

Deleuze e Guattari: o gosto filosófico

Elton Luiz Leite de Souza*

*Quem anda na linha é trem de ferro.
Sou água que corre entre pedras -
liberdade caça jeito.
Quem não tem instrumento de pensar, inventa.*
Manoel de Barros

1. Introdução: mille deleuzes

Este artigo tematiza a presença de uma faculdade originalíssima, problemática, evocada por Deleuze e Guattari: a *faculdade do gosto*. Um nome parece estar implicado nessa questão: Kant. Mas por que Kant? No *theatrum philosophicum*¹ de Deleuze e Guattari, o filósofo alemão também atua como um personagem, um *personagem conceitual*. Porém, lembram os autores, os personagens conceituais não são apenas simpáticos, há também os “antipáticos”. Kant talvez seja o maior personagem antipático de Deleuze.

Pode acontecer que o personagem conceitual apareça por si mesmo muito raramente, ou por alusão. Todavia, ele está lá; e, mesmo não nomeado, subterrâneo, deve sempre ser reconstituído pelo leitor. [...] Assim, mesmo quando são “antipáticos”, pertencem plenamente ao plano que o filósofo considerado traça e aos conceitos que ele cria [...]².

Em Deleuze e Guattari, os conceitos não são entidades fechadas: eles se abrem a um plano e a uma sensibilidade que os acompanham sob a forma de prefixos. Há um plano *pré*-filosófico e uma sensibilidade *pró*-filosófica que acompanham os conceitos filosóficos. Além da importância concedida por Deleuze e Guattari a certos pronomes

* Mestre e Doutor em Filosofia pela UERJ; Mestre em Comunicação e Cultura pela UFRJ; Professor Adjunto da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/UniRio. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: ellds@gbl.com.br

¹ Foucault, M. *Theatrum philosophicum*. São Paulo: Editora Princípio, 1987.

² Deleuze, G. & Guattari, F. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr., Alberto Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 85. *Diferença e repetição*, por sua vez, retoma, fazendo-os variar, os três momentos da *Crítica da razão pura*: uma estética (da diferença), uma analítica (da repetição) e uma dialética (da ideia). A gênese do intensivo, suas sínteses, seu *drama*. A antipatia de Kant: subordinar a crítica e o transcendental, assim como o gosto, à esfera moral.

(como o “se”) e formas verbais, é preciso acrescentar o papel desses prefixos, que são verdadeiros agenciadores não conceituais dos conceitos filosóficos. O filosófico se conecta com um “pré” e com um “pró” que o afirmam enquanto prática que nunca se fecha na identidade de um conceito meramente teórico. Conforme veremos mais adiante, o pré-filosófico é o plano de imanência; o pró-filosófico são os personagens conceituais. Gostaríamos de acrescentar mais um termo com função de prefixo: o “pop”. Se o plano de imanência é pré-filosófico e o personagem conceitual é pró-filosófico, o gosto é pop’filosófico Além do conceito, do plano e dos personagens, um gosto filosófico como expressão de um afeto³. O gosto como prática avaliativa, plural: meio heterogêneo, rizomático, de uma pop’filosofia. “Pop” como *devir-povo* do filósofo⁴.

Deleuze intitula pop’filosofia a relação entre o pensar e o sentir, entre a ideia e a sensação, entre o conceito e a imagem. “Pop” como *popular*. O popular não é o massificado, o popular não é o que custa barato. Ao contrário, custa muito o popular: custa não em moeda ou capital, mas em modéstia e gosto. O popular não é o que vende muito: o popular é o que não se deixa vender, seja pelo mercado seja pela *potesta* do Estado. O popular não se opõe ao erudito. O popular não se confunde com classe ou gênero. O popular não é a classe C, D ou E. O popular é inclassificável: *multitudo*. O popular é composto pelo povo que a Terra, a grande desterritorializada, pede para si. Povo bastardo, mestiço, despossuído, “Ninguém”, como diria Manoel de Barros: “Falar a partir de ninguém/ Faz comunhão”⁵. “Comunhão” como produção de um *agente coletivo de enunciação*. Povo ao mesmo tempo nobre e *menor*, como a cartola do Angenor, como o sax de Pixinguinha. *Nomadologias*: agenciamento do pop com o “geo” de uma *geofilosofia*, para assim potencializar o gosto pela *Terra*. O popular é o *devir-minoritário* de cada um: “escreve-se em função de um povo por vir e que ainda não tem linguagem”⁶.

³ Cláudio Ulpiano mostra como Nietzsche retoma a questão do gosto como máquina de guerra contra o sistema de julgamento kantiano: o vil e o nobre não são juízos morais, mas *avaliações* eto-ético-ontopolíticas, cujo cerne é o gosto como afeto. *Gilles Deleuze: a grande aventura do pensamento*. Rio de Janeiro: Funemac/Centro de Estudos Cláudio Ulpiano, 2013, pág. 31 e seguintes.

⁴ “Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle [...]. Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo”. Deleuze, G. *Conversações*, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 218 (grifo do autor).

⁵ Barros, M. *Ensaio fotográficos*. Record, 1996, p.25.

⁶ Deleuze, G. *Conversações*, p. 179. Nossa interpretação acerca da natureza ao mesmo tempo estética e política do gosto, interpretação esta presente em todo o artigo, encontra apoio no próprio Kant, que identifica o gosto ora com uma faculdade ora com um “senso comum”. Contudo, o “comum” referido pelo gosto não é apenas subjetivo: ele também serve de base a um pensamento sobre a comunidade

