele não é a operação do eu, ele extrapola o *eu penso* que de fato não é mais que uma zona sombria de uma larga claridade que sobre-excede o eu, ao mesmo tempo em que o dissolve, fazendo dele não mais que uma ausência. Essa ausência, no entanto, se desdobra num espaço que cabe ao pensamento do fora reencontrar na medida em que esse espaço é constituído de distâncias onde se esquivam as certezas imediatas do eu. No fim, tendo sido impelido a passar para “fora de si”, deve-se poder se reencontrar e se recolher na “interioridade deslumbrante de um pensamento que é de pleno direito Ser e Palavra [*Parole*]. Discurso portanto, mesmo se é, além de toda linguagem, silêncio, além de todo ser, nada”.¹⁶ Se se pode falar, então, de interioridade, trata-se da interioridade da própria linguagem.

Mallarmé assume a tarefa de fazer o discurso dizer a si mesmo, evadindo-se do papel de poeta justo quando se trata de fazer-se ouvir a palavra poética, o ser puro da linguagem que, ainda, desembaraça-se das significações costumeiras e utilitárias da linguagem que designa as coisas do mundo. Essa linguagem de plena autonomia em relação ao sujeito e em relação aos seres do mundo é, para ele, purificada de pensamento, já que nela a única voz que se ouve é a do próprio discurso se desdobrando a si próprio em torno da ausência mesma daquele que fala e daquilo que se diz. Logo, o pensamento que desmorona aqui é aquele votado à interioridade do sujeito. Se a linguagem é obra de si mesma, se ela fala através dos rearranjos de palavras, sonoridade, composições rítmicas, ela nada deveria ao sujeito e abre, não obstante, a possibilidade de pensar diferentemente, desatrelado do *eu penso*.

É o que se propõe Foucault, na esteira de Blanchot, quando apresenta o conceito de pensamento do fora. Com o desaparecimento do sujeito nesse impulso resultante da literatura, surge diante de nós o ser bruto da linguagem. Ninguém reflete com a linguagem, fazendo-a orbitar o sujeito reflexivo, antes é a linguagem mesma que se dispersa em direção aos seus limites, num processo de exteriorização em que se ausenta aquele que diz. A ênfase de Foucault está em marcar o fim do atrelamento do pensamento à subjetividade. Nesse contexto, a linguagem que se lança em direção ao

¹⁵ Foucault, M. *La pensée du dehors*, p.549.

¹⁶ *Ibidem*.

exterior de si mesma é privilegiadamente a linguagem literária. Ao pôr-se em contato com o exterior, labora-se a experiência de recriação de suas possibilidades, fazendo com que o pensamento extrapole seus condicionantes e arrisque se perder para se reinventar como um novo pensamento.

As forças do fora e o pensamento em Deleuze

Evidentemente, tudo isso repercute de inúmeras maneiras na filosofia de Deleuze (e no seu trabalho conjunto com Guattari) e nela os desdobramentos do conceito de pensamento do fora permitiriam diferentes abordagens. Por exemplo, poder-se-ia discutir o modo como Deleuze analisa a obra foucaultiana à luz desse conceito em seu *Foucault*, notadamente em sua última parte, intitulada “As dobras ou o lado de dentro do pensamento (subjativação)”, onde o pensar é definido a partir da multiplicidade de formulações teóricas mobilizadas por Foucault em suas pesquisas. Ele se define, por exemplo, desde o lance de dados, da historicidade, do agenciamento de singularidades ou relações de forças, etc.¹⁷ Via fecunda de investigação, sem dúvida. No entanto, no âmbito deste esforço concentrado de análise que é o artigo em filosofia, aqui nos interessa sobretudo esse contraponto entre o pensamento do fora e o pensamento como forma da interioridade, remetido ao sujeito reflexivo, que está presente tanto em Foucault quanto em Deleuze.

A essa forma da interioridade do pensamento, Deleuze nomeia em vários momentos de sua obra como imagem dogmática do pensamento, tal como no Capítulo III de *Diferença e repetição*. Da análise dessa imagem dogmática, Deleuze permite elencar três definições por negação do pensamento. Ou seja, no âmbito da crítica à filosofia da representação, cabe mostrar primeiro aquilo que o pensamento não é.

