

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE BIBLIOTECONOMIA E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO
NÍVEL DOUTORADO

André Corrêa da Silva de Araujo

DELEUZE E O PROBLEMA DA COMUNICAÇÃO

Porto Alegre

2020

ANDRÉ CORRÊA DA SILVA DE ARAUJO

DELEUZE E O PROBLEMA DA COMUNICAÇÃO

Tese de doutorado apresentado à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM-UFRGS) como requisito para obtenção do título de doutor.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Rocha da Silva

Porto Alegre

2020

André Corrêa da Silva de Araujo

DELEUZE E O PROBLEMA DA COMUNICAÇÃO

Tese de doutorado apresentado à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM-UFRGS) como requisito para obtenção do título de doutor.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Rocha da Silva (UFRGS, orientador)

Prof. Dr. Alessandro Carvalho Sales (UNIFESP)

Prof. Dr. Bruno Bueno Pinto Leites (UFRGS)

Prof. Dr. Moisés Pinto Neto (ULBRA)

Prof. Dr. Rogério da Costa dos Santos (PUCSP)

Prof. Dr. Marcelo Bergamin Conter (IFRS, suplente)

CIP - Catalogação na Publicação

Araujo, André Correa da Silva de
Deleuze e o problema da comunicação / André Correa
da Silva de Araujo. -- 2020.
175 f.
Orientador: Alexandre Rocha da Silva.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Faculdade de Biblioteconomia e
Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação
e Informação, Porto Alegre, BR-RS, 2020.

1. Teoria da Comunicação. 2. Filosofia da
Comunicação. 3. Semiótica. 4. Gilles Deleuze. I.
Silva, Alexandre Rocha da, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Para Vó Clecy

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao meu orientador, amigo, intercessor, parceiro de mais de dez anos, Alexandre Rocha da Silva. Esse trabalho tem origem em uma tarde no início de 2009, quando entrei na sala dele com um livro de Deleuze na mão e uma cara de desespero. Desde então, nosso encontro vem se desenvolvendo e se traduzindo em praticamente todos os aspectos da minha vida. Grande parte do que faço – e farei – acontece nesse “entre” com o Alexandre, e sempre serei grato por tê-lo encontrado. Agradeço também por sua incansável ajuda nos momentos de crise, suas leituras e releituras e provocações, por nos permitir exercer o pensamento com liberdade.

Agradeço aos meus grandes amigos e colegas de GPESC, Luiza Muller, Cassio Borba Lucas, Demétrio Rocha Pereira, João Flores da Cunha, Marcelo B. Conter, Márcio Telles, Jamer Guterres Mello, Felipe Diniz, Lennon Macedo, Luis Abreu, Mario Arruda, Jacqueline Dal Bosco, Suelem Freitas, Bruno Leites, Sinara Sandri, Alessandra Werlang, Caio Ramos, Camila Proto, Guilherme da Luz, Giovana Colling, Taís Casagrande, Gabriel Nonino. Foi um privilégio participar desse grupo de pessoas tão talentosas e queridas, poder ler e ser lido pelo que julgo ser o que há de melhor no pensamento em comunicação, além de ser constantemente desafiado, motivado e inspirado por tudo que vocês fazem.

Da mesma forma, agradeço ao GPEP e seus integrantes Émerson Pirola, Cecília Severo, Julia Gonçalves, Caroline Nogueira, Leo Tietboehl, Suzani Pedroni, Julia Zortea e tantos outros, que constroem com tanta dedicação uma organização autônoma de pensamento coletivo e horizontal. Aproveito o ensejo para agradecer a APPH, por ter as portas sempre abertas a todos que queiram compor outros mundos.

Nesse sentido, gostaria de fazer um agradecimento especial a Fernando Silva e Silva, meu grande amigo e parceiro de escrita, sala de aula, e tantos outros espaços e projetos. Obrigado por carregar tantos universos e por partilhá-los por aí.

Agradeço a Alessandro Carvalho Sales, cujo trabalho é um dos grandes motivadores para a elaboração dessa pesquisa na forma em que se encontra. Também agradeço pelo acolhimento no estágio de doutorado, pelas longas e inestimáveis discussões

em @VD”&Bsx e por todo apoio e motivação. Agradeço aos outros membros da banca por tão solícitamente terem aceito participar da discussão, Rogério da Costa, Moyses Pinto Neto, Bruno Leites e Marcelo B. Conter.

Agradeço a Caio Miranda, pela leitura dedicada e transformadora, grande parceiro de texto e inquietações.

Agradeço aos meus amigos que me receberam em São Paulo e conviveram com os humores de fim de tese com tanta doçura e parceria, em especial a Felipe Cordeiro e Gabriela Martins, mas também a Raquel e Dario, Nath e Paolo, Bia e Jon, Toni e Gabi.

Aos meus amigos de sempre, para sempre: Germano Oliveira, Germano Ribeiro, Maurício Tiefensee, Juliano Rodrigues, Kauai Padaratz, Guilherme Daroit, Rodrigo Ferreira, Bruno Mattos, Paulo Henrique Lange.

Agradeço aos professores, colegas e funcionários do PPGCOM. Agradeço a UFRGS pela educação pública, gratuita e de qualidade. Agradeço a CAPES pela bolsa que tornou possível a realização dessa pesquisa.

Em especial, quero agradecer a minha família. Aos meus pais, por acreditarem em mim, me darem a oportunidade de realizar a minha formação acadêmica de forma plena, por serem fonte de segurança e confiança inesgotável. Agradeço a toda ajuda que me foi oferecida ao longo desse período. Saibam que minha admiração por vocês não tem limites. Agradeço a minha irmã por trilhar todos os caminhos antes de mim e me mostrar que também posso. Continuo seguindo teus passos, mana. E agradeço a minha avó Clecy, que me abrigou durante boa parte do doutorado em sua casa e infelizmente não está mais presente para sua conclusão.

Por fim, agradeço a Luiza Lewkowicz, minha companheira, *the wonder that's keeping the stars apart*. Sou grato por todos os momentos que passamos e passaremos juntos, sem você essa tese não existiria.

Foi uma revelação, uma libertação. Físicos, matemáticos, astrônomos, lógicos, biólogos, todos estavam aqui na Universidade e vinham vê-lo ou ele ia até eles, e conversavam, e novos mundos nasciam de seu conversar. É da natureza da ideia ser comunicada: escrita, falada, realizada. A ideia é como a grama. Anseia por luz, gosta de multidões, prolifera-se por cruzamento, cresce melhor ao ser pisoteada.

USRULA K. LE GUIN, OS DESPOSSUÍDOS

RESUMO

A presente tese de doutorado trata do problema da comunicação a partir da obra do filósofo francês Gilles Deleuze. Deleuze nunca sistematizou um conceito próprio de comunicação, apesar de ter falado sobre o termo em momentos importantes de sua obra. Observamos como há, a partir de um mapeamento das ocorrências do termo, um uso divergente da palavra comunicação. Ao longo dos anos 1960 e 1970, há uma concepção afirmativa da comunicação, vinculada a conceitos importantes de seu pensamento, ao passo que nos anos 1980 e 1990, Deleuze passa a ser um forte crítico da ideia de comunicação. Ao analisar de forma detida como são feitos tais usos, propomos que Deleuze trata de duas concepções distintas de comunicação em sua obra, onde nos anos 1980 e 1990 ele critica um conceito específico de comunicação, vinculado a uma filosofia da representação, e nos anos 1960 e 1970 ele propõe linhas dispersas, não sistematizadas por ele, para construir um conceito de comunicação vinculado a sua própria filosofia. Nesse trabalho, dividimos nossa pesquisa em três partes, que correspondem aos três capítulos da tese: na primeira, expomos como se dá a crítica de Deleuze à comunicação; na segunda, expomos a concepção de comunicação presente nos anos 1960 na obra de Deleuze; na terceira, abordamos como Deleuze entende a comunicação nos anos 1970. Dessa forma, propomos uma sistematização das proposições de Deleuze acerca da comunicação, com o objetivo de delinear um percurso teórico para um pensamento comunicacional baseado na obra do autor.

ABSTRACT

This thesis is about the problem of communication through the work of french philosopher Gilles Deleuze. Deleuze never systematized a proper concept of communication, in spite of having written about the term in important moments of his work. Through a mapping of the occurrences of the term in several of his books, we noticed a divergent use of the word communication. Throughout de 1960s and 1970s, there is an affirmative conception of communication, related to important concepts of his thought. However, in the 1980s and 1990s, Deleuze becomes a harsh critic of the idea of communication. By analyzing in detail such uses, we propose that Deleuze talks about two distinct conceptions of communication, where in the 1980s and 1990s he critiques a very specific concept of communication, related to a philosophy of representation, and in the 1960s and 1970s, he proposes disperse lines of thought, non-systematized, able to build a concept of communication related to his philosophy as a whole. In this work, we divided the research in three parts, following our chapters: the first, exposing how Deleuze critiques communication; the second, we expose the conception of communication to Deleuze in the 1960s; the third, we approach how Deleuze understands communication in the 1970s. Having done so, we propose a systematization of Deleuze's propositions about communication, in order to delineate a theoretical route to a thought in communication based on the works of Deleuze.

SUMÁRIO

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 1 INTRODUÇÃO..... | 10 |
| 1.1 PRIMEIRO PASSO METODOLÓGICO: MAS, AFINAL, O QUE DELEUZE FALOU DA COMUNICAÇÃO?..... | 12 |
| 1.2 AS DUAS COMUNICAÇÕES..... | 14 |
| 1.3 A COMUNICAÇÃO INTERSUBJETIVA..... | 18 |
| 1.4 A “OUTRA” COMUNICAÇÃO..... | 21 |
| 1.5 A COMUNICAÇÃO DAS DIFERENÇAS..... | 28 |
| 1.6 A COMUNICAÇÃO ABERRANTE..... | 31 |
| 1.7 MAPA DA TESE..... | 34 |
| 2. DELEUZE, CRÍTICO DA COMUNICAÇÃO..... | 36 |
| 2.1 DA COMUNICAÇÃO COMO TRANSCENDÊNCIA: A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS..... | 36 |
| 2.2 DA COMUNICAÇÃO COMO REPRESENTAÇÃO..... | 45 |
| 2.3 DOS CONSENSOS ÀS PALAVRAS DE ORDEM: UMA COMUNICAÇÃO MAIOR..... | 54 |
| 3 DA COMUNICAÇÃO DAS DIFERENÇAS..... | 63 |
| 3.1 COMUNICAÇÃO COMO DIFERENCIANTE..... | 63 |
| 3.2 O SISTEMA DAS DIFERENÇAS..... | 77 |
| 3.3 ENCONTRO VIOLENTO COM O SIGNO..... | 103 |
| 4. DA COMUNICAÇÃO ABERRANTE..... | 121 |
| 4.1 A TRANSVERSAL..... | 124 |
| 4.2 O MAQUÍNICO..... | 138 |
| 4.3 A EVOLUÇÃO A-PARALELA..... | 150 |
| 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: POR UMA COMUNICAÇÃO MENOR..... | 167 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 171 |

1 INTRODUÇÃO

Há algo na filosofia de Gilles Deleuze (1925 - 1995) que parece convidar a uma reflexão sobre a comunicação. Como é sabido, uma parte substancial da obra do filósofo é pautada por uma investigação acerca de formas de relação, em especial daquelas imprevisíveis, disjuntas, inventivas. Não podemos deixar de imaginar que tipo de consequência tal pensamento poderia trazer para as teorias da comunicação.

Nosso ponto de partida trata de um “e se...”: e se Deleuze fosse lido como um teórico da comunicação? Falamos de um ponto de partida, ainda não de um problema de pesquisa ou de uma hipótese, pois ainda estaríamos em um campo um tanto especulativo. Mas, na medida em que tal exercício é realizado, mais um campo problemático se delinea e podemos ver os contornos de um percurso investigativo da obra de Deleuze que aponte para a elaboração de um modo de pensar a comunicação de maneiras que não esperávamos.

A questão é que Deleuze não sistematizou um “conceito” próprio de comunicação. Ainda menos que isso, não tomou a comunicação como um tema de interesse em sua obra. Não encontramos um livro, um capítulo ou um curso de Deleuze onde ele propõe uma teorização específica voltada para a comunicação ou estabelece diálogos efetivos com teorias mais estabelecidas do campo. Ainda assim, Deleuze falou sobre comunicação, e muito. Encontramos, de forma dispersa em sua obra, diversas referências ao termo, inclusive em momentos chave da elaboração de conceitos caros ao seu pensamento.

Essa utilização do termo comunicação – por vezes passageira, por vezes enigmática – não passou em branco por uma série de leitores e pesquisadores da obra de Deleuze. Há trabalhos críticos que destacam como parece se insinuar nos escritos de Deleuze uma reflexão em potência sobre a comunicação. Podemos tomar, inicialmente, a colocação de dois autores que nos levaram nessa direção de observar a importância do tema comunicacional em Deleuze, ainda que tal tema não apareça de forma evidente. Nas palavras de François Zourabichvili, “comunicante é uma palavra muito frequente em Deleuze” (2016, p. 148). Já Alessandro Carvalho Sales diz que “a ontologia complexa de Deleuze está alicerçada em figuras conceituais que não podem deixar de ser caracterizadas como essencialmente comunicantes” (2016, p. 227). Tomamos essas observações como pistas importantes na constituição de nosso percurso: se há algo de comunicante na obra de Deleuze, que comunicação é essa?

Chegamos a um primeiro *problema* em relação à comunicação na obra de Deleuze, que se constitui como a nossa porta de entrada. Haveria um pensamento propriamente comunicacional na obra desse autor? Ou suas referências ao termo comunicação são apenas incidentais, sem uma carga teórica? Diferentemente de termos como diferença ou devir, que receberam um tratamento propriamente conceitual por Deleuze, a comunicação aparece como uma palavra que, pela sua frequência, pode vir a ter uma carga conceitual constituída, ainda que não elaborada textualmente por Deleuze. E é nesse sentido que esse trabalho vai seguir.

Nossa proposta parece modesta e arriscada na mesma medida. Modesta, pois trata-se de abordar a obra de um *autor*, Gilles Deleuze, a partir de um *viés*, buscar as referências que faz à comunicação. Arriscada, no sentido em que é preciso realizar uma leitura que coloque no centro das preocupações um tema que o próprio autor não elencou como um de seus interesses principais. Trata-se, de saída, de uma proposta de leitura enviesada, de centralizar e guiar a leitura a partir de uma figura que é notoriamente descentrada. Desta maneira, nos propomos neste texto a realizar uma sistematização do que Deleuze falou sobre comunicação, tanto em seus livros quanto em entrevistas e colóquios, observando onde e como esse termo aparece e como se relaciona com um ponto de vista mais amplo de sua obra. Visamos montar um quadro que demonstre as operações teóricas e conceituais que o autor realiza quando usa o termo comunicação, observando se há uma lógica subjacente a esse uso e o que isso pode implicar para o pensamento mais geral acerca da comunicação.

Não podemos deixar de relacionar essa proposta a algo que o próprio Deleuze se propunha a fazer quando trabalhava na chave da história da filosofia. Em suas diversas monografias sobre filósofos célebres, ele pautou-se por uma espécie de “arte do retrato”, um retratismo em filosofia. Como ele afirma,

A história da filosofia não é uma disciplina particularmente reflexiva. É antes como a arte do retrato em pintura. São retratos mentais, conceituais. Como em pintura, é preciso fazer semelhante, mas por meios que não sejam semelhantes, por meios diferentes: a semelhança deve ser produzida, e não ser um meio para reproduzir (aí nos contentaríamos em redizer o que o filósofo disse). Os filósofos trazem novos conceitos, eles os expõem, mas não dizem, pelo menos não completamente, a quais problemas estes conceitos respondem. (...) A história da filosofia deve não redizer o que diz um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que ele diz (DELEUZE, 1990/1992, p. 169).

Não estamos fazendo história da filosofia, por certo, mas estamos tentando extrair da obra de um filósofo um *problema*. O presente trabalho propõe-se, nesses termos, a fazer um retrato conceitual da filosofia de Deleuze. Um retrato que tem como centro um problema que, aparentemente, não interessava ao filósofo, mas que talvez se constitua como um problema

subentendido, não enunciado, mas presente – ainda que disperso. Trata-se de produzir um *entre*: aquilo que se passa entre o que Deleuze de fato disse sobre a comunicação e a leitura enviesada, interessada, que busca centralizar esse problema na obra do autor. Como dizem Deleuze e Guattari, a exegese filosófica torna-se desinteressante “se não se propuser a despertar um conceito adormecido, a relançá-lo numa nova cena, mesmo a preço de voltá-lo contra ele mesmo” (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 101). Não estamos certos se a comunicação constitui-se como um conceito propriamente dito na obra de Deleuze, mas, não obstante, tomaremos esse caminho de investigá-la, de relançar o que ele afirmou sobre a comunicação numa nova cena, dessa vez no centro do palco, para observar o que se produz desse gesto.

1.1 PRIMEIRO PASSO METODOLÓGICO: MAS, AFINAL, O QUE DELEUZE FALOU DA COMUNICAÇÃO?

Dissemos que Deleuze falou muito da comunicação em sua obra, mas onde o termo aparece de fato? Tomamos essa investigação como o primeiro passo de nossa pesquisa, uma exploração ampla, buscando a ocorrência do termo comunicação através de todos os seus livros. Esse primeiro passo tem, pelo menos, três funcionalidades: mapear as ocorrências do termo comunicação; delimitar em quais livros e textos de Deleuze esse tema aparece com maior destaque e elaboração; posicionar, no contexto da própria obra e das reflexões ali propostas, a funcionalidade do termo, com quais conceitos se vincula e qual a importância teórica que adquire naquele contexto; e, finalmente, montar um quadro mais amplo dos usos que Deleuze fez do termo comunicação através de seus livros, se há uma coerência ou continuidade transversal nessa utilização e, em suma, se há de fato um uso conceitual da palavra comunicação.

Após realizar um estudo de caráter quantitativo, com auxílio de ferramentas de busca de palavras nos livros de Deleuze, pudemos montar um quadro inicial que contava não apenas com o número de referências ao termo em suas obras como também fizemos uma sistematização inicial dos usos que Deleuze faz da comunicação no contexto de seus livros. O que observamos é que há uma ocorrência bastante significativa do termo comunicação em uma porção importante de sua obra, aparecendo com destaque inicialmente nos textos do final dos anos 1960, como *Diferença e repetição* (1968) e *Lógica do sentido* (1969). Há, nesses livros, uma utilização destacada do termo comunicação, com uma sobreposição bastante pronunciada de seus usos, inclusive com formulações e frases semelhantes, vinculados à

porção mais ontológica do trabalho de Deleuze nesse momento. Já nos livros dos anos 1970, encontramos um destaque no uso do termo comunicação especialmente em três livros: *O anti-Édipo* (1972) e *Mil Platôs* (1980), ambos escritos em parceria com Félix Guattari, e também na segunda parte do livro *Proust e os Signos* (1976), livro originalmente lançado em 1964, mas que tem partes adicionadas em sua segunda edição, de 1976. Nesses três livros há uma formulação muito precisa de comunicação, algo a que Deleuze chama de “comunicação aberrante”, que mantém uma relação muito próxima, ainda que com todo um outro universo de problemas, com as noções comunicacionais que Deleuze trabalhou nos anos 1960.

Já estamos em outro território quando observamos o uso do termo comunicação a partir dos anos 1980. Em especial, destacamos o protagonismo que tal termo assume em *O que é a filosofia* (1991), de Deleuze e Guattari. Enquanto nos anos 1960 e 1970 a comunicação pode ser lida por uma chave afirmativa, como uma noção que articula partes propositivas do pensamento de Deleuze e de seu sistema filosófico; em *O que é a filosofia* a comunicação é objeto das mais severas críticas. Deleuze e Guattari vinculam a comunicação ao pensamento transcendente, a idealismos, à produção de Universais e como o dispositivo próprio da opinião e dos consensos racionalistas. Ou seja, a comunicação parece ser um termo que se coloca em oposição direta a grande parte do projeto filosófico do autor. E essa noção multiplica-se em entrevistas e textos diversos produzidos ao longo do mesmo período.

Se partimos de um problema inicial acerca da comunicação - sua dispersão ao longo da obra do autor - parece que chegamos a um impasse. Estamos diante de um termo que, em determinado momento ao longo dos anos 1960 e 1970, aparecia com uma carga afirmativa e propositiva, nos anos 1980 e 1990 torna-se quase um inimigo teórico, uma conjugação de diversos temas dos quais Deleuze sempre foi crítico. Poderíamos ser levados a achar que pelo fato de Deleuze tomar a comunicação de maneira negativa em obras mais tardias, que essa perspectiva seria a sua palavra final sobre o assunto, que toda a sua elaboração afirmativa acerca da comunicação nos anos 1960 e 1970 seria descartada em vista de suas críticas.

Entretanto, não seguiremos por esse caminho. Essa observação inicial acerca do uso do termo comunicação por Deleuze nos abre duas questões: a primeira, que há um tratamento distinto acerca do termo e que tal tratamento pode ser mapeado cronologicamente – Deleuze usa a comunicação de forma afirmativa em relação ao seu sistema filosófico ao longo dos anos 1960 e 1970, e a critica duramente ao longo dos anos 1980 e 1990. A segunda, diz respeito a não apenas o modo de tratamento – ora criativo, ora crítico – mas especialmente ao objeto do qual fala. Deleuze não parece sequer falar da *mesma coisa* nesses dois momentos. Enquanto nos anos 1960 e 1970 a comunicação é vinculada à porção ontológica de sua

filosofia, funcionando como um termo capaz de realizar encontros, sínteses disjuntivas, devires e agenciamentos; nos anos 1980 e 1990 a comunicação é reduzida a uma perspectiva de uma interação intersubjetiva mediada pela linguagem cujo propósito é o estabelecimento de um consenso racionalista que afirma o bom senso e o senso comum. De fato, algo se passou nesse período para testemunharmos uma guinada tão radical no uso por Deleuze do termo comunicação. Ainda assim, permanece o fato de que a aparente distinção entre os dois usos do mesmo termo, quase como linhas divergentes conjugadas na mesma palavra, convida a uma reflexão mais apurada acerca do que Deleuze entende por comunicação em cada um desses dois momentos.

Dessa forma, do problema inicial da comunicação em Deleuze, o decompos em outro problema: o uso aparentemente divergente do termo comunicação em dois momentos distintos e bem marcados de sua obra. Essa divergência, esse problema propriamente, derivado de nosso primeiro movimento metodológico, nos leva à elaboração de uma hipótese, a que chamamos de a hipótese paradoxal das duas comunicações.

1.2 AS DUAS COMUNICAÇÕES

Para tentar demonstrarmos o que estamos chamando de “duas comunicações”, vamos tomar algumas indicações de como Deleuze usa o termo nesses dois momentos distintos e compará-las. Em *Diferença e repetição*, Deleuze usa a comunicação vinculando-a a conceitos centrais da obra, como sistema, diferença e série: “Tudo é diferença nas séries e diferença de diferença na comunicação das séries” (1968/2018, p.156); “Quando a comunicação é estabelecida entre séries heterogêneas, toda sorte de consequências flui no sistema”. (p. 158); “Se supomos que as séries entram em comunicação sob a ação de uma força qualquer, vemos que esta comunicação relaciona diferenças a outras diferenças ou constitui, no sistema, diferenças de diferenças” (p. 158). Vemos essa dimensão positiva e propositiva em relação à comunicação, como um dispositivo capaz de colocar as diferenças em relação no interior de seu sistema ontológico e diferencial, através das séries heterogêneas. Já nos anos 1990, em *O que é a filosofia*, Deleuze e Guattari tratam da comunicação da seguinte forma: “A filosofia da comunicação se esgota na procura de uma opinião universal liberal como consenso, sob o qual encontramos as percepções e afecções cínicas do capitalista em pessoa” (1991/2010, p. 189-190); “é preciso muita inocência, ou safadeza, a uma filosofia da comunicação que pretende restaurar a sociedade de amigos ou mesmo de sábios, formando uma opinião universal como ‘consenso’ capaz de moralizar as nações, os Estados e o mercado” (p. 129). Vemos uma

guinada bastante grande de perspectiva. Os conceitos vinculados à comunicação aqui são outros. Não mais diferença ou heterogêneos, mas opinião, universais, consenso – conceitos notoriamente criticados por Deleuze.

Para além dessa mudança radical de ponto de vista, resta um dado importante nessa comparação: Deleuze e Guattari não estão necessariamente criticando a comunicação como um todo, mas precisamente uma filosofia da comunicação. Observamos aqui que há uma mudança de níveis na discussão de Deleuze. Nos anos 1960 e 1970 ele discute a comunicação como um processo. Nos anos 1980 e 1990, ele a discute já em seu nível conceitual, discute a comunicação a partir de discursos que foram elaboradas sobre ela, em seu nível metalinguístico. Seria essa filosofia da comunicação que vincula a comunicação à produção de consensos a partir de argumentos racionalistas calcados, em última instância, no bom senso e no senso comum como fundamentos da opinião. Ou seja, há um enquadramento do “processo” comunicativo a partir de uma teoria, de uma filosofia, que diz o que ela é. É esse enquadramento do processo comunicativo, essa redução metalinguística do que é comunicação, que Deleuze critica. Ele critica o conceito de comunicação vinculado a uma teoria, que é diametralmente oposto ao que ele entendia como comunicação nos anos 1960 e 1970. Podemos observar isso com clareza quando Deleuze fala sobre essa discussão. Em 1991, à época do lançamento de *O que é a filosofia*, Deleuze concede uma entrevista em que o entrevistador pergunta acerca dessa questão em seu trabalho, de onde vem essa violência contra a comunicação, e se ela tem a ver com os recentes trabalhos do filósofo alemão Jürgen Habermas ou do estadunidense Richard Rorty. Deleuze responde:

Não, não atacamos particularmente Habermas, nem ninguém mais. Habermas não é o único a querer indexar a filosofia na comunicação. Primeiramente, a filosofia se pensou como contemplação e isso deu lugar a obras esplêndidas, por exemplo com Plotino. Depois, como reflexão, com Kant. Justamente, porém, primeiro foi preciso, nos dois casos, criar um conceito de contemplação ou de reflexão. *Não estamos seguros de que a comunicação tenha, por sua vez, encontrado um bom conceito, isto é, um conceito realmente crítico.* Não é o “consenso”, não são nem as “regras” de uma conversa democrática, à maneira de Rorty, que bastam para formar um conceito. (2003/2016, p. 402, grifo nosso).

Para além da querela específica com Habermas e Rorty (que não são diretamente citados ao longo do livro, mas seus conceitos o são: razão comunicativa e produção de consenso, no caso de Habermas; e conversação democrática universal, no caso de Rorty), essa resposta de Deleuze traz uma provocação muito relevante. Ao contrário do que pode parecer dados seus ataques à comunicação, ele afirma que a comunicação apenas ainda não encontrou um “bom conceito”, ou um conceito “realmente crítico”. A forma na qual a comunicação

estava sendo conceituada naquele momento, como o “consenso racional” de verve habermasiana, não era crítica o suficiente para Deleuze. Isso quer dizer que a comunicação, enquanto problema filosófico, deveria ser descartada? Pelo contrário: parece que Deleuze está quase fazendo um convite para que haja uma “filosofia da comunicação” que escape ao que ele observa como suas características naquele momento histórico. Nossa hipótese é de que Deleuze apontou caminhos para a elaboração de tal conceito, ainda que não de forma sistematizada. Quando falamos de duas comunicações, nos referimos a isso: se há uma crítica radical a um tipo de filosofia da comunicação nos anos 1980 e 1990, levando Deleuze a dizer que a comunicação ainda não encontrou um bom conceito, nossa proposta é que nos anos 1960 e 1970 ele elaborou algumas pistas para a construção de um conceito de comunicação. Cabe a esse trabalho realizar uma delimitação dos modos pelos quais Deleuze caracteriza o processo da comunicação, e tentar depreender uma metalinguagem ou teoria que dê conta desse processo. A filosofia da comunicação criticada por Deleuze tem um conceito bastante delimitado do que é comunicação, e esse é o conceito ao qual Deleuze se contrapõe. Sendo tal conceito muito diferente do processo que Deleuze descreve nos anos 1960 e 1970, nos propomos a elaborar os contornos de uma metalinguagem, ou abordagem teórica, que sustente a proposição de um conceito de comunicação baseado no uso do termo por Deleuze.

Mas o que seria um conceito “crítico” para Deleuze? A crítica para ele não se reduz a uma atividade de contraposição ou oposição. É preciso criticar, sim, mas de forma *criativa*. É preciso refazer os problemas de uma determinada questão filosófica e criar conceitos que não apenas apontem suas deficiências teóricas ou políticas, mas que também sejam capazes de recolocar o problema de outra maneira. Não seria grande parte da obra deleuziana colocada nessa dimensão crítica/propositiva? Pode-se pensar na grande parte de *Diferença e repetição*, por exemplo, que é dedicada a uma crítica dos conceitos de diferença e de repetição quando atrelados a um tipo de filosofia da representação, ou ao que Deleuze chamava de “imagem dogmática do pensamento” (1968/2018, p. 179-181). Ele não se contenta em acusar o conceito de diferença “representado”, mas esforça-se em constituir *outro* conceito de diferença, para além das amarras da representação, como bem afirma: “Queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo” (Ibid., p. 13). Em *O que é a filosofia*, Deleuze e Guattari aludem essa dupla face da crítica de maneira bastante direta, o que nos faz refletir sobre o problema da comunicação como algo ainda vivo para o pensamento de Deleuze:

Quando um filósofo critica um outro, é a partir de problemas e de um plano que não eram aqueles do outro, e que fazem fundir os antigos conceitos, como se pode fundir um canhão para fabricar a partir dele novas armas. Não estamos nunca sobre o mesmo plano. Criticar é somente constatar que um conceito se esvanece, perde seus componentes ou adquire outros novos que o transformam, quando é mergulhado em um novo meio. Mas aqueles que criticam sem criar, aqueles que se contentam em defender o que se esvaneceu sem saber dar-lhe forças para retornar à vida, eles são a chaga da filosofia. (1991/2010, p. 37).

É uma exposição clara de um certo “método”, ou pelo menos de um *modus operandi*, da elaboração filosófica deleuziana. Como fez com os conceitos de diferença e de repetição, Deleuze (junto a Guattari) afirma que é preciso fundir os antigos conceitos e transformá-los em novas armas, capazes de combater esses mesmos conceitos a partir de um outro plano, um outro meio. Criticar sem criar é a chaga da filosofia; é preciso encontrar uma nova vida para os conceitos a partir da criação. Sendo o conceito de comunicação um de seus principais alvos ao longo desse livro, não poderíamos supor que ele está, de fato, apontando para a reelaboração de tal conceito, de forma “realmente crítica”? Não poderíamos supor que, por trás dessas críticas, há, em potência, um conceito afirmativo de comunicação? E, dado o contexto mais amplo da obra de Deleuze, não estaria ele criticando um conceito específico de comunicação, vinculado a sua célebre inimiga, a imagem dogmática do pensamento? Não poderíamos pensar que a comunicação que Deleuze critica é uma comunicação vinculada aos pressupostos da filosofia da representação?

Nossa hipótese é que Deleuze, ao contrário do que esperaríamos, inverteu cronologicamente o seu binômio crítica/criação, fez a criação antes da crítica. Afinal, *O que é a filosofia* é seu último livro, e Deleuze não é propriamente propositivo ou “criativo” quanto ao conceito de comunicação nesse livro. Mas isso significaria que ele criticou sem criar, tornando-se ele próprio uma espécie de chaga da filosofia? Não, pois sua criação conceitual acerca do conceito de comunicação havia sido elaborada *antes* de sua crítica, especialmente ao longo dos anos 1960 e 1970. Nossa hipótese é de que há uma indicação de um processo comunicacional, ainda que sua elaboração metalinguística não esteja formalizada. A crítica veio tardiamente, muito provavelmente em decorrência de certa sedimentação do campo da “filosofia da comunicação” e sua dominação pelo pensamento de Habermas, por exemplo, que não poderia ser mais distante do de Deleuze. A criação veio antes, a crítica depois; mas acreditamos que ambas estejam intimamente conectadas, e também conectadas ao projeto mais amplo da obra de Deleuze. Propomos que, para Deleuze, o conceito de comunicação tem uma “história” e uma consistência teórica semelhante ao de diferença ou de repetição, ainda que de forma mais dispersa. No caso da diferença, Deleuze critica filosofias que a subordinam aos pressupostos da representação, ao mesmo tempo em que propõe uma teoria para pensá-la

para além desses pressupostos. São dois conceitos de diferença em jogo, um vinculado a um conjunto de teorias, e outro criado por Deleuze, que afirma a diferença. Se há duas concepções de diferença, uma da ordem da representação (criticada) e uma afirmativa, não poderia haver, da mesma forma, duas concepções de comunicação? A questão é que aqui a “teoria da comunicação” não foi sistematizada, precisa ser proposta a partir das pistas deixadas por Deleuze.

Partimos de um problema inicial, um tanto nebuloso e especulativo, que dizia respeito à possibilidade de ler Deleuze sob o viés da comunicação. Agora já temos contornos mais claros do problema da comunicação, onde observamos dois usos divergentes do termo por Deleuze, separados cronologicamente, e que se referem a duas noções de comunicação distintas, uma vinculada a um pensamento da diferença que é afirmada e a outra vinculada a um pensamento transcendente que é criticada. Precisamos decompor ainda mais o problema para observar como Deleuze elabora cada uma dessas perspectivas.

1.3 A COMUNICAÇÃO INTERSUBJETIVA

Iniciaremos a discussão acerca do problema da comunicação para Deleuze a partir de sua dimensão crítica. Trata-se de uma inversão cronológica na obra do autor, mas essa decisão tem caráter metodológico. Como indicamos, a dimensão crítica acerca da comunicação em Deleuze é mais facilmente mapeável, especialmente por três motivos: a) em *O que é a filosofia*, a comunicação aparece com mais destaque que em outras obras e recebe um tratamento conceitual mais detido e preciso; b) o conceito de comunicação criticado por Deleuze e Guattari é tomado de correntes de pensamento das teorias da comunicação e desenvolvido por autores reconhecidos, ou seja, se vê um diálogo mais claro com a área a qual estamos vinculados; c) identificamos uma linha que vincula as críticas feitas diretamente à comunicação nos anos 1980 e 1990 com críticas que Deleuze realiza desde os anos 1960, especialmente àquelas direcionadas ao que chama de filosofia da representação, sendo possível vincular o que chama de comunicação nessa obra com o pensamento representacional.

Em suma, vemos como Deleuze (junto a Guattari) fala de um conceito específico de comunicação, que ele toma de autores e correntes teóricas contemporâneas a ele, e utiliza ferramentas conceituais próprias de seu pensamento para criticá-lo. Mas que conceito de comunicação é esse criticado por Deleuze?

Num segundo movimento metodológico, de análise das proposições realizadas em *O que é a filosofia*, podemos ter uma noção mais clara do que Deleuze se refere quando fala de comunicação, pois há uma constelação de conceitos que vêm sempre vinculados a essa noção. Faremos aqui uma lista de citações, que serão retomadas ao longo do texto, mas as citamos inicialmente como um demonstrativo do campo que estamos adentrando, onde Deleuze e Guattari citam diretamente o termo comunicação e o definem, em *O que é a filosofia*:

1) *Vemos ao menos o que a filosofia não é: ela não é contemplação, nem reflexão, nem comunicação, mesmo se ela pôde acreditar ser ora uma, ora outra coisa, em razão da capacidade que toda disciplina tem de engendrar suas próprias ilusões, e de se esconder atrás de uma névoa que ela emite especialmente.* (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 12).

2) *A contemplação, a reflexão, a comunicação não são disciplinas, mas máquinas de constituir Universais em todas as disciplinas. Os Universais de contemplação, e em seguida de reflexão, são como duas ilusões que a filosofia já percorreu em seu sonho de dominar as outras disciplinas (idealismo objetivo e idealismo subjetivo), e a filosofia não se engrandece mais apresentando-se como uma nova Atenas e se desviando sobre Universais da comunicação que forneceriam as regras de um domínio imaginário dos mercados e da mídia (idealismo intersubjetivo).* (Ibid., p. 13)

3) *Quando a imanência se torna imanente "a" uma subjetividade transcendental, é no seio de seu próprio campo que deve aparecer a marca ou a cifra de uma transcendência, como ato que remete agora a um outro eu, a uma outra consciência (comunicação) (...) As três espécies de Universais, contemplação, reflexão, comunicação, são como três idades da filosofia, a Eidética, a Crítica e a Fenomenologia, que não se separam da história de uma longa ilusão. Era necessário ir até aí na inversão dos valores: fazer-nos acreditar que a imanência é uma prisão (solipsismo...) de que o Transcendente pode salvar-nos.* (Ibid., p. 59)

4) *Se as figuras tendem assim para os conceitos, o inverso é igualmente verdadeiro, e os conceitos filosóficos reproduzem figuras toda vez que a imanência é atribuída a algo, objetividade de contemplação, sujeito de reflexão, intersubjetividade de comunicação: as três "figuras" da filosofia.* (Ibid., p. 111)

5) *A filosofia não encontra nenhum refúgio último na comunicação, que não trabalha em potência a não ser de opiniões, para criar o "consenso" e não o conceito. A ideia de uma conversa democrática ocidental entre amigos não produziu nunca o menor conceito.* (Ibid., p. 12-13).

6) *Certamente, pode ser tentador ver na filosofia um comércio agradável do espírito, que encontraria no conceito sua mercadoria própria, ou antes seu valor de troca, do ponto de vista de uma sociabilidade desinteressada, nutrida pela conversação democrática ocidental, capaz de engendrar um consenso de opinião, e de fornecer uma ética para a comunicação, como a arte lhe forneceria uma estética.* (Ibid., p. 119).

7) *A filosofia da comunicação se esgota na procura de uma opinião universal liberal como consenso, sob o qual encontramos as percepções e afecções cínicas do capitalista em pessoa.* (Ibid., p. 189-190).

8) *É preciso muita inocência, ou safadeza, a uma filosofia da comunicação que pretende restaurar a sociedade de amigos ou mesmo de sábios, formando uma opinião universal como "consenso" capaz de moralizar as nações, os Estados e o mercado* (Ibid., p. 129).

Essa seleção de oito citações apresenta um panorama das críticas que Deleuze e Guattari direcionam à comunicação. Vemos como tais críticas estão fundadas sobre uma compreensão específica de um conceito de comunicação vinculado a uma filosofia: uma filosofia pautada na busca e produção de Universais, que entende a comunicação como um dispositivo intersubjetivo transcendente, capaz de produzir consensos racionais através da opinião. Essa noção de comunicação não é estranha ao campo das teorias da comunicação, inclusive é bastante corrente, em geral agregada sob o conceito de comunicação intersubjetiva.

Em um recente número da revista *Matrizes* (V.11 - Nº 1 jan./abr. 2017), três autores propõem-se a sistematizar esse conceito no texto *“Epistemologia da comunicação intersubjetiva: aproximações sociológicas, filosóficas e interdisciplinares”* (CHRISTLIEB; CAMPUZANO; GARCÍA 2017), a definindo da seguinte forma: “A comunicação intersubjetiva requer uma interação baseada na consciência, em uma elevada racionalidade argumentativa e na busca do consenso.” (CHRISTLIEB; CAMPUZANO; GARCÍA, 2017, p. 131). Já encontramos aqui uma definição que vincula a interação entre consciências através de uma racionalidade na busca de um consenso. Não parece estarmos muito longe do conceito que Deleuze e Guattari criticam. É interessante pontuar também a presença de Jürgen Habermas aludido como intercessor filosófico de tal corrente, deixando clara a vinculação à fenomenologia que Deleuze e Guattari afirmaram acima.