Segundo David Lapoujade, “o que interessa a Deleuze, acima de tudo, é a *lógica*, produzir lógicas. Talvez esse seja o traço pelo qual ele é mais spinozista”⁷. Isso que interessa Deleuze também nos interessou aqui, ainda que de forma breve: uma lógica, apresentar uma questão de Deleuze e Guattari segundo uma lógica que lhes seja imanente, à maneira da lógica dos platôs. Os atributos spinozistas são platôs de uma única substância, assim como cada platô de Deleuze o é de uma única assinatura. Os platôs são partes de um todo que não pode ser totalizado, posto que aberto, *anexato*. Os platôs não são peças exteriores umas às outras, como peças de um quebra-cabeça que o trabalho de análise, sucedido pela atividade de síntese, viria como que unir cada fragmento a outro, para assim restituir a unidade que já estaria dada desde o início, antes de o Todo se fragmentar. Superando a descontinuidade dos fragmentos, juntando peça a peça, o rosto enfim se mostraria: o rosto de Deleuze, enfim Deleuze.... Tal procedimento analítico-sintético, porém, imagina que existe uma identidade como origem e fim da multiplicidade. Esta seria apenas um momento a ser ultrapassado, tal qual uma diáspora. Todavia, como afirmam Deleuze e Guattari, “os conceitos filosóficos são todos fragmentos que não se ajustam uns aos outros, uma vez que suas bordas não coincidem”⁸. Construir um “plano”, um “plano de compreensão”, nada tem a ver com encaixar os fragmentos de um quebra-cabeças. Em Deleuze, assim como em Espinosa, os conceitos são *partes-todo*: cada conceito é parte de um todo, ao mesmo tempo que é um todo para outras partes que o compõem. Enquanto parte de um todo, o conceito é parte de uma multiplicidade; porém ele é agenciamento de uma multiplicidade se o tomarmos, ele mesmo, como um todo. O todo de todos os conceitos não é um conceito, mas uma atividade, uma potência: a Potência Absoluta de Pensar e de Existir (ou Agir). Não há como cada conceito afirmar tal atividade a não ser como potência, isto é, como aquilo que está sempre a aumentar suas bordas.

Os platôs são heterogeneidades que expressam uma virtualidade que neles se atualiza, sempre diferente: “platô não é uma metáfora; os platôs são zonas de variação contínua.[...] Parece-me que é aí que nos aproximamos mais de um estilo, isto é, de uma politonalidade”⁹. A politonalidade do estilo de Deleuze faz dele uma heterogeneidade:

política, fato que ensejou a especulação de que Kant ainda prepararia uma “quarta Crítica”: uma *Crítica da razão política*. Sobre esse tema, embora de uma perspectiva um pouco diferente da que apresentamos aqui: Proust, F. *Kant le ton de l’histoire*. Paris: Payot, 1991, p 34 e seguintes.

⁷ Lapoujade, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: Edições n-1, 2015, p 11.

⁸ Deleuze, G. & Guattari, F. *O que é a filosofia?*, p. 51.

⁹ Deleuze, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 177.

mil Deleuzes vezes mil. Gilles *sive* Milles. Não existe um número específico de platôs deleuzianos, assim como não há um número determinado de atributos da substância. Os platôs são mil, são n-1. O importante no platô não é o número, mas sua lógica: sempre uma lógica da multiplicidade, da diferença, do intenso, da sensação, do sentido.

Após apresentarmos a questão do gosto como meio ou horizonte dos temas que elegemos tratar aqui, construiremos dois platôs. Une-os a problemática que o gosto enseja: a de pensarmos, e construirmos, com Deleuze e Guattari, um *gosto superior* (sem o qual podem existir perfeitamente teorias, sistemas e até mesmo filosofias, mas não um filósofo: o pré e o pró se definem em razão do conceito, ao passo que o gosto constitui o devir-filósofo de cada um).

O primeiro platô aborda uma teoria das instituições maquinada por Deleuze. A segunda parte da ideia de *linha de fuga* para traçar as coordenadas de uma lógica deleuziana, uma lógica distinta daquelas que se arvoram em estratos ou segmentalizações molares, sedentárias. Um artigo acadêmico, sabe-se, possui seus estratos. Sem desfazê-los totalmente, quisemos, no entanto, lhes introduzir uma abertura, para que não sufoque ali a lógica nomádica que é a razão de ser desses escritos.

2. O gosto como faculdade problemática

Segundo Deleuze e Guattari, os conceitos são *criados*, os personagens conceituais são *inventados* e o plano de imanência é *traçado*. Criar, inventar e traçar são atos: atos da potência. Potência de criação, de fabulação e de diagramaticalização. Deleuze e Guattari nos lembram que tais atos são irredutíveis entre si¹⁰. Por isso, eles são precedidos por uma faculdade que os co-adapta. Esta faculdade de co-adaptação é a *faculdade do gosto*: “um *problema*, em ciência ou em filosofia, não consiste em responder a uma questão, mas em adaptar, co-adaptar, com um ‘gosto’ superior, como faculdade problemática, os elementos correspondentes em curso de determinação”¹¹.

A razão traça o plano, a imaginação inventa os personagens, o entendimento cria os conceitos. Mas antes do criar, do inventar e do traçar há um *gostar* indiscernível do

¹⁰ Deleuze, G. & Guattari, F., op cit, p.101.

¹¹ Ibidem, p. 172.

viver a filosofia como questão não apenas teórica, o que implica também um *modo de vida*, um desejo. Neste gostar como experimentação dos problemas, o conceito *ainda* está indeterminado, os personagens *ainda* restam no limbo, ao passo que o plano *ainda* permanece transparente. O “ainda” como modo intrínseco de uma duração enquanto *devir-problema*. É dessa faculdade indeterminada, anônima, que nasce o rigor dos conceitos, bem como os nomes dos personagens: “todo limite é ilusório, e toda determinação é negação, se não está numa relação imediata com o indeterminado”¹². É esse gostar, inclusive, que nos protege do desgosto que a própria filosofia pode engendrar naqueles que gostam dela e a vivem, mais do que vivem dela. O gosto como expressão de uma *salut*.

Ciência, arte e filosofia enfrentam o caos. A primeira o enfrenta com um plano de referência, a segunda com um plano de composição, já a filosofia evoca um plano de imanência. Referência, composição e consistência: eis as armas, armas da afirmação, pois “só podemos destruir sendo criadores”, lembra-nos Nietzsche. O caos não é ausência de determinação, mas velocidade com que as coisas, não importa quais, mal se esboçam e já morrem, mal saem do útero e já vão sumir no túmulo, desconhecendo o que é ficar de pé: “O que caracteriza o caos não é exatamente a ausência de determinação do que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e desaparecem”¹³. O caos mental, como *fluctuatio animi*, é a passagem do útero ao túmulo dentro da mente e, não raro, a indistinção dos dois. Nem referência, nem consistência, tampouco composição, o caos é a *inconsequência*¹⁴, e esta pode ser muito bem determinada.

Antes do criar, do inventar e do traçar há um *gostar* do qual aqueles atos são a consequência. Espinosa, por exemplo, não define a filosofia como “*philia*”, mas como “*emendatio* do intelecto” e “*salut*”: *emendatio* (ou correção) do instrumento, o seu perseverante “polimento” ou *salut*, daí o aspecto “crítico e clínico” como *gosto-potência* que nos livra dos desgostos da *potesta*. Se é Nietzsche quem “fundou a geofilosofia”¹⁵, é Espinosa quem “erigiu o melhor plano de imanência”¹⁶. O erigiu a partir de uma potência anônima, incógnita, um gosto, uma *salut* como razão contingente.