Em primeiro lugar, *pensar não é o mesmo que conhecer*, compreendendo que o

¹⁷ Deleuze, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988. Lance de dados: “[...] um pensamento que vem de um lado de fora mais longínquo que todo mundo exterior, portanto mais próximo que todo mundo interior. Devemos chamar de Acaso esse fora?” (p.125); historicidade: “O pensamento pensa sua própria história (passado), mas para se libertar do que ele pensa (presente) e poder, enfim, ‘pensar de outra forma’ (futuro)” (p.127); singularidades: “Pensar assume aqui, então, novas figuras: obter singularidades; reencadear as extrações, os sorteios; e inventar, a cada vez, as séries que vão da vizinhança de uma singularidade à vizinhança de outra. Existem singularidades de todos os tipos, sempre vindas de fora [...]” (p.125).

conhecimento é quase sempre confundido com o mero reconhecimento de um objeto, isto é, com a posse intelectual de um objeto (seja ele um objeto social, artístico, filosófico, etc.) cuja identidade é validada pelo conjunto de nossas faculdades. Cada faculdade, a imaginação, a memória, a percepção, o pensamento, contribuiriam para o esforço comum de reconhecimento do objeto. Nesse caso, o conhecimento se define pelo modelo da reconhecimento a partir do princípio do senso comum, isto é, o princípio subjetivo de colaboração entre as faculdades no reconhecimento do objeto como o Mesmo. Aqui, o erro seria uma espécie de falha desse mecanismo, quando uma faculdade confunde o seu objeto com o objeto de outra faculdade: digo “bom dia, Teodoro”, quando é Teeteto quem passa, afirmo que na noite passada seu vestido era azul, quando ela vestia uma calça e uma blusa; digo que não se trata da mesma cera quando a vejo na forma líquida. O erro é aqui compreendido como uma falsa reconhecimento. Como correlato do princípio do senso comum, o modelo da reconhecimento postula uma unidade de todas as faculdades no sujeito cognoscente, num jogo de espelhos com a unidade do objeto. Nesse modelo, os objetos são visados a partir de sua forma, ou melhor, na forma de uma experiência possível, uma experiência geral, em que se procura apreender um objeto a partir de dados fornecidos por outras faculdades: seja lembrado, percebido, concebido, o objeto deve remontar a lembranças, percepções, concepções já presentes no espírito, que deve poder conciliá-los, harmonizá-los com vistas ao reconhecimento. Com isso, perde-se a singularidade da experiência: por exemplo, diante de uma paisagem nova, um sujeito procura relacioná-la a algo já visto, submetendo-a a uma série de comparações inúteis; ou então, quando se buscam num livro apenas as ideias com as quais se podem concordar porque são imediatamente reconhecíveis; ou quando se busca num filme a mesma forma narrativa a que se está habituado. Com isso, perde-se a novidade do acontecimento e condena-se à repetição mais estereotipada da experiência.

Em segundo lugar, *o pensamento não pode se confundir com o bom senso*, isto é, com uma suposta natureza que leva cada uma das faculdades a realizar com retidão a parte que lhe cabe com vistas ao conhecimento, de modo que se crê que o pensador ama e procura naturalmente o verdadeiro, desde uma decisão premeditada e de um método que o impede de cair no erro. O erro nesse caso seria um desvio do verdadeiro por influências exteriores como é o caso das paixões e dos interesses, bem como dos sentidos e da memória que necessitam sempre uma correção do espírito porque criam as

confusões entre as faculdades. O verdadeiro, por sua vez, é concebido como um universal abstrato e jamais remete àquilo que ele pressupõe, isto é, às forças que, ao se apoderarem de uma coisa fora do pensamento, dão a ela um sentido e um valor e fazem com que nossas verdades estejam sempre em relação direta com as nossas crenças e com os nossos valores, que determinam justamente as nossas paixões e os nossos interesses que nos conduzem a pensar isso em vez daquilo. Assim, o pensamento não tem qualquer afinidade natural com o verdadeiro, na medida em que toda atribuição de verdade é, antes, a expressão de nossas crenças e valores e, mais profundamente, o resultado de um domínio exercido sobre algo.