Estabelecido esse vínculo com uma corrente conhecida de comunicação, podemos ter uma noção maior do que Deleuze e Guattari colocam em jogo quando a criticam. Ou melhor,

para retomar o que falamos mais cedo, a restituição dos problemas que fundamentam tal conceito.

Quais são os problemas levantados por essa noção de comunicação? O que Deleuze e Guattari criticam nesses problemas? Essas são as questões que abordaremos na primeira parte de nossa tese, a partir de três eixos: um primeiro problema, o dos Universais, onde a noção de transcendência e de intersubjetividade são colocados em questão a partir da tradição fenomenológica e de suas apropriações feitas para a área da comunicação. O problema da transcendência foi uma constante na obra de Deleuze, pelo menos desde os anos 1960, quando elaborou sua crítica sobre a imagem do pensamento e a filosofia da representação. Reencontramos essas críticas em *O que é a filosofia*, quando Deleuze e Guattari vinculam a filosofia da comunicação ao conceito de opinião. É sabido que a opinião é objeto de reflexão de *Diferença e repetição* sob a forma da doxa e suas duas metades: o senso comum e o bom senso, verdadeiros pressupostos do pensamento da representação. Por isso, é importante retomar tais críticas que Deleuze elaborou nos anos 1960, tendo em vista o conceito de comunicação trabalhado nos anos 1990. Ao fazer isso, estabeleceremos um vínculo entre comunicação e representação: a comunicação discutida por Deleuze nos anos 1980 e 1990 é uma comunicação da representação, ainda que não seja enunciada por ele dessa forma. Tendo elaborado esse vínculo, partiremos para uma discussão final, sob a forma dos consensos e acordos, que também assumem uma dimensão transcendente ao tomar a linguagem como mero veículo para o estabelecimento de entendimentos entre sujeitos.

Dividimos, assim, a crítica da comunicação realizada por Deleuze a partir de três problemas, derivados dos nossos problemas iniciais: o problema dos Universais; o problema da representação; e o problema do consenso, que correspondem aos três primeiros capítulos da tese.

1.4 A “OUTRA” COMUNICAÇÃO

Já temos uma noção daquilo a que Deleuze critica na comunicação, daquilo que para ele não constitui um “bom” conceito: a comunicação vinculada à intersubjetividade, voltada à produção de Universais, baseada na opinião como senso comum e bom senso, voltada à produção de consensos. Mas há ainda uma outra dimensão da relação de Deleuze com o problema da comunicação, que não se reduz a essa crítica, e constitui-se muito mais como uma afirmação da comunicação. É preciso chamar atenção para o fato de que tal dimensão da obra de Deleuze ainda se mantém um tanto obscura, especialmente pelo fato de sua reflexão

acerca da comunicação não estar sistematizada e por ocupar uma posição periférica em seus escritos. Se nos anos 1980 e 1990 podemos identificar com clareza do que Deleuze fala quando fala de comunicação, há propriamente um *conceito* sendo criticado; nos anos 1960 e 1970 essa noção tem uma utilização mais nebulosa, e necessita de uma montagem por parte do leitor para que se torne mais clara. Poderíamos dizer que há a necessidade de um gesto duplo, de uma leitura enviesada e interessada, além de um exercício de remontagem dos fragmentos e trechos onde a comunicação aparece, de forma a esclarecer uma possível consistência teórica que subjaz a sua utilização.

Tal empreitada, que se constitui como o foco da presente investigação, tem importantes aliados. Se Deleuze particularmente não se interessou em desenvolver com mais profundidade uma “filosofia da comunicação”, há uma série de seus leitores que observaram que havia, em sua obra, um caminho para discutir problemas comunicacionais. Queremos dizer que, junto a esses pesquisadores, podemos descartar a hipótese de um uso meramente incidental do termo comunicação em sua obra dos anos 1960 e 1970, e tentar constituir os fundamentos teóricos que suportam a nossa hipótese de que há, de fato, “duas comunicações” na obra de Deleuze, uma crítica mais aparente, e uma afirmativa mais dispersa.

Iniciamos nosso percurso para delinear como se constitui essa outra comunicação nos apoiando na obra de série de pesquisadores que se dedicaram a estudar o tema da comunicação em Deleuze. De início, citamos o trabalho do pesquisador francês Fabien Dumais (2015), que propõe uma “reversão da comunicação”, tendo como base a obra de Deleuze, para repensar um conceito de comunicação do ponto de vista filosófico. Ele retoma as críticas de Deleuze que entende que o pensamento clássico comunicacional tem um viés fortemente transcendente, e sua proposta é retorcê-lo, ou revertê-lo, para pensar uma comunicação imanente. A escolha de partir de uma relação entre o binômio transcendência/imanência é justificada justamente pelo fato de Deleuze, como é sabido, ser um pensador que prezou pelas formas imanentes de pensamento, e tal dinâmica se expressa também quando vinculada à comunicação. Já indicamos acima como um dos pontos pelos quais Deleuze é crítico do conceito intersubjetivo de comunicação é justamente por sua constituição transcendente, e Dumais se apoia nesse ponto muito específico da crítica de Deleuze para tentar elaborar um pensamento imanente da comunicação. Dumais destaca que a escolha de Deleuze como o autor capaz de realizar tal empresa não é óbvia, afinal dificilmente se trata de Deleuze como um teórico específico da comunicação:

A ênfase que queremos colocar na comunicação a partir de Deleuze não é sempre destacada por seus exegetas, pois seu aspecto disjuntivo é sempre colocado à frente

em suas interpretações, e é verdade que sob o ponto de vista representacionista, a comunicação ontológica é concebida como uma relação conjuntiva, amplamente criticada por Deleuze. (2015, p. 39).

Dumais destaca aqui que Deleuze, por sua predileção pelos aspectos disjuntivos das relações, acaba sendo escanteado das teorias da comunicação em geral, que a entendem como uma relação conjuntiva por excelência. Se Deleuze é um teórico dos agregados disjuntos e dos heterogêneos, para Dumais parece natural que ele não seja lido em um campo que entende o seu objeto como um dispositivo para a conjunção. Mas Dumais vai adiante e afirma que, para Deleuze, a comunicação é pensada justamente como *disjunção*. Essa constatação enunciada por Dumais implica, em sua visão, a necessidade de rever – e reverter – uma série de pressupostos filosóficos que fundamentam o pensamento comunicacional. Dumais afirma que Deleuze, a partir da elaboração de uma ontologia da diferença, fornece as bases para se criar uma filosofia da comunicação ao mesmo tempo disjuntiva e imanente. Isso o leva a afirmar que “A redefinição da comunicação parece ser uma das grandes criações de Deleuze” (2015, p. 186). Acreditamos que o trabalho de Dumais, que será retomado oportunamente ao longo do trabalho, nos dá um fundamento para perseguir a hipótese de que há, em Deleuze, um duplo pensamento acerca da comunicação, pois é justamente através de sua elaboração ontológica dos anos 1960 que Dumais propõe um pensamento comunicacional imanente. Ou seja, para Dumais, há em Deleuze não apenas uma crítica à comunicação transcendente e conjuntiva, como uma proposta para pensá-la de forma imanente e disjuntiva.

O tom de Dumais acerca da criação de um conceito de comunicação em Deleuze se repete na obra de um dos principais exegetas do filósofo, François Zourabichvili. Aluno e amigo próximo de Deleuze, Zourabichvili publicou um texto incontornável sobre o autor, no qual o fio condutor é justamente a comunicação, como destacamos mais cedo nesse texto, como relação disjuntiva entre diferenças. Para ele, não apenas a palavra é frequente, como também a dimensão comunicacional de sua obra é fundamental: “A mais profunda ideia de Deleuze talvez seja precisamente esta: que a diferença é principalmente comunicação, contágio dos heterogêneos; em outros termos, a ideia de que uma divergência nunca explode sem a contaminação recíproca dos pontos de vista” (2016, p. 133).

O trecho invoca, como em Dumais, a ideia das relações disjuntivas, onde os pontos de vista não são reduzidos a uma representação capaz de uni-los, mas contaminam-se uns aos outros através da sua divergência, pelo fato de serem diferentes. Sabemos como nos anos 1960 o conceito de diferença é central para o pensamento de Deleuze, e Zourabichvili está afirmando aqui que a diferença é *principalmente* comunicação. Essa colocação nos leva cada

vez mais próximos a observar com atenção de que forma o trabalho conceitual acerca da diferença pode fornecer as bases para a montagem de um pensamento comunicacional afirmativo em Deleuze. Além disso, Zourabichvili chama a atenção para o fato de que as diferenças se comunicam por contágio, por contaminação. Isso nos coloca para longe de uma perspectiva representacional, como apontamos acima, pois a figura de um termo mediador externo perde a centralidade. Não se trata de *mediação*, em um sentido clássico, como a mediação por uma consciência de um sujeito universal, próprio da comunicação criticada por Deleuze, mas de uma contaminação recíproca, onde os elementos se implicam uns nos outros, transformando-os. A falta de um termo central e intermediário, ou uma instância identitária *a priori*, faz com que Zourabichvili afirme que Deleuze constitui um sistema que tem por base uma “ontologia evanescente, que só conhece devires, acoplamentos transversais ou desvios mútuos, [que] coincide com a descrição de um campo de experiência liberto da tutela de um sujeito [...], no qual, de direito, tudo comunica com tudo” (2016, p. 31).

Encontramos tanto em Dumais quanto em Zourabichvili um destaque a questões semelhantes acerca da comunicação em Deleuze: uma crítica a noções representacionais e transcendentais, e a afirmação de uma comunicação pautada pela diferença e disjunção de um ponto de vista ontológico. Uma ontologia que propõe, de acordo com Zourabichvili, que, de direito, tudo pode se comunicar com tudo. Esse enunciado – grandioso, por certo – tem por objetivo estabelecer que, na ontologia de Deleuze, as diferenças possuem em si o potencial de entrarem em relação criativa umas com as outras sem a necessidade de um conceito transcendente e mediador constituído *a priori*. Cabe, do ponto de vista ontológico, que as diferenças sejam capazes de inventar seu próprio meio de comunicação a partir de sua própria diferença. Ou seja, começamos a notar como, para esses autores, a comunicação afirmativa de Deleuze parece ir para caminhos muito distintos daquelas criticados por ele nos anos 1980 e 1990.

Ao lado de Dumais e Zourabichvili, cabe destacar também a obra de Alessandro Carvalho Sales no que concerne ao pensamento comunicacional de Deleuze. Sales afirma, de maneira direta, que em Deleuze estamos diante de uma ontologia essencialmente *comunicante*:

Parece-nos que a ontologia complexa de Deleuze está alicerçada em figuras conceituais que não podem deixar de ser caracterizadas como essencialmente *comunicantes*, no sentido que elas almejam circunscrever o vínculo paradoxal entre movimentos e planos heterogêneos, diversos em natureza, porém coexistentes. Se a ontologia em pauta busca produzir diferenças, estas dizem respeito aos fios comunicantes que articulam os planos entre si. (2016, p. 227).

De acordo com Sales, é a figura da comunicação que tem a capacidade fundamental de articular os elementos do plano ontológico em Deleuze: sem comunicação, as diferenças se perderiam em uma espécie de solipsismo. Para ele, “o problema da comunicação em Deleuze está colocado no nível profundo dessas relações heterogêneas entre as puras diferenças” (Ibid., p. 274), sem que se imponha uma identidade capaz de fazê-las tornarem-se uma mesma coisa, uma representação de sua diferença apaziguada, ou um conteúdo transmissível. É preciso que haja um vínculo entre as diferenças que as preserve como tal, sendo esse vínculo a comunicação, que se configura como “a afirmação dessas sínteses disjuntivas, em função das quais o diferente se relaciona com o diferente.” (Ibid., p. 274).

Aqui Sales alude a um dos principais gatilhos conceituais da comunicação em Deleuze, as *sínteses disjuntivas*. Conceito paradoxal por excelência: como pode uma síntese não ser conjunção, mas disjunção? Esse conceito expõe de maneira muito direta o *paradoxo* como figura central para a comunicação em Deleuze. A própria comunicação, nesse momento, parece ter um caráter paradoxal: algo que aproxima pela distância, que vincula as divergências, que cria o distinto pelo distinto. Visto que essa noção de comunicação é específica e um tanto idiossincrática, Sales destaca que não apenas há em Deleuze uma reflexão acerca da comunicação, mas também, em potência, toda uma filosofia da comunicação: “Se assim for, estamos diante de uma filosofia da comunicação, cujas inúmeras consequências caberia expor e atualizar. Seria preciso talvez retomar a palavra comunicação, emprenhá-la com esses sentidos mais nobres e afirmativos.” (Ibid., p. 228).

Friederich Balke (1996), em um texto publicado numa edição da *Magazine littéraire* que homenageava Deleuze um ano após a sua morte, também sintetiza o projeto do filósofo como uma filosofia da comunicação. Para Balke, para além do contraponto à ideia consensualista da comunicação que ganhava força nos anos 1980 e 1990 – aquela baseada em acordos transcendentais baseados no entendimento entre consciências racionais –, o conceito deleuziano de comunicação privilegiava a emergência de conexões e relações não previstas, abdicando de qualquer visada transcendente em nome de um processo genuinamente criativo. Como o autor afirma,

a filosofia da comunicação que Deleuze desenvolveu retomando alguns conceitos de Espinosa, considera a comunicação como um acontecimento por essência impuro, que produz um *devoir infinito* e *alianças monstruosas*: como uma força capaz de associar o heterogêneo e o discordante em conjunções e conexões surpreendentes. A potência da comunicação reside na abertura de “zonas de vizinhança” que combinam o que não vai “normalmente” junto e cuja conjunção paradoxal torna precisamente possível o novo. (1996, s/p.).

Em vez de buscar o consenso e a concordância entre pontos de vista, a comunicação em Deleuze estabelece instâncias paradoxais de conjunção disjuntiva. A comunicação para Deleuze, na visão de Balke, é o que ocorre quando se junta aquilo que não parece poder ser juntado, uma relação tensa que se estabelece temporariamente. Por isso esse destaque ao caráter criativo da comunicação, aludido como aquilo que torna possível o novo: é a partir da relação entre diferenças, entre heterogêneos, que a criação se produz. Para Balke, é justamente a comunicação o nome desse processo em Deleuze. Não por acaso Balke retoma o paradoxo como referência importante para a comunicação em Deleuze: o paradoxo é o conflito entre perspectivas contraditórias, que não poderiam andar juntas sob o ponto de vista da lógica tradicional. Mas é por estarem juntos, ainda que de maneira mambembe e sem um correlato designativo no estado de coisas, que a aproximação entre divergentes produz novos elementos, novas relações, possibilita o *devenir*; a transformação. O paradoxo é fundamental para a perspectiva comunicacional deleuziana por ser criado *imanentemente*, sem uma relação de semelhança ou identidade designativa com algo “do mundo”, que torna possível, como diz Balke, precisamente o novo.

Vimos até aqui autores que analisam a obra de Deleuze sob o ponto de vista da questão comunicacional, mostrando como tal conceito é elaborado em sua obra e alguns contornos de como ele opera. Nisso se destaca também o trabalho de Fernando José Fagundes Ribeiro, que dá um passo adiante ao perguntar-se sobre “as consequências que uma ontologia da diferença acarreta para um pensamento da comunicação” (1996, p. 65). Para Ribeiro, é importante não apenas depreender como funciona essa ontologia comunicante, mas também avaliar quais as consequências de tal projeto para o pensamento comunicacional, para além da exegese da obra de Deleuze. Para o autor, a filosofia da comunicação ainda está muito vinculada não apenas a dualismos redutores, mas especificamente a uma ideia transcendente e *a priori* que privilegia termos capazes de criar uma identidade no processo comunicacional, reduzindo as diferenças a um Mesmo. Por outro lado, o conceito de comunicação de Deleuze permite um pensamento em que,

longe dos limites impostos pelo código, fica relativizado todo esquema conceitual que tencione estabelecer uma partilha rígida e duplamente identitária, entre sujeito e objeto, emissor e destinatário, fala e língua, etc. É o caso pois de nos desfazermos resolutamente de todos esses dualismos, reconsiderando a comunicação sob um novo ângulo, paradoxal se contraposto ao do senso comum, onde a relação entre elementos heterogêneos consistirá na construção de um plano de imanência comum antes que no recurso a uma forma codificante dada a priori. (Ibid., p. 65).

Numa concepção clássica de mediação, precisa haver um “canal”, “ponte” ou “suporte” que, anterior ao processo comunicacional, seria capaz de estabelecer a relação entre

os termos: a linguagem, um meio, a cultura, etc. Para Ribeiro, o pensamento de Deleuze acaba com a necessidade dessa mediação de um terceiro *a priori* – um terceiro que intervém no meio das duas unidades pré-estabelecidas –, e se baseia na ideia de um plano imanente criado a partir da ressonância entre as diferenças. O “comum” da comunicação, se é que podemos ainda aludir a algo assim, não é anterior, mas *efeito* da relação entre termos heterogêneos.

Retomamos o trabalho desses cinco autores pois eles discutem diretamente a relação de Deleuze com a comunicação, afirmando cada um deles a existência de um pensamento do filósofo francês acerca do tema. Havíamos identificado o problema da comunicação em duas facetas distintas e divergentes entre si, que são recortadas cronologicamente, uma crítica e uma afirmativa. Os autores que citamos nos ajudam a mapear de que forma se constitui essa dimensão afirmativa da comunicação, que identificamos estar presente no período dos anos 1960 a 1970 da obra de Deleuze, a que viemos chamamos de “outra” comunicação, em oposição a uma comunicação intersubjetiva vinculada à filosofia da representação. Já munidos de um panorama do modo como esses autores compreendem o que chamam de “filosofia da comunicação” de caráter deleuziano, podemos nos debruçar sobre a obra do próprio autor para investigar como que esse pensamento se constitui.

Antes disso, retomemos nosso percurso até aqui: partimos de uma problematização inicial, que dizia respeito ao modo como Deleuze tratou da questão comunicacional. Após um mapeamento dos usos do termo pelo autor, pudemos bifurcar esse problema em dois, de acordo com o tratamento dado por Deleuze: um tratamento crítico, identificado nos anos 1980 e 1990, voltado a um conceito já estabelecido de comunicação e um tratamento afirmativo, disperso ao longo das obras dos anos 1960 e 1970. Tomamos a perspectiva de distintos autores que investigaram a comunicação em Deleuze para tentar sistematizar alguns contornos desse pensamento afirmativo, que entendemos tratar-se de um conceito distinto daquele criticado nos anos 1980 e 1990, e nos deparamos com uma elaboração teórica bastante rica e propositiva. Cabe agora bifurcar ainda mais nosso problema, ainda no campo afirmativo da comunicação em Deleuze, pois encontramos ainda mais uma divisão cronológica do problema, colocada na diferença entre os modos de tratamento da comunicação entre os anos 1960 e 1970. Nos anos 1960, especialmente em *Diferença e repetição*, vemos com clareza como a comunicação está relacionada intimamente com o conceito de diferença e as operações ontológicas que Deleuze realiza a partir de seu sistema filosófico. Já nos anos 1970, especialmente a partir do encontro com Guattari, os contornos da sua discussão acerca da comunicação mudam, e Deleuze passa a tratar a comunicação sob um termo específico, como *Comunicação Aberrante*. Dessa forma, apresentaremos a partir de citações do próprio

Deleuze como se constituem tais reflexões, que compõem a segunda e a terceira partes da tese, respectivamente.

1.5 A COMUNICAÇÃO DAS DIFERENÇAS

Tal como fizemos em relação à perspectiva crítica de Deleuze acerca da comunicação, apresentaremos um conjunto de citações que expressam o modo como ele usa o termo durante os anos 1960. Antes de expô-las, porém, cabe uma nota a respeito da constituição de nosso *corpus* principal. Assim como *O que é a filosofia* (1991/2010) é o livro em que Deleuze mais fala sobre comunicação em sua fase mais tardia, constituindo-se assim como principal objeto de estudo dessa fase para nossa tese, nos anos 1960 elegemos o livro *Diferença e repetição* (1968/2018) para analisar como trabalha a comunicação. Em paralelo a essa obra, o livro *Lógica do sentido* (1969/2011) também desenvolve questões importantes para a comunicação, mas muitas delas se sobrepõem ao que Deleuze escreve em *Diferença e repetição*. Dessa forma, utilizaremos *Diferença e repetição* como principal livro para desenvolver a ideia da comunicação das diferenças, tendo *Lógica do sentido* como uma obra de apoio para as discussões propostas por Deleuze.

Dito isso, podemos notar como a comunicação de fato tem uma presença importante em *Diferença e repetição*, muitas vezes vinculada a conceitos centrais dessa obra:

1) *Se supomos que as séries entram em comunicação sob a ação de uma força qualquer, vemos que esta comunicação relaciona diferenças a outras diferenças ou constitui, no sistema, diferenças de diferenças: estas diferenças em segundo grau desempenham o papel de "diferenciante", isto é, relacionam umas às outras as diferenças de primeiro grau.* (DELEUZE, 1968/2018, p. 158).

2) *Quando a comunicação é estabelecida entre séries heterogêneas, toda sorte de conseqüências flui no sistema. Alguma coisa "passa" entre os bordos; estouram acontecimentos, fulguram fenômenos do tipo relâmpago ou raio. Dinamismos espaçotemporais preenchem o sistema, exprimindo ao mesmo tempo a ressonância das séries acopladas e a amplitude do movimento forçado que as transborda.* (Ibid., p. 158).

3) *Quando falamos de uma comunicação entre séries heterogêneas, de um acoplamento e de uma ressonância, não é à condição de um mínimo de semelhança entre as séries e de uma identidade no agente que opera a comunicação? (...) E, em primeiro lugar, qual é este agente, esta força que assegura a comunicação? O raio fulgura entre intensidades*

diferentes, mas é precedido por um precursor sombrio, invisível, insensível, que lhe determina, de antemão, o caminho revertido, como no vazio. Do mesmo modo, todo sistema contém seu precursor sombrio, que assegura a comunicação das séries que o bordam. (Ibid., p. 159)

4) toda oposição remete a uma "disparação", e as oposições só são resolvidas no tempo e no extenso na medida em que os disparates tenham, primeiramente, inventado sua ordem de comunicação em profundidade e na medida em que tenham reencontrado esta dimensão em que eles se envolvem, trançando caminhos intensivos que só podem ser reconhecidos no mundo ulterior do extenso qualificado. (Ibid., p. 314)

5) Aparece, assim, um campo "problemático" objetivo, determinado pela distância entre ordens heterogêneas. A individuação surge como o ato de solução de um tal problema ou, o que dá a mesma, como a atualização do potencial e o estabelecimento de comunicação entre os disparates. O ato de individuação não consiste em suprimir o problema, mas em integrar os elementos da disparação num estado de acoplamento que lhe assegura a ressonância interna. (Ibid., p. 326)

6) O essencial é que não encontramos nesses sistemas qualquer identidade prévia, qualquer semelhança interior. Tudo é diferença nas séries e diferença de diferença na comunicação das séries. (Ibid., p. 392)

7) Todo fenômeno fulgura num sistema sinal-signo. Chamamos de sinal um sistema que é constituído ou bordado por, pelo menos, duas séries heterogêneas, duas ordens disparatadas capazes de entrar em comunicação; o fenômeno é um signo, isto é, aquilo que fulgura nesse sistema graças à comunicação dos disparates. (Ibid., p. 297)

8) Com efeito, o intensivo, a diferença na intensidade, é ao mesmo tempo o objeto do encontro e o objeto a que o encontro eleva a sensibilidade. Não são os deuses que são encontrados; mesmo ocultos, os deuses não passam de formas para a reconhecimento. O que é encontrado são os demônios, potências do salto, do intervalo, do intensivo ou do instante, e que só preenchem a diferença com o diferente; eles são os porta-signos. E é o mais importante: da sensibilidade à imaginação, da imaginação à memória, da memória ao pensamento, quando cada faculdade disjunta comunica à outra a violência que a leva a seu limite próprio, é a cada vez uma livre figura da diferença que desperta a faculdade, e a desperta como o diferente desta diferença (Ibid., p. 198)

9) O próprio princípio de uma comunicação, mesmo violenta, parece manter a forma de um senso comum. Entretanto, não se trata disto. (...) O uso transcendente das faculdades é, propriamente falando, um uso paradoxal, que se opõe a que seu exercício se dê sob a regra

de um senso comum. Além disso, o acordo das faculdades só pode ser produzido como um acordo discordante, pois cada uma só comunica à outra a violência que a coloca em presença de sua diferença e de sua divergência com todas (Ibid., p. 199).

Essa seleção de citações (que foi abreviada por motivos de exposição, afinal há muito mais referências ao termo ao longo dessas obras) demonstra que a comunicação tem um papel não apenas central na articulação de conceitos fundamentais para o pensamento de Deleuze (diferença, acontecimento, violência, disparidade e heterogeneidade) como também demonstra a posição diferenciada que o termo ocupa em relação às obras tardias. Vemos, aqui, ainda que, de forma incipiente, possíveis pistas para uma formalização mais precisa de como opera o conceito propositivo de comunicação na obra de Deleuze.

Primeiro, notamos que a comunicação nesse momento para Deleuze é uma *relação* entre diferenças; ou melhor, a relação entre diferenças é o que Deleuze chama de comunicação. Se nos anos 1980 a comunicação era um dispositivo próprio da representação, isto é, um dispositivo para reduzir as diferenças a uma identidade, aqui o conceito parece mudar de perspectiva. A comunicação é o próprio processo pelo qual as diferenças entram em relação enquanto diferenças, sem apelar a uma identidade previamente constituída. Podemos constituir um primeiro eixo problemático, que diz respeito ao estatuto das relações diferenciais enquanto comunicação para Deleuze.

Em seguida, outro termo parece ganhar destaque na relação com a comunicação: *sistema*. Deleuze constitui, em *Diferença e repetição*, um refinado pensamento sistêmico, em cujo centro jaz a ideia de comunicação. O sistema é constituído por séries heterogêneas e só passa a entrar em movimento a partir da comunicação entre tais séries. Quando tal comunicação ocorre, diz Deleuze, toda sorte de consequências passa a ocorrer. Ora, nos parece que a comunicação, do ponto de vista do sistema, é central. Por isso constituímos as particularidades do sistema e do processo de individuação, tornando a comunicação o nosso foco de leitura, como o segundo eixo problemático da comunicação das diferenças. Desenvolveremos o capítulo partindo desde a ordem de relação das diferenças, sua organização no que Deleuze chama de séries heterogêneas, passando pelas formas comunicacionais do acoplamento, da ressonância e do movimento, e problematizaremos o que Deleuze chama de “agente que possibilita a comunicação”, o precursor sombrio. Tal discussão permite que desenvolvamos um passo a passo do que significa afirmar que a comunicação, nesse momento, é entendida do ponto de vista ontológico.

Há também a indicação de uma comunicação que se contrapõe à ideia de senso comum. Já discutimos a relação entre o conceito tardio de comunicação em Deleuze com a ideia de senso comum. Entretanto, aqui ele parece querer deixar clara uma oposição, marcando firmemente que, nesse momento, a comunicação tem menos a ver com o senso comum e mais com uma violência. Mas de que violência se trata? Aqui vemos a importância de dois conceitos fundamentais, que articulam o nosso terceiro eixo de problematização da comunicação das diferenças: signo e encontro; ou, para sermos sintéticos, o encontro violento com o signo.

Como podemos notar, o signo é o resultado do processo de individuação, a forma pela qual a intensidade e as relações de diferenças aparecem no mundo da experiência. E, se por um lado o signo é resultado, ele também é gatilho do reinício do processo do sistema, pois é o signo o elemento que produz a disparação. Ao mesmo tempo, é apenas a partir do encontro violento com o signo que o pensamento se desenvolve, para além de uma perspectiva amigável do conhecimento, próprio da filosofia da representação.

Ora, parece que desde esse momento já aparece a problematização do acordo. Se há uma filosofia da comunicação cujo objetivo ético e epistemológico é produzir acordos na forma de consensos, essa filosofia tem pouco lugar aqui. O acordo na filosofia da comunicação de Deleuze é um acordo discordante. O que é comunicado não é uma palavra para aplacar o conflito, mas a própria violência do choque entre diferenças. O acordo não pode ser final, ou mesmo almejado, senão sob a forma da discordância.

Se retomamos a questão do heterogêneo, vemos como essas noções dialogam. Trata-se de uma coleção de elementos que se mantêm “juntos” através da comunicação. Talvez seja por isso que ele diz que toda individualidade é comunicante, pois afirma a diferença que a constitui. A individualidade é uma heterogeneidade, composta por relações comunicantes entre diferenças. E, como Deleuze afirmará muitas vezes, toda diferença é uma diferença de intensidade.

O problema da comunicação das diferenças assim se desenvolve em três eixos, que abordaremos com um capítulo para cada: o problema da relação entre diferenças, o sistema diferencial e o encontro violento com o signo. A articulação entre esses três eixos visa investigar o modo específico pelo qual Deleuze entende a comunicação nos anos 1960, destacando os aspectos relevantes que tal entendimento pode produzir para o campo da comunicação.

1.6 A COMUNICAÇÃO ABERRANTE

Há ainda uma última dimensão que iremos abordar nesse trabalho acerca da noção de comunicação para Deleuze: a comunicação aberrante. Esse é um conceito que surge nos anos 1970 em sua obra, especificamente durante a redação de *O Anti-Édipo*, em parceria com Guattari, e na redação da segunda versão de seu livro sobre Proust, escrita nos anos 1970. Da mesma forma, podemos trazer uma coleção de trechos que abordam a comunicação durante os anos 1970, especialmente nos trabalhos que Deleuze escreveu com Guattari, mas também naqueles escritos sozinho. Podemos notar que a comunicação segue aparecendo com proeminência e com uma lógica bastante semelhante à dos anos 1960, ainda que com mudanças relevantes de vocabulário e com problemas mais específicos:

1) *Ora, uma comunicação que não é feita de acordo com uma dimensão compreendida nas dimensões daquilo que comunica, podemos chamá-la de uma comunicação aberrante. Exemplo famoso desse tipo de comunicação: o zangão e a orquídea. (DELEUZE, 2003/2016, p. 44)*

2) *Há comunicação, mas ela é feita sempre entre vasos não-comunicantes; há abertura, mas ela se opera entre caixas fechadas. Sabe-se que a orquídea apresenta, desenhada sobre sua flor, a imagem do inseto, com suas antenas, e é essa imagem que o inseto vai fecundar, assegurando assim a fecundação da flor fêmea pela flor macho: para indicar essa espécie de cruzamento, de convergência entre a evolução da orquídea e a do inseto, um biólogo contemporâneo pôde falar de uma evolução a-paralela, que é exatamente o que entendo por comunicação aberrante. (Ibid., p. 44).*

3) *colocá-los um do lado do outro e deixá-los inventar seu sistema de comunicação que sempre nos surpreende, que cria prodigiosos acasos e despista nossas suspeitas (o segredo dos signos). (DELEUZE, 1976/2010, p. 133).*

4) *Ver é exatamente reduzir o outro aos lados contíguos não comunicantes que o constituem e esperar o modo de comunicação transversal que essas metades compartimentadas encontrarão um jeito de criar. (Ibid., p. 133).*

5) *Uma comunicação que não seria colocada como princípio, mas que resultaria do jogo das máquinas e de suas peças separadas, de suas partes não comunicantes. (Ibid., p. 155).*

6) *Não é mais o mundo dos discursos e de suas comunicações verticais exprimindo uma hierarquia de regras e posições, mas o mundo dos encontros anárquicos, dos acasos violentos, com suas aberrantes comunicações transversais.* (Ibid., p. 166).

7) *Relações aberrantes entre vasos fechados; zangão que faz a comunicação entre as flores e que perde seu valor animal próprio para ser, com relação a elas, apenas um pedaço composto à parte, elemento disparatado num aparelho de reprodução vegetal.* (Ibid., p. 167).

8) *Por mais que o telefone normal seja uma máquina de comunicação, funciona como uma ferramenta, porque serve para projetar ou prolongar vozes que como tais não fazem parte da máquina. Mas aqui a comunicação atinge um grau superior, dado que as vozes compõem uma peça com a máquina, devêm peças da máquina, distribuídas e ventiladas aleatoriamente pelo aparelho automático de resposta.* (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010, p. 512-513).

9) *Já não se trata de confrontar o homem e a máquina para avaliar as correspondências, os prolongamentos, as substituições possíveis ou impossíveis entre ambos, mas de levá-los a comunicar entre si para mostrar como o homem compõe peça com a máquina, ou compõe peça com outra coisa para constituir uma máquina.* (Ibid., p. 509-510).

10) *Proust dizia, pois, que o todo é produzido, que é produzido como uma parte ao lado das partes, que ele não unifica nem totaliza, mas às quais se aplica instaurando comunicações aberrantes entre vasos não comunicantes, unidades transversais entre elementos que mantêm toda a sua diferença nas suas dimensões próprias.* (Ibid., p. 63).

11) *Se o neo-evolucionismo afirmou sua originalidade, é em parte em relação a esses fenômenos nos quais a evolução não vai de um menos diferenciado a um mais diferenciado, e cessa de ser uma evolução filiativa hereditária para tornar-se antes comunicativa ou contagiosa.* (DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012, p. 19).

12) *O neo-evolucionismo parece-nos importante por duas razões: o animal não se define mais por características (específicas, genéricas, etc.), mas por populações, variáveis de um meio para outro ou num mesmo meio; o movimento não se faz mais apenas ou sobretudo por produções filiativas, mas por comunicações transversais entre populações heterogêneas.* (Ibid., p. 20).

13) *Então se é como o capim: se fez do mundo, de todo mundo, um devir, porque se fez um mundo necessariamente comunicante, porque se suprimiu de si tudo o que impedia de deslizar entre as coisas, de irromper no meio das coisas.* (Ibid., p. 78).¹

¹É importante destacar o caráter de transição que *Mil platôs* ocupa nessa tese. Encontramos nessa obra ambos os usos do conceito de comunicação, tanto de seu ponto de vista crítico como criativo. É justamente nela que começamos a ver a passagem de um conceito a outro. Por exemplo, quando discute a linguagem a

Essas citações nos convidam a pensar a comunicação pelo menos em três sentidos distintos. O primeiro é o da relação entre homem-máquina. O conceito de máquina é fundamental para a reflexão proposta em *O anti-Édipo* e *Mil platôs*, e aparece com muito interesse à nossa pesquisa, que relaciona diretamente máquinas e comunicação: argumentaremos que a relação que se estabelece entre homem e máquina (ou máquinas e máquinas) não é uma relação de uso, mas uma relação de comunicação.

Também observamos que Deleuze, pela primeira vez, define e caracteriza a comunicação. Fala que em Proust há um dispositivo de funcionamento da obra que consiste em uma comunicação transversal. Da mesma forma, fala de uma comunicação que não se define por aquilo que comunica, ou seja, por sua mensagem, mas pelo próprio processo de transformação dos elementos que estão em jogo: a isso chama de comunicação *aberrante*.

Deleuze usa um dos exemplos mais recorrentes de sua obra, a vespa e orquídea, para definir a comunicação aberrante como “evolução a-paralela”. Mas adiante, destaca como o neoevolucionismo baseou-se justamente nessa ideia para distinguir-se da teoria da evolução tradicional: a evolução deixa de ser um fenômeno de filiação ou hereditário, e se torna comunicativo. Com o exemplo da vespa e da orquídea, Deleuze está chamando atenção ao potencial transformador, mutagênico, das relações de comunicação: entrar em relação com uma diferença transforma invariavelmente ambos os termos da relação, produz um tornar-se, um devir. No caso de compostos biológicos, trata-se de uma evolução conjunta, não mais paralela, mas simbiótica, por comunicação. Ou seja, adentramos em um mundo que se faz pelo devir: nas palavras de Deleuze, um mundo necessariamente comunicante.

Há aqui uma diferença entre as abordagens dos anos 1960 e 1970 – mas uma diferença comunicante: apesar de cada uma tratar de fenômenos distintos, notamos uma continuidade na noção de comunicação discutida: uma relação entre diferenças, uma afirmação da disjunção, um processo transformador. Essa lógica subjacente parece ser o que nos dá consistência para afirmar, ao fim da análise dos textos, que há uma filosofia da comunicação em Deleuze.

Organizaremos esse capítulo final em também três eixos: um primeiro eixo, focado na segunda parte de *Proust e os Signos* (1976/2010), discutindo o que Deleuze chama de transversal; um segundo eixo, focado em *O anti-Édipo*, para estabelecer a comunicação maquínica; e um terceiro eixo, focado na apropriação de Deleuze da teoria da evolução e seu foco em complexos simbióticos enquanto multiplicidades comunicantes, sob o nome de evolução a-paralela.

comunicação é entendida como transmissão, e criticada. Entretanto, nas citações acima, vemos como a comunicação funciona como dispositivo fundamental para o devir e as alianças. É preciso distinguir esses pontos caso a caso, dentro do contexto no qual aparecem.

1.7 MAPA DA TESE

Acreditamos, ao longo dessa introdução, ter dado conta do processo metodológico e reflexivo que levou à montagem do presente texto. Partimos de um problema de cunho especulativo – e se lêssemos Deleuze como um teórico da comunicação? – e fomos constituindo, passo a passo, o desenvolvimento desse problema, passando pelo uso divergente do termo em momentos cronológicos de sua obra, pela sua crítica à noção de comunicação intersubjetiva, e chegando a duas propostas afirmativas acerca da comunicação: a comunicação das diferenças e a comunicação aberrante.

A tese está organizada, daqui em diante, como aprofundamento e problematização de cada um desses problemas.

2. DELEUZE, CRÍTICO DA COMUNICAÇÃO

Iniciamos nosso percurso a partir da perspectiva crítica de Deleuze acerca da comunicação, elaborada ao longo dos anos 1980 e 1990. Desenvolveremos nossa exposição baseada em três eixos, sendo o primeiro, abordado a partir do livro escrito por Deleuze e Guattari *O que é a filosofia* (1991), que trata da caracterização de uma filosofia que conceitua a comunicação como uma transcendência intersubjetiva, voltada a produção de Universais, de maneira análoga aos conceitos de contemplação (idealismo objetivo) e reflexão (idealismo subjetivo). A partir da descrição de tais noções e da exposição do modo como Deleuze e Guattari se contrapõem a elas, nos voltamos, em um segundo eixo, para uma crítica desse conceito de comunicação baseada na crítica à representação, elaborada por Deleuze em *Diferença e repetição* (1968), visando caracterizar essa perspectiva conceitual da comunicação como pertencente ao pensamento representacional. Por fim, como um terceiro eixo, problematizaremos as ideias de consenso e de acordo, vinculadas diretamente ao conceito de comunicação para Deleuze e Guattari.