¹² Ibidem, p.156.

¹³ Ibidem, p.59.

¹⁴ Ibidem, p.153.

¹⁵ Ibidem, p.133.

¹⁶ Ibidem, p. 79.

Deleuze e Guattari advertem: “qual é a melhor maneira de seguir os grandes filósofos: repetir o que eles disseram, ou fazer o que eles fizeram, isto é, criar conceitos para problemas que mudam necessariamente?”¹⁷. Antes de tudo, é o gosto pelos problemas que mudam que dão sentido ao devir filosófico:

O que se estabelece no novo não é precisamente o novo, pois o próprio do novo, isto é, a diferença, é provocar no pensamento forças que não são as da reconhecimento, nem hoje, nem amanhã, potências de um modelo totalmente distinto, numa *terra incognita* nunca reconhecida, nem reconhecível.¹⁸

O *natal* do gosto filosófico é a *terra incógnita*: esta terra está onde se afirma uma *linha de fuga*. A célebre pergunta de Espinosa, “o que pode um corpo?”, mais do que pretender uma resposta, ela nos quer pôr diante de uma incógnita. Toda potência é uma incógnita, toda potência é anônima: *une vie...*

É em relação com a *terra incognita* que o filósofo se torna um estrangeiro *de direito*, estrangeiro inclusive ao território acadêmico da filosofia. O ser estrangeiro do filósofo o torna um *Outsider*: ele vive o invivível, a *Pura Reserva*¹⁹. A *reserva* não é a dele, não é uma reserva por oposição a uma extroversão de opiniões. A reserva em questão, a *Pura Reserva*, é a do Acontecimento que o filósofo experimenta viver: o Acontecimento é sempre reserva de si mesmo, uma vez que ele não se esgota nas atualizações do vivido: “O conceito é o contorno, a configuração, a constelação de um acontecimento por vir”²⁰. Expressando-se mediante *perceptos*, Manoel de Barros afirma: “aquilo que é verdadeiramente novo nunca vira sucata”²¹. O que é verdadeiramente novo é sempre reserva de si mesmo, contra efetuando suas

¹⁷ Ibidem, p.17.

¹⁸ Deleuze, G. *Diferença e repetição*, tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Graal, 1988, p. 224. *Terra Incognita*: atribui-se a Tácito (séc. I d.C.) a criação desse termo, embora ele esteja esboçado também em Lucrécio. A *Terra Incognita* expressava no pensamento romano a necessidade de existir uma terra inexplorada. Eles que foram grandes exploradores e conquistadores de terras, acreditavam, porém, que existia uma *Terra Incognita*, inexplorada, desconhecida. E isso não era para eles uma dúvida, mas uma certeza. As terras conhecidas podiam ser cercadas, povoadas, juridicizadas, medidas, reconhecidas... Mas a *Terra Incognita* somente podia ser imaginada, sentida, pensada, desejada...e nesse desejo/pensamento que as vislumbra não podia haver cercas, limitações, receios, reconhecimentos, contratos, *potesta*, enfim, a *Terra Incognita* não podia ser medida ou conhecida com as lentes e réguas das terras conhecidas. A *Terra Incognita*, porém, não era um Eldorado, tal como cobiçaram os colonizadores, tampouco uma Terra Utópica, como sonharam os renascentistas. A *Terra Incognita* era uma *heterotopia*: um lugar (topos) diferente de todas as terras conhecidas. Não se a cobiçava por nela haver ouro. Mesmo porque o ouro, como todo objeto de reconhecimento, pertence a terras exploradas.

¹⁹ Deleuze, G. & Guattari, F. *O que é a filosofia?*, p. 202.

²⁰ Ibidem, p. 46.

²¹ *Memórias inventadas* - as infâncias de Manoel de Barros. São Paulo: Planeta, 2010b, p.71.

atualizações, co-existindo, sem se abolir, com aquilo que dele passa. A *Pura Reserva* é “minadouro de sentido”.²²

A *razão contingente*, razão filosófica, é aquela que afirma a irredutibilidade de toda criação conceitual. O irredutível não é o necessário: o irredutível é aquilo que não pode ser explicado a não ser pelo ato que o engendrou. E criação não é redução, criação é agenciamento.

A contingência não é a circunstância. Marx dizia que as circunstâncias produzem o homem; por isso, seria necessário, diz ele, humanizar as circunstâncias, introduzindo nelas a lei histórica da necessidade. A circunstância está para a necessidade assim como a cópia está para o Modelo, ou a aparência para a Essência, como dizia Platão. Mas a contingência não tem Modelo, não tem Paradigma: ela é sintagmática. A contingência é a afirmação de que todo território é relativo, inclusive o território da lei: absoluta é apenas a desterritorialização que vai do território à *Terra*, e que torna o direito, e não a lei, idêntico à potência, como “direito sempre nascente”, como dizia Espinosa. Tudo aquilo que é irredutível a condições o é porque se torna a expressão de um incondicionado. O incondicionado, porém, não está dado, ele precisa ser criado, *instaurado*²³. A percepção e a afecção nascem das circunstâncias, enquanto que a razão dogmática se arvora na necessidade da lei; mas os *perceptos* e os *afectos* são irredutíveis às percepções e afecções; eles são composições, não leis: “só se atinge o *percepto* ou o *afecto* como seres autônomos e suficientes que não devem mais nada àqueles que os experimentam ou experimentaram”²⁴.

Citando Pessoa, Deleuze e Guattari chegam a afirmar que os personagens conceituais são os heterônimos do filósofo, ao passo que o nome próprio do filósofo se torna o pseudônimo do personagem conceitual principal que o filósofo inventou²⁵. Deleuze é o pseudônimo de Espinosa, de Nietzsche, de Bergson.... Ser o pseudônimo não significa diminuir-se ou esconder o próprio nome e identidade. Segundo Deleuze, há um *devoir-verdade* que não se opõe ao falso (o “pseudo”)²⁶; o *devoir-verdade* dá ao falso uma potência de criação que o liberta de ser o negativo da Verdade que não tem *devoir*. O *devoir-verdade* é a adequação do pensamento ao agir, e que faz da filosofia a

²² *Encontros: Manoel de Barros*. Rio de Janeiro, Azougue, 2010a (Org. Adalberto Müller), p. 145.