Em terceiro lugar, e como decorrência das duas características anteriores, *o pensamento não é produtor de consensos*. A imagem dogmática supõe como dados os valores e as verdades para ser reconhecidos por um sujeito dotado de boa vontade (bom senso); ela pressupõe também uma ordenação com significações explícitas e compartilháveis (senso comum). Desse modo, o modelo da reconhecimento julga poder assegurar a todos um princípio de comunicação universal com vistas a produzir o consenso, mas é um consenso produzido com base na opinião e nos valores estabelecidos, que não faz mais que reiterar aquilo que somos, fazemos e pensamos.

Portanto, o pensamento não é o reconhecimento como elemento próprio do senso comum, não é a aplicação de um método e nem o fruto de uma afinidade do pensador com o verdadeiro e, enfim, não é produtor de consensos a partir do compartilhamento de opiniões ou de valores estabelecidos. Esses três aspectos constituem a forma tripartida da interioridade do pensamento. Dela é preciso desvencilhar-se se se pretende que o pensar possa efetivar-se como novidade, sem os condicionamentos e os preceitos próprios daquilo que apenas reitera o que se sabe e o que se crê.

No capítulo sobre a imagem do pensamento em *Proust e os signos*, Deleuze já havia oferecido uma definição de verdade que procurava afastar essas distorções do âmbito do que é propriamente a filosofia, mas que não obstante permite uma abordagem profícua sobre a maneira como Deleuze entendia o pensamento do fora. Ele afirmava: “às verdades da filosofia faltam a necessidade e a marca da necessidade. De fato, a verdade não se dá, se trai; não se comunica, se interpreta; não é voluntária, é involuntária”.¹⁸ E acrescentava que é desde a involuntariedade de um encontro com um

¹⁸ Deleuze, G. *Proust e os signos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p.89.

signo que o pensamento sai de seu torpor, que é necessário que algo violento o pensamento para que ele se efetive, para que ele se ponha a interpretar, isto é, explicar, desenvolver, decifrar, traduzir o signo.

Entendido como verdade involuntária e necessária, esse signo que faz com que o pensamento saia de seu estado de latência, não seria outra maneira de dizer o fora? Retomando o conceito de signo em *Diferença e repetição*, Deleuze afirmava que ele, além de objeto de um encontro fundamental que força a pensar, somente faz pensar porque inicialmente “faz nascer a sensibilidade no sentido”.¹⁹ Não se trata de um ser sensível, uma qualidade sensível, mas sim do ser *do* sensível, não se trata daquilo que é dado na experiência, mas aquilo pelo qual o dado é dado. O signo não pode ser apreendido empiricamente pela sensibilidade, o que significa que ele é, de certa maneira, algo que não pode ser sentido (*insensível*). De fato, o signo é paradoxalmente o que não pode ser sentido, do ponto de vista empírico, mas que deve se apresentar para a sensibilidade como aquilo que somente pode ser sentido, exigindo dela o que Deleuze chama de um exercício transcendente da sensibilidade, em que ela se coloca diante de seu limite próprio.

No modelo da reconhecimento, o exercício empírico da sensibilidade é aquele em que o sensível nunca é visado apenas pela sensibilidade, mas exige que o objeto a que se refere seja igualmente visado pelas outras faculdades, que ele seja imaginado, lembrado, concebido sob a forma do Mesmo, resultando no reconhecimento do objeto. O exercício transcendente da sensibilidade, por sua vez, se dirige ao sensível como um *signo*, isto é, como algo que somente a ela cabe apreender o sentido, fazendo “nascer a sensibilidade no sentido”.

De que se trata, afinal, esse exercício transcendente da sensibilidade que recusa os dados da experiência em favor de algo que, inapreensível para os sentidos, opera como um fundamento dessa experiência? O que, afinal, Deleuze quer dizer quando afirma que a sensibilidade “encontra-se diante de um limite próprio – o signo – e se eleva a um exercício transcendente – a enésima potência. O senso comum já não está aí para limitar a contribuição específica da sensibilidade às condições de um trabalho conjunto; ela entra, então, num jogo discordante e seus órgãos se tornam metafísicos”²⁰.

A sensibilidade entra num jogo discordante e seus órgãos, os órgãos dos

¹⁹ Deleuze, G. *Diferença e repetição*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p.203.