2.1 DA COMUNICAÇÃO COMO TRANSCENDÊNCIA: A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS

Em *O que é a filosofia*, Deleuze, junto a Guattari, faz uma crítica bastante elaborada acerca do que, para ele, a filosofia – sobretudo a sua própria – não é. É uma atitude recorrente em sua obra, a de acusar e criticar aspectos específicos da constituição do pensamento filosófico para elaborar o seu próprio pensamento a partir de uma diferença. É como se Deleuze dissesse: “existem esses pressupostos, esse modo de pensar, dos quais discordo por essas razões”. Em geral, podemos sumarizar essa perspectiva como uma crítica a qualquer tipo de transcendência ou universalidade. O projeto de Deleuze envolve a constituição de um pensamento radicalmente *imane*nte, que não apele a categorias “caídas do céu” para explicar processos de constituição do mundo e do pensamento de forma apriorística. Para Deleuze, a filosofia diria respeito à “criação de conceitos”, não a uma descrição de processos eternos ou universais que explicariam, de forma resoluto, uma “verdade” do mundo. A “verdade”, nesse caso, atuaria menos como um conceito, e mais como um bloqueador, um dispositivo de estabilidade para os conceitos, um paralisador de seu movimento. Há uma relação de identidade aqui: a correlação entre um conceito mental e um objeto correspondente no mundo, onde a verdade é a mais próxima semelhança possível entre esses dois. A transcendência surge daí, da categoria identitária capaz de estabelecer essa relação entre conceito e mundo, entre

representação e mundo. Entraremos nessa discussão com mais profundidade nas páginas adiante, mas cabe destacar que essa relação de correspondência identitária entre representação e mundo é fruto do que Deleuze chama de uma dada imagem do pensamento. Uma parte substancial de sua obra visa, no mesmo gesto, criticar a imagem dogmática (ou moral) do pensamento e criar uma nova imagem:

Suponho que existe uma imagem do pensamento que varia muito, que tem variado muito ao longo da história. Por imagem do pensamento não entendo o método, mas algo mais profundo, sempre pressuposto, um sistema de coordenadas, dinamos, orientações: o que significa pensar, e “orientar-se no pensamento”. De qualquer forma se está no plano de imanência, mas para aí erigir verticalidades, elevar a si próprio, ou, ao contrário, para se estender, correr ao longo da linha do horizonte, impelir o plano cada vez para mais longe? E quais verticalidades, as que nos dão algo para contemplar, ou então as que nos fazem refletir ou comunicar? Ou não será preciso justamente suprimir toda e qualquer verticalidade como transcendência, e nos deitarmos sobre a terra e abraçá-la, sem olhar, sem reflexão, privados de comunicação? E temos ainda conosco o amigo ou já estamos sós, Eu=Eu, ou somos amantes, ou ainda outra coisa, e quais os riscos de trair a si mesmo, de ser traído ou de trair? (DELEUZE, 1990/1992, p. 185).

Deleuze está discutindo a tendência de uma imagem do pensamento a erigir verticalidades como transcendências, como Universais. Um pensamento verticalizado, que usa balizas erguidas como que para fora do plano de imanência, de forma a criar hierarquias e juízos. O interessante dessa citação para nós, para além de uma demonstração bastante didática do inimigo mais recorrente de Deleuze – a transcendência –, diz respeito ao fato de que nela a figura da comunicação aparece como parte dessa imagem, como um dos vértices da transcendência. Veremos que, em *O que é a filosofia*, a imagem do pensamento é formada também por um conceito de comunicação, ao lado da contemplação e da reflexão. Iniciaremos a expor a crítica de Deleuze sobre a comunicação por esse caminho, como uma crítica a um conceito transcendente de comunicação.

Logo nas primeiras páginas de *O que é a filosofia*, Deleuze e Guattari apresentam uma espécie de montagem da imagem dogmática do pensamento, construída a partir de três conceitos: a contemplação, a reflexão e a comunicação. Para eles, tais conceitos expressam um processo de pensamento: não apenas um método, mas, como dito acima, um conjunto de coordenadas que articulam um modo muito específico de entender o que é o pensamento e o modo como nos relacionamos com o mundo. Se o projeto desse derradeiro livro de Deleuze é caracterizar a filosofia como uma atividade criativa, baseada na criação de conceitos imanentes ao mundo, o processo exposto pelo trinômio expressa uma relação paralisadora em relação ao mundo, tornando a nossa relação com ele única e a-histórica, Universal:

A contemplação, a reflexão, a comunicação não são disciplinas, mas máquinas de constituir Universais em todas as disciplinas. Os Universais de contemplação, e em seguida de reflexão, são como duas ilusões que a filosofia já percorreu em seu sonho de dominar as outras disciplinas (idealismo objetivo e idealismo subjetivo), e a filosofia não se engrandece mais apresentando-se como uma nova Atenas e se desviando sobre Universais da comunicação que forneceriam as regras de um domínio imaginário dos mercados e da mídia (idealismo intersubjetivo). (1991/2010, p. 13).

Mas que processo é esse que Deleuze e Guattari apontam como sendo da lógica da contemplação, da reflexão e da comunicação, essas máquinas de construir Universais? Podemos seguir a pista que eles próprios colocam e investigá-la sob o ponto de vista dos idealismos: a contemplação como idealismo objetivo, a reflexão como idealismo subjetivo e a comunicação como idealismo intersubjetivo. A contemplação diria respeito ao objeto, que de certa forma existiria no mundo, tal e qual, de forma que um sujeito pudesse apreendê-lo. Conhecer, ou pensar, seria apreender tal objeto, introjetá-lo no sujeito através de uma representação mental que coincidiria com a existência do mundo para fora de nós. O dualismo clássico entre mundo e representação fica claro na ideia de contemplação: um sujeito que contempla um objeto de conceito eterno e identitário, que por sua vez se apresenta de forma a ser apreendido, conhecido. O idealismo aqui está em supor a existência de um mundo exterior imutável e já constituído, do qual teríamos acesso a partir de nossa interioridade. Entretanto, tal interioridade não é desprovida de características próprias, que são problematizadas a partir do conceito de reflexão: idealismo subjetivo. Há um objeto no mundo, mas como saber que tal objeto é do jeito que é, se sempre o conhecemos a partir do modo como o sujeito o apreende? A reflexão, assim, desloca o centro do conhecimento e afirma que, para saber como é que conhecemos, é preciso saber quais são as categorias pelas quais o sujeito “recorta” os objetos do mundo e os traduz em uma representação mental. Não mais um objeto inerte, mas um sujeito ativo e delimitado, eterno e Universal, que apreende a realidade de acordo com os limites e categorias dele próprio. Se na contemplação o idealismo surgia no sujeito como uma “ideia” transcendente do objeto, na reflexão é o próprio sujeito que se torna a “ideia”, que se mantém eterno na sua produção incessante de representações. Não temos como acessar o mundo diretamente, sempre o acessamos mediado pelo sujeito; mas tal sujeito é sempre o mesmo, possui as mesmas categorias e produzirá representações sempre da mesma forma. Há uma nova verticalidade, que não é colocada em questão. E dessa verticalidade ou transcendência subjetiva surge o terceiro idealismo, o idealismo intersubjetivo de comunicação. O sujeito transcendente é um modelo geral, Universal e a-histórico, porém inserido em um campo social composto por diversos sujeitos. É preciso que haja, para garantir a universalidade de tal sujeito, um dispositivo que “compare” as representações, que dê conta

de que possamos expressá-las e que elas sejam elaboradas da mesma forma por todos os outros sujeitos. Dessa necessidade surge o idealismo intersubjetivo, a criação de um “outro” igual a mim, capaz de entrar em uma relação de “consciências” ou de interioridades. É preciso que os sujeitos necessariamente se relacionem enquanto sujeitos transcendentais que possam criar um tipo de conexão mental pura, para que tais representações possam tornar-se Universais. Universalidade do objeto enquanto ideia daquele que contempla, universalidade do sujeito que reflete sobre si mesmo, universalidade do coletivo intersubjetivo dos que comunicam. Nas palavras de Deleuze e Guattari, “o pensamento não pode impedir-se de interpretar a imanência como imanente a algo, grande Objeto da contemplação, Sujeito da reflexão, Outro sujeito da comunicação: é fatal então que a transcendência seja introduzida.” (Ibid., p. 64).

É interessante o modo como Deleuze e Guattari constroem essa crítica. Eles mostram como a filosofia foi sendo constituída num processo que tenta escapar de transcendências ou Universais, mas que acaba sempre criando um outro idealismo, outra transcendência, ao interpretar a imanência como imanência “a” alguma coisa. O conceito de reflexão tenta escapar da transcendência da contemplação ao posicionar um “eu”, concreto e específico, perante o objeto. Seria nessa relação imanente que o conhecimento se estabeleceria, mas ao conectar o “eu” ao sujeito eterno acaba-se criando uma outra transcendência. O mesmo ocorre com a ideia de comunicação, que surge como um dispositivo para tentar retirar a transcendência de um sujeito “solipsista” e pensar o processo do conhecimento como um mecanismo construído a partir da interação, mas recria a transcendência justamente na figura desse “outro”, como se existisse enquanto sujeito igual a mim e também capaz de expressar de forma transparente sua interioridade através da comunicação. Ou seja, há no seio da filosofia um “desejo” de imanência, mas ele sempre se reflete na produção de uma nova transcendência. Como Deleuze e Guattari dizem de Kant:

Kant encontra a maneira moderna de salvar a transcendência: não é mais a transcendência de um Algo, ou de um Uno superior a toda coisa (contemplação), mas a de um Sujeito *ao qual* o campo de imanência é atribuído por pertencer a um eu que se representa necessariamente um tal sujeito (reflexão). O mundo grego, que não pertencia a ninguém, se torna cada vez mais a propriedade de uma consciência cristã. Mais um passo ainda: quando a imanência se torna imanente "a" uma subjetividade transcendental, é no seio de seu próprio campo que deve aparecer a marca ou a cifra de uma transcendência, como ato que remete agora a um outro eu, a uma outra consciência (comunicação). É o que se passa com Husserl e com muitos de seus sucessores, que descobrem no Outro ou na Carne o trabalho de toupeira do transcendente na própria imanência. (Ibid., p. 58).

A utilização dos nomes próprios de filósofos aqui demonstra a faceta historiadora de Deleuze na constituição de um processo que sempre se repete: deseja-se a imanência, mas ela é sempre imanente *a algo*, e assim se reproduz uma nova transcendência. Os três conceitos, contemplação, reflexão e comunicação, são a expressão própria dessa tentativa fracassada. Tenta-se trazer o pensamento de volta para o chão, ou para a terra, mas ele sempre escapa em direção aos céus. Deleuze e Guattari estabelecem uma narrativa aí, que chamam *história de uma longa ilusão*: “As três espécies de Universais, contemplação, reflexão, comunicação, são como três idades da filosofia, a Eidética, a Crítica e a Fenomenologia, que não se separam da história de uma longa ilusão” (Ibid., p. 64). Haveria os gregos com sua ilusão dualista e transcendente da ideia (*eidos* – eidética), a filosofia crítica de Kant na constituição do sujeito transcendental como regra geral, e a fenomenologia de Husserl e seus seguidores como a transcendência do outro através da comunicação intersubjetiva²: “os conceitos filosóficos reproduzem figuras toda vez que a imanência é atribuída a algo, objetividade de contemplação, sujeito de reflexão, intersubjetividade de comunicação: as três ‘figuras’ da filosofia” (Ibid., p. 111). Todos tentaram tornar o transcendente imanente, mas, ao fazê-lo imanente *a algo*, acabaram trazendo de volta a transcendência sob a forma de uma ilusão, cujo funcionamento se expressa através de conceitos universais: Há, de início, a ilusão de transcendência, que talvez preceda todas as outras (sob um duplo aspecto, tornar a imanência imanente a algo, e reencontrar uma transcendência na própria imanência). Depois a ilusão dos universais, quando se confundem os conceitos com o plano; mas esta confusão se faz quando se coloca uma imanência em algo, já que este algo é necessariamente conceito: crê-se que o universal explique, enquanto é ele que deve ser explicado, e cai-se numa tripla ilusão, a da contemplação, ou da reflexão, ou da comunicação. (Ibid., p. 66).

Deleuze está tratando aqui da comunicação como uma figura fundamental para a filosofia, entendida enquanto idealismo e criticada, e nisso é preciso firmar o pé. Para ele, a

²É preciso prestar atenção no uso do nome de Husserl e seus seguidores como fundadores de uma “filosofia da comunicação” por Deleuze. Aqui, a referência é imediata: o filósofo alemão Jürgen Habermas e sua teoria da ação comunicativa, abertamente inspirada pela fenomenologia de Husserl através do conceito de *Lebenswelt*. (cf. PRADO, 2014). Apesar de nosso trabalho não ter como objetivo expor a querela Deleuze X Habermas, não podemos deixar de mencionar a sua filosofia como intercessor imediato da crítica de Deleuze à comunicação. Talvez, Habermas se insinue ao longo do trabalho como um fantasma, sempre reaparecendo, nomeado ou não, através de seus conceitos e reflexões. Mas escolhas precisam ser feitas, e o pensamento de Habermas não aparece como objeto desse trabalho, sendo sugerido apenas através da crítica deleuziana. Mas é impossível não reconhecer essa querela. Abrimos essa nota de rodapé a partir da referência a Husserl, mas poderíamos tê-lo feito a partir da ideia de Universais da comunicação, projeto habermasiano (cf. HABERMAS, 1998) que Deleuze rejeita com frases como “A pesquisa sobre os ‘universais da comunicação’ tem razões de sobra para nos dar arrepios” (DELEUZE, 1990/1992, p. 216) e com a sua insistente crítica aos consensos, opiniões, teoria dos atos de fala, democracia liberal, etc. Todos esses temas serão discutidos aqui a partir da visão de Deleuze, mas deixamos claro que há um diálogo agonístico sendo estabelecido, cujos contornos poderiam ser desenvolvidos em profundidade em uma futura pesquisa. Para o momento, ficaremos com Deleuze.

comunicação trata da produção de Universais, ou uma figura que dá um passo adiante na constituição da imagem dogmática do pensamento, ao retirando a primazia absoluta do sujeito transcendente isolado, e colocando-o em um processo coletivo, que toma o outro como dispositivo e validador do pensamento e do conhecimento. O que Deleuze e Guattari censuram aqui é a constituição *transcendente* da comunicação, que se enquadra na história das ilusões da filosofia. Se o projeto deleuziano é a criação de conceitos filosóficos, então um conceito de comunicação como intersubjetividade, que apenas refaz o processo de constituir Universais, não apresentaria nada de criativo – ou crítico, como falávamos mais acima –, sendo apenas um novo passo na história da filosofia como transcendência: “Se se trata de reconstituir transcendências ou universais, de restabelecer um sujeito de reflexão portador de direitos, ou de instaurar uma intersubjetividade de comunicação, não estamos diante de uma grande invenção filosófica.” (DELEUZE, 1990/1992, p. 190).

Mas em que consiste a transcendência específica da comunicação? O que implica a ideia de uma “intersubjetividade” como Universal? Se Deleuze e Guattari afirmam que “O primeiro princípio da filosofia é que os Universais não explicam nada, eles próprios devem ser explicados” (1991/2010, p. 13), precisamos explicar em que implica a comunicação enquanto intersubjetividade. O que há de específico a ser criticado num conceito transcendente de comunicação?

Para Fabien Dumais (2015), o que Deleuze está dizendo refere-se a um processo de descobrimento ou desvelamento do Um a partir de uma pluralidade ou do múltiplo. Há várias vozes, mas todas essas vozes precisam “concordar” no conteúdo do que dizem para afirmar o fato de que todas fazem parte de uma mesma unidade anterior: o sujeito transcendental a partir da intersubjetividade. Ou seja, a comunicação como transcendência visa minimizar ou aplacar as diferenças entre os diferentes sujeitos concretos para aceder ao sujeito transcendental:

A comunicação toma a pluralidade, engloba-a e transcende-a, em favor de uma unidade, de uma identidade. O ponto de partida dessa aventura filosófica, ao qual seremos contrários, é essa opinião que se pode ter da comunicação: se não pode haver comunicação sem que haja ao menos duas entidades diferentes (múltiplo), da mesma forma as entidades parecem dever ser precedidas por algo idêntico, tal como um terreno de entendimento anterior (O Um), sem o qual a comunicação não poderia se referir a alguma coisa no momento de uma troca entre partes. Trata-se de uma estrutura transcendente, derivada portanto de uma filosofia da transcendência. (DUMAIS, op. cit., p. 9, tradução nossa³).

³Original: *La communication reprend la pluralité, l’englobe et la transcende, au profit d’une unité, d’une identité. Le point de départ de cette aventure philosophique, point qu’il s’agit de contrer, est cette opinion qu’on pourrait se faire de la communication : s’il ne peut y avoir de communication sans qu’il y ait au moins deux entités différentes (multiple), de même les entités semblent devoir être précédées par quelque chose d’identique, tel un terrain d’entente préalable (l’Un), sans quoi la communication ne pourrait référer à quelque chose lors d’un échange entre parties. Il s’agit d’une structure transcendante, tirée donc d’une philosophie de la*

A submissão do múltiplo pelo Uno, ou a busca por um Universal, é o que Dumais diz ser a característica principal de uma comunicação transcendente. É preciso que, “acima” do vivido, da pluralidade de sujeitos, se encontre a unidade do sujeito transcendente. Se pensarmos em um processo comunicacional como um diálogo, por exemplo, a unidade ou o Universal refere-se a um determinado conteúdo ou sentido capaz de ser transmitido. O que importa é que aquilo que está em uma mente possa ser entendido pela outra. Eis a concepção moderna de comunicação enquanto problema filosófico, antes mesmo do surgimento da intersubjetividade fenomenológica. Não importam os “meios” utilizados: a linguagem, a cultura, uma tecnologia. O que de fato importa numa comunicação é o entendimento daquilo que não está ali, daquilo que não se encontra nos meios utilizados para se comunicar: uma ideia transcendente, um sentido primordial. Por isso que Dumais, seguindo Deleuze, acusa a comunicação transcendente: ela sempre pressupõe uma unidade anterior, que suprime todas as diferenças de um processo de relação entre sujeitos.

Desse ponto de vista, a comunicação verdadeira é a que dá conta de um primeiro e mesmo sentido que é descoberto no diálogo por exclusão daquilo que borra sua transmissão. [...] Em outras palavras, a comunicação como ação consiste, nessa visão, em excluir a diferença, o múltiplo que mascara a identidade do mesmo, enquanto como a comunicação como resultado é o sucesso desse processo de excluir diferenças ou o múltiplo em favor da contemplação de uma forma abstrata e universal. Essa é outra maneira de explicar a definição da comunicação a partir da primazia hierárquica do Um sobre o múltiplo, ou seja, do sentido uno sobre o múltiplo contingente pois não fisicamente idêntico entre duas ocorrências. (DUMAIS, op. cit., p. 14-15, tradução nossa⁴).

Discutiremos com mais detalhe a questão da linguagem em sua relação com a comunicação em passagens posteriores. Aqui o que importa é o procedimento de “ascese” que se dá na concepção transcendente de comunicação. A comunicação, que deveria ser capaz de colocar em jogo diferentes perspectivas e diferentes pontos de vista acerca de uma determinada coisa, acaba sendo reduzida a um dispositivo de purificação da pluralidade e diferença do mundo. Não há horizonte criativo, apenas um retorno a uma transcendência do Mesmo: identidade do sentido, comunhão de consciências acerca de um dado conteúdo. Dumais distingue dois aspectos desse modelo: a comunicação como ação, que visa apenas expulsar a diversidade em nome de uma pureza constitutiva e Universal, excluindo a *transcendance*.

⁴Original: *De ce point de vue, la communication véritable est celle qui rend compte d'un même sens premier et découvert dans le dialogue à force d'exclure ce qui en brouille la transmission. [...] En d'autres termes, la communication comme action consiste de ce point de vue à exclure la différence, le multiple qui voile l'identité du même, alors que la communication comme résultat est la réussite de ce processus d'exclusion des différences ou du multiple au profit de la contemplation d'une forme abstraite et universelle. Voilà expliquée d'une autre manière la définition de la communication à partir de la primauté hiérarchique de l'Un sur le multiple, voire du sens un sur le multiple contingent parce que non physiquement identique d'une occurrence à l'autre.*

diferença; e a comunicação como resultado, que é o sucesso desse processo resultando na contemplação de uma forma única e universal. Como falávamos anteriormente, é essa noção de comunicação que garante a manutenção da imagem dogmática do pensamento, que não procede senão por transcendências: a transcendência da objetividade de um mundo que se apresenta para ser conhecido, a subjetividade vinculada a um Eu humano eterno capaz de representá-lo e uma intersubjetividade que garante que todos possam compartilhar esse acesso ao mundo. Trata-se aqui sempre de um retorno ao Mesmo Mundo, que exclui a possibilidade da existência de vários mundos, de uma pluralidade de perspectivas, de uma inventividade dos pontos de vista. A comunicação é a manutenção do Mesmo a partir do múltiplo, da identidade a partir da diferença:

A comunicação é então concebida como um processo de purificação por idas e vindas entre interlocutores ideais, visando a exclusão daquilo que tem menos ser. O *telos* da comunicação seria encontrar, por ascensão na hierarquia ontológica, o Ser em toda sua realidade. O universal da comunicação é assim apenas outra face da transcendência, no sentido que a comunicação aqui é tanto o processo como o resultado de um *acordo* e assim de uma parada sobre a imagem ou de uma contemplação daquilo que realmente *é*, e que supõe-se carecer a aquilo que tem “menos ser”. (DUMAIS, op. cit., p. 16, tradução nossa⁵).

Esse processo de purificação apontado por Dumais se resolve num *acordo*. O objetivo de uma comunicação transcendente seria partir daquilo que é divergente, do que é múltiplo, do que é distinto, para chegar a uma perspectiva única, um sentido final, uma contemplação do Ser do objeto do diálogo. Sempre se parte de noções ideais: interlocutores ideais, colocados em uma relação mediada, porém visando uma transparência, para aceder a um conteúdo ideal que valida a comunhão entre consciências. Podemos ver aqui que há, pelo menos, três idealidades pressupostas nessa interação: a idealidade de um interlocutor ideal, ou sujeito unitário e bem formado, dotado de qualidades e características universais, capaz de elaborar um conteúdo mental e reproduzi-lo; a idealidade de um veículo capaz de traduzir tal conteúdo em uma materialidade significativa qualquer; a idealidade de acesso ao sentido originário a partir da tradução da materialidade significativa na forma de um acordo. Vemos que há um pressuposto ideal para o início da comunicação, um pressuposto ideal para o seu processo de transmissão, e um pressuposto ideal para o seu resultado. Todas essas unidades (sujeito, meio, acordo) são anteriores ao processo comunicacional, transcendentemente às

⁵Original: *La communication est alors conçue comme un procédé de purification par allers et retours entre interlocuteurs idéels, visant l'exclusion de ce qui a moins d'être. Le telos de la communication serait de retrouver, par ascension dans la hiérarchie ontologique, l'Être dans toute sa réalité. L'universel de la communication n'est alors qu'un autre visage de la transcendance, en cela que la communication est ici tout autant le processus que le résultat d'un accord et donc d'un arrêt sur image ou d'une contemplation de ce qui est réellement et qui est supposé manquer à ce qui a « moins d'être ».*

particularidades do próprio processo. O objetivo, aqui, não diz respeito ao que emerge a partir de uma interação entre elementos distintos ou do múltiplo, mas sim a um retorno a essas unidades. Como afirma Ribeiro, trata-se de “condicionar a relação entre elementos heterogêneos a uma unidade previamente dada” (1996, p. 32), seja ela o “Eu”, o termo mediador, ou o acordo acerca do sentido originário.

Quanto à comunicação como transcendência, parece que encontramos aqui a crítica fundamental de Deleuze: o apelo ao retorno a um Mesmo a partir de unidades transcendentemente dadas. Deleuze e Guattari, em *O que é a filosofia*, acusam essa imagem da comunicação de recair na forma do idealismo intersubjetivo. Como sintetiza Ribeiro,

A questão ‘como um Eu-emissor se relaciona com um Eu-receptor’ surge como um problema mal posto, desde que nos damos conta de que uma só subjetividade já é uma multiplicidade de multiplicidades, uma síntese discordante de durações divergentes. Nesse contexto problemático, a noção de “intersubjetividade” como caracterizadora do processo comunicativo se acha inteiramente inadequada por conter em si uma ineludível carga representacional. Afinal, ela supõe a identidade dos interlocutores possíveis reunidos em torno de um código comum como critério de entendimento consensual democrático, onde o argumento visa suplantar a criação conceitual. (Op. cit., p. 59).

Vemos aqui como a crítica de Deleuze e Guattari não é direcionada a uma teoria da comunicação em especial, mas a um ponto de vista amplo que concerne à produção de transcendências. Seja em abordagens consensualistas, culturalistas, transmissionistas etc., para ele há sempre uma tendência de erigir idealidades que se colocam “acima” do processo comunicacional imanente.

Nessa primeira seção, ao lado da questão da transcendência, demos foco ao conceito de intersubjetividade, de forma a observar como essa instância é, por ela mesma, uma máquina de produção de Universais, um dispositivo de anulação do múltiplo em favor do retorno ao Um, seja na figura de um sujeito, na de um sentido originário, ou na de um consenso/acordo entre perspectivas. Discutiremos em detalhe a questão do consenso, pois esse é um dos vértices conceituais mais relevantes à crítica deleuziana da comunicação. Mas, antes disso, queremos mostrar de maneira mais precisa como é que a crítica comunicacional operada por Deleuze em *O que é a filosofia* se insere no contexto mais amplo de sua obra. Há uma indicação clara apresentada acima, pontuada por Ribeiro, de que a noção criticada por Deleuze possui uma “ineludível carga representacional” (1996, p. 59). Esse reconhecimento recoloca a crítica elaborada por Deleuze na fase tardia de sua obra dentro do contexto de seu projeto crítico mais amplo, uma crítica da filosofia da representação. Como dialoga essa

crítica da comunicação se pensada nos termos da representação? É o que veremos no próximo capítulo.

2.2 DA COMUNICAÇÃO COMO REPRESENTAÇÃO

Vínhamos tratando de perto como Deleuze e Guattari tecem sua crítica à comunicação em *O que é a filosofia*. Mas, mesmo nesse livro, há algumas pistas que nos convidam a ampliar o escopo dessa crítica no contexto da crítica de Deleuze à representação, desenvolvida com maior profundidade em *Diferença e repetição*. Faremos, portanto, um desvio, um retorno no tempo cronológico, para demonstrar como, de fato, o problema da comunicação em Deleuze já aparece em obras anteriores, ainda que não diretamente nomeado. Mas, antes, vamos às pistas encontradas em *O que é a filosofia*.

Deleuze e Guattari, quando entram nos meandros específicos do que seriam as características principais da comunicação, afirmam: “a filosofia não encontra nenhum refúgio último na comunicação, que não trabalha em potência a não ser de opiniões, para criar o ‘consenso’ e não o conceito.” (1991/2010, p. 12-13). A comunicação não teria como objetivo criar conceitos, como a filosofia, mas trabalharia com a opinião para criar consensos: “A filosofia da comunicação se esgota na procura de uma opinião universal liberal como consenso” (Ibid., p. 189-190). Consenso e opinião aqui aparecem pareados, e em oposição à criação de conceitos. O consenso não é mais que um passo na busca de uma opinião universal, como discutimos anteriormente. E ainda: “quer-se fundar um ‘consenso’, mas o consenso é uma regra ideal de opinião que nada tem a ver com a filosofia” (Ibid., p. 190). Deleuze coloca a opinião e o consenso como par fundante do funcionamento da comunicação como máquina de produzir Universais, como idealismo e em oposição à filosofia. Deixemos de lado por enquanto a questão do consenso, que receberá um desenvolvimento mais detido na próxima seção, e foquemos na questão da opinião. Qual a relevância da opinião como objeto de crítica na obra de Deleuze?

Deleuze e Guattari afirmam: “A opinião é um pensamento que se molda estreitamente sobre a forma da reconhecimento.” (Ibid., p. 190). Esse apontamento nos é fundamental, pois ao relacionarem diretamente a opinião com a reconhecimento, Deleuze e Guattari nos levam de volta a *Diferença e repetição*, um dos pontos focais da obra de Deleuze, que diz respeito a sua crítica ao pensamento da representação. Ali, ele afirma que “O postulado da reconhecimento era, pois, um primeiro passo na direção de um postulado da representação, muito mais geral” (1968/2018, p. 189). Há aqui um movimento conceitual importante para os nossos propósitos:

Deleuze trata a reconhecimento como um dos principais postulados daquilo que ele chama da filosofia da representação, criticada sistematicamente por ele. Podemos assim, vincular diretamente a comunicação criticada em *O que é a filosofia* com a crítica à filosofia da representação de *Diferença e repetição*, através do percurso comunicação – opinião – reconhecimento – representação.

De fato, já em *Diferença e repetição* Deleuze critica a opinião, sob o nome de *doxa*, por ser submetida aos princípios do senso comum e do bom senso. O livro inicialmente visa libertar dois conceitos que se viam presos nas garras da representação: justamente a diferença e a repetição. Tais conceitos, pensados não-representacionalmente, funcionam como ferramentas de crítica para outros conceitos da filosofia da representação. Como afirma o autor, “queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo” (1968/2018, p. 13).

Essa citação dá continuidade ao que discutimos anteriormente sobre o modelo transcendente da comunicação, que a entende como um dispositivo capaz de suprimir as diferenças em nome de um Mesmo. Entendemos que a comunicação poderia ocupar um papel mais ou menos semelhante ao da diferença e da repetição na construção da crítica de Deleuze exposta em *Diferença e repetição*. Parafraseando Deleuze, queremos pensar a comunicação independentemente das formas da representação que a conduzem a produzir o Mesmo. Mas antes é necessário precisar o que, para Deleuze, é a representação.

Para ele, a representação diz respeito à interiorização do objeto no sujeito através de um conceito mental: “Chama-se representação a relação entre o conceito e seu objeto, tal como se encontra efetuada nesta consciência de si.” (1968/2018, p. 29). É o processo que a filosofia moderna utilizou para dar conta da relação entre o humano e o mundo, da apreensão da realidade pelo sujeito. Nosso acesso à realidade só poderia se dar através da mediação da consciência de um sujeito bem formado, reduzindo aquilo que lhe é exterior – o objeto, o mundo, o estranho – a categorias familiares e codificadas. É uma concepção idealista e racionalista, dado que a representação opera como uma cópia mental do objeto enquanto conceito, “dentro” do sujeito e a partir de suas próprias categorias. Deleuze enumera três princípios lógicos que dão conta do processo da representação, estabilizando a relação entre sujeito, conceito e objeto:

De acordo com um princípio de diferença, toda determinação é conceitual em última instância ou faz atualmente parte da compreensão de um conceito. De acordo com um princípio de razão suficiente, há sempre um conceito por cada coisa particular. De acordo com a recíproca, princípio dos indiscerníveis, há uma coisa e apenas uma

por conceito. O conjunto destes princípios forma a exposição da diferença como diferença conceitual ou o desenvolvimento da representação como mediação. (1968/2018, p. 29).

A mediação do mundo pela consciência é o que produz uma identidade cognitiva do objeto ao sujeito através do conceito. O primeiro princípio diz respeito ao fato de que, no mundo da representação, toda determinação ou diferença se traduz em um conceito ou uma representação mental. Esse é um primeiro passo da mediação, a construção de uma “cópia” do mundo a partir de uma diferença. Do segundo princípio, depreendemos que cada coisa precisa ser diferenciada das outras através da produção de distintos conceitos. Mas essas representações precisam ser “separadas” para não haver uma confusão; é preciso discriminar o mundo onde cada coisa percebida tem, por si, um conceito particular. Da recíproca como terceiro princípio, é lógico que haja uma coisa, e apenas uma, para cada conceito. Ou seja, há uma dinâmica que assegura que as representações sejam estáveis e identificáveis em relação ao objeto. Trata-se da fundação de um mundo comum, da possibilidade de estarmos todos os sujeitos, compreendidos do ponto de vista universal, habitando o mesmo espaço. Trata-se de um outro vocabulário, ou uma outra visada, ao que discutimos mais cedo acerca dos conceitos de contemplação e de reflexão, mas subsumidos sob um postulado mais amplo, que é o da representação. Na concepção de Roberto Machado, a representação se caracteriza-se pela “subordinação da diferença à identidade.” (2009, p. 51).

A ideia é que multiplicamos as representações, mas elas sempre se referem a um centro, uma perspectiva única, que é justamente a mediação do mundo pela consciência de um sujeito. Criamos diferentes representações, mas sempre as remetemos a uma identidade. Deleuze discute essa dinâmica entre o múltiplo e o mesmo:

A representação infinita compreende, precisamente, uma infinidade de representações, seja porque assegura a convergência de todos os pontos de vista sobre um mesmo objeto ou um *mesmo mundo*, seja porque faz de todos os momentos as propriedades de um *mesmo Eu*. Mas ela guarda, assim, um centro único que recolhe e representa todos os outros como uma unidade de série que ordena, que organiza uma vez por todas os termos e suas relações. É que a representação infinita não é separável de uma lei que a torna possível: a forma do conceito como forma de identidade que constitui ora o em-si do representado ($A \text{ é } A$), ora o para-si do representante ($Eu = Eu$). O prefixo RE -, na palavra representação, significa a forma conceitual do idêntico que subordina as diferenças. (1968/2018, p. 86).

Temos aqui um duplo princípio lógico da identidade que subjaz a toda representação: um princípio da identidade do objeto e do mundo e um princípio da identidade de um Eu, ou um sujeito universal. É preciso que os sujeitos sejam sempre os Mesmos, assim como o mundo e os objetos sejam os Mesmos para esses sujeitos. Não importa a diversidade ou a

multiplicidade do vivido. O que importa é sempre remeter a um centro de interpretação para que possamos habitar o espaço comum. A questão crítica para Deleuze é que “O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação” (1968/2018, p. 13). A representação opera criando equivalências entre objetos distintos para poder reconhecer algo como algo, A como A e como não-B: não apenas *esta* mesa, mas *uma* mesa, *uma* maçã, *uma* pessoa. Nessa dupla relação identitária a multiplicidade do mundo, a diferença, se reduz como se o objeto permanecesse eternamente o mesmo, inerte, assim como o sujeito. Por isso, ele afirma categoricamente que o que se censura no processo da representação, a sua chaga fundamental, é o princípio da identidade:

O que se censura à representação é permanecer na forma da identidade sob a dupla relação da coisa vista e do sujeito que vê. A identidade é conservada tanto em cada representação componente quanto no todo da representação infinita como tal. A representação infinita pode multiplicar os pontos de vista e organizá-los em séries; nem por isso estas séries são menos submetidas à condição de convergir sobre um mesmo objeto, sobre um mesmo mundo. A representação infinita pode multiplicar as figuras e os momentos, organizá-los em círculos dotados de um auto-movimento, mas nem por isso estes círculos deixam de ter um único centro, que é o do grande círculo da consciência. (1968/2018, p. 106).

Essa citação mais uma vez problematiza a questão do múltiplo e do Uno. A representação tem a possibilidade de criar infinitos conceitos e multiplicar a nossa compreensão do mundo. Eis o caráter aparente da representação como conhecimento. Quanto mais conceitos se produzirem, mais o mundo será descoberto. O ponto crítico é que tais representações, ainda que infinitas, sempre convergem para um mesmo centro, que deve assegurar a existência de um mundo comum povoado por sujeitos idênticos. O que está sempre em jogo é o processo de mediação por uma consciência que sempre atua da mesma forma. A produção de representações é sempre o reencontro do sujeito consigo mesmo, sempre uma produção de um reconhecimento circular sem fim.

Por isso que encontramos em Deleuze a ideia de que o modelo da filosofia da representação é o modelo da *reconhecimento*, mecanismo pelo qual uma subjetividade transcendente ou uma consciência tem de reduzir um encontro com algum objeto do mundo a um reconhecimento, a um conhecido codificado: “Com efeito, existe um modelo: o da *reconhecimento*. A *reconhecimento* se define pelo exercício concordante das faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo” (1968/2018, p. 184). Ainda que diferentes faculdades apreendam os objetos de distintas maneiras, ainda que haja infinitas representações, (de forma sensível, lembrável, imaginável), todas elas concordam entre si acerca da identidade do objeto, o que ele “é”, e também referem-se ao mesmo objeto. Há um princípio do Mesmo que

se força sobre a subjetividade e faz com que um acordo se estabeleça: concordamos que, de fato, trata-se de uma maçã – eterna e a mesma, pois é preciso reconhecer na maçã algo mais geral que ela própria, um conceito abstrato que a conecte a todas as outras maçãs. De certa forma, trata-se de reduzir as diferenças entre os objetos a um mesmo conceito, ao mesmo tempo em que amplificar a diferença entre conceitos para que eles se afirmem na sua identidade; como, por exemplo, entre uma maçã e uma pera. Tudo gira em torno de um mesmo centro, que faz com que o objeto seja reconhecido por um conceito transcendente que não é ele próprio, a partir da mediação da consciência. Por isso “reconhecimento”: me deparo com algo do mundo e não me assusto, pois as categorias da minha subjetividade transcendental se encarregam de criar um lugar específico para esse objeto que não é mais estranho, mas sim pertencente a um conjunto de conceitos que reconheço. Por isso Deleuze afirma que “A forma da reconhecimento nunca santificou outra coisa que não o reconhecível e o reconhecido” (1968/2018, p. 185).

Já vimos como Deleuze compreende a comunicação vinculada estreitamente à ideia de opinião, e que a opinião segue o modelo da reconhecimento. Mas o que ele quer dizer com isso? A partir de sua conceituação acerca da representação, podemos depreender como dela se deriva o princípio da identidade do conceito e como essa identidade nos leva ao modelo da reconhecimento, da descoberta contínua do Mesmo, apesar da multiplicidade de objetos no mundo. Como Deleuze pontua, “A identidade do conceito qualquer constitui a forma do Mesmo na reconhecimento” (1968/2018, p. 189). Mas como se vincula a ideia do modelo da reconhecimento com a comunicação e a opinião, às quais alude Deleuze? O modelo da reconhecimento precisa, além do princípio da identidade, de um princípio pelo qual esse reconhecimento identitário do objeto seja distribuído igualmente a todos. Ou seja, é preciso que haja além de um *mundo* comum, também um *senso* comum, distribuído para que todos os sujeitos possam reconhecer esse mundo como o Mesmo. É essa distribuição geral da capacidade de representação que Deleuze chama de senso comum, parte fundamental do modelo da reconhecimento. Aqui ele explica em detalhes a relação entre representação, identidade, reconhecimento e senso comum:

um objeto é reconhecido quando uma faculdade o visa como idêntico ao de uma outra ou, antes, quando todas as faculdades em conjunto referem seu dado e referem a si mesmas a uma forma de identidade do objeto. Simultaneamente, a reconhecimento exige, pois, o princípio subjetivo da colaboração das faculdades para "todo mundo", isto é, um senso comum como *concordia facultatum*; e, para o filósofo, a forma de identidade do objeto exige um fundamento na unidade de um sujeito pensante do qual todas as outras faculdades devem ser modos. É este o sentido do *cogito* como começo: ele exprime a unidade de todas as faculdades no sujeito; exprime, pois, a possibilidade de todas as faculdades se referirem a uma forma de objeto que reflita a identidade subjetiva; ele dá, assim, um conceito filosófico ao pressuposto do senso comum, ele é o senso comum tornado filosófico. Em Kant, assim como em

Descartes, é a identidade do Eu no Eu penso que funda a concordância de todas as faculdades e seu acordo na forma de um objeto suposto como sendo o Mesmo. [...] Veremos mais tarde como o bom senso e o senso comum se completam na imagem do pensamento de uma maneira inteiramente necessária: ambos constituem as duas metades da doxa. Por agora, basta assinalar a precipitação dos próprios postulados: a imagem de um pensamento naturalmente reto e que sabe o que significa pensar; o elemento puro do senso comum que daí deriva “de direito”; o modelo da reconhecimento ou já a forma da representação que, por sua vez, dele deriva. O pensamento é suposto como sendo naturalmente reto, porque ele não é uma faculdade como as outras, mas, referido a um sujeito, é a unidade de todas as outras faculdades que são apenas seus modos e que ele orienta sob a forma do Mesmo no modelo da reconhecimento. O modelo da reconhecimento está necessariamente compreendido na imagem do pensamento. (1968/2018, p. 185-186).