²³ Cf. Souriau, É. *L'instauration philosophique*. Paris: Félix Alcan, 1939.

²⁴ Deleuze, G. & Guattari, F. *O que é a filosofia?*, p.218.

²⁵ *Ibidem*, p. 172.

²⁶ *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F., 1962, p.119.

mais intempestiva das práticas: a de ensinar pela conduta. O filósofo nunca é, porém, personagem de si mesmo ou para si mesmo. E é por isso que, para *devoir-outro*, ele precisa de personagens conceituais que dão ao seu nome a potência de um *devoir-verdade* que o distingue daqueles que tomam apenas a si mesmos como personagens.

Deleuze e Guattari afirmam que “o destino do filósofo é o de transformar-se em seu personagem conceitual”²⁷. Esta “zona de vizinhança” entre o filósofo e seu personagem conceitual nada tem a ver com uma ambivalência ou ambiguidade, pois estas se explicam pela impossibilidade de aplicação do princípio de reconhecimento e sua exigência de haver uma identidade para cada um; diferentemente, a zona de vizinhança é a plena afirmação de um *devoir-outro* que atinge a ambos. O filósofo se metamorfoseia em seu personagem conceitual para que este também se torne outra coisa diferente do que seu nome pessoal designava: “algo passa de um ao outro”²⁸. É nesta vida que o filósofo se transforma no seu personagem conceitual, agenciando-se à *Pura Reserva* de um Acontecimento sempre por vir: “o dêictico filosófico é um ato de fala em terceira pessoa, em que é sempre um personagem conceitual que diz Eu”²⁹. O dêictico filosófico nasce de vividos transcendentais de uma *sensibilia* não egóica.

3. O que é uma instituição?

A ideia de “instituição” envolve aquilo que é instituído pelo homem. Toda instituição está repousada em um ato de instituir. Tradicionalmente, concebe-se a instituição como se opondo à natureza. A natureza instituiria também, mas ela o faria através dos *instintos*. Essa visão tradicional opõe instintos e instituições, natureza e homem. Como consequência, tal visão dicotômica acaba por buscar a origem das instituições em algo não natural, ao mesmo tempo em que reduz a natureza ao aspecto meramente fisiológico, “cego”. Assim, no homem os instintos serviriam à força cega da vida comandada pela espécie, ao passo que as instituições teriam seu nascimento e origem em uma vontade misteriosa no homem, uma vontade não natural que a tudo explica, não podendo ela, contudo, ser explicada.

²⁷ *O que é a filosofia?*, p.86.

²⁸ *Ibidem*, p. 225.

²⁹ *Ibidem*, p. 86.

Mas o que é uma instituição? Praticamente tudo o é. É preciso ampliar a noção de instituição, para assim apreendê-la como instituindo tudo aquilo que cerca e constitui o homem em um meio social. Para tal, é preciso desfazer a dicotomia ou oposição entre instinto e instituição. E quem o faz é Hume³⁰. Para este original pensador das instituições, instintos e instituições não se opõem. O instinto não é algo negativo ou destruidor em si mesmo. O que caracteriza o instinto é a sua parcialidade e imediatidade. O instinto não sabe esperar... O instinto não é cego, ele possui olhos, mas são olhos de visão curta, presos que estão ao organismo. É por isso que o instinto parece retirar do indivíduo toda autonomia, já que ao imperativo do instinto nenhum indivíduo se pode furtar. Para ser a autoridade de seus comandos, que são sempre urgentes, o instinto escolheu a espécie, não o indivíduo.

Instintos e instituições têm algo em comum: eles visam satisfações: “O que se chama um instinto, o que se chama uma instituição, designam essencialmente procedimentos de satisfação”³¹. Tanto os instintos quanto as instituições visam a satisfação como realização de um fim. O que difere instintos e instituições não são os fins, mas os *meios*.

Em geral, através dos instintos a natureza determina os fins e dá também os meios e os instrumentos para obtenção e consecução dos fins. Já as instituições realizam os mesmos fins da natureza, mas inventando os meios, os instrumentos. Por exemplo, a natureza criou o instinto da posse e forneceu os meios para os animais realizarem tais instintos. Alguns animais empregam a força, outros o canto, outros ainda a astúcia, outros o disfarce, como os camaleões. Uns usam garras, outros os dentes, outros ainda o veneno... A natureza não cria instintos sem fornecer também os meios para os realizar. E estes meios ou instrumentos estão acoplados ao próprio corpo e órgãos dos indivíduos. No homem, o instinto da posse não é negado, ele é ampliado mediante uma metamorfose, na medida em que os homens reinventam os meios, meios estes que são artifícios, arte, e não mero meio orgânico. Ampliar um instinto é recriá-lo mediante a invenção dos meios: a arte, o artifício, amplia a natureza. O "funcionalismo" explica como procede a natureza. Contudo, reduzir as instituições ao mero funcionalismo é perder o que elas têm de invenção, de arte. Assim, o homem criou o Direito e a economia como instituições que visam realizar o instinto da posse. Esta não é realizada

³⁰ Deleuze, G. “Instintos e instituições”. In: ESCOBAR, C.(org.) *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991, pp.134-137.

³¹ *Ibidem*, p.134.

apenas individualmente, pois existe também a posse cooperativada. É possível que seja ainda criada uma maneira nova de ampliar aquele instinto.

Essa é a principal lição de Hume a ser ainda aprendida: toda instituição é uma invenção que recria o próprio instinto, uma vez que o retira de sua imediatidade, e o reinventa através de meios, através de mediações. Essas mediações são o elemento constituinte da cultura³². A natureza é o imediato, a cultura é o mediato. A natureza é a parcialidade, a cultura é ampliação (como potência). A liberdade não é a negação da natureza, mas a ampliação, pela invenção, daquilo que na natureza já está "dado", porém parcialmente, limitadamente. Por ser ampliação do que é parcial, uma instituição é tão ou mais potente quanto menos parcial ela for. Ser parcial é, diria Espinosa, colocar-se como "um todo à parte", fechado ao horizonte (sobretudo o horizonte absoluto).