²⁰ *Ibidem*, p.203-204.

sentidos, se tornam metafísicos... Não é uma ideia fácil e é sem dúvida inquietante a presença da palavra metafísica como qualificativo dos órgãos sensíveis. Talvez se possa compreender isso, não apenas à luz da definição empírico transcendental de diferença, mas a partir das outras pistas deixadas pelo texto em torno da teoria diferencial das faculdades em *Diferença e repetição*.

Primeiro, o signo é o limite próprio da sensibilidade. Sabemos que não se trata de algo reconhecível, a que naturalmente se possa dar assentimento. Sabemos que não se trata de algo que possua qualidades empíricas. Sabemos também que o signo é o objeto de um encontro. O encontro é aquilo que força a sensibilidade a sentir o signo. Assim, se a sensibilidade se vê diante de seu próprio limite, é porque esse encontro provoca não o reconhecimento, mas “tonalidades afetivas diversas, admiração, amor, ódio, dor”, sob as quais o signo é “sentido”. O signo (ser do sensível), continua Deleuze, “sensibiliza a alma, torna-a 'perplexa'”²¹, o que significa que o signo é portador de um problema, que ele suscita um problema à “alma”.

Assim, no encontro com o signo, a sensibilidade sai de seu eixo, deixa de convergir para o reconhecimento, depara-se com um problema e atinge sua máxima potência ou enfrenta seu limite próprio. É nesse movimento que a sensibilidade enquanto faculdade transcendental é engendrada, nascendo para o mundo a partir do encontro fortuito e contingente com o signo.

Desse modo, afirmar que uma faculdade tenha um exercício transcendente significa que ela possui uma forma propriamente transcendental, e não que ela pudesse se dirigir a algo fora do mundo, como diz explicitamente Deleuze: “Transcendente de modo algum significa que a faculdade se dirija a objetos situados fora do mundo, mas, ao contrário, que ela apreende no mundo o que a concerne exclusivamente e que a faz nascer para o mundo”.²² Que haja uma sensibilidade transcendental significa que ela apreende no mundo o signo como aquilo que lhe concerne exclusivamente, isto é, não diz respeito a nenhuma outra faculdade, nem do ponto de vista do senso comum como princípio de colaboração das faculdades. Significa também que o signo é o que a faz nascer para o mundo desde uma violência que lhe impinge, forçando a sensibilidade a exercer-se e a apreender um objeto que só ela tem o poder de apreender.

Finalmente, mais adiante, Deleuze define o signo como “os estados livres e

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, p.207.

selvagens da diferença em si mesma”²³ ou a intensidade como pura diferença ou diferença intensiva. A sensibilidade como faculdade empírica só percebe a diferença intensiva já recoberta por qualidades, já desdobrada no extenso. A diferença é, portanto, insensível para o exercício empírico. No entanto, a sensibilidade transcendental se engendra no instante em que apreende imediatamente a diferença intensiva ao sofrer dela a violência de um encontro. “É verdade que, no caminho que leva ao que existe para ser pensado, tudo parte da sensibilidade.”²⁴, afirma Deleuze (e por isso nossa insistência na compreensão da sensibilidade como faculdade transcendental). Para que haja o pensamento, é necessário partir não da *philia* pelo saber (a boa vontade do pensador), mas da violência de um encontro com aquilo que força a pensar: uma estranheza, uma inimizade, o irreconhecível, o involuntário.

Em suma, Deleuze procurava acercar-se da noção de sensibilidade, sobretudo em *Diferença e repetição*, desde uma recusa do modelo da reconhecimento que compreende a sensibilidade a partir de seu exercício empírico, em colaboração com as demais faculdades, resultando no reconhecimento do objeto na forma do Mesmo. Tratava-se de apreender a sensibilidade em sua forma transcendental, isto é, em sua gênese, o que se dá segundo quatro aspectos:

1. A sensibilidade transcendental apreende aquilo que lhe concerne exclusivamente, sem qualquer interferência ou participação de outra faculdade;

2. Ela somente pode nascer a partir da violência de um *encontro* contingente com o fora, que faz com que a sensibilidade empírica saia de seu eixo, forçando a sensibilidade a exercer-se de outro jeito, fazendo com que o que é sentido pelos órgãos dos sentidos se torne propriamente sensível (isto é, sensível de um ponto de vista transcendental);

3. Esse encontro coloca a sensibilidade diante de seu limite próprio que a obriga à sua mais alta potência, ou melhor, o exercício transcendental da sensibilidade é o enfrentamento de seu próprio limite, a sensibilidade transcendental se constitui ao levar até o limite a sua potência própria;

4. O objeto desse encontro não é um objeto exterior que possua matéria, forma e qualidades empíricas, não é um ser sensível, mas aquilo pelo que os seres sensíveis são dados, isto é, os estados livres da diferença em contato com a diferença, produzindo

²³ Ibidem, p.209.