É preciso que “todo mundo” possua um senso comum capaz de criar as condições de concordância das faculdades acerca de um mesmo objeto, e assim garantir a sua identidade. Esse é o caráter “objetivo” do senso comum, de que haja uma concordância acerca da unidade do objeto. Da mesma forma, a identidade do sujeito também é garantida pelo senso comum, pois ele certifica que todos nós temos um mesmo esquema cognitivo capaz de criar conceitos através da mediação da consciência, e também que o sujeito que pensa é sempre o mesmo: sou Eu que penso, que lembro, que imagino. Ou seja, o senso comum possui essa dupla dimensão, objetiva e subjetiva, que garante a que a diferença seja subordinada à identidade através da mediação da consciência na produção do conhecimento.

Deleuze afirma então estar erigida a imagem do pensamento. Interessa-nos aqui principalmente a figura da doxa: pois o senso comum e o bom senso são suas duas metades, e fundamentam o modelo da reconhecimento. Vemos assim o nexos indicado anteriormente entre opinião (doxa), senso comum e reconhecimento, que daria conta da ideia de comunicação: “A imagem do pensamento é apenas a figura sob a qual universaliza-se a doxa, elevando-a ao nível racional.” (1968/2018, p. 184) A imagem do pensamento tem a forma da opinião como base, tendo sido elevada ao nível racional do entendimento e do pensamento. Ora, não seria justamente a filosofia, tal como caracterizada desde a antiguidade, a responsável por acabar com o princípio do senso comum e da opinião? Deleuze, em sua crítica à representação, vai demonstrar como a tradição filosófica mascara justamente a elevação da opinião e do senso comum ao nível do pensamento racional, “superior”. Quando ele acusa os pressupostos ocultos da filosofia, sua tendência em partir de conceitos sobre os quais “todo mundo sabe”, ela insiste em reafirmar o senso comum sem dizê-lo, o escamoteia como pressuposto implícito e não o discute.

Mas aqui precisamos fazer o trabalho que Deleuze deixou em aberto acerca da crítica da comunicação sob o princípio da representação. Afirmamos acima que o senso comum tem um lado objetivo e um lado subjetivo, responsáveis por garantir a identidade do objeto e a do

sujeito (o *mesmo* objeto, o *mesmo* sujeito). Mas não poderíamos, a partir do que já aprendemos, discutir um caráter intersubjetivo do senso comum? Não haveria um imperativo de que tais representações precisariam circular entre os sujeitos para serem validadas? A imagem do pensamento não parece ser constituída apenas por produzir representações que garantem a identidade entre sujeito e objeto, mas também por um princípio intersubjetivo que garante a identidade da transmissão de tais representações bem como o reconhecimento delas por outros sujeitos. Eis aí o terceiro aspecto do senso comum que Deleuze não discute com profundidade em *Diferença e repetição*, mas que podemos apreender ao usarmos a comunicação como chave de leitura. Um trecho do livro parece vincular essa concepção de representação às mesmas críticas desenvolvidas em *O que é a filosofia*: “O bom senso ou o senso comum naturais são, pois, tomados como a determinação do pensamento puro. É próprio do sentido prejulgar sua própria universalidade e postular-se como universal de direito, comunicável de direito” (1968/2018, p. 131). O senso comum é o dispositivo pelo qual o sentido se afirma como Universal e, por ser Universal, é comunicável. Se todos os sujeitos são iguais e produzem as mesmas representações, é possível transmiti-las e gerar um entendimento intersubjetivo. O sentido se julga Universal, como identidade, e assim assegura-se de poder ser transmitido, comunicado.

Não é por acaso que a filosofia representacional tem um certo conceito de comunicação em seu fundamento. Nas críticas elaboradas em *O que é a filosofia*, Deleuze elaborava uma espécie de processo da representação: há a reflexão que se refere à introjeção do objeto no sujeito, chamada por Deleuze de idealismo objetivo; há a reflexão que se refere às condições do sujeito enquanto consciência transcendente, que elaborava uma ideia do objeto dentro de si (idealismo subjetivo); e há um terceiro ponto que é a comunicação, o princípio do senso comum, que garante que tais representações sejam idênticas e partilháveis, dado que os sujeitos são idênticos (idealismo intersubjetivo). O que garante tanto o sistema da representação quanto o da comunicação nessa perspectiva não é mais que o senso comum:

Deste ponto de vista, o senso comum aparece, não como um dado psicológico, mas como a condição subjetiva de toda a “comunicabilidade”. O conhecimento implica um senso comum, sem o qual não seria comunicável e não poderia aspirar à universalidade. (DELEUZE, 1968/2018. p. 63)

Há um conceito de comunicação atrelado diretamente a uma filosofia da representação: ele diz respeito à transmissão de conteúdos mentais que, se feita de maneira correta, provocará um acordo entre todos os sujeitos racionais acerca de sua validade. É o princípio da comunicabilidade de um sentido que, assim como sujeito e objeto, é sempre o

Mesmo e pode ser sempre reconhecido. O senso comum, tomado como princípio também intersubjetivo, não é um dado psicológico, mas a condição de toda comunicabilidade. Seja através de uma conversa, seja através dos meios de comunicação, seja através da cultura, há sempre um “conteúdo” que deve ser mais ou menos adequado a partir de um dado canal. O conteúdo não é mais que essa duplicação do mundo dos objetos, realizada pela consciência de um sujeito transcendental. O princípio da identidade se mantém e é reforçado: todos os sujeitos são iguais e produzem representações de objetos iguais, e por esse princípio podem transmitir essas representações, que serão compreendidas como a Mesma a partir do senso comum. De certa forma, há aqui uma transcendência fundamental na própria ideia de comunicação: trata-se de fazer aquilo que é distinto, heterogêneo, alcançar uma relação identitária a partir de uma unidade previamente dada: fazer transmitir o diferente a partir de um Mesmo. Como afirma Dumais,

Desse ponto de vista, a comunicação como ação consiste em excluir a diferença, o múltiplo que mascara a identidade do Um, enquanto que a comunicação como resultado é o sucesso do processo de excluir diferenças ou múltiplos em favor da contemplação de uma forma abstrata e universal. (Op. cit., p. 65).

Ora, mas quais são os motivos pelos quais Deleuze quer criticar a filosofia da representação, a identidade, o Mesmo? Para ele, a identidade não é mais que um princípio transcendente, uma forma “caída do céu”, capaz de criar uma estabilidade temporária para um conceito. É um “bloqueador” do movimento do mundo, pois não se discute como o princípio da identidade veio a ser mas faz-se a multiplicidade da realidade submeter-se a ele. “A representação deixa escapar o mundo afirmado da diferença. A representação tem apenas um centro, uma perspectiva única e fugidia e, portanto, uma falsa profundidade; ela mediatiza tudo, mas não mobiliza nem move nada.” (1968/2018, p. 86). A elaboração do esquema regrado da representação toma aquilo que é diverso e o submete sob o seu princípio identitário, subordinando o múltiplo às exigências do conceito elaborado pela consciência do sujeito. A questão é que o processo da representação enquanto regra foi inventado em um determinado momento da história – seja na Grécia Antiga, seja no Renascimento, seja no Iluminismo –, por agenciamentos concretos inseridos em contextos políticos. Tentar explicar uma determinada relação tomando algo desse tipo, que é da ordem de uma criação conceitual, e fazendo-o se passar por Universal, como se fosse anterior à sua própria elaboração, é justamente a lógica que subjaz à representação e também à sua operação fundamental.

O processo da representação e seu pressuposto identitário necessariamente nos leva a pensar em termos hierárquicos: o idêntico é bom, o diferente é excluído. Da mesma forma,

aquilo que é do mundo, do movimento, do múltiplo, do concreto, acaba sendo excluído em nome da pureza de um conceito mental, uma duplicação imaterial e purificada da realidade pelo sujeito. A representação é a transformação ou submissão do mundano a uma forma transcendente. Deleuze quer, de certa forma, liberar o pensamento de toda e qualquer transcendência – ou antes não apenas o pensamento, mas a constituição do mundo como tal: produzir um sistema plenamente imanente, livre das amarras das transcendências e hierarquias, que se baseie no próprio movimento do mundo.

É justamente nesse ponto que Deleuze irá propor um conceito distinto de comunicação, que não seja amarrado pela ideia de representações transmitidas entre consciências de sujeitos transcendentais (conforme o modelo da reconhecimento e seu princípio do senso comum): “O próprio princípio de uma comunicação, mesmo violenta, parece manter a forma de um senso comum. Entretanto, não se trata disto.” (1968/2018, p. 199).

Sumarizemos o que é uma comunicação que toma a forma do senso comum: o processo da representação subjuga a diferença à identidade, relaciona objeto e sujeito identitários para produzir conhecimento. Essa síntese entre as propriedades do objeto e as categorias transcendentais do sujeito ocorre no que Deleuze chama de “modelo da reconhecimento”: a estranheza ou exterioridade do objeto é *reconhecida* a partir de categorias conhecidas e transcendentais, elaboradas no âmbito do sujeito, como gênero, classe, espécie, etc. A especificidade do objeto é reduzida a uma dimensão codificada; o estranho se torna reconhecível quando enquadrado pelas formas de apreensão do sujeito. O objeto é sempre o mesmo, assim como o sujeito. O modelo da reconhecimento, para funcionar, precisa estar apoiado numa ideia de doxa ou opinião: temos, por um lado, um bom senso e pelo outro um senso comum. O bom senso refere-se à naturalidade do pensamento em ser reto e buscar sempre o verdadeiro. Já o senso comum tem duas partes: uma parte objetiva, voltada ao objeto que reconhecemos (enquanto conceito) como sempre o mesmo, inerte e dotado de propriedades eternas e apreensíveis; e o subjetivo, voltado ao sujeito que possui as capacidades distribuídas por todos da mesma forma, de modo a produzir representações que sejam semelhantes.

Entendemos que, dentro dessa crítica da representação, a comunicação opera como um terceiro sentido do senso comum, como sua dimensão intersubjetiva, que garante que não apenas os objetos são reconhecidos por todos como os mesmos e podem ser representados pelo sujeito transcendental, mas também que tais representações podem ser elaboradas simbolicamente e transmitidas de maneira transparente. Dessa forma, a comunicação estaria garantindo um princípio não apenas de um mundo comum e de um sujeito comum, mas também de uma comunidade de sujeitos, cujas representações seriam comunicadas a partir da

linguagem ou outro meio qualquer, para transmitir um sentido original e universal cujo papel seria necessário descobrir. Como afirma Gualandi, “O Sujeito ‘solitário’ parece aqui fazer um apelo a uma comunidade de Sujeitos que se comunicam entre si e constituem um transcendental de tipo superior, uma forma a priori intersubjetiva” (2003, p. 92). A comunicação, dentro desse esquema, não é mais que um dispositivo para uma comunhão entre consciências, um veículo para transmitir representações entre sujeitos, codificadas na linguagem de modo a se referirem a objetos. Se tomamos o conceito de representação em sentido preciso, como a subjugação da diferença à identidade, fica claro como um esquema Eu-emissor – mensagem – Eu-receptor tem essa dinâmica, onde o papel do receptor é apenas decodificar a mensagem para acessar o conteúdo mental originário da consciência do Eu-emissor. Qualquer tipo de “diferença” no processo de transmissão é descartada como um “erro/ruído” da comunicação, resumida à comunhão entre consciências através de um mediador.

Assim nos parece que a comunicação ocupa um espaço como terceira síntese da imagem do pensamento criticada por Deleuze, ao lado de uma primeira que diz respeito à apreensão do objeto em si mesmo como contemplação, uma segunda que atravessa o sujeito como reflexão, e uma terceira que transmite o conteúdo desse pensamento através da intersubjetividade. Temos aí um conceito de comunicação vinculado a uma imagem dogmática ou moral do pensamento. Sabemos que Deleuze não para aí, pois ele irá se esforçar para constituir uma nova imagem do pensamento. Nossa hipótese é que nisso também pode surgir uma nova imagem para a comunicação.

Mas antes de tentar produzir um novo conceito para a comunicação, precisamos ainda dar conta de mais um aspecto da crítica de Deleuze. Quando iniciamos esse capítulo, afirmamos que, para Deleuze, a comunicação era voltada à produção de um consenso como regra geral da opinião. Discutimos a opinião, mas agora precisamos nos voltar para o que Deleuze entende por “consenso”.

2.3 DOS CONSENSOS ÀS PALAVRAS DE ORDEM: UMA COMUNICAÇÃO MAIOR

Voltemos agora a *O que é a filosofia*, pois este desvio por *Diferença e repetição* nos deu os substratos teóricos para não apenas vincular a comunicação a um pensamento da representação, mas também preparar a última crítica de Deleuze ao conceito: a questão do consenso. Quando Deleuze, depois de argumentar acerca da transcendência da comunicação através da intersubjetividade, vai definir o que para ele é comunicação, o conceito sempre

vem pareado a uma ideia de consenso. Em *O que é a filosofia*, lemos: “A filosofia da comunicação se esgota na procura de uma opinião universal liberal como consenso” (1991/2010, p. 174); “E a filosofia não encontra nenhum refúgio último na comunicação, que não trabalha em potência a não ser de opiniões, para criar o ‘consenso’ e não o conceito” (Ibid., p. 12). E, em *Conversações*, ele diz: “Quer-se fundar um ‘consenso’, mas o consenso é uma regra ideal de opinião que nada tem a ver com a filosofia” (1990/1992, p. 190). Como vimos, a filosofia da comunicação que Deleuze critica é vinculada a à ideia de representação, cujas bases estão fundadas sobre a opinião e o senso comum intersubjetivo. A opinião se fundamenta através dos consensos na comunicação. Mas de onde surge essa visão da comunicação enquanto consenso?

O consenso não é mais que a forma do acordo, considerada dentro de um panorama comunicacional. Vimos como o senso comum implica sempre um acordo entre as faculdades, um acordo no interior do sujeito onde as faculdades concordam que o objeto lembrado, imaginado, pensado e sentido seja o mesmo objeto. A imagem do pensamento está fundada sob a forma do acordo, que garante a identidade tanto do objeto quanto do sujeito. Por isso, se pensamos que a comunicação está inserida diretamente nessa imagem do pensamento, sua forma só pode ser a do acordo: nesse caso, como consenso. O consenso seria a forma do acordo intersubjetivo, aquele que se estabelece entre sujeitos após os acordos “internos”: o acordo das faculdades do sujeito entre si, e o acordo do sujeito com o objeto na forma da representação. O consenso seria a terceira baliza que valida a imagem do pensamento: os sujeitos são os mesmos, assim como os objetos, e a garantia dessas representações é o fato de que podemos concordar acerca de sua validade ao nos comunicarmos e compararmos nossas representações.

O que vale na imagem do pensamento é justamente essa ideia de harmonia entre um eu, um mundo de objetos e uma comunidade. É preciso garantir que todos vivamos em um mesmo mundo e possamos partilhá-lo de maneira semelhante. Um belo ideal iluminista, que Deleuze e Guattari chamam inclusive de “tentador”:

Certamente, pode ser tentador ver na filosofia um comércio agradável do espírito, que encontraria no conceito sua mercadoria própria, ou antes seu valor de troca, do ponto de vista de uma sociabilidade desinteressada, nutrida pela conversação democrática ocidental, capaz de engendrar um consenso de opinião, e de fornecer uma ética para a comunicação. (1991/2010, p. 119).

A sociabilidade desinteressada, ou seja, o exercício pleno da intersubjetividade entre iguais, seria garantida pela comunicação. A ética comunicacional do homem iluminista não tem outro objetivo que não buscar o consenso. Se nos expressamos de maneira clara e

racional, damos todas as condições ao nosso interlocutor de acessar o conteúdo da nossa mente e assim alcançar o Uno a partir do múltiplo, ou submeter a diferença à identidade. O consenso é a prova de que não apenas somos iguais, como também podemos racionalmente nos entender. Ou seja, há claramente uma concepção de comunicação vinculada ao ideal moderno da comunhão de consciências, da tentativa da união das perspectivas distintas através da boa vontade do comunicador em expressar-se honestamente e do interlocutor de deixar de lado qualquer engano no processo para efetivar tal comunhão. Deleuze e Guattari não deixam de ver com desconfiança esse belo quadro, quando afirmam:

A comunicação vem sempre cedo demais ou tarde demais, e a conversação está sempre em excesso, com relação a criar. Fazemos, às vezes, da filosofia a idéia de uma perpétua discussão como “racionalidade comunicativa” ou como “conversação democrática universal”. Nada é menos exato. (1991/2010, p. 37).

Ao lado da perspectiva da intersubjetividade comunicativa, aparece a ideia de um “senso comum” racional. É preciso que haja razão, um senso comum compartilhado por todos os sujeitos, para que seja possível se comunicar. Comunicação e conhecimento estão diretamente atrelados nessa concepção. Não há um sem o outro. É a possibilidade de comunicar algo que faz com que o conhecimento possa almejar ser senso comum; é preciso constituir categorias gerais, ou universais, para dar conta de um conceito de comunicação entendida como transmissão de conteúdos entre consciências. O senso comum como universal racional ou medida para a comunicação, entendida como acordo intersubjetivo, é uma noção transcendente, que acaba por ocultar ou jogar para fora do processo aquilo que lhe escapa. O conflito entre perspectivas, o múltiplo, o diferente, deve ser excluído do processo em nome de uma conversa racional universal, da produção de uma representação, de uma identidade. O ideal do senso comum e da razão universal tem sua origem em uma concepção nobre de democracia, onde todos os humanos poderiam se entender mutuamente e alcançar um consenso através de uma faculdade possuída por todos. Entretanto, Deleuze desconfia dessa posição, que lhe parece muito mais uma visão limitada de apenas um modo de existência possível entre outros – o europeu? o alemão? – cujo procedimento comunicacional seria impositivo, e não discutido. “Contra a razão não há argumentos...”.

A filosofia da comunicação que Deleuze está criticando aqui vem atrelada a uma concepção de linguagem. Uma linguagem cuja função central seria comunicativa; ou seja, uma linguagem capaz de transmitir de forma transparente um dado conteúdo argumentativo para produzir um consenso. A razão se expressa através das palavras, através de um método racional. Mas Deleuze irá criticar essa concepção nos termos que vínhamos discutindo: não é

a razão transcendente que se faz indiscutível; ela impõe sua perspectiva de forma colonizadora. Para dar conta do caráter impositivo e imperativo da concepção racionalista de comunicação através da linguagem, Deleuze e Guattari introduzem o conceito de “palavra de ordem”: “A unidade elementar da linguagem – o enunciado – é a palavra de ordem.” (1980/2011, p. 12). Mais do que fazer-se compreendida, ou comunicável, a linguagem impõe, dá uma ordem. A linguagem entendida como máquina produz coordenadas semióticas de conteúdos universais, cujos contornos somos obrigados a obedecer em nome de um “entendimento mútuo”. O desejo racionalista é que a linguagem seja apenas um veículo, que ela seja transparente. A comunicação aqui é competência da linguagem, que apenas transmitiria conteúdos que não são “afetados” pela sua presença material. A linguagem seria uma tradução direta de um conteúdo racional, meio de propagar uma ideia que lhe é exterior. Na perspectiva racionalista, a linguagem é o que de certa forma carrega o conteúdo de um acordo que está fora dela. A crítica de Deleuze e Guattari quando elaboram o conceito de palavra de ordem refere-se à impossibilidade da existência de um conteúdo exterior à linguagem. Ela não carrega um “significado” sobre o qual poderíamos todos concordar. Se alcançamos um acordo, é porque a linguagem o impõe a partir de sua própria ação.

Digo a mim mesmo que ter uma ideia, em todo caso, não é da ordem da comunicação. É nisso que estava querendo chegar. Tudo de que falamos é irredutível a qualquer comunicação. Isso não é grave. Quer dizer o quê? Num primeiro sentido, a comunicação é a transmissão e a propagação de uma informação. Ora, uma informação, o que é? Não é tão complicado, todo mundo sabe, uma informação é um conjunto de palavras de ordem. Quando lhes informam, estão dizendo aquilo em que vocês supostamente devem acreditar. Em outros termos, informar é fazer circular uma palavra de ordem. As declarações de polícia são chamadas, com razão, de comunicados. Comunicam-nos informação, dizem-nos aquilo em que supostamente somos capazes de acreditar, ou em que devemos acreditar, ou em que somos obrigados a acreditar. Nem mesmo acreditar, mas fazer como que se acreditássemos. Não nos exigem acreditar, mas que nos comportemos como se acreditássemos. É isso a informação, a comunicação e, independentemente dessas palavras de ordem e de sua transmissão, não há informação, não há comunicação. O que equivale a dizer que a informação é exatamente o sistema de controle. Isso é evidente, e hoje em dia, particularmente, nos diz respeito. (2003/2016, p. 341).

Dessa forma, a linguagem jamais poderia ser comunicativa nos termos racionalistas. Ela é imperativa, e a comunicação entendida dessa maneira apenas se mascara sob o princípio de um diálogo entre mentes que, na verdade, é apenas a imposição de um ponto de vista balizado por algo estranho ao seu funcionamento, exterior: “é um argumento racional”. É preciso deixar claro esse ponto: o que Deleuze e Guattari estão criticando não é o caráter da linguagem em si como palavra de ordem; para eles, isso é apenas um fato ontológico. A crítica da palavra de ordem em relação à comunicação diz respeito ao fato de haver filosofias que afirmam que há uma comunicação ou um acordo escondido por detrás da imposição da

palavra de ordem. A linguagem produz efeitos imperativos na perspectiva de Deleuze, e esconder isso sob a bela forma de um acordo racional apenas mascara um potencial violento da linguagem. Essa possibilidade de acordo, ou “compartilhamento transcendente de consciências”, é o que subjaz a um conceito de comunicação que não se propõe crítico. Por isso que eles irão insistir nesse ponto: a linguagem não é comunicativa, se a comunicação for entendida como compartilhamento transcendente de consciências:

A linguagem não é informativa nem comunicativa, não é comunicação de informação, mas – o que é bastante diferente – transmissão de palavras de ordem, seja de um enunciado a um outro, seja no interior de cada enunciado, uma vez que um enunciado realiza um ato e que o ato se realiza no enunciado. (DELEUZE; GUATTARI, 1980/2011, p. 17).

A linguagem aqui é entendida como fundamentalmente pragmática. Ela é performativa, e não expressiva. Ela funciona com base no ato de enunciação. Isso acaba com a pretensão de que sua natureza é produzir um consenso a partir do entendimento racional. O consenso não é nada mais que o ato pragmático da linguagem como palavra de ordem, uma violência fundamental que se esconde através da ideia de comunicação. A linguagem não funciona de maneira “comunicacional”, se pensarmos a comunicação nos termos racionalistas criticados por Deleuze. Não se trata de transmitir racionalmente conteúdos ou informações, mas sim de agir para que algo se realize, que uma perspectiva se imponha. É uma noção pragmática, elaborada para criticar uma concepção de linguagem transparente como apenas um suporte. O que é importante destacar aqui é a ideia de que a linguagem é inescapavelmente *ativa*, no sentido pragmático. Um acordo jamais é a concordância sobre um conteúdo transcendente, mas sim uma ação da linguagem com vistas a estabilizar uma dada interpretação. Por isso Deleuze e Guattari afirmarão que a função da linguagem jamais é comunicativa ou informativa, mas sim imperativa:

A função-linguagem assim definida não é informativa nem comunicativa; não remete a uma informação significativa nem a uma comunicação intersubjetiva. [...] A função-linguagem é transmissão de palavras de ordem, e as palavras de ordem remetem aos agenciamentos, como estes remetem às transformações incorpóreas que constituem as variáveis da função. A lingüística não é nada fora da pragmática (semiótica ou política) que define a efetuação da condição da linguagem e o uso dos elementos da língua. (1980/2011, p. 27).

Ou seja, o que importa para Deleuze são os modos pragmáticos de efetuação da linguagem em transformações incorpóreas que remetem, por sua vez, a outros agenciamentos coletivos. Os enunciados da linguagem só se efetuem enquanto palavras de ordem, e somente quando são amparados por regimes semióticos mais amplos. Só assim a linguagem pode funcionar. Por exemplo, quando um juiz enuncia a condenação de um acusado, esse

enunciado produz um efeito sobre o corpo daquele indivíduo. Há uma função pragmática aí. Mas essa transformação de acusado em condenado não se efetua porque tal enunciado tem meramente um amparo racional, mas porque há um complexo agenciamento que credencia o juiz a proferir tal enunciado em forma de ato. Não é uma comunicação intersubjetiva, mas antes a imposição de uma sentença. Não por acaso, a palavra “sentença” possui esse duplo significado. É nesse sentido que Deleuze advoga por uma pragmática da língua que nada tem a ver com relações intersubjetivas, nada a ver com um bom senso, com um senso comum ou com a produção de consensos. O que importa é que enunciados produzem ações, e que há arranjos complexos que as sustentam. Como afirmam de forma bastante clara, um “enunciado só pode ser avaliado em função de suas implicações pragmáticas, isto é, de sua relação com pressupostos implícitos, com atos imanentes ou transformações incorpóreas que ele exprime, e que vão introduzir novos recortes entre os corpos.” (1980/2011, p. 24).

Não há uma baliza racional exterior: o enunciado deveria ser avaliado em função de suas implicações pragmáticas. Por isso a ideia de uma comunicação baseada em princípios transcendentais é rechaçada pelo filósofo. Ela esconde sob princípios exteriores ao processo os funcionamentos que dele são particulares. O caso específico de uma teoria democrática baseada na comunicação, entendida como razão para a produção de consensos, é apenas um regime autoritário da linguagem, ainda que escondido sob a bela forma da racionalidade democrática liberal burguesa, onde se parte do princípio de que todos são iguais e têm a mesma possibilidade de participar de uma grande esfera pública, plenamente acessível. Não que esse modelo negue a democracia como um todo; mas ele esconde as problemáticas de uma democracia que exclui as particularidades locais e específicas, as diferenças que existem concretamente, em diferentes agregados sociais. O que Deleuze e Guattari tentam demonstrar não é apenas que o sistema democrático que tem problemas, que poderiam ser ajustados de acordo com as situações concretas onde aparecem, mas que a teoria que o subjaz tem limites muito claros, e que um sistema político depreendido dessa teoria jamais poderá suplantar os ditos “problemas” da democracia liberal burguesa. Portanto, mais que um problema apenas político, a democracia é um problema teórico em sentido forte:

Toda a teoria racionalista clássica, de um “senso comum”, de um bom senso universalmente compartilhado, fundado na informação e na comunicação, é uma maneira de encobrir ou de ocultar, e de justificar previamente, uma faculdade muito mais inquietante que é a das palavras de ordem. Faculdade singularmente irracional que caucionamos ainda mais quando a abençoamos com o nome de razão pura, nada senão a razão pura... (DELEUZE; GUATTARI, 1980/2011, p. 26).

Dessa forma, levando em conta a relação entre comunicação, racionalidade e democracia, é que entendemos os virulentos ataques de Deleuze a essa filosofia: “A filosofia da comunicação se esgota na procura de uma opinião universal liberal como consenso, sob o qual encontramos as percepções e afecções cínicas do capitalista em pessoa” (1991/2010, p. 174), ou: “é preciso muita inocência, ou safadeza, a uma filosofia da comunicação que pretende restaurar a sociedade de amigos ou mesmo de sábios, formando uma opinião universal como ‘consenso’ capaz de moralizar as nações, os Estados e o mercado” (Ibid., p. 130). O consenso racional, para Deleuze, não deixa de ser a imposição de uma visão de mundo. A inocência é ignorar isso; a safadeza é saber dessa condição da linguagem e ainda assim apresentá-la como “livre” ou transparente e capaz de democratizar o mundo. A palavra de ordem é imanente à linguagem. Como é comum em Deleuze, não há uma dissociação entre uma perspectiva epistemológica e sua contraparte política. Ele deixa bastante claro que esse conceito de comunicação atrelado à democracia liberal e à europeização do mundo não lhe interessa; pelo contrário, constitui um verdadeiro entrave a qualquer tipo de devir:

Se a filosofia se reterritorializa sobre o conceito, ela não encontra sua condição na forma presente do Estado democrático, ou num cogito de comunicação mais duvidoso ainda que o cogito da reflexão. Não nos falta comunicação, ao contrário, nós temos comunicação demais, falta-nos criação. Falta-nos resistência ao presente. A criação de conceitos faz apelo por si mesma a uma forma futura, invoca uma nova terra e um povo que não existe ainda. A europeização não constitui um devir, constitui somente a história do capitalismo que impede o devir dos povos sujeitados. A arte e a filosofia juntam-se neste ponto, a constituição de uma terra e de um povo ausentes, como correlato da criação. [...] Esse povo e essa terra não serão reencontrados em nossas democracias. As democracias são maiorias, mas um devir é por natureza o que se subtrai sempre à maioria. É uma posição complexa, ambígua, a de muitos autores com relação à democracia. (1991/2010, p. 140).

Quando Deleuze alude ao nexos entre comunicação e democracia, ele está realizando seu último postulado crítico a uma filosofia da comunicação transcendente, atrelada aos pressupostos da representação e dos consensos. É uma crítica política. Se entendemos o consenso como dispositivo para manter de pé uma ideia de democracia liberal burguesa, dado que o consenso não deixa de ser a imposição de palavras de ordem, vemos que há um processo de hegemonização a um tipo de estado, um tipo de povo, um tipo de futuro entrevisto nessa concepção que se pretende Universal. Eis aí a crítica a uma filosofia da comunicação entendida como máquina de produzir Universais: nada escapa ao homogêneo, sua dinâmica é sempre a redução da diferença à identidade. Tomar o específico da Europa como Universal, o Sujeito burguês como média a partir da ideia de razão Universal, e aplicá-la como regra geral para a interação entre os mais distintos povos só implica numa forma mais vernizada de colonialismo. Afinal, o sujeito burguês tem data e local de nascimento, e a

comunicação como consenso não deixa de ser uma forma de transformar todos em participantes na democracia do Mesmo.

Mas o sujeito transcendental husserliano não esconde o homem europeu cujo privilégio é de "europeizar" sem cessar, como o grego "grecizava", isto é, de ultrapassar os limites das outras culturas, mantidas como tipos psicossociais? Não somos então reconduzidos à simples opinião do Capitalista médio, o grande Maior, o Ulisses moderno cujas percepções são clichês, e cujas afecções são marcas, num mundo de comunicação tornado marketing, do qual mesmo Cézanne ou Van Gogh não podiam escapar? (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 179).

Impor a razão pura na forma da razão comunicativa é transformar a opinião, como senso comum e bom senso, em Universal: “A opinião, em sua essência, é vontade de maioria, e já fala em nome de uma maioria” (Ibid., p. 174). E sabemos que muito pouco acontece quando se trata de maiorias no pensamento de Deleuze. A maioria já é a forma representada, molar, já é a estabilização de processos anteriores. Ela é o resultado de um arranjo de forças que se expressa enquanto modelo – modelizado e modelizante. Chantal Mouffe define esse dispositivo que caracteriza as democracias liberais de forma bastante sucinta:

O que “nós liberais” devemos ter como meta é a criação do consenso mais amplo possível entre as pessoas acerca do valor das instituições liberais. O que é necessário é uma maior dose de liberalismo – que ele define em termos de incentivo da tolerância e diminuição do sofrimento – e um número crescente de sociedades liberais. A política democrática é apenas questão de deixar que um número crescente de pessoas se conte como membro de nosso “nós” moral e conversacional. (2016, p. 17).

O “nós” já é dado de antemão, e não se coloca em questão. O que interessa ao liberalismo é produzir um consenso amplo que verifique e afirme esse “nós” como moralmente superior e que inclua cada vez mais pessoas dentro dele. Eis o processo de universalização, que discutimos no primeiro capítulo dessa parte da tese. O consenso acerca das instituições liberais não é mais que a validação de uma forma específica de organização dos povos, a forma do Estado burguês. Como Deleuze e Guattari deixam claro, “a forma-Estado ganha algo de essencial ao desenvolver-se assim no pensamento: todo um consenso. Só o pensamento pode inventar a ficção de um Estado universal por direito, de elevar o Estado ao universal de direito” (1980/1997, p. 34). A universalização da forma-Estado só ganha corpo ao se basear num consenso; consenso racional, cuja ideia de razão é a própria do sujeito burguês e seu cogito como início: “O senso comum, a unidade de todas as faculdades como centro do Cogito, é o consenso de Estado levado ao absoluto” (Ibid., p. 35). Foi por esse motivo que tentamos deixar a crítica dos consensos como parte final da crítica à comunicação: é aqui que o pensamento de Deleuze se mostra mais claro em relação a sua crítica não apenas da comunicação como da filosofia moderna como um todo. O nó que une comunicação, senso

comum, opinião, consenso e representação é o nó crítico mais recorrente na obra de Deleuze, ainda que não seja de todo aparente pois essas críticas são dispersas. A chave de leitura da comunicação demonstra como esse problema é fundamental para o pensamento de Deleuze, tanto do ponto de vista ontológico quanto do epistemológico e do político.

A comunicação, em sua perspectiva crítica, é o ponto fulcral de uma teoria que se baseia na produção de maiorias, de maioridades, colonialista e supressora de qualquer diferença. Como falamos anteriormente, essa forma do consenso tenta bloquear qualquer devir, pois sempre retorna a uma forma do Mesmo e da reconhecimento. Deleuze o afirma diretamente, opondo consenso e devir:

Falam-nos do futuro da Europa, e da necessidade de estabelecer o acordo entre os bancos, as seguradoras, os mercados internos, as empresas, as polícias, consenso, consenso, mas e o devir das pessoas? Será que a Europa nos prepara estranhos devires, tais como novos 68? O que as pessoas se tornarão? É a questão cheia de surpresas, que não é a do futuro, mas é a do atual ou do intempestivo. (1990/1992, p. 191-192).

Se o consenso é o entrave do devir, a comunicação, nos termos criticados por Deleuze, também o é. Acreditamos ter exposto os principais argumentos de Deleuze que o fazem criticar tão ferozmente a comunicação vinculada a uma perspectiva idealista, transcendente, idealista/racionalista e consensual. Mas se nos anos 1980 e 1990 a comunicação é entendida como oposta ao movimento do devir, como seu entrave de fato, nos anos 1960 e 1970 ela aparece como seu veículo. Esse novo conceito de comunicação, que exploraremos em profundidade, discute par a par cada um dos eixos criticados por Deleuze: contra o senso comum, o paradoxo; contra a identidade, a diferença; contra o consenso, o devir. Como se articula uma filosofia da comunicação nesses termos? É o que veremos na parte seguinte de nossa tese.

3 DA COMUNICAÇÃO DAS DIFERENÇAS

Caracterizados os principais pontos que definem a comunicação de forma crítica para Deleuze, podemos começar a exposição de uma concepção afirmativa da comunicação, baseado no seu pensamento dos anos 1960 e 1970. Começaremos pelos anos 1960, especialmente voltados ao uso que Deleuze faz do termo na obra *Diferença e repetição* (1968/2018), tendo as outras obras desse período como referências secundárias. Pretendemos descrever como Deleuze usa o termo a partir, também, de três eixos: primeiro, trabalhando a ideia da comunicação como uma relação entre diferenças, sendo a comunicação o nome dado para Deleuze para esse processo de relação. Veremos que, levando em conta o pensamento de Deleuze, uma filosofia baseada na ideia da imanência pressupõe não apenas a criação uma lógica das relações e um conceito preciso de diferença, como também incita a elaboração de uma reflexão comunicacional. Discutiremos a hipótese de que uma filosofia da diferença, do modo como Deleuze a movimenta, abre caminho para um pensamento da comunicação da diferença, em contraposição ao conceito trabalhado anteriormente. Como um segundo movimento do capítulo, adentraremos mais propriamente no sistema ontológico de Deleuze e veremos de maneira precisa como há uma concepção comunicacional que articula de maneira bastante central esse sistema. Com isso, pretendemos deslocar a discussão precisa que Deleuze realiza acerca da ontologia para extrair dela uma proposta para pensar um conceito diferencial de comunicação. Por fim, trabalharemos a ideia de comunicação tal como é vinculada ao conceito de signo, mais precisamente, ao encontro violento com o signo como um processo comunicacional. Nesse momento, exploraremos as ideias de paradoxo e de acordo discordante como imagens propícias para o estabelecimento de uma reflexão teórica acerca da comunicação baseada no pensamento deleuziano, que coloca no seu centro divergência, disparidades e heterogêneos, em contraponto a figuras como o consenso, o acordo e a conjunção.

3.1 COMUNICAÇÃO COMO DIFERENCIANTE

A proposta de relacionar comunicação e diferença não é uma novidade no pensamento tradicional sobre a comunicação: ela é um de seus requisitos. Só há comunicação quando há diferença. Isso é algo que Deleuze retém de um conceito “clássico” de comunicação: ela é uma relação entre diferentes. Ou, mais precisamente, a comunicação para Deleuze é uma

relação entre *diferenças*. Essa pequena mudança nos termos produz toda uma distinção no modo de encarar o conceito.

Quando Deleuze critica a comunicação, ele o faz considerando-a como um dispositivo próprio do pensamento da representação, que se define pelo processo de submeter as diferenças a uma identidade. A comunicação, nessa perspectiva, se faz presente quando elementos diferentes entram numa determinada relação, como forma de fazer que algo da sua diferença seja aplacado em nome de um entendimento mútuo: o conteúdo de uma representação mental, uma mensagem designativa, um determinado significado. O sucesso da comunicação dá-se na possibilidade de “comunhão” entre aquilo que estava separado ou distinto: alcançamos um comum, nossa diferença já não é mais tão grande pois nos entendemos sob determinado aspecto. Ou seja, a diferença é a condição para comunicação, pois o processo comunicativo, nessa visão, vem da necessidade de superar a diferença.