Dessa maneira, toda instituição deve permanecer aberta: não aos instintos, mas à multiplicidade constituinte do meio social. Na gênese de toda instituição não está um dado, uma lei ou uma necessidade, mas uma *heterogênese*. A natureza é o que está dado, ela o está como parcialidade. O social não está dado, ele é criado, inventado. O social não é começo ou fim, ele é meio. Não há "negatividade" ou "falta" na natureza, há apenas uma parcialidade. Na natureza já existe a liberdade, mas é uma liberdade "parcial". A liberdade de maior amplitude é conquistada apenas no meio social como instrumento de invenções que aumentem em nós o que é parcial. Nós não nos aumentamos aumentando o que em nós é parcial, nós nos aumentamos quando nos agenciamos na produção do que é comum. Não é apenas o instinto que é parcial, também o é o indivíduo quando apenas segue sua inteligência.

Há uma semelhança entre o instinto e a inteligência: eles procedem pela criação de "determinações". O "determinismo biológico" e o "determinismo científico" são verso e reverso da mesma moeda. Assim, é preciso ver a ciência também como uma instituição da cultura humana, isto é, como uma prática de ampliação e invenção, e não como autoridade exclusiva da "verdade", de uma "verdade" que se opõe à arte e ao artifício. Mesmo a ciência é artifício, arte. Mais importante do que determinar é ampliar.

³² "Cultura", aqui, deve ser entendida no sentido também político. O tema do gosto terá nesse campo uma centralidade considerável. Shaftesbury, Hutcheson, Burke, além de Hume, sucedendo a ascendência da estética francesa sobre os alemães, terão grande influência em Kant nessa temática do gosto. Sobre essa questão: Tonelli, G. O auge da estética, in *La filosofia alemana de Leibniz a Hegel*, sob a direção de Yvon Beval, Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1977, p 140; cf. também: Esthétique – histoire d'un transfert franco-allemand, *Revue de métaphysique et morale*, Avril-Juin 2002 – n° 2, Paris, PUF.

Ampliar é uma questão não da "forma", mas da potência. E é a arte que amplia a ciência, é a invenção que amplia a verdade. A amplia, e não a nega. As concepções sociais que fazem da lei o único determinante primam por um intelectualismo formal correspondente ao que na natureza é mero instinto "cego". Tais concepções exaltam a "obrigação", a "obrigação cega à obediência da lei", cujo ambiente paranoico Kafka descreveu muito bem. Segundo Hume, é a instituição, e não a lei, o elemento constituinte de uma sociedade aberta, plural. Aliás, o próprio direito é uma instituição humana, assim como o é o parlamento. Direito e parlamento são instituições, e não leis.

Por trás da dicotomia instinto/instituições está a oposição natureza/inteligência, natureza/indivíduo. A inteligência está calcada no indivíduo, já a instituição trabalha ou deve trabalhar pelo *comum*. A inteligência lida com a natureza reduzindo-a a objeto. Por sua íntima vinculação com o indivíduo, a inteligência, ou o excesso dela, obsta a compreensão do que é o comum. Por mais paradoxal que possa parecer, a inteligência também é "parcial", assim como o instinto que ela nega ou quer negar. A lei, por exemplo, é parcial quando não atende a justiça. A justiça não é uma lei determinada ou o conjunto das leis, mesmo o conjunto das leis constitucionais; a justiça é uma instituição. Não uma instituição do Estado, e sim uma instituição da sociedade. Por ser uma instituição, o Estado não pode ser o detentor de outra instituição. Uma instituição não pertence a outra instituição; uma instituição, não importa qual, pertence à heterogeneidade constituinte do campo social. Mesmo as leis científicas são parciais quando não levam em conta os outros aspectos da vida humana (sem ser aqueles que abrangem apenas o âmbito da inteligência). Como diz Shakespeare, "uma inteligência insone engendra monstros". O "monstro" não é exatamente o disforme, como em Goya, mas o que não consegue vencer sua parcialidade, tal como, em arte, o gosto asséptico de Hitler. Não é preciso ir muito longe para ver o quanto a física, o direito, a medicina e outras ciências serviram à monstruosidade de uma *potesta* qualquer (seja a do Estado ou a do capital) na medida em que se tornaram também monstros, isto é, parciais. As monstruosidades que a inteligência cria são incomensuravelmente mais destruidoras do que as parcialidades dos instintos.

Outro exemplo: a natureza criou o instinto da reprodução. Para a realização de tal fim dotou os animais das ferramentas e meios. Na natureza instintiva, os meios variam pouco, havendo pouca margem para criação individual. Todavia, o homem criou a instituição do casamento. Esta visa realizar os mesmos fins do instinto, porém

reinventando os meios, de tal forma que o indivíduo tem certa inventividade para reinventar os meios, desde o amor cortês até as formas de conjugalidade contemporâneas. As instituições não se opõem ou reprimem os instintos, elas os reinventam, os ampliam, dado que os retira de sua imediatidade. Mas porque existem as instituições? Elas existem para realizar obliquamente aquilo que os instintos exigem realizar-se de forma direta, sem mediações. A instituição, não importa qual, é sempre *meio*, nunca um fim em si mesmo. Aliás, o instinto também não é um fim em si mesmo, pois todo instinto é em verdade um impulso, um processo, uma *tendência*.

Toda instituição procede por codificação. “Código” se origina de *códex*, que significa “cortar”. Os cortes existem porque lhes antecedem os fluxos. Existem os códigos porque existem os fluxos. Um exemplo bem simples: o alfaiate corta um molde em um fluxo de pano, e chama tal corte de blusa ou calça. O pano está ali ainda na calça ou blusa, sob uma forma codificada. Um molde sozinho, em sua natureza apenas formal, não pode ser uma calça, assim como não o pode ser apenas o fluxo de pano. Assim, codificar é unir uma forma a um fluxo.

Há duas maneiras de a forma se relacionar com um fluxo: de forma rígida, exata, como se fosse um molde ou fôrma de empada que informa a massa, produzindo assim descontinuidades: os indivíduos isolados. Existe ainda a relação de *modulação*. Aqui, a forma não nega os fluxos, ela lhes dá consistência, ao mesmo tempo que os fluxos impedem que a forma se feche em padrões de poder, em paradigma. O produto de uma modulação não são descontinuidades de indivíduos, mas modos singulares nos quais a forma esposa a matéria como princípio de individuação.