²⁴ Ibidem, p.210.

inevitavelmente novas intensidades como pura diferença ou diferença intensiva; o que se encontra e que produz em nós a sensibilidade é a diferença, e por isso ela não pode ser objeto de um reconhecimento amoroso, já que ela é da ordem do estranho, do arrebatador, do involuntário, ela existe em nós, mas não constitui qualquer interioridade, assim como não está na exterioridade, ela existe enquanto superfície de contato entre as diferenças intensivas em nós e no mundo.

Percebe-se que para definir a sensibilidade transcendental segundo seus quatro aspectos constitutivos podemos prescindir do termo “signo”. O signo talvez possa comportar ainda uma má compreensão, como se houvesse certa substancialidade, como se ele existisse em si mesmo, já constituído no instante em que somos afetados por ele, quando, de fato, se trata de um encontro entre o corpo e o mundo que são ambos plena exterioridade, pois são diferentes intensidades de forças, diferentes expressões de potência. Por exemplo, um grito ressoa na madrugada: aquele que o escuta e que acorda numa assustada agitação, como ele vive a experiência do grito que ouve? Como algo exterior ou interior ao seu corpo? A voz que sussurra delícias ao ouvido do amante e o atravessa de desejo, é o fora ou o dentro do ser desejante? A carícia que sentimos da água do mar quando, num dia quente, nele mergulhamos está em nós ou para além de nós, no mundo?

Nesse sentido, a distinção entre o dentro e o fora é ilusória. O corpo sofre a ação de potências que se entrecruzam com as dele, ao mesmo tempo em que age sobre o mundo. Se quiséssemos falar ainda de signos, ele diria respeito a essa zona de indiscernibilidade, povoada por potências intensivas. A repercussão que esse encontro com o fora deixa em nós é o que constitui uma sensibilidade propriamente transcendental. Dela tudo o mais deriva. Nem interioridade, nem exterioridade, as forças do fora repercutirão na imaginação, na memória, no pensamento, cavando uma subjetividade no exato momento em que reverberam no silêncio deixado pelo eu dissolvido. A exterioridade deixa de ser a homogeneidade sem mistério da representação e se torna heterogeneidade porque ela de fato se compõe de uma multiplicidade de forças que não exclui de si a presença dos sujeitos. Mas não se trata mais de sujeitos que se reconhecem a partir da identidade do *eu penso* reflexivo, os sujeitos perderam a centralidade do ponto de vista a partir do qual reconstituíam o mundo; eles, antes, são sujeitos larvares, sujeitos em devir, com uma potência para afetar e ser afetado a partir de uma infinidade de modos. O fora não é interior, nem

exterior, mas essa zona de circulação incessante das diferenças intensivas onde se podem produzir os acontecimentos que forçam a pensar. O pensamento do fora, portanto, é sempre heterogênese, isto é, produção do novo, criação do outro em relação àquilo que se oferece para ser pensado.

Afirmamos na introdução deste artigo que, quando referido ao Estado, o pensamento comporta duas possibilidades: a forma-Estado, quando o pensamento funciona de acordo com os princípios que fixam a soberania desde o aparelho de Estado, e o pensamento do fora, que escapa dos princípios fixados pelas engrenagens do poder e que se aplica, do exterior, a destruir as formas e os modelos estabelecidos.

A unidade do aparelho de Estado, em sua forma recorrente, é constituída por dois polos da soberania: (a) O Rei-Mago é a fundação mitológica do Estado operando a partir do *liame* ou da apreensão daqueles que são submetidos à soberania, trata-se dum saber e dum poder de capturar, de ligar e de desligar imediatamente, sem combate; (b) O Sacerdote-Jurista é o fundamento racional do Estado, que organiza juridicamente um pacto ou um contrato.