Nós, por outro lado, já estamos em outro terreno, tentando propor junto a Deleuze um conceito de comunicação que não seja submetido ao esquema da representação. Ainda assim, a comunicação segue tendo por fundamento a diferença. Só existe comunicação quando há diferenças. Mas em vez de aplacá-las, a comunicação agora vai garantir que as diferenças se relacionem: “Se supomos que as séries entram em comunicação sob a ação de uma força qualquer, vemos que esta comunicação relaciona diferenças a outras diferenças ou constitui, no sistema, diferenças de diferenças” (DELEUZE, 1968/2018, p. 157). Enquanto num conceito clássico de comunicação as diferenças se relacionam em nome de um comum anterior, em Deleuze as diferenças se comunicam para produzir outra diferença, ou “diferenças de diferenças”. A comunicação é o que produz “diferenças em segundo grau”: ela é a relação entre diferenças que não visa uma identidade ou um comum anterior, mas sim produzir e proliferar diferenças. Isso é fundamental, pois desloca o objetivo do pensamento da representação: em vez de sempre visar retornar a um conhecido, a um *reconhecido*, ao mundo comum anterior, entramos em uma relação que *diferencia* o mundo, que o torna sempre estranho.

Com Deleuze, entramos num mundo comunicacional imanente. Não há uma anterioridade ao próprio processo de relação entre diferenças, um mundo constituído, sujeitos e objetos bem delimitados. É preciso que as diferenças se relacionem: não para se assemelharem sob algum aspecto, mas para se afirmarem enquanto diferenças. É por isso que Deleuze usa termos como *ressonância*, *acoplamento*, *simbiose* e *aliança* para descrever a comunicação. Não se trata de um entendimento, de uma relação entre termos já constituídos, mas de uma relação constitutiva, criativa. Os próprios corpos, que são constituídos por

diferenças, penetram uns nos outros e se transformam mutuamente: as diferenças se relacionam para produzir outras diferenças. Como diria Deleuze, a comunicação é o estabelecimento de uma simpatia, de um co-funcionamento.

Deleuze se posiciona de forma clara a esse respeito, no que podemos chamar de “problema das duas diferenças”: uma diferença que é subordinada ao pensamento da representação e uma outra diferença que se afirma por si mesma. São dois conceitos distintos de diferença, que constituem o cerne de suas principais obras. Em *Diferença e repetição* ele expõe duas fórmulas, que são muito parecidas, mas que ajudam a entender essa distinção:

Consideremos duas proposições: só o que se assemelha difere; só as diferenças se assemelham. A primeira fórmula põe a semelhança como condição da diferença; exige a possibilidade de um conceito idêntico para as duas coisas que diferem, com a condição de se assemelharem; implica uma analogia na relação de cada coisa com este conceito; e comporta, enfim, a redução da diferença a uma oposição determinada por estes três momentos. Segundo a outra fórmula, ao contrário, a semelhança, a identidade, a analogia, a oposição só podem ser consideradas como efeitos, produtos de uma diferença primeira ou de um sistema primeiro de diferenças. Segundo esta outra fórmula, é preciso que a diferença relacione imediatamente uns aos outros os termos que diferem. (1968/2018, p. 157).

A primeira proposição, “*só o que se assemelha difere*”, diz respeito ao modo como a diferença é pensada e capturada pelos conceitos da representação, as quatro cabeças, como diz Deleuze, que mediatizam a diferença: “Estas formas são como que as quatro cabeças ou os quatro liames da mediação. Diz-se que a diferença é ‘mediatizada’ na medida em que se chega a submetê-la à quadrupla raiz da identidade e da oposição, da analogia e da semelhança” (1968/2018, p. 54). A diferença só pode ser pensada se há, anteriormente a ela, uma base estável, transcendente. Só pensamos a diferença entre aquilo que é idêntico. Por exemplo, só há diferentes sujeitos porque há uma identidade fundamental entre todos eles, que faz suas diferenças aparecerem de acordo com os graus de semelhança ao modelo transcendente. A diferença, aqui, é secundária à ideia de identidade: só o que se assemelha difere. Podemos ver como essa fórmula está ligada ao conceito clássico ou transcendente de comunicação. A diferença, fundamental ao processo comunicativo, é aqui submetida à representação. É preciso que haja um conceito de sujeito para que dois sujeitos distintos existam, mantenham uma distância entre si e possam, pela comunicação, diminuir tal distância, aplacar tal diferença, aproximar-se. Da mesma forma, é preciso que haja uma linguagem comum para que uma formulação particular possa ser decifrada pelo interlocutor. Aqui, a identidade mais uma vez é anterior: temos a capacidade de apreender qualquer formulação particular de linguagem desde que habitemos a mesma linguagem. O mesmo ocorre com a existência de um mundo comum ao qual a linguagem se refere, conceitos de objetos demarcados e eternos

em sua identidade, imutáveis, prontos para serem designados e compreendidos na relação intersubjetiva. Todos os pontos de vista, todas as formulações sobre um determinado objeto, toda relação entre indivíduos, precisam ter parâmetros anteriores, universais e comuns para que a comunicação seja bem-sucedida. É preciso que haja conceitos estáveis de sujeito, linguagem, mundo, por exemplo. Todos são idênticos e estáveis num nível fundamental, transcendente, e só diferem caso a caso.

É o que discutíamos acerca da representação no capítulo “Da comunicação como representação”, da primeira parte: “A representação deixa escapar o mundo afirmado da diferença. A representação tem apenas um centro, uma perspectiva única e fugidia e, portanto, uma falsa profundidade; ela mediatiza tudo, mas não mobiliza nem move nada” (1968/2018, p. 86). A comunicação enquanto representação pode elaborar uma infinidade de pontos de vistas, mas eles serão diferentes apenas na medida em que sempre se referam a um mesmo centro comum. A lógica que lhe subjaz é uma lógica da identidade, de retorno contínuo ao Mesmo, mesmo que as diferentes representações da realidade sejam as mais distintas possíveis.

François Zourabichvili discute essa questão da multiplicação dos pontos de vista acerca de um suposto mundo exterior estável, universal. A própria concepção de uma realidade consensual comum a todos, ou de um mundo comum, é princípio organizador da ideia de conhecimento como reconhecimento. A diversidade do mundo é sempre remetida a um princípio único, universalizante:

O que denominamos mundo exterior diz respeito a uma ordem de contiguidade ou de separação, ordem que é a da representação e que subordina o diverso à condição homogeneizadora de um ponto de vista único. A posição de uma realidade exterior, provida de caracteres do Mesmo, e que condena o pensamento ao exercício estéril da reconhecimento, deve ser conectada às regras da representação. A diversidade do panorama nada é, ou permanece relativa, enquanto não se faz variar o ponto de vista ou, mais rigorosamente, enquanto não se põe em jogo a diferença dos pontos de vista. (ZOURABICHVILI, 2016, p. 63).

A distinção será uma distinção de superfície, pois a diferença está subordinada à forma da identidade. A comunicação como representação produz, de fato, uma multiplicação de pontos de vista; ou melhor: a sua ética seria, em algum nível, essa multiplicação. Entretanto, todos os pontos de vista não deixam de regredir, de retomar e afirmar a existência de um mundo anterior comum, transcendente. Tudo converge ao Mesmo: mesmo sujeito, mesmo objeto, mesmo mundo.

A segunda fórmula, “só as diferenças se assemelham”, inverte a primeira. Não é a identidade que é anterior, mas sim a diferença. A semelhança é posterior, é algo que diz

respeito à própria diferença. Mais: à relação da diferença com a diferença. Esse ponto *relacional* é fundamental para os nossos propósitos. Não é que as coisas têm um fundo comum que se diferencia gradativamente; o que há “antes”, ou de mais fundamental, é um espaço povoado apenas por diferenças. Mas é preciso, desde já, advertir contra a ideia de que há uma espécie de “universo paralelo”, ou algo que se esconde por trás das cortinas do mundo aparente. Esse espaço das diferenças é co-extensivo às formas da identidade e da representação, habitam o mesmo mundo. A identidade ou a representação são apenas efeitos de uma relação mais profunda, a relação entre diferenças. O problema não é o de descobrir ou desvelar um universo diferencial escondido, mas sim de tomar as formas da identidade como a totalidade da experiência. Deleuze vai contrapor a essa ideia, dizendo que há todo um universo que produz as formas da identidade e da representação. Para isso, é preciso pensar um conceito de diferença que não esteja necessariamente subordinado ao idêntico ou ao semelhante. Como ele afirma, “Queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo” (1968/2018, p. 13). Antes de qualquer forma estável – sujeito, objeto, mundo, conteúdo – há um processo mais profundo, pré-pessoal e pré-individual, gerativo, que é a relação entre diferenças. O mundo da representação tem uma “causa” mais profunda, que não é habitada por conceitos ou formas estabilizadas, mas puras diferenças. São essas diferenças que se comunicam, que entram em uma relação gerativa que irá formar os conceitos da representação. Ou seja, o mundo é apenas efeito de relações: todas as coisas, todas as unidades, todos os indivíduos são, em seu nível ontológico, compostos de relações diferenciais. O que entendemos como a sua unidade, a sua independência enquanto termos, é apenas efeito dessas relações profundas.

“A diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso” (1968/2018, p. 297), diz Deleuze. O diverso diz respeito às categorias pelas quais se apreende a diferença já recoberta pela representação: diferentes sujeitos, diferentes proposições, etc. É nesse plano do diverso, das coisas que experimentamos no mundo da representação, que ocorre a comunicação transcendente, tradicional. Mas a diferença tem a ver com um processo mais profundo, de caráter propriamente ontológico. Pois tudo que existe, as coisas do mundo como tal, são resultado de um conjunto de relações entre diferenças. Ou seja, o mundo é apenas efeito de relações: todas as coisas, todas as unidades, todos os indivíduos são, em seu nível ontológico, um composto de relações diferenciais. O que entendemos como a sua unidade, a sua

independência enquanto termo, é apenas efeito dessas relações profundas. Como diz David Lapoujade,

Evidentemente a diferença não é aqui uma diferença empírica entre indivíduos, sequer a diferença constitui um indivíduo em si mesmo – o que nos mantém no nível do dado. É preciso remontar ao fundo diferencial, rumo aos elementos e às relações diferenciais, pré-individuais, que engendram os indivíduos, lá onde ainda não há nenhuma diferença genérica, específica ou individual. (2015, p. 56).

São as relações diferenciais que engendram o indivíduo, não do seu ponto de vista empírico, no plano do dado, mas de um “fundo diferencial”, onde a diferença é pré-individual e ainda não foi tematizada enquanto espécie, gênero ou indivíduo: a diferença já representada enquanto predicado, enquanto traço diferenciante do realizado.

Como afirma Deleuze, “é preciso que a diferença seja em si mesma articulação e ligação, que ela relacione o diferente sem qualquer mediação pelo idêntico, pelo semelhante, pelo análogo ou pelo oposto” (1968/2018, p. 157). É preciso pensar a diferença como capaz de entrar em relações, como ela própria sendo relação com ela mesma, sem ser mediada pelas formas da representação. Ou seja, a diferença precisa ser capaz de relacionar-se a outras diferenças, “é preciso uma diferenciação da diferença, um em-si como diferenciante pelo qual o diferente é ao mesmo tempo reunido, em vez de ser representado” (Ibid., p. 158). Sendo a diferença capaz de entrar em relação gerativa, as categorias da representação aparecem como secundárias, a identidade, semelhança, analogia e oposição “são apenas efeitos da diferença primeira e de sua diferenciação, efeitos de conjunto ou de superfície que caracterizam o mundo desnaturado da representação” (Ibid., p. 158).

Se as diferenças são primeiras em relação à representação, uma comunicação das diferenças é também primeira em relação a uma comunicação da representação. Por isso a crítica de Deleuze: não é que a comunicação da representação não exista, mas ela é apenas um epifenômeno de processos mais profundos e mais constitutivos, que são as comunicações entre diferenças, uma comunicação menor. Não se trata apenas de uma guinada de ponto de vista, mas de uma reformulação ontológica, epistemológica e metafísica no modo de encarar a comunicação. Como diz Deleuze,

Devemos perguntar se as duas fórmulas são simplesmente dois modos de falar que não mudam grande coisa, ou se elas se aplicam a sistemas totalmente diferentes, ou, ainda, se, aplicando-se aos mesmos sistemas (e, em última análise, ao sistema do mundo), elas não significam duas interpretações incompatíveis e de valor desigual, uma das quais é capaz de tudo mudar. (1968/2018, p. 157).

O que é essa mudança? Vemos como há um esquema aqui proposto por Deleuze, acerca da constituição do mundo: habitamos o mundo da representação, nos deparamos com

sujeitos, objetos, coisas bem formadas e identificadas. Mas todos esses elementos, diz ele, são *efeitos*. Efeitos de uma dimensão mais profunda, habitada por puras diferenças que se relacionam e dão origem ao mundo que habitamos na experiência. Poderíamos pensar que Deleuze está sendo dualista aqui, mas não se trata disso. O mundo das diferenças é coextensivo ao mundo da representação. Ele é seu motor gerativo, mas não habita um espaço ou tempo distinto, é o próprio aqui-agora. As coisas apresentam-se recobertas pelas categorias do intelecto, da razão, da representação, por uma insistência do pensamento, da imagem do pensamento. Mas isso não é o que elas são. Há um domínio coextensivo às coisas da representação, seu plano de imanência próprio, que diz respeito ao modo como as coisas vêm a ser, como o dado é dado. Isso é, como dissemos acima, uma proposição ontológica e, em algum nível, metafísica: na estrutura da realidade própria o que existe são apenas diferenças, e é a partir da relação entre essas diferenças que se dá o mundo que habitamos.

É por essa razão que Deleuze afirma: “é que eu não acredito nas coisas” (1990/1992, p. 199). Não é que Deleuze não acredite nas coisas do mundo; ele não acredita que as coisas são objetos fechados, pré-determinados, estáticos. Como ele diz, “eu tendo a pensar as coisas como conjuntos de linhas a serem desemaranhadas, mas também cruzadas” (Ibid., p. 200). As coisas são, em seu limite, conjuntos de relações, linhas emaranhadas. Não há uma estabilidade identitária em nenhuma coisa, sua constituição própria é relacional. Isso quer dizer que as coisas estão em constante relação, interpenetrando-se umas nas outras, transformando-se a si mesmas e ao meio no qual estão colocadas. Não há um ponto de partida, nem um ponto de chegada: o mundo é o meio, resultado da relação entre infinitas diferenças.

David Lapoujade alerta para não cairmos no engano de interpretar esse mundo das diferenças como uma espécie de fundo informe, um caldo primordial, uma instância de fato transcendente. A diferença é entendida como uma força de propulsão, mas também como o próprio ser das coisas em seu nível mais elementar:

O sem-fundo não é o informe ou o indiferenciado, mas o que sobe do fundo para dele se distinguir, para constituir a cada vez “sua” própria diferença, diferença que está incessantemente se diferenciando dela mesma na relação de determinação recíproca que mantém com outras diferenças. Em outras palavras, a diferença constitui o princípio último na medida em que já age ao nível das relações diferenciais entre elementos eles próprios diferenciais. (LAPOUJADE, 2015, p. 56).

A diferença é o que faz com que ela própria se diferencie dela mesma enquanto diferença e se encarne em um indivíduo, em uma coisa. É uma proposição difícil, talvez ainda abstrata demais, que tentaremos elucidar com calma ao longo desse texto. Mas o fato relevante dessa citação de Lapoujade é que ele constitui, abertamente, a diferença como

princípio último no sistema de pensamento de Deleuze. Um princípio como esse poderia ter algo de divino, de exterior – ora, até mesmo de transcendente. Mas o fato que Lapoujade deixa claro é que esse princípio age em si mesmo. A diferença não age por algo que não é ela: ela diferencia-se de si mesma, se desdobra a partir de relações diferenciais entre elementos que já são diferenciais. Ou seja, há pelo menos três sentidos de diferença aqui: primeiro, como princípio último da realidade, como o movimento que faz com que o mundo se desenvolva imanentemente. Segundo, como elementos diferenciais, ou seja, séries de elementos que se distinguem pela própria força da diferença. E terceiro, como a relação que se estabelece entre diferenças, como um processo de diferenciação. Esses três sentidos são coextensivos e coexistem enquanto tais, ao mesmo tempo. A diferença enquanto princípio se movimenta a partir da relação diferencial entre elementos diferenciais. Princípio, elemento e relação são todos *diferença*.

François Zourabichvili discute esse conceito em três partes de diferença da seguinte forma:

É preciso que a diferença seja o único liame que una esses termos, e que ela seja um liame real: uma semelhança relativa remeteria a uma identidade superior. É possível falarem A diferença, no sentido de que as diferenças se diferenciam mutuamente e que, por conseguinte, se retomam umas às outras; mas pode a diferença aparecer como um liame ou uma relação, como uma conexão positiva? Será que se pode pensar uma interioridade estritamente relacional ou diferencial, um dentro do fora? (Op. cit., p. 110).

É a própria diferença, ou A diferença, que garante que ela se diferencie de si mesma a partir da relação. Zourabichvili se pergunta como dar conta dessa necessidade relacional da diferença enquanto princípio para a diferenciação entre termos, se é possível pensá-la dessa forma. Ora, Deleuze responde, de maneira até mesmo simples, a essa questão. Em um de seus cursos sobre o cinema, Deleuze diz:

E pode ser que em última instância não haja termos, que não haja mais que pacotes de relações. O que vocês chamam de termos são pacotes de relações. Cada um de vocês é um pacote de relações. Estamos a caminho de dissolver a substância, a coisa, etc. A um nível médio se dirá que há relações que são exteriores a seus termos, e em um nível mais profundo nos perguntamos se é que há termos ou que há pacotes de relações variáveis. Tudo é possível. É fantástico. (2011, p. 153).

Essa passagem expõe a constituição ontológica que está em jogo para Deleuze, à qual alude Zourabichvili: é possível pensar a diferença como relação sem apelar a uma identidade anterior? Sem dúvida, se as coisas do mundo são compostas exclusivamente por relações. Se o mundo é povoado por diferenças puras, as coisas só podem ser os “pacotes de relações” que

se estabelecem entre essas diferenças. Não há mais que isso: toda coisa é um pacote de relações diferenciais, gerativas, que fazem A diferença diferenciar-se de si.

Agora podemos entender melhor quando Sales, Zourabichvili e Dumais afirmam que a comunicação para Deleuze tem uma dimensão abertamente ontológica. O que Lapoujade e Zourabichvili discutiram acima como relação diferencial ou conexão diferencial, a relação da diferença com a diferença, é o que Deleuze em diversas passagens chama de comunicação. As coisas são pacotes de relações diferenciais; ou seja, em sua constituição ontológica são comunicantes.

É uma ontologia plenamente imanente. As coisas do mundo não são coisas unitárias, cuja forma atual seria o desenvolvimento natural (ou divino) de uma ordem pré-estabelecida. As coisas do mundo são apenas o resultado das relações entre diferenças que se deram em um determinado momento. Rocco Gangle, quando discute o conceito de imanência, afirma:

Se a realidade está estruturada de forma última como imanência, então a ontologia está inelutavelmente constringida a relações. As coisas precisam ser relações “de cabo a rabo” (não importa o quão longe isso for), sem sobras. Normalmente se pensa que existem coisas, ou objetos. Também é comumente entendido que as relações dependem de que haja coisas que elas relacionam. Aqui é argumentado que se a imanência está correta, metafisicamente falando, então essas duas formas comuns de pensar estão erradas, ou melhor, que ambos esses “truísmos” precisam ser elaborados e finalmente entendidos em formas contrárias aos seus sentidos usuais. Eles devem enfim ser expressados apenas como afirmações que envolvem distinções entre tipos ou graus das próprias relações. As “coisas” em seu sentido habitual, no final das contas, não passam de relações de um ou outro tipo, que valem ou não valem entre outros tipos de relações e assim por diante. (2016, p. 5, tradução nossa⁶).

O que Gangle define como uma estrutura da realidade imanente é muito semelhante ao modo como Deleuze define sua ontologia, profundamente relacional. A comunicação desse ponto de vista assume uma posição criativa, em seu sentido mais forte. Não se trata mais de identificar os modos pelos quais indivíduos decifram um elemento comum, ou como uma representação se propaga pela sociedade e que tipo de acordos ou consensos isso produz. Trata-se de mais de encarar a comunicação como uma conjunção entre diferenças que cria as unidades que estamos acostumados a tratar como ponto de partida. Como destaca Zourabichvili, pensar sob esse fundo de relações diferenciais coloca a ideia de termo comum – mundo, sujeito, objeto – como posterior ao processo de relação das diferenças: “Que advém,

⁶Original: *If immanence is how reality is ultimately structured, then ontology is ineluctably constrained to relations. Things must be relations ‘all the way down’ (however far that is) without remainder. It is normally thought that there are things, or objects. It is also commonly understood that relations depend upon there being things that they relate. It is argued here that if immanence is correct metaphysically speaking, then this normal way of thinking is wrong on both counts, or rather both these ‘truisms’ must be elaborated and ultimately understood in ways contrary to their usual senses. They should finally be expressed solely as claims involving distinctions among kinds or degrees of relations themselves. ‘Things’ in the usual sense are ultimately no more than relations of some kind or another that hold or do not hold among other sorts of relations, and so on.*

com efeito, quando se suprime o idêntico? O Mesmo— ou o Uno— se reencontra muito tarde, como o efeito positivo da diferença mais do que como o termo comum pressuposto por diferenças apenas relativas” (Op. cit., p. 111).

Não estamos mais encarando a comunicação sob o ponto de vista de uma ética da multiplicação e circulação das representações. A diversidade dos discursos não garante uma verdadeira diferença, mas somente uma proliferação das formas de afirmar o Mesmo. Para pensar uma comunicação da diferença é necessário adentrar nas coisas até o seu nível mais fundamental, não representacional, e de lá extrair uma configuração relacional que abala toda e qualquer identidade, que faz com que a diferença constitutiva das coisas em si se afirme e se liberte. Há uma passagem longa em Deleuze que coloca o problema de forma bastante direta e propositiva, e que nos interessa na medida em que expõe os passos e as consequências de um pensamento da diferença. Vamos dividir a citação em cinco partes distintas para facilitar a sua explicação. Ele diz:

[1] Portanto, não é multiplicando as representações e os pontos de vista que se atinge o imediato definido como “subrepresentativo”. Ao contrário, cada representação componente é que deve ser deformada, desviada, arrancada de seu centro.

[2] É preciso que cada ponto de vista seja ele mesmo a coisa ou que a coisa pertença ao ponto de vista. É preciso, pois, que a coisa nada seja de idêntico, mas que seja esartejada numa diferença em que se desvanece tanto a identidade do objeto visto quanto a do sujeito que vê.

[3] É preciso que a diferença se torne o elemento, a última unidade, que ela remeta, pois, a outras diferenças que nunca a identificam, mas a diferenciam.

[4] É preciso que cada termo de uma série, sendo já diferença, seja colocado numa relação variável com outros termos e constitua, assim, outras séries desprovidas de centro e de convergência.

[5] É preciso afirmar a divergência e o descentramento na própria série. Cada coisa, cada ser deve ver sua própria identidade tragada pela diferença, cada qual sendo só uma diferença entre as diferenças. É preciso mostrar a diferença diferindo. (DELEUZE, 1968/2018, p. 86).

Primeiro, não é a partir da multiplicação das representações que se chega ao movimento da diferença. Não há um fora dessas representações; a diferença as produz e se encarna nelas. É preciso fazer que essas representações variem, se deformem, sejam desviadas. Por esse processo de desvio ou manipulação do que nos aparece como estável e unitário, podemos entrever o que Deleuze está chamando de “subrepresentativo”: o plano habitado pelas puras diferenças. Assim a relação de mediação clássica, entre uma consciência e um conceito de objeto eterno, se esvai. Não há um ponto de vista exterior ao processo de relação com a coisa, como uma consciência transcendente, um conceito mental, uma

linguagem capaz de traduzi-la em todas as suas dimensões. Esse ponto é fundamental, pois implica uma relação recíproca entre o sujeito que vê e o objeto visto. Entretanto, não se trata de uma relação de ação e reação, meramente física. Trata-se de um envolvimento duplo, co-funcionamento, interpenetração⁷. Lapoujade afirma que “Não há mais distinção entre objeto visto e sujeito que vê porque o que *se* distingue é uma ‘visão’ que apaga a distinção. A percepção não é mais representação, mas uma participação ou uma experimentação de vidente” (Op. cit., p. 102-103). A relação entre sujeito e objeto não reafirma uma identidade, seja das categorias do sujeito ou da permanência estável do objeto: ambos são compostos por relações diferenciais que se interpenetram. Ou seja, o objeto é construído, feito pelo sujeito, ao mesmo passo que o sujeito é feito pelo objeto. Não se trata de um relativismo, no sentido que o sujeito construiria o objeto ao seu bel-prazer, mas de uma conjunção em que o objeto não mantém uma relação de submissão ao sujeito: ele próprio constitui, na mesma medida, um ponto de vista. Trata-se, como diz Lapoujade, de uma experimentação. Zourabichvili expõe de maneira bastante clara os contornos dessa nova relação de interpenetração entre sujeito e objeto:

não que o sujeito passeie sua identidade por entre as coisas, mas a individuação de um novo objeto é inseparável de uma nova individuação do sujeito. Este último vai de ponto de vista em ponto de vista, mas, em vez de incidir sobre coisas supostamente neutras e exteriores, esses pontos de vista são os das próprias coisas. Em Deleuze, o problema da exterioridade desemboca num perspectivismo. Todavia, o ponto de vista não se confunde com o sujeito para opor-se ao objeto. A reabilitação deleuziana do problema medieval da individuação só se compreende em função dessa gênese conjunta e variável do sujeito e do objeto. (Op. cit., p. 63).

Não é o sujeito transcendente, dotado de categorias eternas, que passeia pelo mundo inerte dos objetos elaborando sua representação acerca de uma suposta identidade universal. São as próprias coisas e os próprios sujeitos que se colocam em relação de paridade e elaboram pontos de vista conjuntos. Ambos, do ponto de vista ontológico, são compostos por relações diferenciais em seu nível subrepresentativo, e isso implica que essas relações se emaranham, se trocam, se recolocam. Por isso que Zourabichvili afirma que estamos perante um verdadeiro perspectivismo: não há início do processo, nem fim; estamos, de fato, tomados pelo meio. Só há a relação, perspectivas, vidências. A identidade do sujeito enquanto transcendente sempre se desfaz – e se refaz – na relação com os objetos. Só há encontros, e o resultado desses encontros são perspectivas, pontos de vista amalgamados que definem a constituição temporária tanto do sujeito que vê (e agora é também observado) quanto do

⁷Trata-se, como veremos na parte 3 desse capítulo, de uma relação *sígnica*, no sentido bastante particular que tal concepção tem para Deleuze.

objeto que é observado (e que agora também vê). Trata-se de uma gênese conjunta, relacional e variável, entre sujeito e objeto – uma gênese, de fato, comunicacional.

Por que comunicacional? Se tomamos a terceira parte da citação de Deleuze isso torna-se evidente: quando chegamos ao plano das diferenças puras, ao plano subrepresentativo, encontramos um espaço onde as diferenças se remetem umas às outras. Como vimos anteriormente, a diferença é sempre força, elemento diferencial e relação. A diferença só se afirma na relação diferencial com outra diferença. Essa relação é o que faz com que a diferença, ela própria, se diferencie. Ou seja, as diferenças entram em relação comunicante e fazem com que outros elementos, outros pontos de vista, outras perspectivas entrem em jogo, impossibilitando qualquer identidade universal de um elemento. As coisas estão em constante diferenciação – isto é, estão sempre se fazendo e desfazendo, individuando-se, criando-se a partir de relações. E não apenas uma relação por vez, mas uma *série* de relações. Como diz Deleuze, na quarta parte da citação, não há jamais algo que se coloque como único: tudo é composto, tudo está em série. O próprio termo de uma série – uma perspectiva, um ponto de vista – sendo ele próprio diferença, entra em conexão não apenas com outros termos da própria série como também entra em relação diferencial com outras séries. O sujeito possui em si uma infinidade de pontos de vista, que se diferenciam entre si. Da mesma forma o objeto constitui outra série, ela mesmo diferencial. Pelo encontro – pela comunicação entre séries – advém uma nova perspectiva, que faz com que as próprias séries de base se diferenciem de si.

Por isso trata-se sempre de uma multiplicidade de pontos de vista, de perspectivas, sempre localizadas, que desfazem a identidade do objeto. Não há um ponto privilegiado em que tais séries de relações estejam eternamente estabilizadas, formando assim uma coisa estável; sempre emerge um novo ponto de vista, e as diferenças entre pontos de vista abalam qualquer identidade. Se toda coisa, toda unidade, já é, de saída, um conjunto ou composto de relações, a sua própria constituição já é comunicante. A comunicação é a aproximação e a contaminação das diferenças. O resultado do processo comunicativo não é o consenso, mas a explosão de perspectivas divergentes entre si que compõem um mundo em processo. Em nossa leitura de Deleuze, a comunicação é a possibilidade de criação a partir das diferenças. Zourabichvili, em consonância com essa posição, afirma:

A mais profunda ideia de Deleuze talvez seja precisamente esta: que a diferença é principalmente comunicação, contágio dos heterogêneos; em outros termos, a ideia de que uma divergência nunca explode sem contaminação recíproca dos pontos de vista. [...] Graças à própria heterogeneidade dos termos, religar é sempre pôr em comunicação uma parte e outra parte de uma distância. Um encontro efetivo não é

certamente fusional; é preciso toda uma “polidez”, uma arte das distâncias (nem muito perto, nem muito longe). (Op. cit., p. 133).

Entendemos aqui o que Zourabichvili quer dizer com uma “polidez”, uma arte das distâncias. É que as diferenças se contaminam por sua distância, por sua divergência. Não querem se agrupar e criar uma nova unidade a partir de uma fusão; pelo contrário, é por se manterem em si enquanto diferenças que se produzem novos agregados de relação. As diferenças se relacionam, mas por sua distância. Não é preciso uma composição fusional em um mundo tomado pelas relações: só o fato de se aproximarem, mas manterem uma distância, já cria um existente, um real. Toda diferença é comunicação, possui em si a possibilidade de um contágio mútuo. Ninguém sai de uma relação o Mesmo, sempre somos atravessados pelos encontros que mantemos em nosso nível mais fundamental. Por isso é preciso cuidado, uma espécie de sobriedade com as relações. Como diz Zourabichvili, “Em Deleuze, não há o chocar-se, mas o envolver-se mutuamente, e mesmo desigualmente, pois os termos em jogo são pontos de vista heterogêneos” (Op. cit., p. 111).

Somos constituídos por conjuntos variáveis de relações, e por isso nossa própria forma atual, extensiva, está sempre em perigo de se desfazer. É disso que se trata a negociação. Estamos sempre em vias de virar outra coisa, entrar em contato com um outro composto de relações que irão desfazer-nos por completo. E essa talvez seja a força da teoria da comunicação de Deleuze: ser o dispositivo pelo qual nos desfazemos e nos refazemos naquilo que ele chama de *devenir*, no processo que as coisas têm de tornarem-se outras. Como ele diz, “Eu creio que não podemos pensar as relações, quaisquer que sejam, independente de um *devenir* ao menos virtual. [...] Ao meu ver, uma relação não é somente exterior aos termos senão que é essencialmente transitiva, no sentido de transitória. Eu não creio que é possível pensar a relação sem pensá-la como um *devenir* sempre possível” (2011, p. 154). O *devenir* sempre possível do pensamento relacional de Deleuze se expressa, em nossa visão, como comunicação. Para uma coisa transformar-se em outra, é preciso que ela comunique. A comunicação é o que garante que as coisas do mundo tenham uma reserva de transformação, um *devenir* constitutivo, ao entrar em novas relações: outras simbioses, outras alianças.

Como diz Viveiros de Castro, todo *devenir* é uma aliança. Para ele,

A filosofia da diferença é uma filosofia da relação. Mas não se trata de ‘qualquer’ relação. A multiplicidade é um sistema formado por uma modalidade de síntese relacional diferente de uma conexão ou conjunção de termos. Trata-se da operação que Deleuze chama de síntese disjuntiva ou disjunção inclusiva, modo relacional que não tem a semelhança ou a identidade como causa (formal ou final), mas a divergência ou a distância; um outro nome desde modo relacional é ‘*devenir*’. (2015, p. 119).

Viveiros de Castro aqui dá nome ao modo relacional que será fundamental para a filosofia da comunicação de Deleuze: *síntese disjuntiva*. Cabe aqui destacar que, se Viveiros de Castro entende que a síntese disjuntiva é um dos dispositivos do devir – ou melhor, o seu dispositivo por excelência –, nós aqui entendemos que a comunicação em Deleuze é um modo de falar sobre a síntese disjuntiva. As alianças entre diferenças, ou as sínteses disjuntivas, operam por comunicação. Como já discutimos anteriormente, mas para seguir no raciocínio de Viveiros de Castro, “um devir é um movimento que desterritorializa ambos os termos da relação que ele cria, extraíndo-os das relações que os definiam para associá-los através de uma nova conexão parcial” (Op. cit., p. 184). O devir teria esse duplo aspecto: ao desfazer-nos de uma forma, de uma unidade, de um conjunto de relações, ou seja, ao deixar de ser uma coisa com identidade, entramos em outro conjunto de relações, imprevisíveis e heterogêneas, e tornamo-nos outra coisa. Ribeiro, vinculando o devir ao pensamento das relações entre diferenças e ao processo de autodiferenciação, coloca a questão de forma sucinta: “Aliás, numa fórmula sintética, poderíamos avançar que diferir é compor, é desfazer um certo sistema de relações, para, no mesmo gesto, constituir outro.” (Op. cit., p. viii).

Essa descrição do devir ou do movimento da diferença tem muito a ver com esse processo de passagem de um plano imanente, intensivo, para o plano extensivo da representação, de que viemos falando desde o início do texto. As categorias da representação são secundárias ao movimento da diferença, são criações da diferença. De certa forma, poderíamos entender inclusive o pensamento da representação como um bloqueio do movimento diferencial. O pensamento da representação toma um momento do movimento da diferença – por exemplo, o estabelecimento temporário de um conjunto de relações – e o trata como universal, como identidade eterna e imutável. É nesse sentido que podemos retomar uma citação do início desse capítulo. Diz Deleuze: “A representação deixa escapar o mundo afirmado da diferença. A representação tem apenas um centro, uma perspectiva única e fugidia e, portanto, uma falsa profundidade; ela mediatiza tudo, mas não mobiliza nem move nada” (1968/2018, p. 86). O mundo afirmado da diferença é esse mundo que não deixa de produzir compostos de relações mais ou menos estáveis – metaestáveis – mas que estão em constante movimento de se desfazerem e se refazerem. A representação toma isso como *a* perspectiva, como *o* centro; ela toma um momento e organiza um sistema universal e eterno em torno de algo que é momentâneo e transitório. Vivemos em um mundo estabilizado, mas esse mundo insiste em desfazer-se, em comunicar-se. Se a representação deve ser censurada, é porque ela se recusa a abandonar essas categorias, e assim barra o movimento do mundo.

No entanto, como tudo na obra de Deleuze, esse movimento acaba tendo dois lados: por um lado, é a comunicação o que estabiliza as diferenças para instanciar as categorias do mundo da representação, a estabilização momentânea das diferenças em formas que reconhecemos como o mundo que habitamos: coisas, qualidades, extensões, conceitos. Por outro, tais formas possuem uma disparidade constituinte, nunca se estabilizam em definitivo, estão sempre prontas para entrar em novas relações; isto é, para comunicar-se.

Como afirma Zourabichvili, renovar o conceito de comunicação a partir de uma ontologia da diferença nos permite afirmar uma crença paradoxal no mundo:

Afirmar o fora ou a divergência não como um além, mas como a condição da imanência: [...] A fé nas formas acabadas, nas totalidades ou interioridades, é substituída por uma crença paradoxal no mundo como reserva de relações inéditas, e nessas próprias relações como o que renova inexoravelmente a imagem do pensamento. (Op. cit., p. 97).

Ou seja, para Deleuze a comunicação enquanto imanência não é um dispositivo capaz de assegurar a existência de um mundo comum anterior, mas afirma um mundo em processo, sempre se fazendo e se desfazendo, constituindo-se constantemente a partir de novas e imprevisíveis relações. Como consequência, o mundo deixa de ser transcendente e torna-se imanente: o mundo não é mais que o resultado das comunicações que foi e é capaz de produzir.

3.2 O SISTEMA DAS DIFERENÇAS

Vimos de forma geral os modos pelos quais Deleuze entende o que seria uma comunicação das diferenças. Entretanto, tais proposições partiram de um ponto de vista amplo, bastante genérico. Nesse capítulo pretendemos abordar de forma frontal a questão da comunicação das diferenças dentro daquilo que Deleuze denomina de “sistema diferencial”. Esse sistema recebe diversos nomes e classificações ao longo de *Diferença e repetição*, que iremos abordar ponto a ponto. Se antes havíamos falado que a diferença é o operador ontológico fundamental da filosofia antirrepresentacionista de Deleuze, aqui iremos explorar de que forma essa ontologia é sistematizada.

A palavra “sistema” é fundamental. Quando Deleuze alude ao funcionamento ontológico da diferença, esse funcionamento sempre vem pareado com a palavra sistema. Ele usa a palavra logo no início de *Diferença e repetição*, quando está constituindo uma saída para o pensamento da representação, opondo as duas fórmulas que discutimos no capítulo anterior⁸. Para um pensamento que afirme que “apenas as diferenças se assemelham”, é

⁸“Só as identidades diferem” e “só as diferenças se assemelham”.

preciso que as figuras da representação sejam “consideradas como efeitos, produtos de uma diferença primeira ou de um sistema primeiro de diferenças” (1968/2018, p. 157). Esse sistema primeiro de diferenças é o que garante que a própria diferença seja articulação e ligação, que ela tenha a capacidade de relacionar-se consigo mesma. Entretanto, não “vemos” essas diferenças agindo diretamente. As coisas do mundo nos aparecem já recobertas pelas categorias da representação. Isso quer dizer que a diferença oculta a si mesma no processo de diferenciar-se de si. A diferença, ao mesmo passo, relaciona-se com outras diferenças e constitui de maneira profunda as coisas do mundo e se esconde sob as categorias da representação.

O sistema da diferença é o que explica como esse processo se dá. Primeiro, a partir dos diferentes modos como a diferença se articula; segundo, a partir dos modos como ela se oculta nas categorias da representação. É um processo de dupla face, que Deleuze irá sistematizar com bastante detalhe utilizando uma infinidade de conceitos. O que interessa para nós é que a comunicação é sempre um ponto fundamental desse sistema. Diríamos até que tais sistemas são essencialmente comunicantes; que não há ação da diferença se ela não comunicar.

Podemos ver isso expondo algumas citações nas quais ele define tais sistemas. É interessante notar como em diferentes momentos eles aparecem com nomes distintos: sistemas diferenciais, simulacro ou fantasma, sistemas sinal-signo, sistemas intensivos. Entretanto, sempre que aparece a sua descrição, para além de características comuns que iremos organizar mais a frente, vemos o papel fundamental da comunicação em sua constituição. Por exemplo:

É preciso que um sistema se constitua à base de duas ou várias séries, sendo cada uma definida pelas diferenças entre os termos que a compõem. Se supomos que as séries entram em *comunicação* sob a ação de uma força qualquer, vemos que esta *comunicação* relaciona diferenças a outras diferenças ou constitui, no sistema, diferenças de diferenças. (1968/2018, p. 157).

Vemos aqui que tal sistema deve ser constituído por séries de diferenças, e que tais séries entram em comunicação para constituir diferenças de diferenças. A ideia de uma comunicação entre séries vai se repetir em todas as vezes que Deleuze aludir à montagem de seu sistema, ainda que com diversos outros nomes.