Por isso, o indivíduo nunca pode ser separado do princípio que o produz. Não existem indivíduos, existem processos de individuação nos quais uma forma modula um fluxo, ao mesmo tempo em que um fluxo anima uma forma e a dota de potência, de vida. Todo processo de individuação é uma variação intensiva. O que é um poema? Um processo de individuação do sentido. O que é um ser vivo? Um processo de individuação da vida. O que é uma pintura? Um processo de individuação de uma perspectiva colorante, plástica. O que é uma ideia? Um processo de individuação do pensamento. O que é uma hora da tarde? Um processo de individuação do tempo. O que é uma sentença? Um processo de individuação da justiça. O que é um abraço? Um processo de individuação da amizade. Nada existe fora do processo de individuação que o faz ser – *hecceidade*.

O que em nós é fluxo, o que é forma? O que em nós é corpo, o que é ideia? O que é tangível, o que é intangível? Conceber fluxos sem forma ou forma sem fluxos é uma maneira inadequada não apenas de pensar, como de agir. Espinosisticamente compreendidos, os fluxos são a forma mesma apreendida de maneira processual, segundo um infinito de potência; a forma é o fluxo apreendido a partir de uma perspectiva finita, que, no entanto, deve permanecer ligada ao horizonte que a individua, tornando-a *forma em rascunho, anexata*³³.

Enfim, existem duas maneiras de se conceber as instituições: como codificações rígidas que se arvoram como transcendentais aos fluxos, e o modelo de tal instituição é o Estado (que é uma instituição secundária, já supondo “comportamentos institucionalizados”)³⁴; e existem ainda as instituições plurais. Empregando mais uma vez a *agramaticalidade* de Manoel de Barros para nos auxiliar, são instituições em *deslimite*, sobre as quais não se pode “passar régua”³⁵. São instituições que expressam o caráter processual da sociedade como potencialização, e não negação, da natureza. Tais instituições agenciam os fluxos, dão-lhes consistência. Enquanto instituição, a linguagem se torna um “Estado” quando se quer apenas “gramática”, mas ela assume o caráter processual quando se reinventa como poesia, de tal modo que o sentido se torna uma modulação da matéria sonora, isto é, criação e agramaticalidade.³⁶

O que vale para a linguagem, vale para todas as outras instituições (a família, a propriedade, o museu, a escola...). O conhecimento, por exemplo, é antes de tudo um fluxo: fluxo de ideias, de percepções, de imaginações, de afetos... Fluxo este que a academia e o museu não codificam da mesma maneira. Uma instituição se torna um túmulo quando é rígida em seus processos formais de codificação; diferentemente, ela é viva, e faz viver, quando não descuida de nos *presentar* os fluxos de forma consistente. Dar consistência não significa tornar rígido. Dar consistência aos fluxos é dotá-los de *ritmo*, isto é, fazê-los uma multiplicidade que nasce de uma *composição* e suscita composições, *agenciamentos*.

³³ Desenvolvemos esse tema em :SOUZA,E. L.L. d. *Manoel de Barros : a poética do deslimite*. Rio de Janeiro: FAPERJ/7letras, 2010;e também: “Manoel de Barros: uma didática da invenção”. In: *Revista Brasileiros*. São Paulo, nº 89, DEZ/2014.

³⁴ *Instintos e instituições*, p. 134.

³⁵ SOUZA, E. L. L.de. *Manoel de Barros: a poética do deslimite*, FAPERJ/7letras.

³⁶ A “agramaticalidade” é tema tanto em Deleuze quanto em Manoel de Barros, conforme tentamos mostrar em *Manoel de Barros: a poética do deslimite*.

4. Linhas de fuga

Segundo Deleuze e Guattari, a etimologia é o atletismo do filósofo³⁷. Ela é um exercício do pensamento que nada tem a ver com as semânticas do dicionário, pois se trata de encontrar o acontecimento que dá origem às palavras, *agramaticalmente*.

Etimologicamente, "abstrato" pode significar: não-estrato (ab-strato); ou seja, o abstrato é o não estratificado, o não segmentalizado, o não codificado. O abstrato não é o formal ou o meramente "teórico", ele é o que foge à lógica dos estratos. Muitas coisas podem ser um estrato. A geologia estuda os estratos geológicos; a psicologia estabelece estratos na mente; a biologia aborda os órgãos como estratos do organismo; a história descreve os estratos do tempo linear. Os estratos são uma exigência do pensamento representativo. Entre os estratos são estabelecidas hierarquias, ordens, analogias e outras relações, de tal modo que um estrato pode ser considerado como o fundamento do outro ou possuir mais eminência (o estrato consciente, por exemplo, teria mais clareza do que o estrato inconsciente; o estrato Estado teria supremacia, na história, sobre o estrato indivíduo). O devir, diferentemente, está *entre* os estratos: entre o estrato adulto e o estrato criança, no devir-criança; entre o estrato homem e o estrato animal, no devir-animal.

Lembrando Borges, Deleuze e Guattari afirmam que a ideia (o conceito) "só tem um lado"³⁸. É por esse lado que cada ideia se agencia com outra, sintagmaticamente. É esse lado, lado de abertura que desenha limites, é ele que constitui um devir. Para além da dicotomia sujeito/objeto, o devir nos força a pensar agentes. Todo agente se encontra sempre em um agenciamento. Mesmo um objeto precaríssimo, como a "madeleine", um simples biscoito, pode ser um agente de processos espirituais, ensejando *noochoques*. Contudo, não existe agente fora de um agenciamento. O devir é o agente de todos os agenciamentos. No devir-criança, não é o homem ou a criança que são agentes, mas o próprio devir que os agencia, levando-os a conquistar o lado onde se abre o afeto: "outra pessoa desabre em nós", diz Manoel de Barros³⁹.

Não existe uma lista fechada de devires: é da natureza do devir ser vários. Assim, encontramos o devir-mulher, o devir-negro, o devir-criança, o devir-animal, o

³⁷ *O que é a filosofia?*, p. 16.

³⁸ *Ibidem*, p. 270. No conto "O disco", Borges nos fala de um disco (ou uma moeda) que somente possuía um lado: o lado corpóreo, tangível, que existia *de fato*, era feito de ouro, mas o outro lado, o que não existia, mas *insistia, de direito*, era um incorpóreo que apenas o pensamento podia apreender.

³⁹ Souza, E. L. L. de. *Manoel de Barros: a poética do deslimite*, p. 102.

devir-imperceptível, o devir-molecular...e existe ainda o devir puro. Não que os outros devires o maculem ou adulterem. Não é uma pureza que rejeita misturas ou mestiçagem⁴⁰. O devir puro já está no devir-mulher, no devir-negro...assim como o verde já está em cada grau seu. O mais importante em todos os devires não é outra coisa senão algo que passa quase imperceptível: o hífen. O devir está no hífen, ele se encontra no que está no meio e agencia. Mais do que um sinal da gramática, o hífen que expressa um devir é um traço diagramatical *a-significante*, que inventa uma agramática. O hífen é, por isso, abstrato: ele só tem platitude.