De um lado, o déspota violento e terrível, de outro lado, o legislador calmo e regrado. Quando esse modelo se dilata sobre o pensamento, ele reproduz esses dois polos ou essas duas cabeças: um *imperium* do pensar verdadeiro, que ancora sua eficácia numa fundação mitológica, isto é, a verdade como essência universal e uma *república dos espíritos livres*, que ganha uma eficácia e uma sanção de um fundamento racional e que tem como decorrência o consenso. Assim, a imagem dogmática do pensamento reproduziria a própria unidade de funcionamento do aparelho de Estado com seus dois polos da soberania: a imagem do pensamento (bom senso) como contendo formalmente o verdadeiro como uma fundação mitológica do pensamento e a imagem do pensamento como senso comum como princípio subjetivo de colaboração das faculdades em vista do reconhecimento. Ao agir assim sobre o pensamento, o próprio Estado recebe dele de volta a sanção de uma forma única e universal por direito, isto é, racionalmente fundada: a própria racionalidade que fundamenta o Estado seria extraída do próprio Estado. E quanto mais se postula o Estado como realização da razão, mais se crê que se deve obediência a ele:

Desde que a filosofia se atribuiu o papel de fundamento não parou de bendizer os poderes estabelecidos, e decalcar sua doutrina das faculdades dos órgãos de poder do

Estado. O senso comum, a unidade de todas as faculdades como centro do Cogito, é o consenso de Estado levado ao absoluto.²⁵

No entanto, por outro lado, há um pensamento enquanto máquina de guerra que se subtrai a esse espraio das engrenagens do poder e à soberania do Estado. Pois, em relação à unidade do aparelho de Estado, há sempre um terceiro elemento exterior, vindo de fora: a máquina de guerra. Ela é irreduzível aos dois polos da soberania, é anterior ao seu direito e exterior ao seu liame. Antes, a máquina de guerra, com seu furor e sua potência, desata os liames tanto da magia quanto do contrato jurídico. Não por acaso, o guerreiro é visto pelo Estado como louco, ilegítimo, usurpador, pecador. Ele peca contra o rei, contra o sacerdote e contra as leis do Estado. O pensamento do fora é uma máquina de guerra nômade que se põe a combater a forma-Estado. Não se trata de outra imagem, que se oporia à imagem inspirada no aparelho de Estado, mas de uma força que destrói a imagem e que se empenha em destruir os modelos do Verdadeiro, do Justo e do Direito, erigidos pelo Estado para a sua própria glória e preservação. Daí que hoje a discussão em torno do pensamento do fora enquanto máquina de guerra ganha toda uma dramaticidade.

Referências bibliográficas

BLANCHOT, M. *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard, 2012.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. 2. ed. Tr. Luiz Orlandi; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Proust e os signos*. 2. ed. Tr. Antonio C. Piquet; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs*. Vol. 5. Tr. Peter Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: 34, 1997.

FERRAZ, A. H. de S. *A crítica das representações e a sintaxe de Foucault: subjetividade e literatura em As palavras e as coisas*. Guarulhos: UNIFESP, 2014,

²⁵ Deleuze, G.; Guattari, F. Op. Cit., p.45.

Dissertação de Mestrado.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. I. 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. 2. ed. Tr. Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009 (Ditos e Escritos III).

_____. *As palavras e as coisas*. 8. ed. Tr. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MALLARMÉ, S. *Igitur ou a loucura de Elbehnon*. Lisboa: Hiena, 1990. Disponível em: [<http://pt.scribd.com/doc/105555419/MALLARME-Stephane-IGITUR-ou-A-Loucura-de-Elbehnon#scribd>].

MEHOUDAR, R. A desapareição do autor ao longo dos esboços de “Igitur”, de Mallarmé. *Manuscrita*. São Paulo: ed. n/e, n.16, 2009, p.25-40.

ONETO, P. D. A nomadologia de Deleuze-Guattari. *Lugar comum*, nº 23-24, junho 2010, p.147-161. Disponível em: [<http://uninomade.net/lugarcomum/23-24/>].

Recebido em: 23/02/2015 – *Received in: 02/23/2015*

Aprovado em: 22/12/2015 – *Approved in: 12/22/2015*