Um dos mais recorrentes é o sistema sinal-signo: “Chamamos ‘sinal’ um sistema dotado de dissimetria, provido de disparatadas ordens de grandeza; chamamos ‘signo’ aquilo que se passa num tal sistema, o que fulgura no intervalo, qual uma comunicação que se estabelece entre os disparates.” (1968/2018, p. 40). O signo é aquilo que fulgura quando uma

comunicação ocorre entre os disparates que constituem o sinal do sistema. Em outro trecho, Deleuze retoma essa montagem e afirma:

Todo fenômeno fulgura num sistema sinal-signo. Chamamos de sinal um sistema que é constituído ou bordado por, pelo menos, duas séries heterogêneas, duas ordens disparatadas capazes de entrar em comunicação; o fenômeno é um signo, isto é, aquilo que fulgura nesse sistema graças à comunicação dos disparates. (1968/2018, p. 297).

O signo é aquilo que emerge a partir da comunicação entre séries heterogêneas, séries de diferenças. Não há fenômeno, na visão de Deleuze, que não seja produzido pela comunicação entre séries.

Deleuze vai relacionar esse sistema sinal-signo à relação entre intensidade, indivíduo e individuação: “Os indivíduos são sistemas sinal-signo. Toda individualidade é intensiva: logo, cascadeante, represante, comunicante; compreendendo e afirmando em si a diferença nas intensidades que a constituem.” (1968/2018, p. 326). Aqui, vemos como não apenas os fenômenos são sistemas constituídos por séries comunicantes, mas também todo indivíduo. O signo, desse ponto de vista, também é um indivíduo, resulta de um processo de individuação. O indivíduo é fruto de um processo que opera de forma semelhante ao sistema sinal-signo – ou seja, o indivíduo é comunicante. Não no sentido clássico, mas sim tendo em vista esse conceito preciso de comunicação que é a relação entre diferenças.

Nessa citação, também vemos surgir, em paralelo à ideia de diferença, a de intensidade. Esse conceito terá de ser discutido com bastante cuidado adiante, mas cabe notar como as intensidades também entram em comunicação nesse mesmo sistema, sendo por vezes chamado de sistema intensivo: “Tais sistemas são intensivos; eles repousam, em profundidade, sobre a natureza das quantidades intensivas, que entram precisamente em comunicação através de suas diferenças.” (1968/2018, p. 367). Em uma apresentação das teses de *Diferença e repetição*, realizada logo antes do lançamento do livro⁹, Deleuze participa de uma mesa-redonda em que resume sua ontologia, tomando o sistema intensivo como base. Ali vemos como essa descrição é central para o seu pensamento, e como essas noções que viemos apresentando se conjugam:

Sendo a intensidade diferença, é preciso ainda que as diferenças de intensidade entrem em comunicação. É preciso como que um “diferenciador” da diferença, que reporta o diferente ao diferente. Cabe esse papel ao que denominamos precursor sombrio. O raio fulgura entre intensidades diferentes, mas é precedido por um precursor sombrio, invisível, insensível, que de antemão lhe determina o caminho invertido e escavado, porque o precursor é, primeiramente, o agente da comunicação

⁹Trata-se do texto “O método da dramatização”, de 1967, publicado no volume *A ilha deserta* (2002/2006).

das séries de diferenças. Se é verdade que todo sistema é um campo intensivo de individuação construído sobre séries heterogêneas ou disparatadas, a comunicação das séries, levada a cabo sob a ação do sombrio precursor, induz fenômenos de acoplamento entre as séries, de ressonância interna no sistema, de movimento forçado sob a forma de uma amplitude que transborda as próprias séries de base. É sob todas essas condições que um sistema preenche-se de qualidades e se desenvolve em extensão, pois uma qualidade é sempre um signo ou um acontecimento que sai das profundezas, que fulgura entre intensidades diferentes e que dura todo o tempo necessário para a anulação da sua diferença constitutiva. (2002/2006, p. 132-133).

Todo sistema é um campo intensivo de individuação: ou seja, o sistema é um campo formado por intensidades que dão a ver o processo de formação de um indivíduo. Tais intensidades são diferença, e é preciso que tais diferenças, ou séries de diferenças, entrem em comunicação para que o processo se inicie. Para isso, é preciso um agente que coloque essas diferenças em comunicação, o que Deleuze denomina aqui de precursor sombrio. O precursor sombrio é o agente de fato da comunicação em Deleuze; sob a ação do precursor sombrio, as séries entram em comunicação e produzem fenômenos de acoplamento, ressonância interna no próprio sistema e movimentos forçados. Eis o processo de relação entre diferenças, de comunicação. Quando isso ocorre, o sistema se desenvolve em qualidades e extensões; isto é, coisas do mundo, categorias pelas quais classificamos o mundo da representação.

Há em *Diferença e repetição* toda uma teoria acerca do simulacro e do fantasma, formas capazes de colocar em questão todo o sistema da identidade fundado, em certa medida, pelo pensamento platônico. Deleuze vai caracterizar o sistema da diferença precisamente como simulacro¹⁰: “Estes sistemas diferenciais com séries disparatadas e ressonantes, com precursor sombrio e movimento forçado, chamam-se simulacros ou fantasmas.” (1968/2018, p. 167). O conceito de simulacro, tomado do pensamento platônico, tem a ver com a diferença entre a Ideia transcendente e suas cópias degeneradas, que seriam as coisas do mundo. O simulacro é o grau máximo dessa diferença, e já não mantém nenhuma relação de semelhança essencial com qualquer modelo de perfeição: ele é uma cópia da cópia, e não do original.

O simulacro é a instância fundamental do sistema ontológico em *Diferença e repetição*. Já nas primeiras páginas do livro, Deleuze anuncia que o assunto a ser tratado está “sem dúvida, no ar” (1968/2018, p. 13): um pensamento disperso estaria se compondo, onde a diferença passa ao centro do palco, sendo a forma da diferença privilegiada em detrimento das formas da identidade. Deleuze menciona a filosofia de Heidegger como uma guinada a uma

¹⁰ No anexo de *Lógica do sentido*, “Platão e o simulacro”, Deleuze explica com cuidado o sistema do simulacro, e lá o relaciona ao sistema sinal-signo. Porém, é importante referir-se à nota de Arnaud Villani (in. ALLIEZ, 2000) acerca do simulacro, que, segundo o autor, é o único dos conceitos deleuzianos que de fato perde importância ao longo da obra, apesar da centralidade que ocupa em *Diferença e repetição*.

concepção de diferença ontológica, e os esforços do estruturalismo na elaboração de caracteres diferenciais em um espaço de coexistência funcional. Ambas essas direções teóricas, aliadas a experiências na arte, na literatura e na música contemporâneas a Deleuze, indicariam uma espécie de crise generalizada da representação e de suas categorias fundamentais: a identidade, a semelhança e o Mesmo. É isso que Deleuze concebe como um pensamento do simulacro:

Os simulacros são os sistemas em que o diferente se refere ao diferente pela própria diferença. O essencial é que não encontramos nesses sistemas qualquer identidade prévia, qualquer semelhança interior. Tudo é diferença nas séries e diferença de diferença na comunicação das séries. (1968/2018, p. 392).

O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação. Mas o pensamento moderno nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades, e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico. O mundo moderno é o dos simulacros. (1968/2018, p. 13).

Simulacro é tudo aquilo que se define por uma disparidade, sem referência a um modelo pelo qual a diferença seria avaliada de acordo com a semelhança. A diferença, no simulacro, é apreendida em si mesma, pois o simulacro é formado de pura diferença. É a partir disso que Deleuze vai constituir sua ontologia diferencial: revertendo o platonismo, abolindo a diferença entre um modelo e uma cópia, liberando a diferença como movimento constitutivo, anterior às categorias da representação. Como ele mesmo diz, não é apenas uma questão de inversão, mas de reversão; fazer o simulacro emergir não como imagem da coisa, mas como a própria coisa. Ele não é uma imitação de um modelo: é o modelo que é efeito do simulacro.

É somente sob esta condição que a diferença é pensada em si mesma e não representada, mediatizada. Todo o platonismo, ao contrário, é dominado pela idéia de uma distinção a ser feita entre “a coisa mesma” e os simulacros. Em vez de pensar a diferença em si mesma, ele já a relaciona com um fundamento, subordina-a ao mesmo e introduz a mediação sob uma forma mítica. Reverter o platonismo significa o seguinte: recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem. (1968/2018, p. 97).

O sistema do simulacro tem uma conexão imediata com a comunicação e a diferença. No simulacro tudo é diferença nas próprias séries, tornando-as heterogêneas em si mesmas, mas também diferença entre as séries, diferença da diferença, em segundo grau, a partir da comunicação.

A diferença não é mais aquela que se estabelece entre o conceito e suas cópias degeneradas; é a própria diferença e as relações entre diferenças que produzem, a posteriori, uma “universalidade” do modelo como efeito. Deleuze afirma que pensar o simulacro do

ponto de vista de sua correspondência com o modelo é perder toda a sua produtividade. Ao contrário, “por simulacro não devemos entender uma simples imitação, mas sobretudo o ato pelo qual a própria idéia de um modelo ou de uma posição privilegiada é contestada, revertida” (1968/2018, p. 99). A posição privilegiada, transcendente, que antes era primeira, na lógica do simulacro é revertida: ela se torna secundária, efeito. Parafraseando uma das máximas de Deleuze, o universal não explica nada; é ele que deve ser explicado.

A lógica da causalidade é invertida no sistema do simulacro. Isso será fundamental para a compreensão do sistema para Deleuze. Na lógica da representação, existe uma espécie de simetria no modelo e dissimetria na cópia. Existe o modelo, universal e transcendente, e as cópias são tentativas de representá-lo, mais ou menos bem-sucedidas. Vemos a natureza, por exemplo, eterna e universal, e elaboramos representações dela – sempre decaídas, sempre incompletas, sempre passíveis de mudança, enquanto o modelo mantém-se eterno, imutável. São as representações que mudam, que são melhoradas para estarem cada vez mais próximas do modelo. O sujeito, através da mediação, cria uma duplicata mental dos objetos, mas ela é sempre menos que os objetos em si. Tais objetos se mantêm inertes para serem descobertos, ao longo do tempo, com mais e mais representações, cada vez mais bem elaboradas. Nesse modelo, o conhecimento do mundo, a mediação dos objetos pelo sujeito através de conceitos, é pensada através de uma noção de causalidade. O mundo é a causa das representações. O conhecimento é a elaboração de cópias do mundo, sempre menos que o mundo. O efeito é sempre uma causa decaída, piorada, assimétrica. O universal mantém-se intocado, harmônico, apenas contemplado.

No simulacro, trata-se do contrário. Cabe mostrar a falta de simetria nas causas, não nas cópias. Isso implica toda uma mudança de perspectiva, pois de fato é a falta de simetria que é produtora das formas estabilizadas que encontramos no mundo. Toda unidade, toda forma, toda ideia, todo conceito, todo objeto são produzidos por uma falta de simetria. Deleuze usa o exemplo de um artista copiando uma paisagem: o artista não faz figuras completas, uma a uma, de forma a ir corrigindo cada uma delas para produzir uma representação do modelo. Ele utiliza elementos díspares, diferentes perspectivas, cores, traçados, e que a soma desses elementos é que produzem uma unidade. “No processo dinâmico da construção, ele introduz um desequilíbrio, uma instabilidade, uma dissimetria, uma espécie de abertura, e tudo isso só será conjurado no efeito final” (1968/2018, p. 39). O efeito final, o representado, já é a conjuração dos processos que lhe deram origem. Daí que introjetamos as categorias de representação, como a identidade do conceito “copiado” e a semelhança com o modelo. O efeito do “acabado” sempre nos dá a ideia de que tudo já estava

acabado desde o princípio. Pelo contrário, as coisas estão sempre sendo produzidas por uma falta de simetria, uma diferença fundante.

É isso que Deleuze quer dizer com a reversão da posição privilegiada do modelo. Pois, mudando-se a representação, muda-se necessariamente “o modelo”. A representação entra em comunicação com o próprio modelo, torna-se uma perspectiva da própria coisa em jogo, torna-se parte fundante do processo do simulacro. Só existem perspectivas sobre perspectivas, e multiplicá-las não nos dá um conhecimento finalizado. O conhecimento, como descoberta das ordens de causalidade, tem muito mais a ver com perseguir essas linhas divergentes que produzem as estabilidades do mundo – e que são capazes de desfazê-las. Como diz Deleuze, “A expressão negativa ‘falta de simetria’ não deve nos enganar: ela designa a origem e a positividade do processo causal” (1968/2018, p. 39). Precisamos chegar à falta de simetria que serve de causa para as coisas pretensamente simétricas do mundo. Não deixar nenhum universal, nenhum eterno passar incólume. É preciso mostrar a diferença diferindo, as perspectivas perspectivando, o mundo se fazendo.

Dessa forma, toda categoria de semelhança fica relativizada na direção de uma lógica profunda das diferenças no simulacro. Como diz Deleuze,

O simulacro é a instância que compreende uma diferença em si, como duas séries divergentes (pelo menos) sobre as quais ele atua, toda semelhança tendo sido abolida, sem que se possa, por conseguinte, indicar a existência de um original e de uma cópia, É nesta direção que é preciso procurar as condições, não mais da experiência possível, mas da experiência real (seleção, repetição etc.). É aí que encontramos a realidade vivida de um domínio subrepresentativo. Se é verdade que a representação tem a identidade como elemento e um semelhante como unidade de medida, a pura presença, tal como aparece no simulacro, tem o “díspar” como unidade de medida, isto é, sempre uma diferença de diferença como elemento imediato. (1968/2018, p. 106).

É no simulacro que encontramos a realidade do domínio subrepresentativo. Não admira, portanto, que é justamente o simulacro que Deleuze se propõe a sistematizar. Como diz Deleuze, se o simulacro é o que compreende a diferença em si, é a partir do simulacro que veremos como as diferenças se relacionam. O sistema do simulacro não é mais que o sistema da diferença, o sistema ontológico pelo qual a diferença se afirma por si mesma longe das categorias da representação. Se na representação a identidade é o elemento e a semelhança é sua unidade de medida, no simulacro o elemento é justamente a diferença, sendo medida pelo díspar, pela ordem de diferença ou divergência entre as diferenças. O esforço de Deleuze é esse: como podemos dar conta dos movimentos do simulacro de forma sistemática?

Na conclusão do livro, Deleuze resume esse sistema em sete características, que reúnem o fundamento de seu sistema diferencial e de uma boa parte do seu pensamento sobre a comunicação:

Em suma, o sistema do simulacro deve ser descrito com a ajuda de noções que, desde o início, parecem muito diferentes das categorias da representação: 1.º, a profundidade, o *spatium*, no qual se organizam as intensidades; 2.º, as séries disparatadas que elas formam, os campos de individuação que elas delinham (fatores individuantes); 3.º, o “precursor sombrio” que as coloca em comunicação; 4.º, os acoplamentos, as ressonâncias internas, os movimentos forçados que se seguem; 5.º, a constituição de eus passivos e de sujeitos larvares no sistema e a formação de puros dinamismos espaço-temporais; 6.º, as qualidades e as extensões, as espécies e as partes que formam a dupla diferenciação do sistema e que vêm recobrir os fatores precedentes; 7.º, os centros de envolvimento que, todavia, dão testemunho da persistência desses fatores no mundo desenvolvido das qualidades e dos extensos. (1968/2018, p. 367).

Essas características, como mencionamos mais acima, aparecem de diferentes maneiras ao longo de *Diferença e repetição*, mas têm traços em comum: trata-se da organização de um campo diferencial e subrepresentativo, que irá demonstrar a gênese das categorias da representação a partir da relação entre diferenças.

A primeira característica do sistema das diferenças é o que Deleuze chama de *spatium*, ou a profundidade onde se organizam as intensidades. Aqui vemos duas questões importantes: a existência de um campo em profundidade, e o fato de que esse campo é habitado por intensidades. Intensidade, aqui, remete diretamente à noção de diferença: “A expressão ‘diferença de intensidade’ é uma tautologia. A intensidade é a forma da diferença como razão do sensível. Toda intensidade é diferencial, diferença em si mesma. Toda intensidade é E-E', em que E remete a e-e' e e remete a E-E' etc.” (1968/2018, p. 297). Os termos intensidade e diferença variam, para determinar que todo o fenômeno tem, como condição de seu aparecimento, a relação entre intensidades. Há, inicialmente, apenas intensidades, que se desdobram em uma diferença infinita. Essa é a condição de tudo que aparece: intensidades organizando-se. Nas palavras de Deleuze,

Chamamos disparidade este estado da diferença infinitamente desdobrada, ressoando indefinidamente. A disparidade, isto é, a diferença ou a intensidade (diferença de intensidade) é a razão suficiente do fenômeno, a condição daquilo que aparece. A razão do sensível, a condição daquilo que aparece não é o espaço e o tempo, mas o Desigual em si, a disparação tal como é ela compreendida e determinada na diferença de intensidade, na intensidade como diferença. (1968/2018, p. 297-298).

Vemos aqui como diferença e intensidade são termos intercambiáveis. E são as condições *a priori* de qualquer fenômeno, como Deleuze destaca ao aludir às categorias

kantianas de tempo e de espaço. Tempo e espaço aqui são efeitos do Desigual em si. A razão do sensível é a própria intensidade enquanto diferença.

O fato de o tempo e o espaço serem *efeitos* é fundamental. Como argumentamos acima, o processo diferencial produz as categorias da representação. A diferença tende a se anular, a se esconder, nos fenômenos da experiência. É um movimento lógico operado por Deleuze aqui, que diz respeito a uma condição em profundidade necessária para pensar a diferença em si mesma. Isto é, se na experiência já nos deparamos com unidades, com indivíduos, com conceitos representados e identitários, é preciso que haja uma razão anterior, propriamente diferencial, que os explique. Ou seja, a intensidade tem por processo mascarar-se nas categorias da representação: “A intensidade é diferença, mas a diferença tende a negar-se, a anular-se no extenso e na qualidade” (1968/2018, p. 78). Não é que a intensidade deixe de existir, mas ela, ao produzir o mundo da experiência, aparece recoberta por essas categorias.

É claro que, na experiência, a intensio (intensidade) é inseparável de uma extensio (extensidade) que a relaciona ao extensum (extenso). Nessas condições, a própria intensidade aparece subordinada às qualidades que preenchem o extenso (qualidade física de primeira ordem ou qualitas, qualidade sensível de segunda ordem ou quale). Em suma, só conhecemos intensidades já desenvolvidas num extenso e recoberta por qualidades. Por isso tendemos a considerar a quantidade intensiva como um conceito empírico e ainda mal fundado, misto impuro de uma qualidade sensível e do extenso, ou mesmo de uma qualidade física e de uma quantidade extensiva. (1968/2018, p. 298).

Aqui Deleuze expõe o problema da abordagem empírica ingênua, que toma os fenômenos do mundo da experiência, ou o sensível mediado pela representação, como sua razão. Uma fenomenologia rasteira tomaria aquilo que aparece na experiência como o próprio fenômeno. Mas Deleuze vai dizer: os fenômenos da experiência são apenas epifenômenos de um processo mais profundo, que é a relação entre intensidades. É o que Deleuze chamará o *spatium* de um campo em *profundidade*: há algo mais profundo no fenômeno que o condiciona, que é a sua razão. Há um *spatium* intensivo que dá origem ao espaço, um campo anterior ao fenômeno.

Para não pararmos na análise de algo pela metade, é preciso chegar justamente a esse campo, a essa profundidade. Não por acaso, o método que Deleuze propõe em *Diferença e repetição* chama-se empirismo transcendental: não se pode partir de qualquer coisa que não seja o real. É a partir das coisas do mundo e da experiência sensível que parte o pensamento (empirismo); entretanto, é preciso ir além dessa dimensão superficial dos fenômenos e chegar a um campo que o transcenda, que é sua razão, razão do sensível.

Na verdade, o empirismo se torna transcendental e a Estética se torna uma disciplina apodítica quando apreendemos diretamente no sensível o que só pode ser sentido, o próprio ser do sensível: a diferença, a diferença de potencial, a diferença de intensidade como razão do diverso qualitativo. É na diferença que o fenômeno fulgura, que se explica como signo: e é nela que o movimento se produz como "efeito". O mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o sensível encontra seu ser, é precisamente o objeto de um empirismo superior. Este empirismo nos ensina uma estranha "razão", o múltiplo e o caos da diferença (as distribuições nômades, as anarquias coroadas). (1968/2018, p. 87)

É um movimento de vai-e-vem: partimos de uma proposição lógica, onde as diferenças e intensidades são a condição de todo fenômeno. Mas as intensidades são sempre recobertas pelas categorias da representação, então não há de onde partir senão do mundo tal como acontecido. Mas ainda é preciso chegar ao campo em profundidade, onde as intensidades agem para produzirem esse mundo como efeito. Parte-se do realizado, do diverso, para chegar à multiplicidade, à profundidade das diferenças e intensidades, que já foi afirmada de saída. Nas palavras de Deleuze, “Diferença, distância, desigualdade, tais são as características positivas da profundidade como *spatium* intensivo” (1968/2018, p. 317).

Discutimos aqui a primeira característica do sistema da diferença para compreendermos as noções iniciais de *spatium* como profundidade e de intensidade. Nisso já vemos como a comunicação está presente. Pois quando Deleuze discute a profundidade do *spatium* e as intensidades, ele o faz vinculando-as ao seu conceito de comunicação. Esse processo que vai das intensidades aos extensos tem por base o que Deleuze chama de uma *comunicação em profundidade entre as intensidades*:

Só a profundidade resolve, porque só a diferença constitui problema. Não é a síntese dos diferentes que nos leva a sua reconciliação no extenso (pseudo-afirmação), mas, ao contrário, é a diferenciação de sua diferença que os afirma em intensidade. As oposições são sempre planas; elas apenas exprimem sobre um plano o efeito desnaturado de uma profundidade original. Isto foi freqüentemente observado no caso das imagens estereoscópicas; mais geralmente, todo campo de forças remete a uma energia potencial, toda oposição remete a uma “disparação”, e as oposições só são resolvidas no tempo e no extenso **na medida em que os disparates tenham, primeiramente, inventado sua ordem de comunicação em profundidade** e na medida em que tenham reencontrado esta dimensão em que eles se envolvem, trançando caminhos intensivos que só podem ser reconhecidos no mundo ulterior do extenso qualificado. (1968/2018, p. 314, grifo nosso).

É preciso que os disparates inventem uma ordem de comunicação em profundidade – ou seja, no *spatium* – para que haja o processo de transformação dos intensos em extensos. Ou seja, não apenas há por trás dos fenômenos uma ordem de profundidade intensiva, como essa ordem é necessariamente comunicante. Só se produz o mundo da experiência, das unidades e indivíduos, pois há uma invenção comunicante no campo profundo das intensidades. A comunicação, no sistema das diferenças, é essencial a todos os passos do processo.

Tanto o exemplo das imagens estereoscópicas como o conceito de “disparação”, neologismo muito frequente na obra de Deleuze, são tomados da teoria da individuação de Gilbert Simondon; de acordo com Anne Sauvagnargues (2010), grande parte do pensamento de Deleuze acerca da comunicação se inspira na obra de Simondon. A transformação das intensidades em profundidade nos extensos da experiência e da representação não é mais que o problema da individuação para Simondon. E encontramos, no vocabulário deste, noções muito parecidas às que viemos tratando para Deleuze, como o próprio deixa claro:

Gilbert Simondon mostrou recentemente que a individuação supõe, em primeiro lugar, um estado metaestável, isto é, a existência de uma “disparação” como duas ordens de grandeza ou duas escalas de realidade heterogêneas, pelo menos, entre as quais os potenciais se repartem. Esse estado pré-individual não carece, todavia, de singularidades: os pontos relevantes ou singulares são definidos pela existência e pela repartição dos potenciais. Aparece, assim, um campo “problemático” objetivo, determinado pela distância entre ordens heterogêneas. A individuação surge como o ato de solução de um tal problema ou, o que dá na mesma, como a atualização do potencial e o estabelecimento de comunicação entre os disparates. O ato de individuação não consiste em suprimir o problema, mas em integrar os elementos da disparação num estado de acoplamento que lhe assegura a ressonância interna. O indivíduo encontra-se, pois, reunido a uma metade pré-individual, que não é o impessoal, mas antes o reservatório de suas singularidades [...] A individuação é o ato da intensidade que determina as relações diferenciais a se atualizarem, de acordo com linhas de diferenciação, nas qualidades e nos extensos que ela cria. (1968/2018, p. 326).

Deleuze ainda faz mais duas referências a Simondon em notas de rodapé: uma falando sobre a importância, demonstrada por ele, das séries disparatadas na constituição dos sistemas (1968/2018, p. 177), e outra nota reafirmando a noção de disparação (Ibid., p. 347). É a partir de Simondon que Deleuze vai afirmar a importância da comunicação para o seu sistema. Pois a individuação é um processo pelo qual um estado metaestável composto por distintas ordens de grandeza ou realidades intensivas heterogêneas podem vir a encarnar-se enquanto indivíduos. Há um espaço pré-individual em que algo acontece entre diferenças, pela distância constituída entre elas. A diferença entre intensidades é um problema, por isso metaestável, e a individuação é o processo em que esse problema se “resolve”, a partir da comunicação entre os disparates, e se atualiza em indivíduos. A diferença entre elementos opera como um gatilho, que dispara um processo que irá resultar na atualização das relações diferenciais.

E assim chegamos à segunda característica dos sistemas, que é a organização dessas intensidades em séries disparatadas. Há aqui uma passagem do *spatium* das intensidades para uma *organização* dessas intensidades em estruturas seriais. A estruturação do sistema da diferença em Deleuze tem uma organização progressiva, seguindo os passos da individuação e da atualização. Se havia um primeiro momento onde essas intensidades eram intuídas como condição para toda individuação e todo fenômeno, Deleuze dá um passo adiante no processo

pelo qual tais intensidades irão relacionar-se até o momento em que se atualizam em extensões, qualidades, coisas. Ele diz, fazendo a relação entre diferença, intensidade e série:

É preciso que um sistema se constitua à base de duas ou várias séries, sendo cada uma definida pelas diferenças entre os termos que a compõe. [...] Pode-se determinar a natureza destes elementos que valem ao mesmo tempo por sua diferença numa série da qual fazem parte e por sua diferença de diferença, de uma série à outra: são intensidades, sendo próprio da intensidade o ser constituída por uma diferença que remete, ela própria, a outras diferenças (E-E', em que E remete a e-e' e a £-£'...). (1968/2018, p. 157).

Vemos aqui como as intensidades estão sempre organizadas em séries no sistema. Seria um segundo passo na organização desse sistema da diferença, onde as intensidades sempre remetem a outras diferenças, formando assim distintas séries e elementos diferenciais nessa mesma série. Nos deteremos com cuidado nessa questão do pensamento serial pois ele não figura com proeminência apenas em *Diferença e repetição*, mas também em, pelo menos, cinco textos fundamentais desse período na obra de Deleuze.

Além de *Diferença e repetição*, encontramos uma elaboração sobre as séries no livro *Lógica do sentido*, e também nos artigos “O método da dramatização” e “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”. Todos esses textos foram escritos mais ou menos no mesmo período, referem-se a um mesmo conjunto de problemas, e são informados por um conjunto de referenciais comuns. Mas é curioso que a tematização da série já apareça em um texto muito mais inicial de Deleuze, de 1956, sobre a concepção da diferença em Bergson. Já nesse texto, Deleuze insiste na *divergência das séries* como o movimento pelo qual o virtual se atualiza – ou seja, a diferenciação. Para Bergson, Deleuze afirma, “a noção de diferenciação traz ao mesmo tempo a simplicidade de um virtual, a divergência das séries nas quais ele se realiza e a semelhança de certos resultados fundamentais que ele produz nessas séries.” (2002/2006, p. 57). A ideia da divergência das séries, das séries de diferenças, disparatadas, é algo que recorre todas as vezes em que o conceito aparece.

Deleuze trabalha essa noção com mais cuidado em textos posteriores, especialmente a partir de dois pontos: por um lado, a noção de série tomada do estruturalismo, e, por outro, a noção de divergência usada como contraponto às teorias da compossibilidade de Leibniz e da filosofia da representação.

As referências ao estruturalismo são inescapáveis: em *Diferença e repetição*, duas notas de rodapé referem-se ao estruturalismo, e mais especificamente a Lévi-Strauss e a Lacan, que seriam os inauguradores do conceito de série utilizado no sistema de Deleuze. Não admira que o estruturalismo seja um dos principais articuladores aqui; afinal, estamos falando do *sistema* que Deleuze erige, e o pensamento sistêmico na França dos anos 1960 era

dominado pelos esforços estruturalistas. Ainda que o sistema deleuziano seja diferente do estruturalismo tradicional, não se pode negar que este o influenciou, especificamente nesse aspecto de seu trabalho.

Em um texto bastante fundador, chamado provocativamente de “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”, Deleuze elenca sete critérios que definiriam a estrutura, sendo o quinto critério justamente o fato de ela ser *serial*. Mas, antes disso, ele já vincula a estrutura diretamente à noção bergsoniana de virtualidade: “Talvez o termo ‘virtualidade’ designasse exatamente o modo da estrutura” (2002/2006, p. 231). Ou seja, já há, aqui, um vínculo entre Bergson e o estruturalismo, eles próprios como séries divergentes, que se comunicam na obra de Deleuze. Mas, para além dessa montagem genética de seu pensamento, vemos como a noção de série é vinculada à estrutura: “Devemos somente constatar que toda estrutura é serial, multisserial, e não funcionaria sem esta condição” (Ibid., p., 235).

A outra noção fundamental para as séries é seu caráter divergente. A questão da divergência é discutida por Deleuze a partir da obra de Leibniz e das noções de compossibilidade e impossibilidade:

O que define a compossibilidade de um mundo é a convergência das séries, sendo cada uma delas construída na vizinhança de uma singularidade até a vizinhança de uma outra singularidade. A impossibilidade dos mundos, ao contrário, surge no momento em que as séries obtidas divergiram. (Ibid., p. 138).

O que Deleuze está discutindo aqui, em nome de Leibniz, é o problema da representação. A representação é um método convergente: criam-se diversas representações sobre as coisas, múltiplos pontos de vista, mas tais pontos de vista sempre convergem a um centro único: seja o objeto, seja o sujeito, seja o mundo comum. A convergência das séries é o princípio de estabilização geral da filosofia da identidade. Sempre remetemos a um pressuposto comum; não importa quantas séries se produzam, elas sempre irão convergir a algum ponto.

O que Deleuze quer fazer com o seu sistema é justamente o oposto: afirmar a divergência das séries como princípio. Como ele diz, “O único engano de Leibniz não seria ter ligado a diferença ao negativo de limitação, dado que ele mantinha a dominação do velho princípio, dado que ele ligava as séries a uma condição de convergência, sem ver que a própria divergência era objeto de afirmação ou que as impossibilidades pertenciam a um mesmo mundo” (1968/2018, p. 81). Ou seja, Leibniz descobre a divergência das séries, mas as exclui sob a noção da impossibilidade. O mundo é o mundo afirmado da convergência, da multiplicação dos pontos de vista sobre um mesmo objeto ou centrados no mesmo sujeito.

A divergência não é um princípio afirmado, mas excluído. A diferença é suprimida em nome da identidade. E, mais uma vez, Deleuze irá reverter esse pensamento por dentro, dizendo que é preciso afirmar justamente a divergência.

Em certo trecho, que citaremos mais uma vez por seu potencial diferencial, Deleuze resume o problema da filosofia da representação infinita de Leibniz dessa maneira:

A representação infinita compreende, precisamente, uma infinidade de representações, seja porque assegura a convergência de todos os pontos de vista sobre um mesmo objeto ou um mesmo mundo, seja porque faz de todos os momentos as propriedades de um mesmo Eu. Mas ela guarda, assim, um centro único que recolhe e representa todos os outros como uma unidade de série que ordena, que organiza uma vez por todas os termos e suas relações. [...] Portanto, não é multiplicando as representações e os pontos de vista que se atinge o imediato definido como “subrepresentativo”. Ao contrário, cada representação componente é que deve estar deformada, desviada, arrancada de seu centro. É preciso que cada ponto de vista seja ele mesmo a coisa ou que a coisa pertença ao ponto de vista. É preciso, pois, que a coisa nada seja de idêntico, mas que seja esquartejada numa diferença em que se desvanece tanto a identidade do objeto visto quanto a do sujeito que vê. É preciso que a diferença se torne o elemento, a última unidade, que ela remeta, pois, a outras diferenças que nunca a identificam, mas a diferenciam. É preciso que cada termo de uma série, sendo já diferença, seja colocado numa relação variável com outros termos e constitua, assim, outras séries desprovidas de centro e de convergência. É preciso afirmar a divergência e o descentramento na própria série. (1968/2018, p. 86).

Ora, não é o domínio do subrepresentativo que estamos buscando aqui? Como diz Deleuze, não é multiplicando os pontos de vista que se afirma a diferença. É afirmando a divergência entre os pontos de vista, seu potencial de autodiferenciação, que se chega ao ponto em que a diferença é afirmada em si mesma. Dizer que a própria coisa é o ponto de vista, ou que a coisa pertence ao ponto de vista, faz com que o mundo comum se desfaça em uma miríade de perspectivas. Nessa miríade, tanto o objeto quanto o sujeito são compostos por suas relações. Não há um ponto exterior excluído da própria relação. Mas não se trata de fundi-los, pois estamos lidando com séries diferentes, distintas, heterogêneas. É preciso que se criem relações variáveis, e se produzam outras séries distintas, que irão, por sua vez, criar outras relações variáveis, continuamente. Não há um ponto de convergência, mas uma multiplicação perspectivista que abala o mundo estável, único e bem montado da representação: “Não basta multiplicar as perspectivas para fazer perspectivismo. É preciso que a cada perspectiva ou ponto de vista corresponda uma obra autônoma, dotada de um sentido suficiente: o que conta é a divergência das séries, o descentramento dos círculos, o ‘monstro’.” (1968/2018, p. 98).

Mas o que significa afirmar a divergência das séries, a disjunção entre elas? Poderíamos entender que essas séries se proliferam por elas mesmas, produzindo feixes e

distanciando-se sem que houvesse qualquer tipo adequação pré-determinada. Mas é aqui que a concepção de comunicação adquire sua força máxima. Pois as séries se relacionam, não na relação de conjunção própria da representação, mas numa relação comunicativa divergente. Não se trata de um solipsismo das perspectivas, mas justamente o contrário: é uma multiplicação comunicante de séries divergentes que asseguram o funcionamento do sistema da diferença. As séries heterogêneas, ou as perspectivas acerca do mundo, só funcionam a partir de uma aproximação pela distância, semelhança da diferença, sínteses da disjunção. Para essas noções paradoxais, Deleuze cria um conceito: *comunicação*: “a divergência cessa de ser um princípio de exclusão, a disjunção deixa de ser um meio de separação, o impossível é agora um meio de comunicação” (1969/2011, p. 180).

Aqui chegamos a um ponto fundamental. Deleuze precisa assegurar que as séries se relacionem, mas que essa relação não seja conjuntiva, convergente. Formadas por diferenças e intensidades, as séries se aproximam num movimento paradoxal, onde as diferenças se acoplam, ressoam entre si e movimentam o sistema. É uma síntese, mas não uma síntese fusional ou de sublevação. É uma síntese disjuntiva, que mantém as distâncias ao mesmo tempo em que transforma as séries envolvidas. Não há outro termo possível para expressar essas noções, para Deleuze, que não comunicação:

É preciso que um sistema se constitua à base de duas ou várias séries, sendo cada uma definida pelas diferenças entre os termos que a compõem. Se supomos que as séries entram em comunicação sob a ação de uma força qualquer, vemos que esta comunicação relaciona diferenças a outras diferenças ou constitui, no sistema, diferenças de diferenças: estas diferenças em segundo grau desempenham o papel de “diferenciante”, isto é, relacionam umas às outras as diferenças de primeiro grau. (1968/2018, p. 157-158).

É a comunicação entre as séries que faz a diferença proliferar, criar novas diferenças a partir das diferenças relativas. Afirmar a divergência das séries é fazê-las comunicar. E a comunicação aqui dá conta da passagem de um “ou” para um “e”. Usando o exemplo clássico da impossibilidade, dizemos que no mundo possível “*ou* Adão comeu a maçã *ou* não comeu”. Afirmar a divergência é a criação de um mundo onde se afirma: “Adão comeu a maçã *e* não comeu”. As duas séries “Adão comeu” e “Adão não comeu” se comunicam e formam um monstro, um paradoxo. É preciso, de certa forma, refazer o mundo para dar conta das séries divergentes que se comunicam. Podemos notar como em Deleuze, não há um problema comunicacional teórico dissociado de uma perspectiva política. As séries divergentes não cabem em um mundo pré-formado, do senso comum. Em comunicação, elas constantemente refundam o mundo, criam constantemente. O mundo está sempre em processo, em devir, em decorrência da comunicação das diferenças através das séries.

Assim, o sistema da diferença como movimento ontológico adquire forma. A coisa é tomada pelo seu *spatium* ou campo de individuação, formado por intensidades. Tais intensidades são organizadas em séries, como fatores individuanes, que formam uma diferença de potencial, uma tensão que vibra entre elas. Tal tensão, a disparação – distância ou divergência entre as séries –, faz com que as séries se comuniquem, e assim produzem as coisas e conceitos do mundo. Se há um campo para o sistema, vemos aqui quais são seus elementos – diferenças, intensidade – e a sua forma de organização: séries. O modo de funcionamento do sistema é justamente a comunicação, que o faz mover-se e produzir. Como diz Deleuze, “Quando a comunicação é estabelecida entre séries heterogêneas, toda sorte de conseqüências flui no sistema.” (1968/2018, p. 158).

O sistema só se movimenta a partir da comunicação, da relação da diferença com a diferença, que produz uma diferença de segundo grau. Mas o que faz com que as séries se comuniquem? Terceira característica do sistema: há um *precursor sombrio* que produz a comunicação entre as séries de diferenças. A reflexão acerca do precursor sombrio talvez seja o momento teórico mais importante sobre a comunicação das diferenças e das séries. Suas características ressoam em outros conceitos, tanto em *Diferença e repetição*, como “díspar”, “objeto=x”, “objeto virtual”, como em *Lógica do sentido*, como “casa vazia”, “instância paradoxal”, “objeto supranumerário”.

Em “O método da dramatização”, como já foi dito, Deleuze resume de forma bastante didática o seu sistema:

Sendo a intensidade diferença, é preciso ainda que as diferenças de intensidade entrem em comunicação. É preciso como que um “diferenciador” da diferença, que reporta o diferente ao diferente. Cabe esse papel ao que denominamos precursor sombrio. O raio fulgura entre intensidades diferentes, mas é precedido por um precursor sombrio, invisível, insensível, que de antemão lhe determina o caminho invertido e escavado, porque o precursor é, primeiramente, o agente da comunicação das séries de diferenças. (2002/2006, p. 132).