Como mostram Deleuze e Guattari, na política o que comumente se chama de “direita” e “esquerda” diferem apenas quanto aos respectivos conteúdos de seus estratos que se querem antagônicos, “dialéticos”. Todavia, “direita” e “esquerda” não raro se identificam pela mesma subordinação à lógica dos estratos, que quase sempre se funda no culto ao funcionalismo e no realismo de resultados.

Mas muitas coisas não realísticas se imiscuem sob o realismo. De acordo com Faiga Ostrower, em *A construção do olhar*, a pintura nasceu “realista”, há milhares de anos, em razão de ela cumprir a função de representar os animais que o homem de então queria dominar e caçar. Se os animais fossem desenhados abstratamente, tal procedimento dificultaria a identificação com o referente. Contudo, esse “realismo” da pintura rupestre não atendia a fins “jornalísticos” ou “científicos”: o que se queria era, mediante a pintura, capturar o animal; ou seja, a pintura era uma prática mágica que visava a posse. Na pintura da caverna de Lascaux, por exemplo, uma imensa mão se avizinha de um imponente touro, querendo capturá-lo. O abstrato, ao contrário, não favorece a posse e a *potesta*, dado que ele se afirma como expressão. O abstrato revela não apenas a coisa expressada ou pintada, como também aquele que, ao produzir a expressão, também se expressou. A expressão nunca serve à mágica e ao poder, mas à compreensão de uma “didática da invenção”, como diria Manoel de Barros⁴¹.

Mesmo hoje o objetivismo, sob o culto do mundo da eficiência e da tecnologia, não perdeu essa função mágica que ilude e aliena o homem, uma vez que não se mostra como convenção e invenção. O discurso objetivista é prática de obscurantismo mágico pelo qual se quer dominar e capturar a mente mediante a mão do clichê. Outro

⁴⁰ Cf. Serres, M. *Filosofia mestiça*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

⁴¹ Souza, E.L.L. de. “Manoel de Barros: uma didática da invenção”. In: *Revista Brasileiros*. São Paulo, nº 89, Dez/2014, pp. 108-110.

procedimento “realístico-alucinatório” é comum na astronomia e planetários: tomando as estrelas por pontos, faz-se passar uma linha ligando-as, até formarem imagens de animais identificados às constelações; todavia, não apenas as estrelas arbitrariamente ligadas se encontram em planos diferentes, como também existem em espaços-tempo assimétricos, heterogêneos; o mesmo vale para, em nosso céu, o “cruzeiro do sul” que, em essência, não é uma cruz: esta existe apenas, em grande parte, nos olhos de quem a vê. Conforme afirma Jonathan Crary em *Técnicas do observador*, mesmo hoje, no propalado mundo da tecnociência, “as ficções do realismo atuam imperturbadas”⁴².

Quando passamos ao devir, afirmamos uma diferença que, antes de tornar o adulto diferente da criança, torna o adulto diferente de si mesmo: o adulto se metamorfoseia em “forma em rascunho”, como diria Manoel de Barros.

Os fluxos são abstratos. O abstrato não é uma imagem, ele é o *pensamento sem imagem*, e é a partir do abstrato que se pensa. Os estratos são territórios. Mas a desterritorialização é sempre abstrata. Segundo Leroi-Gourhan⁴³, a passagem do homem à posição ereta pressupõe uma desterritorialização: a pata dianteira, até então usada na função de locomoção, passa a ser empregada para uma nova função, a de pegar, dando nascimento à função preênsil. Contudo, entre a pata e a mão não há uma linha reta, como se a mão fosse o fim para o qual a pata devesse alcançar segundo um princípio de explicação teleológico. Na verdade, entre a pata e a mão há uma linha, mas é uma linha abstrata de invenção: o que explica a criação da mão não é uma finalidade que pré-existe à sua produção; o que a explica é a própria invenção como potencialização do poder de agir da vida. Somente a produção, como ensina Espinosa, torna inteligível e compreensível as coisas que existem.

A linha reta liga dois pontos, sem tornar inteligível, compreensível, o meio que existe entre os pontos, uma vez que este meio é processo. Assim, na visão linear, moral-teológica, fala-se da pata e da mão, da subordinação da pata à mão, do animal ao racional, da matéria à forma, mas não se explica o meio, o processo, a produção. Quando se parte da linha abstrata, diferentemente, parte-se sempre de um processo que se passa entre, e que liga um atual ao virtual que é seu berço, sua usina, seu útero, sua fábrica. O virtual não é a pata ou a mão. Estas são realidades atuais, são pontos do processo. O virtual não é pata ou mão, ele é o puro processo que a vida é. Sempre que

⁴² Crary, J. *Técnicas do observador: visão e modernidade no século XIX*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p. 22.

⁴³ Leroi-Gourhan, A. *O gesto e a palavra: 1 – técnica e linguagem*. Lisboa: Edições 70, 1987.

há uma mudança, é porque a vida se conectou a si mesma, ligou uma parte atual sua ao todo virtual que é potência.

O novo nunca é o desenvolvimento ou aperfeiçoamento de algo presente, o novo é a conexão de algo atual com um virtual que o leva à metamorfose. A linha que liga o atual ao virtual é sempre uma linha abstrata de desterritorialização. Enquanto a História é pensada como uma linha reta evolutiva que liga o tacape ao celular, o pergaminho ao *google*, imaginando-se que o homem “evoluiu” como se houvesse uma linha ligando o primitivo ao moderno, e este é o “mito do progresso”, quando compreendemos as coisas pela linha abstrata percebemos que não há linearidade ligando o passado ao presente, e este ao futuro, uma vez que o devir nos mostra que há uma heterogeneidade entre os momentos de um processo, e o que liga estes momentos não é uma linha evolutiva cujo ápice se encontraria nos EUA e na Europa e as bordas no chamado mundo em desenvolvimento, mas o que há é uma linha abstrata cujo meio é a invenção: o meio, o devir, está em qualquer parte. É a invenção que liga as coisas, posto que as produz e as torna inteligíveis, uma vez que torna inteligível o próprio homem para si mesmo: o torna inteligível como um ser que produz, cria, deseja, e não como um súdito ou servo, ou como “lobo do outro homem” (mesmo que nisto muitos creem e se submetam). Enquanto ser produtivo, o homem torna inteligível e compreensível a si mesmo como parte de uma Natureza que é Produção.

Quando relativa, à desterritorialização se segue uma reterritorialização que estabelece um novo estrato. Quando absoluta, porém, reterritorializa-se sobre a própria desterritorialização, tal como, no jazz, a variação de um tema, que já é, ele também, variação. A música é a mais abstrata das artes. Por ser a mais abstrata, qualquer coisa pode ser seu instrumento: Pitágoras dizia ouvir música tocada pelas próprias Esferas Celestes. Quem para a música tem ouvidos, nem mesmo do som precisa para ouvi-la, como nos mostra o surdo Beethoven. A música é Afeto, não sentimento. Bach produz o Afeto como fuga, como *linha de fuga* dos estratos. O que existe entre os estratos não é outro estrato, mas um real abstrato que é processo, matéria de produção. O abstrato não é um estrato esvaziado de referentes palpáveis, tampouco é uma formalização. Isto porque o abstrato não é um estrato, mesmo que este seja reduzido ao minimalismo. Reduzir os componentes de um estrato a elementos mínimos e passar a repeti-los não gera um abstrato. O abstrato não é minimização, ele é potencialização, singularização. O abstrato é multiplicidade.

Para além dos estratos orgânicos, há uma vida abstrata, nem animal ou vegetal, mas intensa. Espinosa afirma que o espírito não possui divisões ou faculdades: ele está inteiro em cada uma de suas partes, e estas estão integradas nele, de tal modo que o pensar está no sentir, o sentir no pensar, e ambos no agir. O devir é “abstrato” exatamente por não se reduzir à lógica dos estratos, e é por isso que ele não pode ser representado, embora possa ser pensado, feito, sentido, produzido. O devir é sempre uma questão de prática, de experimentação e de produção de um *gosto superior*. Colocando-se além dos estratos do corpo orgânico, Deleuze e Guattari pensam um corpo abstrato, um *corpo sem órgãos*, que não é exatamente um corpo esvaziado de órgãos, mas um corpo expressivo que os estratos não nos deixam experimentar e viver. É um corpo poético, como o é todo devir. O devir é poética, não estética.

Uma linha abstrata se define não por existir entre dois pontos, ela passa entre dois pontos. Uma linha abstrata é aquela que se expande pelo meio. Segundo Manoel de Barros, “o andarilho abastece de pernas as distâncias”⁴⁴, como nômade de um espaço liso de itinerâncias, que cresce pelo meio, idêntico ao movimento de desterritorialização. É no abstrato, na linha abstrata, que o andarilho deambula. É por isso que uma linha abstrata não se define por um ponto inicial que a faz começar do nada, ou pelo ponto final que seria sua finalidade alcançar, para depois se extinguir. Uma linha que liga pontos forma estratos e figuras, ao passo que a linha abstrata conecta as coisas sempre pelo meio, pois é aí que elas existem mais. Eu e tu são pontos, mas o nós é uma linha abstrata que passa entre, sem poder ser posse ou propriedade, ou ser encerrado em uma cerca, uma vez que é o comum. É o imperativo de ligar dois pontos já dados que torna a linha reta, como uma estrada entre duas cidades. Contudo, a linha abstrata é como a itinerância que nos permite habitar um deserto; é como a rota que se institui no oceano; é como o caminho elétrico que as sinapses engendram no cérebro, fazendo com que ele jamais retorne a um estado suposto o mesmo. As sinapses não são estratos, mas conexões do abstrato que é o pensar, onde há “Coisas se movendo ainda em larvas, antes de ser ideia ou pensamento”⁴⁵.

Quando a linha se liberta dos pontos, libera igualmente uma potência produtiva de orientação que inventa *n* direções e engendra infinitas dimensões. As linhas do cérebro, as linhas das nuvens, as linhas das ondas, as linhas por onde o ar e o sangue

⁴⁴ Cf. Souza, E.L.L.d. “Manoel de Barros: uma didática da invenção”.

⁴⁵ *Manoel de Barros: a poética do deslimite*, p. 75.

trafegam, as linhas de deambulação...são todas linhas abstratas. As linhas abstratas desenham lugares, processos, agentes, devires, dramas, desejos, encontros, ideias, sensações, metamorfoses...sempre na distância próxima do afeto, da experimentação e do acontecimento. É sempre o conteúdo que é abstrato, jamais a forma, dado que a forma é sempre um estrato. Em Espinosa, Deus é o Puro Conteúdo para todas as formas-atributos. O conteúdo é sempre a potência, é sobretudo dela que se precisa partir, mesmo quando ela se encontra enfraquecida, limitada por uma forma, seja por uma forma política fascista, seja por um modo de vida banalizado, seja por uma forma de gramática que tenta asfixiar as linhas de fuga. Como diz Manoel de Barros, “a reta é uma curva que não sonha”.

Referências bibliográficas

- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F., 1962, p.119.
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.
- _____. *Marcel Proust et les signes*. Paris: P.U.F., 1970.
- _____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. “Instintos e instituições”. In: ESCOBAR, C. (org.) *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991, pp.134-137.
- _____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- _____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. *Francis Bacon – lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- _____. *Mil platôs (5 vls)*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum*. São Paulo: Editora Princípio, 1987
- LAPOUJADE, D. *Deleuze , os movimentos aberrantes*. São Paulo: Edições n-1, 2015.

MASSEY, D. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

SOURIAU, É. *L'instauration philosophique*. Paris: Félix Alcan, 1939.

SOUZA, E. L. L. d. *Manoel de Barros: a poética do deslimite*. Rio de Janeiro: FAPERJ/7letras, 2010.

_____. “Espinosa, Deleuze e Guattari: o desejo como metamorfose”. In: *Revista Alegria*. Nº 10, DEZ/2012.

_____. “Manoel de Barros: uma didática da invenção”. In: *Revista Brasileiros*. São Paulo: nº 89, DEZ/2014, pp. 108-110.

ULPIANO, C. *Gilles Deleuze: a grande aventura do pensamento*. Rio de Janeiro: Funemac/Centro de Estudos Cláudio Ulpiano, 2013.

Recebido em: 04/02/2015 – *Received in: 02/04/2015*

Aprovado em: 20/12/2015 – *Approved in: 12/20/2015*