O “diferenciador da diferença” é dito, primeiro, *precursor*; ou seja, algo que vem antes e que ao mesmo tempo serve como uma espécie de causa. Segundo, ele é *sombrio*; ou seja, algo obscuro e de difícil identificação. Deleuze diz que quando as séries se comunicam, fenômenos de tipo “raio” fulguram no sistema. Um raio, algo luminoso e plenamente visível. Mas antes desse raio fulgurar, é preciso um precursor, que não aparece enquanto fenômeno, é obscuro, sombrio, mas que é seu agente. O raio só fulgura pois algo o provocou. E esse é o papel do precursor: um gatilho, uma provocação, algo que aproxima as intensidades que estão “em repouso”, fazendo-as explodirem, brilharem, individuarem-se num fenômeno.

O precursor sombrio, por ser o agente da comunicação, parece desempenhar um papel muito próximo ao de um mediador; ou, ao menos, de um intermediário. E isso causa problemas para um sistema onde estaríamos colocando em questão justamente as noções de identidade, de mediação no sentido clássico, de uma instância transcendente que não participa da imanência do sistema. Deleuze é consciente disso, e por isso tomará muito cuidado ao definir o processo de funcionamento do precursor. Ele expõe essa questão de forma bastante clara:

Mas subsiste a dificuldade maior: é a diferença que relaciona o diferente ao diferente nestes sistemas intensivos? A diferença de diferença relaciona a diferença a ela mesma, sem outro intermediário? Quando falamos de uma comunicação entre séries heterogêneas, de um acoplamento e de uma ressonância, não é à condição de um mínimo de semelhança entre as séries e de uma identidade no agente que opera a comunicação? Diferença “demais” entre as séries não tornaria toda operação impossível? Não se está condenado a redescobrir um ponto privilegiado em que a diferença só se deixa pensar em virtude de uma semelhança de coisas que diferem e de uma identidade de um terceiro? (1968/2018, p. 159).

Aqui estão expostas as preocupações para não recair nas noções de identidade e de semelhança no centro de um sistema da diferença. Pois, como discutimos na primeira parte desse texto, o intermediário é uma instância transcendente, uma espécie de tradutor universal que sempre remete a diferença às categorias da representação. Se houvesse um intermediário entre as diferenças, um ponto privilegiado, como diz Deleuze, esse seria o articulador do sistema como um todo. Estaríamos diante de um universal de comunicação.

Por exemplo, podemos pensar em um diálogo entre duas pessoas. Há duas formas possíveis de entender a comunicação aí, dois conceitos possíveis para dar conta dessa experiência. Deleuze expõe o problema em termos de semelhança entre as séries e a identidade do agente da comunicação. Os indivíduos que falam nesse diálogo são séries de intensidades e diferenças, e há uma diferença entre eles. A volta do parafuso é a posição de semelhança que se estabelece *a priori*: poderíamos dizer que tais indivíduos são semelhantes no sentido que ambos falam a língua portuguesa. Essa semelhança, num diálogo, seria a condição para uma comunicação falada em termos clássicos. E o “terceiro” é a identidade. Nesse caso, poderia ser uma frase: “meu carro estragou”, por exemplo. É preciso que haja uma identidade fundante nessa frase para que a intenção do emissor seja traduzida numa linguagem estável, capaz de ser decodificada pelo receptor. É preciso que haja uma identidade dos vocábulos aí presentes, que se refiram a objetos bem localizados no mundo, capazes de ser identificados através da linguagem pelo receptor. Esse esquema clássico da comunicação, baseado na representação, é do que Deleuze está querendo se afastar. Ele não quer recorrer à

semelhança das séries e à identidade do terceiro para avaliar um encontro do ponto de vista comunicacional. Não que diálogos como o que usamos de exemplo acima não existam, mas a comunicação para Deleuze é toda uma outra coisa.

Mas ele vai, de fato, constituir um “terceiro” que se coloca como entre as séries. Estaríamos retomando o esquema clássico? Já vimos que esse agente que assegura a comunicação é o que precede o fenômeno. Não seria a língua, o meio, o canal, algo assim também? Deleuze vai dizer:

todo sistema contém seu precursor sombrio, que assegura a comunicação das séries que o bordam. Veremos que, segundo a variedade dos sistemas, este papel é preenchido por determinações bastante diversas. Mas, de qualquer modo, trata-se de saber como o precursor sombrio exerce este papel. (1968/2018, p. 160).

A questão é saber como age esse precursor sem apelar para as categorias da semelhança e da identidade, que nos retornaria ao conceito clássico de comunicação. Como Deleuze irá se desprender dessa amarra da comunicação ao esquema da representação, se até agora parece que estamos no mesmo plano?

Ele diz, “É aqui que devemos prestar a maior atenção ao papel respectivo da diferença, da semelhança e da identidade” (1968/2018, p. 159). No esquema clássico, há diferença, há identidade e há semelhança. Ele ainda vai mais longe na direção da representação ao afirmar: “Não existe dúvida de que há uma identidade do precursor e uma semelhança das séries que ele põe em comunicação” (Ibid.). Ora, mas isso não contradiz tudo que viemos argumentando até aqui? É preciso ir mais fundo:

Mas este “há” permanece perfeitamente indeterminado. A identidade e a semelhança são aqui condições ou, ao contrário, efeitos de funcionamento do sombrio precursor que projetaria necessariamente sobre si mesmo a ilusão de uma identidade fictícia e projetaria sobre as séries que reúne a ilusão de uma semelhança retrospectiva? (Ibid.).

As identidades e semelhanças não são as condições, mas o efeito do próprio funcionamento do precursor. Claro que atribuímos a ele uma identidade, e às séries que ele reúne uma semelhança, pois esse é o seu próprio método de funcionamento. Viemos argumentando como esse sistema é justamente o sistema da individuação e da diferenciação; ou seja, o processo pelo qual as diferenças puras encarnam-se nos indivíduos e coisas que encontramos na experiência. Essas coisas nos aparecem na reflexão como coisas “finalizadas”, e essa finalização aparente é justamente o funcionamento do precursor sombrio. Como falamos anteriormente acerca das intensidades, elas já aparecem recobertas pelos

extensos em que se encarnam. O procedimento do método de Deleuze é justamente partir dessas categorias e tentar compreender o processo pelo qual se deram: como o dado é dado?

Então, identidade e semelhança seriam tão-somente ilusões inevitáveis, isto é, conceitos da reflexão que dariam conta de nosso inveterado hábito de pensar a diferença a partir de categorias da representação; mas isto se daria porque o invisível precursor dissimularia a si próprio e seu funcionamento e, ao mesmo tempo, dissimularia o em-si como a verdadeira natureza da diferença. (1968/2018, p. 160).

É esse “inveterado hábito” que coloca o exemplo anterior – o diálogo entre duas pessoas – como um fenômeno comunicacional. Não é que ele não o seja, mas para Deleuze trata-se de um epifenômeno, de uma interação já no mundo dos efeitos. Como vimos anteriormente, esse fenômeno é banal para Deleuze, se a análise para por aí. Trata-se de troca de opiniões, de formação de acordos e consensos, de circulação de informação. Isso é dado. Mas o que há, em distintas interações, para ficarmos no exemplo do objeto privilegiado do campo da comunicação, que escape, ou se aprofunde, num ponto de vista da comunicação enquanto diferença? Deter-se na interação e nas categorias da identidade é perder o essencial: que o emissor, o receptor e mesmo a mensagem são efeitos de um processo profundo de diferenças, elas sim, propriamente comunicantes. Como vimos anteriormente, esse fenômeno é banal para Deleuze, se a análise para por aí. Trata-se da troca de opiniões, da formação de acordos e consensos, da circulação de informação. Isso é dado. Mas o que há, em distintas interações, para ficarmos no exemplo do objeto privilegiado do campo da comunicação, que escape, ou se aprofunde, num ponto de vista da comunicação enquanto diferença? Se tomamos de saída que todas essas unidades já são agregados de diferenças produzidos pela comunicação de séries heterogêneas, temos a possibilidade de entender a comunicação como o estudo mais profundo das formações dessas próprias unidades, o processo imanente pela qual inclusive as reconhecemos como posições ou termos em uma relação.

Estamos aqui enfrentando, à moda deleuziana, o problema da mediação: um problema espinhoso e importantíssimo para qualquer pensamento comunicacional. E ele se torna ainda mais espinhoso quando se reconhece que a noção clássica de mediação, intervenção de um terceiro capaz de convergir duas unidades anteriores, é justamente do que queremos nos livrar. Deleuze que o precursor sombrio dissimula a si, que, assim como a diferença, ele é invisível na representação. De certa forma, Deleuze está abrindo aqui uma reversão da ideia de mediação enquanto terceiro interventor, ou intermediário. É exatamente o agente da comunicação, aquele que faz com que as séries se comuniquem, que desaparece, que não pode ser encontrado, o termo invisível.

Isso não faria sentido se perdemos de vista o princípio de todo o modo de pensamento deleuziano: parte-se dos efeitos, das coisas realizadas, dos concretos, para dar conta de sua emergência. Então não admira que o precursor em si, assim como as intensidades e diferenças, seja sombrio. Pois, quando aparece, ele já aparece como representação. É preciso ir além, ou aquém, da representação, e dar conta do surgimento desse precursor, dessa força que comunica as séries:

Por ser invisível o caminho que ele traça e porque só se tornará visível ao contrário, enquanto recoberto e percorrido pelos fenômenos que ele induz no sistema, o precursor só tem como lugar aquele ao qual ele “falta” e só tem como identidade aquela à qual ele falta: ele é precisamente o objeto = x, aquele que “falta ao seu lugar” como à sua própria identidade. (1968/2018, p. 159).

O caminho que o precursor traça é o processo pelo qual irá fazer as séries comunicarem. Entretanto, já vivemos no mundo comunicado, realizado. Por isso Deleuze vai dizer que o precursor sombrio é sempre o que “falta”: as séries já estão comunicadas, as coisas parecem estar feitas do ponto de vista da experiência. Talvez esteja aí o engano das ciências da comunicação: deter-se no mundo do comunicado e analisá-lo como o mundo comunicante. Não pensamos em termos comunicantes quando pensamos em um mundo estável, povoado de objetos bem formados e com seu lugar no mundo. É justamente onde parece que tudo está estável e bem formado que precisamos procurar um precursor sombrio. Não é onde parece que ele existe, nos intermediários ou terceiros: é onde ele não está, onde parece não haver comunicação, é ali onde ela está ocorrendo. O mundo da experiência é apenas o efeito estatístico do precursor sombrio:

Desse modo, a identidade lógica, que a reflexão lhe atribui abstratamente, e a semelhança física, que a reflexão atribui às séries que ele reúne, exprimem apenas o efeito estatístico de seu funcionamento sobre o conjunto do sistema, isto é, a maneira pela qual ele se dissimula necessariamente sob seus próprios efeitos, porque ele se desloca perpetuamente em si mesmo e se disfarça perpetuamente nas séries. [...] Assim, não podemos considerar que a identidade de um terceiro e a semelhança das partes sejam uma condição para o ser e para o pensamento da diferença, mas somente uma condição para sua representação, que exprime uma desnaturação deste ser e deste pensamento, como um efeito óptico que turvaria o verdadeiro estatuto da condição tal como ela é em si. (1968/2018, p. 160).

Vivemos então uma espécie de efeito óptico do precursor sombrio, dos movimentos da diferença em si e das intensidades. O precursor se desloca em relação a si mesmo, se invisibiliza no processo de tornar-se visível enquanto representação; a mediação assim se desfaz do ponto de vista clássico, mas assume uma posição muito mais afirmativa do ponto de vista da diferença.

Se há um caminho que vai da diferença à representação, o pensamento deve seguir esse caminho ao contrário: olhar para as coisas do mundo não como unidades finalizadas a partir de ideias universais e transcendentais, mas como efeito de um processo comunicante. Tomar a coisa pelo simulacro, expor o precursor e demonstrar as séries divergentes que ele foi capaz de fazer comunicar. A pergunta comunicacional deixa de ser: o que foi comunicado, sob qual meio, com que sucesso? e passa a ser: como que coisas que aparentemente parecem ser tão iguais e estáveis têm sua origem na diferença? qual o caminho percorrido por essas unidades para tornarem-se unidades? qual foi a ação do precursor sombrio, que séries comunicou, como se dissimulou? Trata-se de um pensamento para o passado (que tipo de sínteses foram criadas para que houvesse a estabilização?), mas também, e de forma determinante, para o futuro: o que garante que novas comunicações não serão feitas logo ali adiante, desfazendo as unidades e formando novas coisas?

A novidade aqui é que, em potência, tudo foi um precursor sombrio em determinado momento. Compreender a comunicação dessa forma abre duas possibilidades de entender a dimensão política e ética da comunicação em outros sentidos para além da análise dos consensos e acordos democráticos. A primeira é: quais foram as comunicações responsáveis por nos trazer até aqui? ou seja, que forças agiram para que o mundo se constituísse tal como está constituído? E a segunda: o que impede que novas comunicações sejam feitas? que forças bloqueiam a comunicação e a formação de novas unidades? o que faz com que os precursores sombrios sejam limitados em sua ação? Ambos os problemas daquilo que Deleuze chama de pensamento “pelo meio”: não se trata de buscar uma origem, ou partir de um ponto abstrato: trata-se de olhar para o mundo como meio, como aquilo que está em uma encruzilhada de todos os pontos de vista possíveis.

Seguindo na reflexão sobre o precursor sombrio:

Dadas duas séries heterogêneas, duas séries de diferenças, o precursor age como o diferenciante destas diferenças. É assim que ele as coloca em relação imediatamente por sua própria potência: ele é o em-si da diferença ou o "diferentemente diferente", isto é, a diferença em segundo grau, a diferença consigo, que relacionou o diferente ao diferente por si mesmo. (1968/2018, p. 159).

Podemos retomar o exemplo do raio, pois ele parece bastante elucidador. O processo se inicia dadas duas séries heterogêneas ou duas séries de diferenças. No caso do raio, estamos falando aqui da diferença de intensidade nas nuvens, descargas elétricas que são geradas pelo atrito dos componentes do vapor e das pequenas partículas de gelo ali presentes. Cria-se uma diferença de potencial, ou de intensidade, elétrica: há uma série de intensidade positiva, e uma série de intensidade negativa, que coabitam em tensão nesse campo. Estamos,

portanto, naquilo a que Simondon chamava de campo problemático, ou metaestável, onde há diferenças de potencial coexistindo. Há uma força que aproxima essas intensidades, um precursor sombrio que as faz se comunicarem. Quando ocorre essa comunicação, o raio fulgura. O raio é o resultado dessa diferença de potenciais, que “resolve” a tensão colocada entre as séries de intensidades. É um encontro, um choque, proporcionado pelo precursor sombrio que transformou duas séries de diferenças (as diferenças de potencial elétrico) em algo outro: um raio. Ora, o precursor não é nem o raio em si, nem as séries de diferenças que entram em comunicação. Ele é um terceiro, que não se confunde nem com o fenômeno, nem com as intensidades que o produziram. Como Simondon diria, ele é a própria disparação, o gatilho que faz as diferenças comunicarem e produzirem o raio. Por isso é invisível, sombrio.

Mas precisamos ir adiante aí, pois só o que temos é o fenômeno, o raio. Se o precursor é invisível, temos pelo menos um visível, que é o resultado de sua ação. Por isso é preciso fazer o caminho contrário. O raio não se confunde nem com as diferenças em primeiro grau, as séries de intensidades disparatadas, nem com a diferença em segundo grau, o precursor sombrio que faz com que as diferenças se comuniquem e produzam uma outra diferença. Entretanto, temos o processo. Do raio é preciso chegar no momento da comunicação, e dele inferir as condições que o produziram: ou seja, se depreende que, se existe um raio, houve um precursor; e se houve um precursor, houve séries de diferenças. Poderíamos estender esse processo ao infinito, para qualquer um dos lados: tomar o raio ele próprio como uma intensidade, que se relaciona a outras em série e se comunica em outros fenômenos: a explosão de uma árvore, o apagão em uma rede elétrica, a destruição dos equipamentos eletrônicos em um prédio. Tudo depende de qual será o “meio” a ser analisado, e de que forma podemos depreender desse meio as ordens de comunicação que se produziram a partir da ação da diferença.

Podemos retomar, do início desse capítulo, outro nome do sistema: *sinal-signo*.

Chamamos “sinal” um sistema dotado de dissimetria, provido de disparatadas ordens de grandeza; chamamos “signo” aquilo que se passa num tal sistema, o que fulgura no intervalo, qual uma comunicação que se estabelece entre os disparates. O signo é um efeito, mas o efeito tem dois aspectos: um pelo qual, enquanto signo, ele exprime a dissimetria produtora; o outro, pelo qual ele tende a anulá-la. (DELEUZE, 1968/2018, p. 40).

O verbo “fulgura” nos dá uma pista substancial do que Deleuze está falando. O raio que fulgura a partir da comunicação entre intensidades é nada mais que o signo. Para Deleuze, o signo é o efeito aparente do sistema, seu resultado, aquilo que é visível. Sua causa é dupla: por um lado, trata-se da disparidade nas ordens de grandeza, nas séries heterogêneas, a parte

“sinal” do sistema, como discutimos mais cedo acerca da dissimetria no simulacro. Por outro lado, o signo tem por causa também a comunicação dos disparates, a ação do precursor sombrio, a síntese disjuntiva entre ordens heterogêneas. O signo, assim como falávamos do raio, é o termo pelo qual temos acesso ao domínio subrepresentativo, ao sistema da diferença, se não o tomamos como cópia de um modelo e sim como o resultado de um processo constitutivo de diferenças. Mas se o signo tem uma dupla causa, ele também tem um duplo aspecto enquanto existente: por um lado, ele exprime a dissimetria produtora, e por outro tende a anulá-la. Isso quer dizer que temos, na superfície do signo, a expressão das séries heterogêneas que se comunicaram. O signo é diferente dessas séries, ele é uma diferença em segundo grau. Como diz Deleuze, ele tende a anulá-las, ele já se individualizou, já se tornou representação; ainda assim, mantém em si, como expressão, o rastro da comunicação dessas séries.

O precursor sombrio é quem coloca as séries em comunicação; mas ele não funciona como um intermediário, e sim como uma força propulsora, um gatilho de aproximação pela distância. Ele comunica as séries imediatamente, as coloca em contato direto, gerando assim um fenômeno. Ou seja, o papel do precursor sombrio não é de mediação ou de tradução universal; ele tem um papel pragmático, de agente da comunicação entre as séries. A partir dessa resolução temporária dos disparates surge o fenômeno, o signo, que tende a resolver a diferença, tende a anulá-la, mas expressa sua constituição. É a partir do signo, o ser do sensível, que podemos nos aprofundar para descobrir as séries de diferenças, ou a disparidade causadora do fenômeno, sua gênese. Se temos uma instância de mediação no sistema da diferença, essa instância é o signo; mas estamos muito longe das proposições da mediação clássica. O signo é resultado de um encontro comunicacional; ou seja, ele já é produto de uma relação. Assim, partimos sempre da relação como primeira para depois encontrar os termos que a ela deram vazão. O signo não é aquilo que se coloca entre duas unidades; ele é o gatilho do processo, a própria relação entre diferenças, cujos processos constitutivos só aparecem depois.

Por isso, se retomamos o exemplo do diálogo, vemos como o problema está totalmente mal colocado: tomáramos o enunciado como cópia imperfeita, representação decaída de um puro conteúdo mental do emissor, adulterado ainda outra vez na interpretação do receptor. É quase uma relação platônica de decaimento de ordens de semelhança em relação ao conteúdo ou conceito ideal que aparece na mente ou intenção do emissor. Inverter essa relação, tomar o simulacro como centro, é observar justamente como as disparidades ocorridas nesses processos têm, por fundamento, já uma dissimetria. Como fazer isso? Tomando como

fundamento aquilo que emerge do processo interativo. O signo, entendido anteriormente como canal, agora é o *produto* de um processo que envolve uma infinidade de séries disjuntas, de diferentes intensidades, que não decaem mas conjugam-se sob a força de um precursor sombrio para produzir algo que parece estável, mas que expressa, em si, sua disparidade. Trata-se de positivar justamente aquilo que é excluído nas teorias mais clássicas da comunicação: o ruído, a má interpretação, o conflito de perspectivas. Aí está o dado causal, o fato dissimétrico produtor de signo, de fenômeno, de mundo. Nos aventuramos nesses breves exemplos para ir construindo de que forma se articula uma possível filosofia da comunicação deleuziana, partindo de seu caráter ontológico. O sistema da diferença, como Deleuze expôs, aplica-se a qualquer sistema, seja ele físico, químico, biológico, psíquico, etc. A filosofia da comunicação de Deleuze é muito mais ampla do que aqueles fenômenos que tratamos, a partir do senso comum, como comunicacionais. O fato para considerarmos no momento é que *o que comunica é o dispar*, o diferente, o dissimétrico. É força da própria diferença, e não algum intermediário, que faz com que as diferenças se aproximem e explodam em fenômenos. E esse processo é testemunhado pelo signo, que expressa tanto a conjugação e anulação das diferenças como também sua disparidade fundamental. Como diz Deleuze, “chamamos *díspar* o sombrio precursor, a diferença em si, em segundo grau, que põe em relação as séries heterogêneas ou disparatadas” (1968/2018, p. 215).

Antes de avançarmos para a próxima característica do sistema, é importante destacar como em *Lógica do sentido* a figura do precursor sombrio também é importante, mas aparece sob nomes distintos: instância paradoxal, objeto supranumerário, casa vazia. A conceituação segue de maneira muito próxima ao precursor sombrio, como podemos observar aqui:

As duas séries heterogêneas convergem para um elemento paradoxal, que é como o seu “diferenciante”. Ele é o princípio de emissão das singularidades. Este elemento não pertence a nenhuma série, ou antes, pertence a ambas ao mesmo tempo e não para de circular através delas. Ele tem também como propriedade o fato de estar sempre deslocado com relação a si mesmo, de “estar fora do seu próprio lugar”, de sua própria identidade, de sua própria semelhança, de seu próprio equilíbrio. Ele aparece em uma série como um excesso, mas com a condição de aparecer ao mesmo tempo na outra como uma falta. Mas se é excesso em uma é a título de casa vazia; e se é falta na outra é a título de peão supranumerário ou de ocupante sem casa. Ele é ao mesmo tempo palavra e objeto: palavra esotérica, objeto exotérico. Ele tem por função: articular as duas séries uma a outra, refleti-las uma na outra, fazê-las comunicar. (DELEUZE, 1969/2011, p. 182).

O precursor sombrio faz as séries se comunicarem e dele decorrem “os acoplamentos, as ressonâncias internas, os movimentos forçados que se seguem” (DELEUZE, 1968/2018, p. 367). Essas três figuras compõem a quarta característica dos sistemas, e dizem respeito ao modo como procedem as séries após terem sido postas em comunicação:

Se supomos que as séries entram em comunicação sob a ação de uma força qualquer, vemos que esta comunicação relaciona diferenças a outras diferenças ou constitui, no sistema, diferenças de diferenças: estas diferenças em segundo grau desempenham o papel de “diferenciante”, isto é, relacionam umas às outras as diferenças de primeiro grau. Este estado de coisas exprime-se adequadamente em certos conceitos físicos: acoplamento entre séries heterogêneas; de onde deriva uma ressonância interna no sistema; de onde deriva um movimento forçado cuja amplitude transborda as próprias séries de base. (DELEUZE, 1968/2018, p. 158).

As séries se acoplam, pela ação do precursor sombrio, e suas diferenças e termos heterogêneos ressoam uns nos outros, onde a primeira série faz a segunda ressoar e vice-versa. Como veremos no próximo capítulo, a comunicação ou o encontro produz um tipo de violência, que força as séries a agirem. As diferenças passam elas mesmas a diferir, entram em uma relação que as coloca em movimento forçado: as séries deixam de ser o que eram antes da comunicação. Como veremos no próximo capítulo acerca da relação entre signo e pensamento, a comunicação ou o encontro produz um tipo de violência, que força as séries a agirem.

Os conceitos de acoplamento, ressonância e movimento forçado descrevem um passo a passo que ainda não abordamos na constituição do sistema. As intensidades se organizam em séries de elementos heterogêneos entre si, que são levadas a se comunicar pelo precursor sombrio. Essa comunicação envolve o acoplamento das séries, modo pelo qual elas se ajustaram a entrar em relação; a ressonância, fato das diferenças contaminarem umas às outras, produzindo uma transformação conjunta; e o movimento forçado, devir no qual essas séries foram submetidas, de forma violenta e involuntária. A comunicação é envolvimento, implicação, contaminação: longe das formas clássicas da mediação por um terceiro transcendente. São três movimentos, ou três sínteses, que descrevem o movimento pelo qual as diferenças de um sistema se relacionam na produção de indivíduos. O que está em jogo aqui é o processo da individuação, em sua dimensão pré-pessoal e pré-individual. Deleuze não se furta a ser sistemático nesse ponto, para não cair em uma espécie de mística da diferença.

A individuação aqui se afirma enquanto processo imanente. Vemos que não há um “fora” que intervém nas séries de diferenças para fazê-las comunicar. A acoplagem, a ressonância e o movimento forçado são conceitos que se explicam a partir de um envolvimento mútuo, sem a necessidade de haver um “tradutor” universal. Tudo parte da tensão, do problema colocado entre as diferenças, e da ação da disparação, do díspar, do elemento que faz as diferenças se diferenciarem entre si. Por isso Deleuze pode afirmar:

O ato de individuação não consiste em suprimir o problema, mas em integrar os elementos da disparação num estado de acoplamento que lhe assegura a ressonância interna. O indivíduo encontra-se, pois, reunido a uma metade pré-individual, que

não é o impessoal, mas antes o reservatório de suas singularidades. (1968/2018, p. 326).

Nos parece que essas quatro características iniciais do sistema dão conta do processo de individuação como um todo, do modo como, partindo das puras intensidades e diferenças, chegamos às coisas do mundo da representação e da experiência. As próximas três características que abordaremos (a saber: a constituição dos eus passivos e sujeitos larvares, assim como dos dinamismos espaço-temporais; as qualidades e extensões que recobrem os movimentos da diferença; e os centros de envolvimento que garantem a persistência desses movimentos diferenciais) dizem respeito àquilo que resulta do sistema. Deleuze inicia essa nova etapa do sistema falando de dois elementos específicos: os dinamismos espaço-temporais, e os sujeitos larvares e eus passivos. Dinamismo espaço-temporal é o modo que Deleuze tem para nomear o “objeto”. Mas chamá-lo de objeto relegaria ao termo uma conexão muito próxima com a história da filosofia, além de trazer ideias de que se trata de algo estático, eterno. Deleuze então fala em dinamismos que produzem um espaço-tempo. Cada sistema produz um determinado tipo de dinamismo, seja ele organismo, sentimento, máquina ou pensamento.

Se o sistema produz dinamismos, por outro lado ele também produz sujeitos. Mas, assim como no caso dos objetos, Deleuze não quer vincular o sujeito a sua história tradicional. Por isso ele adjetiva, fala de eus passivos e sujeitos larvares. Vejamos como Deleuze trata dessas categorias:

Dinamismos espaçotemporais preenchem o sistema, exprimindo ao mesmo tempo a ressonância das séries acopladas e a amplitude do movimento forçado que as transborda. Sujeitos povoam o sistema, ao mesmo tempo sujeitos larvares e eus passivos. São eus passivos, porque se confundem com a contemplação de acoplamentos e ressonâncias; sujeitos larvares, porque são o suporte ou o paciente dos dinamismos. Com efeito, em sua participação necessária no movimento forçado, um puro dinamismo espaço-temporal só pode ser sentido no limiar do vivível, em condições fora das quais ele acarretaria a morte de todo sujeito bem constituído, dotado de independência e de atividade. A verdade da embriologia é que há movimentos vitais sistemáticos, deslizamentos, torções que só o embrião pode suportar: o adulto sairia disso dilacerado. Há movimentos dos quais só se pode ser paciente, mas o paciente, por sua vez, só pode ser uma larva. A evolução não se faz ao ar livre e só o involuído evolui. (1968/2018, p. 158-159).

Deleuze insiste no caráter não plenamente formado dos sujeitos do sistema. Isso implica considerar todo sujeito como um sujeito em formação, em processo. Por isso ele é “larvar”: ele precisa de um estado de agitação pré-individual para suportar os movimentos violentos da diferença. Um sujeito bem formado, finalizado, não resistiria às transformações pelas quais a diferença implica. Há aí uma crítica ao conceito tradicional de sujeito, onde ele seria uma categoria atemporal e a-histórica, transcendente. Deleuze argumenta que, pelo

contrário, todo sujeito é produzido como efeito do jogo profundo das diferenças; ele não cai pronto no mundo. Afirmar que o sujeito é formado como efeito a partir de relações é abalar o conceito universalizante de sujeito, e com isso derrubar um grande conjunto de certezas da filosofia. É como se Deleuze afirmasse: nem todo sujeito é o Mesmo, e ele inclusive pode se transformar dependendo das relações nas quais participa. Por isso também “eu passivo”: os movimentos da diferença são apenas observados e sentidos pelo eu em constituição.

Não é certo, neste sentido, que o pensamento, tal como ele constitui o dinamismo próprio do sistema filosófico, possa ser relacionado, como no cogito cartesiano, com um sujeito substancial acabado, se bem que constituído: o pensamento é sobretudo destes movimentos terríveis que só podem ser suportados nas condições de um sujeito larvar. O sistema só comporta tais sujeitos, pois apenas eles podem fazer o movimento forçado ao se colocar como pacientes dos dinamismos que exprimem o sistema. Mesmo o filósofo é o sujeito larvar de seu próprio sistema. Portanto, eis que o sistema não se define somente pelas séries heterogêneas que o bordam; nem pelo acoplamento, ressonância e movimentos forçado que constituem suas dimensões; mas também pelos sujeitos que o povoam, pelos dinamismos que o preenchem e, enfim, pelas qualidades e extensos que se desenvolvem a partir destes dinamismos. (DELEUZE, 1968/2018, p. 159).

Eis a sexta característica do sistema: ele produz qualidades e extensões como resultado de seu processo final, como o efeito para o mundo da representação. As qualidades e extensões são a forma pela qual a diferença e a intensidade aparecem na experiência, são o fenômeno propriamente dito, como citamos acima acerca do signo. O signo é a qualidade e o extenso – o sensível – que resulta das comunicações da diferença em profundidade.

A última característica do sistema, os centros de envolvimento que garantem a persistência dos movimentos diferenciais, diz respeito aos movimentos de implicação e explicação da diferença. Em nossa visão eles têm uma relação muito íntima com a questão do signo, e iremos discuti-lo com cuidado na próxima seção.

Dessa forma, acreditamos ter realizado um percurso de leitura que coloca a comunicação como foco principal para a leitura do sistema ontológico criado por Deleuze. Das intensidades às qualidades, das diferenças aos signos, acreditamos que o ponto central aqui é a ideia de relação entre diferenças como comunicação, assim como a comunicação entendida como afirmação de divergências e o caráter diferencial imanente da mediação.

3.3 ENCONTRO VIOLENTO COM O SIGNO

Ainda haveria uma outra elaboração acerca da comunicação, que diz respeito às categorias que discutimos de forma crítica na primeira parte dessa tese; a saber, o bom senso e o senso comum. Desenvolvemos como Deleuze elabora uma crítica a essas noções e, a reboque, à noção de comunicação que lhes acompanha. Mas ele também propõe uma forma

de se pensar para além dessas noções. Não surpreende que, quando ele fala de uma maneira alternativa de conceber o pensamento e a sua gênese para além das figuras do senso comum e do bom senso, também apareça aí o termo “comunicação”, de maneira bastante coerente e em continuidade com o que viemos argumentando.

A noção de pensamento criticada por Deleuze vinha atrelada à figura do acordo. Acordo entre sujeito e objeto, acordo entre um conjunto de faculdades no interior de um sujeito, acordo intersubjetivo como comunicação. O mundo e o pensador se encontram em um estado de amizade, quase como se o mundo se oferecesse ao pensador para ser decifrado, conhecido, por suas faculdades eternas e imutáveis. Bastaria a boa vontade, certa disposição do sujeito, para alcançar as verdades do mundo. Essa visão do pensamento, como vimos, é violentamente criticada por Deleuze, que propõe uma outra imagem em seu lugar. Não mais a figura do acordo como a base de seu funcionamento, mas sim a figura do encontro violento. Para Deleuze, o pensamento não é uma predisposição natural. Pelo contrário, ele tende a ficar inerte, homogêneo, habituado. É preciso que algo o faça mover-se, algo que nos force a pensar. E esse encontro não tem nada de tranquilo. É um encontro violento, que abala o pensamento; um encontro fortuito, mas que o obriga a decifrar seu objeto. Deleuze, acerca dos conceitos elaborados pelo pensamento da representação, diz:

Falta-lhes uma garra, que seria a da necessidade absoluta, isto é, de uma violência original feita ao pensamento, de uma estranheza, de uma inimizade, a única a tirá-lo de seu estupor natural ou de sua eterna possibilidade: tanto quanto só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça, por arrombamento, do fortuito no mundo. O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de elevar e instalar a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar. As condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas: destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si própria, gênese do ato de pensar no próprio pensamento. (1968/2018, p. 191).

A contingência de um encontro é o ponto de partida para o pensamento. Um encontro violento, que arromba uma dada estabilidade, um dado hábito, o meio homogêneo no qual o pensamento se encontrava antes do encontro. Não há aqui a predisposição para um acordo, um olhar ao mundo que se limite a criar consensos. Há, pelo contrário, um encontro fortuito, contingente, que força o pensamento a dar uma resposta para o mundo. Há um par aqui, que é propositadamente paradoxal: o pensamento é tanto contingente quanto necessário. Ele parte de um encontro inesperado, imprevisível, mas esse encontro o coage de forma necessária. Não há como escapar da necessidade instaurada por esse encontro.

A ideia do encontro violento é outra forma de pensar a comunicação entre séries divergentes. Cada uma coloca à outra um problema, e a violência é precisamente o conjunto de movimentos pelos quais cada uma precisa transformar a si mesma para poder compor em divergência. O que une as séries não é uma compatibilidade pré-estabelecida, mas justamente a sua diferença, sua absoluta disjunção. O pensamento não deixa de ser o resultado da comunicação (ou do encontro) entre séries divergentes, sendo uma série o pensador (sem qualquer tipo de antropocentrismo), e a outra série o mundo, ou os objetos do encontro.

Mas estamos nos adiantando. Ainda falta um termo fundamental: o objeto desse encontro. Não é qualquer coisa que arromba o pensamento, mas sim um objeto especial: o signo. Já em *Nietzsche e a filosofia*, de 1962, e na primeira edição de *Proust e os signos*, de 1964, Deleuze reserva na gênese do pensamento um local especial para o signo, objeto privilegiado do encontro violento. No livro sobre Nietzsche, Deleuze já anuncia que todo fenômeno é um signo, e que a filosofia não pode deixar de ser uma semiologia (1962/2018, p. 11-12). Da mesma forma, afirma: “É preciso que uma violência se exerça sobre ele enquanto pensamento, é preciso que uma potência *o force a pensar*, o lance em um devir-ativo.” (Ibid., p. 139). Em seu *Proust*, esse encontro já está melhor caracterizado, deixando claro o liame entre pensamento, violência e signo: o pensamento só se exerce a partir de um encontro violento com o signo.

O que nos força a pensar é o signo. O signo é o objeto de um encontro; mas é precisamente a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ele faz pensar. O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. Ora, essa gênese implica alguma coisa que violenta o pensamento, que o tira de seu natural estupor, de suas possibilidades apenas abstratas. Pensar é sempre interpretar, isto é, explicar, desenvolver, decifrar, traduzir um signo. Traduzir, decifrar, desenvolver são a forma da criação pura. Nem existem significações explícitas nem idéias claras, só existem sentidos implicados nos signos; e se o pensamento tem o poder de explicar o signo, de desenvolvê-lo em uma Idéia, é porque a Idéia já estava presente no signo, em estado envolvido e enrolado, no estado obscuro daquilo que força a pensar. (DELEUZE, 1976/2010, p. 91).

O pensamento, nessa perspectiva, consiste em desenvolver aquilo que está implicado no signo, os sentidos envolvidos que precisam ser interpretados. Esses sentidos não são aparentes, não se apresentam para o pensador de forma explícita; daí decorre a violência. O signo não faz mais que abrir-se a um encontro que exige que pensamento se diferencie de si mesmo, que ele se transforme para dar conta de sua explicação. Há aqui um processo que se inicia com o encontro com o signo, e que se desenvolve na elaboração do pensamento ou das Ideias. Não há uma centralidade do sujeito e de suas faculdades, como se o conhecimento fosse a imposição da forma do sujeito sobre o objeto, mas um encontro de potenciais já

presentes no signo, cujo papel do pensamento é deslindar, traduzir. Como afirma Alessandro Sales,

Situando-se no prosaetônio do pensamento deleuziano, o conceito de signo é o que, forçando-nos a pensar, irá nos retirar da reconhecimento para nos lançar rumo ao *encontro*. Distante do senso comum e harmonioso entre as faculdades, o tópicó da violência poderá retornar e, quem sabe, uma outra noção de comunicação – num sentido agora positivo – possa surgir. (Op. cit., p. 181).

As particularidades do encontro serão centrais para o que Deleuze chama de “uso discordante das faculdades”, em *Diferença e repetição* (1968/2018, p. 191), que tem a comunicação em seu sentido positivo como um dos conceitos protagonistas, tal como apontado por Sales. Mas antes de adentrarmos nos meandros do desenvolvimento do processo, é prudente desenvolver com mais cuidado o que Deleuze entende por “signo” nessa fase de sua carreira.

Como vimos, o sistema descrito por Deleuze é também chamado de sistema sinal-signo. A dualidade denominação do sistema expressa uma dupla relação presente na constituição de tal sistema. Por um lado temos o sinal, o caráter material do sistema, seja ele físico, biológico, psicossocial, etc. O sinal é formado pela diferença constitutiva que se coloca entre séries heterogêneas. Por outro temos o signo, aquilo que emerge da comunicação que essas séries foram capazes de produzir, das formas de comunicação entre as diferenças. Ao se comunicarem, as séries produzem um fenômeno, que Deleuze chama de signo:

Todo fenômeno fulgura num sistema sinal-signo. Chamamos de sinal um sistema que é constituído ou bordado por, pelo menos, duas séries heterogêneas, duas ordens disparatadas capazes de entrar em comunicação; o fenômeno é um signo, isto é, aquilo que fulgura nesse sistema graças à comunicação dos disparates. [...] Todo fenômeno é composto, porque cada uma das duas séries que o bordam não é apenas heterogênea, mas também composta de termos heterogêneos. (DELEUZE, 1968/2018, p. 297).

O signo é o resultado do processo de comunicação das séries. Que se trate de um fenômeno, daquilo que aparece, é um indicativo importante para entendermos a centralidade do signo em seu sistema. O signo é fenômeno pois é o apreensível, aquilo que já está colocado no plano da experiência, de certa forma no mundo da representação. O signo é o resultado da comunicação entre as séries, o efeito da tendência da diferença a se anular nas categorias da representação, no extenso, na qualidade, nos objetos. Por isso Deleuze afirma que “É verdade que as qualidades são signos e fulguram no desvio de uma diferença; mas, precisamente, elas medem o tempo de uma igualização, isto é, o tempo gasto pela diferença para anular-se no extenso em que ela é distribuída” (1968/2018, p. 298).

Entretanto, o conceito de signo não se encerra aí. Ele é o caminho pelo qual a diferença tende a se anular, como efeito dos movimentos profundos da diferença, mas por outro lado ele também é o termo pelo qual a diferença se expressa, o rastro do movimento constitutivo da diferença:

O signo é um efeito, mas o efeito tem dois aspectos: um pelo qual, enquanto signo, ele exprime a dissimetria produtora; o outro, pelo qual ele tende a anulá-la. O signo não é inteiramente da ordem do símbolo; todavia, ele a prepara, ao implicar uma diferença interna (mas ainda deixando no exterior as condições de sua reprodução). (DELEUZE, 1968/2018, p. 40).

O signo exprime a dissimetria produtora. Isso é muito importante. Ao reservar ao signo esse duplo aspecto – objeto ou fenômeno da experiência, mas também reserva expressiva do próprio funcionamento da diferença –, Deleuze faz do signo um termo mediador fundamental para uma nova imagem do pensamento. O signo é o apreensível “em geral”; todas as coisas são signos e *apenas* signos, em sua dupla dimensão: instâncias de anulação da diferença em representação, e possibilidade de restituir os movimentos da diferença que o constituem. Ou seja, é através do signo que evitamos uma imagem clássica do pensamento, onde o objeto encontra-se submetido às exigências da identidade e da representação. O signo, enquanto efeito dos movimentos comunicantes da diferença, sempre guarda em si a possibilidade de tornar-se outro.

O signo é sempre um termo intensivo, ainda que recoberto pelas categorias da representação em seu aparecimento enquanto fenômeno. Mas visto que ele é, em última instância, diferença, ou um emaranhado de relações diferenciais, nada impede que essa mesma diferença venha a agir novamente e refazer o próprio processo que gerou o signo. O signo é aquilo que parece estável, mas está sempre em vias de sempre desfazer-se e refazer-se a partir de novas relações diferenciais:

A intensidade se explica, desenvolve-se numa extensão (*extensio*). É essa extensão que a refere ao extenso (*extensum*), onde ela aparece fora de si, recoberta pela qualidade. A diferença de intensidade anula-se ou tende a anular-se nesse sistema; mas é ela que, explicando-se, cria esse sistema. Daí decorre o duplo aspecto da qualidade como signo: remeter diferenças constituintes a uma ordem implicada, tender a anular essas diferenças na ordem extensa que as explica. [...] Precisamente, não se pode tomar o desfalecimento da diferença, separando-o de um “efeito” de que somos vítimas. Como intensidade, a diferença permanece implicada em si mesma, enquanto ela se anula ao explicar-se no extenso. [...] Com efeito, quando a diferença se explica fora de si mesma, ela não deixa de estar em si, de estar implicada em si. (DELEUZE, 1968/2018, p. 304).

Aqui, para mostrar como se constitui o signo, reaparecem as noções de explicação e de implicação. A diferença e a intensidade operam em um movimento de implicação e

explicação. Quando a diferença se explica, se desenvolve ao longo do sistema, ela produz as categorias da representação, extensão, qualidade, etc. Mas nem por isso essas categorias deixam de ser a própria diferença, ou resultado da diferença; é a diferença que as produz ao se explicar. Por isso o signo tem duplo aspecto: ele é uma forma de explicação dos movimentos da intensidade e da diferença, mas sempre carrega em si a diferença implicada. É esse duplo aspecto que faz com que ela habite este mundo, o mundo aqui, em vez de isolar-se em um mundo ideal e inacessível. É justamente pelo signo ser explicado e implicado, explicável e implicante, que a diferença é imanente, parte constituinte de todo fenômeno.

O signo é uma estabilização dos processos constitutivos da diferença, mas resguarda um conjunto de potencialidades de se desenvolver, de virar outra coisa a partir de novos encontros, novas relações. Pois, como vimos, a diferença não se anima por si própria: o processo de explicação da diferença necessita uma relação, a relação entre séries divergentes, a comunicação. Ao mesmo tempo em que ele é o resultado da comunicação, ele também é o elemento gatilho para a produção de novos agregados diferenciais. Como diz Zourabichvili,

Implicar é próprio do signo. Deleuze diz também: envolver, enrolar. O signo implica seu sentido, apresenta-o como implicado. Melhor ainda: como movimento mesmo do pensamento, distinto das significações explícitas, o sentido só emerge no signo e se confunde com sua explicação. O signo não implica o sentido sem explicá-lo ou exprimi-lo ao mesmo tempo, de modo que a estrutura do signo ou da expressão se define pelos dois movimentos, o de implicar e o de explicar, movimentos complementares, mais do que contrários: não se explica sem implicar, e inversamente. O sentido é como o avesso do signo: a explicação daquilo que ele implica. Mas, então, o que está ao mesmo tempo implicado e é explicado pelo signo-sentido, o que daria conta da unidade ou da identidade do signo e do sentido? Se há signo, se uma profundidade se escava na exterioridade relativa e sem mistério da representação, é justamente porque um elemento heterogêneo surge: outro ponto de vista. (Op, cit., p. 66).

O caráter dual do signo pode ser entendido também sob a perspectiva do par atual e virtual – caro ao pensamento de Bergson, de que Deleuze se apropria em *Diferença e repetição*. O aspecto explicado do signo, ou sua existência enquanto qualidade ou extenso, refere-se a sua dimensão atual, resultado do processo de *diferençação*. Mas o signo ainda possui um conjunto de virtualidades em si, que pode ser atualizado ao entrar em novas conexões. O signo nunca é um objeto em sentido clássico: eterno, estável, identitário. Pelo contrário, o signo é o próprio heterogêneo, pacote de relações entre séries distintas que se estabilizam temporariamente – isto é, atualizam-se – mas mantêm em si toda a potencialidade de romper com a unidade identitária do objeto.

O signo compreende a heterogeneidade, pelo menos, de três maneiras: primeiro, no objeto que o porta ou que o emite e que apresenta necessariamente uma diferença de nível, como duas ordens díspares de grandeza ou de realidade, entre as quais o signo

fulgura; depois, em si mesmo, porque o signo envolve um outro “objeto” nos limites do objeto portador e encarna uma potência de natureza ou do espírito (Ideia); finalmente, na resposta que ele solicita, não havendo “semelhança” entre o movimento de resposta e o do signo. (DELEUZE, 1968/2018, p. 43).

Os três sentidos da heterogeneidade do signo expostos por Deleuze são instrumentais para a compreensão desse conceito, e de como ele se contrasta ao conceito de objeto em uma perspectiva clássica. Primeiro, o objeto já é, de saída, múltiplo, resultado da comunicação de séries de diferenças. Ele é fruto de um processo de individuação que necessariamente envolve caracteres distintos, provindos de elementos heterogêneos entre si. O objeto se individua pela comunicação das diferenças e essa comunicação produz um signo como fenômeno: o signo fulgura como resolução paradoxal de tais encontros. Segundo, o signo envolve – ou implica – um outro objeto nos limites desse objeto portador, que encarna uma potência. Esse objeto, um objeto virtual, é precisamente a diferença implicada, os processos constitutivos diferenciais que fazem com que o signo esteja sempre em vias de se diferenciar, de atualizar-se de outra forma, dependendo da nova conexão a ser estabelecida. Ou seja, o signo acaba também sendo heterogêneo no sentido em que sempre é, pelo menos, dois objetos: um objeto atual, explicado, e um objeto virtual, implicado. Terceiro, o signo expressa sua heterogeneidade no sentido da resposta. O que isso quer dizer? O signo solicita uma resposta, algo nele nos convida a explicá-lo; mas tal resposta não é semelhante ao próprio signo. É seu caráter implicado que faz com que o signo se apresente como algo a ser decifrado, que possui uma potência implicada a ser desenvolvida. A resposta será desenvolvimento dessa implicação, sua explicação em segundo grau. Mas esse desenvolvimento acaba por transformar tanto o signo, em termos de sua potencialidade virtual, como o próprio elemento que o interpretou. Não se descobre ou desvela o que há por trás dos signos, mas sim produzem-se mais signos. Por isso não há uma relação de semelhança: é uma cadeia sónica que se desenvolve por diferenciação e atualização, sem jamais remeter a um conteúdo anterior a ser descoberto.

O movimento de resposta ao signo, sua explicação e interpretação, é o que Deleuze chama de pensamento: “é a coexistência dos contrários, a coexistência do mais e do menos num devir qualitativo ilimitado, que constitui o signo ou o ponto de partida daquilo que força a pensar” (1968/2018, p. 194). O signo exige uma resposta, e uma das formas pelas quais se pode responder é o pensamento. O pensamento é abalado por esse elemento exterior a ele, que propõe um problema a ser resolvido, “como se o objeto do encontro, o signo, fosse portador de problema, como se ele suscitasse problema” (Ibid.).

Ao afirmar que o signo propõe problema ao pensamento, que o signo produz um encontro violento, Deleuze está rompendo com o pressuposto da reconhecimento, base

fundamental do pensamento como representação. Este, como abordamos na primeira parte desse trabalho, pressupõe uma estrutura da consciência e do objeto a priori: o objeto possui determinadas categorias, o sujeito possui determinadas faculdades, e a relação entre sujeito e objeto se dá no sentido de reconhecer um objeto como tal de acordo com suas faculdades e dele produzir uma representação, um conceito. Nessa perspectiva, tanto o objeto quanto o sujeito são anteriores a sua relação. Por isso trata-se de *reconhecimento*: reconheço um objeto a partir de princípios que já possuo. Aquilo que escapa às faculdades do sujeito e da consciência não é reconhecido como objeto. O mundo já se apresenta pronto, tendo o sujeito e seu pensamento como centrais e legisladores do que é o mundo e do que se pode pensar e reconhecer.

Propor o signo como o termo privilegiado e o pensamento como encontro violento coloca esse sistema em curto-circuito. O signo propõe um problema para o pensamento, o abala a partir de um fora, e o pensamento de certa forma precisa dar conta dessa violência. Como afirma Sales, nessa relação não há “qualquer tipo de reconhecimento, mas o inverso: o signo se tece na medida em que o pensamento encontra algo que lhe chama atenção devido a uma estranheza primeira, uma alteridade essencial, um ponto de vista dissonante.” (Op. cit., p. 235). O signo expressa violência justamente por ser uma heterogeneidade, por não ter uma identidade a priori e resistir à elaboração de um conceito que o paralise. Ele sempre irá forçar o pensamento a explicá-lo. Nesse sentido, o pensamento não surge anteriormente como forma de conformar-se a um objeto. Não se trata de um reconhecimento ou de uma representação, pois o pensamento e o signo se desenvolvem em conjunto, em pressuposição recíproca. Zourabichvili inclusive afirma que o signo é a própria instância que abala todo o pensamento da representação clássica, tal como definida por Deleuze:

O que escapa à representação é o signo. O mundo exterior devém interessante quando ele faz signo e perde, assim, sua unidade tranquilizadora, sua homogeneidade, sua aparência verídica. E, de certa maneira, com a condição de ser sensível a isso, o mundo não para de fazer signo e se compõe só de signos. Por que, aí, só há encontro com signo? Que é preciso que o signo seja para constituir o objeto de um encontro enquanto tal? O que é encontrado não é simplesmente diferente do pensamento, mas exterior ao pensamento enquanto pensamento: é aquilo que o pensamento não pensa, não sabe pensar, não pensa ainda. [...] Encontrar não é reconhecer: é a própria prova do não-reconhecível, o que põe em xeque o mecanismo de reconhecimento. (Op. cit., p. 65).

O signo é o que escapa à representação, no sentido preciso em que Deleuze a define. Por quê? O signo é sempre exterior ao conjunto homogêneo do pensamento. Ele não é, como o objeto, já enformado pelas categorias a priori do sujeito transcendental e aberto a suas faculdades. É preciso insistir nesse ponto: não se trata de um acordo, de um encaixe, entre

sujeito e objeto. Pelo contrário, o objeto – o signo – abala o pensamento, derruba seus pressupostos, obriga-o a virar *outro*. A relação entre sujeito e mundo, na perspectiva da representação, era uma relação harmônica; se o mundo não fora feito precisamente para nós, pelo menos o que podíamos apreender dele era assim. Deleuze afirma precisamente o contrário: o mundo existe à nossa revelia, e o que podemos fazer é nos mantermos abertos na sensibilidade e ativos no pensamento. Ao mesmo tempo em que o mundo é violento para nós, nós também somos peças ativas no desenvolvimento desse mundo. Como já havia apontado Sales (2016), o pensamento e o signo se tecem mutuamente, somos sujeitos passivos da violência do signo, mas também o desenvolvemos, o atualizamos, explicamos seus sentidos implicados.

Mas pode soar estranho usar justamente o conceito de “signo” para conceituar aquilo que abala a representação. Como diz Ribeiro,

Certamente, a denominação ‘signo’ a algo que tem por índole natural frustrar a representação pode suscitar estranheza. Afinal, não é o signo classicamente definido – dos estóicos a Peirce – como aquilo que representa algo para alguém? Para Deleuze, esta noção deve ser compreendida mais fundamentalmente, como o que sugere uma interpretação e abre uma porta para mundos possíveis, pouco importando qualquer adequação definitiva a um suposto “conteúdo intelectual” semanticamente predeterminado. (Op. cit., p. 50).

O signo, para Deleuze¹¹, não veicula um conteúdo intelectual anterior, seja este uma mensagem ou um “sentido oculto”. Se, como Zourabichvili afirma, só há signos no mundo, então o processo de pensamento é também produtor de mundo e de signo. O signo é produtor de problema, criador de conexões; ele surge do processo de comunicação das diferenças, mas é a ao mesmo tempo um gatilho para que esse processo recomece e que se desenvolvam mais signos. Não há um mundo aguardando ser representado; ele deve sempre ser *construído* pela ação do signo, semelhante àquilo que Peirce chamou de “semiose”.

Se, como Zourabichvili afirma, só há signos no mundo, o processo de pensamento é também produtor de mundo e de signo. Mas esse mundo não se produz por acordos, simetrias, harmonias, adequações. A produção de pensamento e de mundo não é pacífica, mas parte de uma divergência fundamental, e precisa de cuidado para se desenvolver. Nesse processo, nem o signo nem o pensamento se mantêm iguais. Tudo se transforma em conjunto, a partir da divergência:

O que há então é um choque entre forças, entre perspectivas distintas. Eis porque o signo nos envia ao que ele não é, nos envia à sua diferença: todo signo é signo de um outro, remete a um outro. Portanto, o pensamento, ao se deparar com um ponto de vista que inicialmente não é o dele, entra em novas articulações, se

¹¹Assim como para Peirce: nesse ponto, discordamos da citação anterior.

metamorfoseia, devém-outro, e pode passar a considerar a nova perspectiva. Constituir signo, fazer signo: tal é o processo em que precursores sombrios, intensidades, forças suscitam o trabalho do pensamento, colocando diferenças em relação. (SALES, op. cit., p. 235).

O que ocorre entre pensamento e signo é um choque de alteridade. O pensamento, ao deparar-se com algo que lhe é outro, precisa ele próprio tornar-se outro. O choque, o encontro, refaz todo o processo ontológico do sistema da diferença. O signo é divergente em relação ao pensamento; eles são séries heterogêneas que, ao se encontrarem, produzem outros signos, outras perspectivas, outros mundos. Por isso Sales destaca o papel do precursor sombrio, abrindo espaço para caracterizar essa relação entre signo e pensamento como uma relação propriamente comunicacional. O signo se dá sempre quando um precursor sombrio se anula e se transforma em extensão. Todo pensamento se expressa em signos, e necessita desse precursor para dar vazão ao encontro. A mediação, aqui, é a figura do encontro forçado, não motivado por uma boa vontade ou sequer envolvendo agência das partes. Em termos de pensamento, ela é plenamente inconsciente: pré-pessoal, pré-individual. Não é o pensamento, ou o sujeito, que vem antes. Ambos são tecidos em conjunção com os signos. Não há dualismo, mas sim um processo de envolvimento mútuo, unívoco. Como diz Deleuze em *Proust e os signos*,

É preciso ser dotado para os signos, predispor-se ao seu encontro, expor-se à sua violência. A inteligência vem sempre depois; ela é boa quando vem depois, só é boa quando vem depois. [...] Não há Logos, só há hieróglifos. Pensar é, portanto, interpretar, traduzir. As essências são, ao mesmo tempo, a coisa a traduzir e a própria tradução; o signo e o sentido. Elas se enrolam no signo para nos forçar a pensar, e se desenrolam no sentido para serem necessariamente pensadas. Sempre o hieróglifo, cujo duplo símbolo é o acaso do encontro e a necessidade do pensamento: “fortuito e inevitável.” (1976/2010, p. 95).

É preciso abrir-se aos signos. Esse é um tema constante em Deleuze. Mas abrir-se aos signos é também abrir-se à violência que eles propõem, aos problemas que carregam. A própria contingência do encontro faz inevitável que seja necessário pensar, interpretar. Não há Logos, pois o Logos é a harmonia do sujeito pensante na representação; há apenas hieróglifos, que precisam ser desenvolvidos e interpretados sem um guia. Os hieróglifos remetem ao encontro com uma Esfinge, mas uma que não possui resposta predeterminada ao seu enigma: há apenas o problema e a violência que nos obriga a traduzi-lo, interpretá-lo.

Por isso que a inteligência só é boa quando vêm depois: quando ela vem antes, é porque estamos refazendo o processo da representação, submetendo os signos a um conceito pré-determinado, reconhecendo-os a partir de nós mesmos, paralisando-os em uma interpretação que visa descobrir o que se esconde por trás. A inteligência só pode vir depois se

ela já foi infectada pelo signo, de modo que interpretar seu sentido será desenvolver a pura diferença:

Trata-se de uma inteligência involuntária que sofre a pressão dos signos e só se anima para interpretá-los, para conjurar assim vazio em que ele se asfixia, o sofrimento que a sufoca. Tanto na ciência quanto na filosofia, a inteligência vem sempre antes; mas a especificidade dos signos é que eles recorrem à inteligência considerada como algo que vem depois, que deve vir depois. (1976/2010, p. 92).

A inteligência, ou o pensamento, aqui adquire duas características importantes para Deleuze: primeiro, ela é involuntária, fruto de um encontro contingente; segundo, ela vem depois, ou seja, ela surge ou é forçada a ocorrer apenas a partir do encontro, e não a priori. Isso significa que o pensamento, para Deleuze, tem uma gênese: ele só existe como um processo que se desenvolve. Não é um conjunto de características ou faculdades fora do tempo e do espaço (transcendências), mas sim fruto de uma relação de corpo a corpo com o mundo. A característica *genética* do pensamento, que o mostra como algo construído, tem um paralelismo fundamental com o que falamos no capítulo precedente acerca da produção das coisas do mundo. Assim como há uma gênese para os sujeitos e objetos em sua relação do ponto de vista ontológico, também o mesmo ocorre com o pensamento. Ele se constrói a partir de uma dissimetria fundamental, de um encontro com o diferente, de uma explosão entre séries divergentes. No caso dos objetos, trata-se de uma comunicação de diferenças e intensidades; no caso do pensamento, trata-se de um encontro violento com o signo. Assim como no caso da produção ontológica, a produção do pensamento se dá por cadeias *comunicantes*.

A ontologia e a teoria do pensamento se unem de maneira fundamental, unificadas no signo. Por um lado, o signo é o termo ontológico resultante das sínteses entre diferenças, o fenômeno que fulgura a partir da comunicação das diferenças. Por outro, ele é o gatilho e o estopim para o encontro que força o pensamento a ocorrer. Como aponta Sales (Op. cit., p. 21), há um aspecto comunicante na ontologia de Deleuze, que se une a uma semiótica do pensamento, uma semiótica involuntária e violenta. Mas é preciso avançar no modo como se dá essa gênese do pensamento, como que o signo nos aparece enquanto intensidade e se produz enquanto pensamento, para podermos discutir o que significa o aspecto comunicacional do pensamento.

“Há no mundo alguma coisa que força a pensar. Este algo é o objeto de um encontro fundamental e não de uma reconhecimento. [...] Não é uma qualidade, mas um signo. Não é um ser sensível, mas o ser do sensível. Não é o dado, mas aquilo pelo qual o dado é dado.” (DELEUZE, 1968/2018, p. 138). Abre-se aqui o caminho para constituir o ato do pensamento

para além dos postulados da representação. Como já discutimos, Deleuze alude à diferença como aquilo pelo qual o dado é dado. Nisso, ele abre a possibilidade do pensamento de afirmar a diferença enquanto origem do pensamento. O signo é o sensível, aquilo que podemos apreender pela sensibilidade; e é ele que, tendo a diferença implicada em si, será o gatilho para o pensamento. Vemos assim por que ele não é objeto de reconhecimento, mas sim de um encontro violento. É o signo e a explicação da violência que fazem o pensamento se desenvolver, sem nisso pressupor qualquer tipo de acordo.

Não há voluntarismo do pensador em “abraçar” o mundo e conhecê-lo. Deleuze diz que esse voluntarismo não é mais que a submissão do mundo e da diferença à própria imagem do pensador, de sua identificação conjunta. Em suas palavras, “o pensamento é aí preenchido apenas por uma imagem de si mesmo, imagem em que ele se reconhece tanto melhor como reconhece as coisas” (1968/2018, p. 190). Quando reconhecemos, quando estabelecemos uma relação de acordo entre sujeito e objeto, não estamos pensando, mas apenas reafirmando a submissão de um ao outro. Deleuze diz que o pensamento, ao visar um acordo ou uma harmonia, se mantém em repouso, numa estase quase narcísica. Como diz Roberto Machado,

A ideia central, nesse caso, é que uma natureza reta do pensamento e uma boa vontade do pensador significam, do ponto de vista de uma teoria das faculdades, a harmonia, a concórdia, o exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto considerado idêntico ou a concordância das faculdades fundada no sujeito pensante considerado como universal e exercendo-se sobre um objeto qualquer. É isso que Deleuze chama de ‘modelo da reconhecimento’, que, segundo ele, exige o senso comum e o bom senso, ‘os dois aspectos da doxa’. (Op. cit., p. 135).

O signo é o que rompe essa cadeia de acordo. Ao ser encontrado, ele exerce uma violência que incide primeiro sobre a sensibilidade (ele é afinal o fenômeno), mas que logo se propaga por todas as faculdades, imaginação, memória, entendimento. Longe de ser um objeto a ser reconhecido pelos sentidos, o signo é o próprio insensível, aquilo que só pode ser apreendido por uma sensibilidade que se cria junto a ele. A faculdade não existe antes do sensível: é o próprio signo que se conecta com um pensador e cria a faculdade capaz de apreendê-lo. Por isso que o signo não é um ser sensível, mas “o ser do sensível”. Isso quer dizer que o sujeito não está pronto de saída. Ele é constituído no corpo a corpo com o mundo. A sensibilidade não é uma faculdade primeira, transcendente, pronta desde que nascemos. A sensibilidade é treinada, desenvolvida, aprendida, de acordo com a vivência com os signos. É preciso ser sensível aos signos, e essa sensibilidade é produzida violentamente. Não há mais um senso comum a priori que regula o acordo entre as faculdades; pelo contrário, elas se desenvolvem sem regulação, conforme são expostas e violentadas por diferentes conjuntos de signos.

A sensibilidade, ao acoplar-se a uma diferença, entra em ressonância e em movimento forçado: devém ou se produz em consonância com o signo. O mesmo vale para as outras faculdades. No modelo do acordo, o que era sentido era o mesmo que o imaginado e o mesmo que o pensado, todos o mesmo objeto; mas a partir do encontro violento com o signo, cada uma se desenvolve de maneira particular, cada uma é produzida a partir da divergência com o signo e com as outras, não havendo objeto comum a ser apreendido mas sim distintas explicações das diferenças implicadas no signo. Como diz Deleuze,

Do *sentiendum* ao *cogitandum* se desenvolveu a violência daquilo que força a pensar. Cada faculdade saiu dos eixos. Mas o que são os eixos a não ser a forma do senso comum que fazia com que todas as faculdades girassem e convergissem? Cada uma, por sua conta e em sua ordem, quebrou a forma do senso comum, forma que a mantinha no elemento empírico da doxa, para atingir a sua enésima potência, como ao elemento do paradoxo no exercício transcendente. Em vez de todas as faculdades convergirem e contribuírem para o esforço comum de reconhecer um objeto, assiste-se a um esforço divergente, sendo cada uma colocada em presença do seu “próprio”, daquilo que a concentre essencialmente. Discórdia das faculdades, cadeia de força e pavio de pólvora, em que cada uma enfrenta seu limite e só recebe da outra (ou só comunica à outra) uma violência que a coloca em face de seu elemento próprio, como de seu disparate ou de seu incomparável. (1968/2018, p. 193).

Deleuze deixa claro que esse esforço divergente entre as faculdades é um fenômeno *comunicacional*. A sensibilidade se constrói a partir do signo enquanto diferença e exterioridade, e se torna estranha ao que era: difere. É essa diferença que irá se comunicar com a imaginação, tornando-a também diferente, e assim por diante. Se as faculdades não existem constituídas a priori, se são construídas pela interação violenta com o signo, elas serão sempre divergentes entre si. Por isso a imagem do pavio de pólvora, onde a intensidade implicada pelo signo violenta a sensibilidade e inicia um processo explosivo, de comunicação violenta entre as faculdades, até produzir pensamento.

É importante retomar a figura do signo aqui, pois é ele que “aparece” enquanto fenômeno e mobiliza a sensibilidade. Ele traz implicada em si a diferença, a intensidade, e é o seu abalo que desencadeia o processo. Deleuze está rompendo violentamente com a tradição idealista, e afirmando que todo o pensamento sempre surge da sensibilidade, de um confronto sensível com o mundo, com as coisas do mundo. Eis o liame entre pensamento e individuação (1968/2018, p. 195), que afirma a univocidade do ser. Tanto as coisas do mundo quanto o pensamento partem de uma mesma produção, que é ação das diferenças e de suas comunicações, das divergências e das disjunções. O sensível tem privilégio porque em seu elemento, o signo, estão implicados os processos individuantes da diferença, que disparam a cadeia do pensamento. Deleuze aqui retoma o tema nietzschiano dos desejos e paixões como

início do pensamento, que rompe com o cartesianismo ao afirmar o corpo como o centro do pensar:

É verdade que, no caminho que leva ao que se há de pensar, tudo parte da sensibilidade. Do intensivo ao pensamento, é sempre através de uma intensidade que o pensamento nos advém. O privilégio da sensibilidade como origem aparece nisto: o que força a sentir e aquilo que só pode ser sentido são uma mesma coisa no encontro, ao passo que as duas instâncias são distintas nos outros casos. Com efeito, o intensivo, a diferença na intensidade, é ao mesmo tempo o objeto do encontro e o objeto a que o encontro eleva a sensibilidade. Não são os deuses que são encontrados; mesmo ocultos, os deuses não passam de formas para a reconhecimento. O que é encontrado são os demônios, potências do salto, do intervalo, do intensivo ou do instante, e que só preenchem a diferença com o diferente; eles são os portais. E é o mais importante: da sensibilidade à imaginação, da imaginação à memória, da memória ao pensamento – quando cada faculdade disjunta **comunica** à outra a violência que a leva a seu limite próprio – é a cada vez uma livre figura da diferença que desperta a faculdade, e a desperta como o diferente desta diferença. (1968/2018 p. 198, grifo nosso).

O intensivo, implicado no signo enquanto movimento da diferença, anima o encontro e faz uma faculdade diferenciar-se de si, ela própria tornando-se objeto de encontro para as outras, em cadeia, até chegar ao pensamento. Retomando as figuras comunicacionais de Deleuze, trata-se de um processo de acoplamento, ressonância e movimento forçado. Mas se, do signo ao pensamento, o pensador é quase passivo, formado pelas cadeias comunicantes de violência entre as faculdades, também temos o processo inverso, o processo ativo pelo qual o próprio pensamento também explica o signo que começou o processo. É o movimento que Deleuze chama de *Ideia*, que se constitui na faculdade do pensamento e acaba por atualizar o signo que lhe deu origem. É um processo de duas vias, onde o signo desencadeia um processo violento no qual irá produzir ou forçar o pensamento, e o pensamento, sob a forma da *Ideia*, força o signo se atualizar, a transformar-se ele próprio, a comunicar sua parte virtual em uma nova atualização e uma nova individuação. No encontro, nem o signo nem o pensador saem intocados. Não há reconhecimento nem identificação, mas sim criação mútua, devir mútuo. É por sínteses que o pensamento se desenvolve, mas trata-se de sínteses disjuntivas, sínteses de elementos heterogêneos que não se reduzem nem a um acordo pré-determinado nem a uma dialética de opostos. É um movimento expansivo de produção signífica, tal como a semiose, de caráter comunicacional.

Por isso o pensamento é sempre involuntário, coagido entre a contingência e a necessidade. Ele é vítima de um encontro, de algo que lhe aparece de surpresa e violenta as faculdades numa cadeia comunicante à qual ele não pode resistir. O pensamento segue uma lógica inconsciente, não obedece a uma vontade ou uma disposição de busca pelo conhecimento ou pelo verdadeiro. O mundo lhe aparece como encontro fortuito, e ele não tem

outra coisa a fazer senão dar conta desse encontro. Deleuze usa a lógica comunicacional que estabeleceu a partir de sua ontologia para lidar com esse processo, mencionando diretamente o precursor sombrio como essa forma de mediação inconsciente:

Cada faculdade, inclusive o pensamento, não tem outra aventura a não ser a do involuntário; o uso voluntário permanece afundado no empírico. O Logos se quebra em hieróglifos, cada um dos quais falando a linguagem transcendente de uma faculdade. Mesmo o ponto de partida, a sensibilidade no encontro com aquilo que força a sentir, não supõe qualquer afinidade ou predestinação. Ao contrário, é o fortuito ou a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ela força a pensar. Não é uma amizade, como a do semelhante com o Mesmo, ou ainda unindo opostos, que liga a sensibilidade ao *sentendum*. **Basta o precursor sombrio, que faz com que o diferente como tal se comunique e o faz comunicar-se com a diferença: o sombrio precursor não é um amigo.** O presidente Schreber, a sua maneira, retomava os três momentos de Platão, restituindo-lhes a sua violência original e comunicativa: os nervos e a junção de nervos, as almas examinadas e a morte de almas, o pensamento coagido e a coerção a pensar. (1968/2018, p. 198-199, grifo nosso).

Ao utilizar a figura do precursor sombrio para aludir ao processo de mediação entre pensamento e signo, Deleuze deixa claro que há uma continuidade entre as comunicações da diferença enquanto individuação e a comunicação enquanto pensamento. Não é um uso passageiro do termo comunicação, mas sim um uso calculado, praticamente conceitual. Quando ele afirma que mesmo o ponto de partida do pensamento não necessita de afinidade ou predestinação – isto é, o signo não necessita ter alguma característica especial (ou um conjunto de categorias) que o torne sensível para o pensador –, ele está aludindo ao que nos parece ser uma das principais características de seu modo de tratar a comunicação: a comunicação sempre surge de uma não-comunicação, de relações que escapam a qualquer afinidade pré-determinada. São as diferenças, totalmente divergentes e heterogêneas, que encontram um meio de se relacionar em profundidade. O precursor sombrio é a instância de mediação, sem qualquer tipo de apelo a um sujeito ou a uma vontade exterior, que desempenha esse papel. O precursor é o rastro do encontro, o testemunho de que uma ordem de comunicação foi inventada. Mas esta não tem nada de um encontro feliz ou de amizade: trata-se de um encontro que abala o composto homogêneo que nos habituamos a chamar de Eu, ou de forma. Pensar, para Deleuze, é um ato violento e perigoso, que abandona qualquer controle ou estabilização de um conjunto de pressupostos para abrir-se a uma invenção imprevisível.

O jogo proposto por Deleuze é romper, num mesmo lance, tanto com o idealismo, que colocaria o sujeito como protagonista central no processo do conhecimento, quanto com um empirismo vulgar, que colocaria o conceito do objeto livre e eterno como algo a ser conhecido. O precursor sombrio, como instância de mediação, rompe até mesmo com a

mediação kantiana, que tinha por objetivo justamente derrubar tanto a centralidade do sujeito empírico quanto a do objeto no processo de conhecimento. Não é por acaso que Deleuze utiliza a doutrina das faculdades kantianas para elaborar sua teoria do pensamento. O que ele critica em Kant é essa ideia de uma harmonia das faculdades – seja no interior do sujeito, através de um “Eu penso”, ou entre sujeito e objeto. Kant ao colocar essas duas harmonias como pressuposto para o conhecimento, reafirma, segundo Deleuze, a centralidade de um senso comum anterior ao processo de pensamento. Para romper com esse esquema, afirmar a invenção mútua entre signo e pensamento e compreender o sujeito como um elemento que se constrói em conjunto com o mundo, Deleuze irá propor uma comunicação entre essas instâncias que não obedece às normas do senso comum:

O próprio princípio de uma comunicação, mesmo violenta, parece manter a forma de um senso comum. Entretanto, não se trata disto. Existe um encadeamento das faculdades e uma ordem neste encadeamento. Mas nem a ordem nem o encadeamento implicam uma colaboração sobre uma forma de objeto supostamente o mesmo ou uma unidade subjetiva na natureza do *Eu penso*. É uma cadeia forçada e quebrada que percorre tanto os pedaços de um eu dissolvido quanto as bordas de um Eu rachado. O uso transcendente das faculdades é, propriamente falando, um uso paradoxal, que se opõe a que seu exercício se dê sob a regra de um senso comum. Além disso, **o acordo das faculdades só pode ser produzido como um acordo discordante, pois cada uma só comunica à outra a violência que a coloca em presença de sua diferença e de sua divergência com todas as outras.** [...] Há, pois, alguma coisa que se comunica de uma faculdade a outra, mas que se metamorfoseia e não forma um senso comum. (1968/2018, p. 199, grifos nossos).

Deleuze inventa um conceito paradoxal, que serve de imagem para esse processo de síntese do conhecimento: o *acordo discordante*. Tal como um empirismo transcendental ou uma síntese disjuntiva, o acordo discordante relaciona termos paradoxais entre si para produzir um encontro de séries divergentes, performatizando linguisticamente o funcionamento conceitual. Essa comunicação entre as faculdades, ainda que violenta, precisa escapar das amarras de um senso comum, ou seja, de toda predisposição a um acordo entre essas faculdades em um sujeito e entre esse sujeito e o objeto. Ao dizer que as faculdades não preexistem ao encontro, que tanto o sujeito e o objeto são construídos mutuamente a partir dele, Deleuze não nega que há um tipo de acordo; mas os termos desse acordo são precisamente a divergência e a heterogeneidade entre eles. A relação precede a individualidade dos relacionados, e é sempre uma relação disjuntiva. O que liga as faculdades é precisamente a divergência que se estabelece entre elas: aquilo que só pode ser sentido entra em relação com aquilo que só pode ser imaginado, e resulta em algo que só pode ser pensado. Elas estabelecem pontos de vista ou perspectivas diferentes, que entram em relação entre si de

forma divergente, como encontros violentos, que produzem uns aos outros. O acordo está na ordem pela qual se produz um elemento que diverge dos outros.

Essa divergência entre termos reunidos, essa síntese disjuntiva ou acordo discordante, é uma possível imagem da comunicação em Deleuze, que também se expressa no modo como ele une seu pensamento ontológico e o que aqui estamos tratando como seu pensamento semiótico. Arriscamos mesmo dizer que tanto a ontologia quanto a semiótica de Deleuze têm por termo articulador uma ideia muito particular de paradoxo, como elemento positivo de contraponto ao senso comum. É que, para afirmar uma comunicação violenta, ele precisa de um termo afirmativo que não se reduza aos preceitos do senso comum. Nesse ponto, mais uma vez surge a figura do paradoxo como termo pelo qual se dá a comunicação divergente: “as Idéias, em vez de terem um bom senso ou um senso comum como meio, remetem a um parassenso que determina a única comunicação das faculdades disjuntas” (1968/2018, p. 199). É o parassenso, ou paradoxo, que determina os acordos elaborados entre as faculdades. A comunicação paradoxal é como um grito de liberdade em nome de produção conjunta de novos mundos possíveis, contra os desmandos do senso comum. O pensamento, uso paradoxal das faculdades, é sempre uma instância de invenção do novo em contraponto com qualquer instância reguladora do que pode ser inventado, de limites para a criação de mundos:

o essencial é que, assim, de modo algum reintroduzimos a forma de um senso comum, antes pelo contrário. Vimos como a discórdia das faculdades, definida pela exclusividade do objeto transcendente que cada uma apreende, não deixava de implicar um acordo pelo qual cada uma transmite sua violência a outra como ao longo de um pavio de pólvora; mas trata-se justamente de um "acordo discordante" que exclui a forma de identidade, de convergência e de colaboração do senso comum. O que nos parecia corresponder à Diferença, que articula ou reúne por si mesma, era esta Discordância acordante. [...] Trata-se, pois, não de um senso comum, mas, ao contrário, de um “parassenso” (no sentido de que o paradoxo é também o contrário do bom senso). (DELEUZE, 1968/2018, p. 258-259).

A utilização do paradoxo como correlato ao encontro aqui é engenhosa. Do ponto de vista do senso comum, o paradoxo é aquilo que deve ser excluído, o que não cabe em sua legislação, o impensável por natureza. É por isso que o paradoxo é aquilo que, liberto do senso comum, nos força a pensar. Ele traz em si a potência do encontro. Estamos habituados ao senso comum, vivemos sob as regras pré-determinadas. Ao nos depararmos com um paradoxo, temos duas opções: aferrarmo-nos ao senso comum e dispensá-lo, ou forçar um pensamento que lhe faça jus. Pensar, em termos deleuzianos, é abandonar as regras do senso comum e abraçar o paradoxo em sua potência violenta de descontinuar os hábitos e regras pré-estabelecidas. Todo signo é, em última instância, um paradoxo para o pensamento. Não por acaso, como vimos anteriormente, o signo também ocupa uma posição como instância

paradoxal no sistema ontológico de Deleuze. O pensamento, aqui, assume uma posição dupla: pensar é explicar os paradoxos implicados no signo; pensar é produzir novos paradoxos.

A manifestação da Filosofia não é o bom senso, mas o paradoxo. O paradoxo é o pathos ou a paixão da Filosofia. Há ainda várias espécies de paradoxos que se opõem ao bom senso e ao senso comum, estas formas complementares da ortodoxia. Subjetivamente, o paradoxo quebra o exercício comum e leva cada faculdade diante de seu próprio limite, diante de seu incomparável, o pensamento diante do impensável que, todavia, só ele pode pensar, a memória diante do esquecimento, que é também seu imemorial, a sensibilidade diante do insensível, que se confunde com seu intensivo... Mas, ao mesmo tempo, o paradoxo comunica às faculdades despedaçadas esta relação que não é de bom senso, situando-as na linha vulcânica que queima uma na chama da outra, saltando de um limite a outro. E, objetivamente, o paradoxo faz valer o elemento que não se deixa totalizar num conjunto comum, mas também a diferença que não se deixa igualizar ou anular na direção de um bom senso. É com razão que se diz que a única refutação dos paradoxos está no bom senso e no senso comum; mas com a condição de que já lhes seja dado tudo, o papel de juiz bem como o de parte, e o absoluto bem como a verdade parcial. (DELEUZE, 1968/2018, p. 304).

Nesse ponto, acreditamos ter disposto as linhas gerais que unem signo, pensamento e comunicação, com a figura do paradoxo no centro dessa relação. O que interessa aqui, é como a comunicação do seu ponto de vista ontológico expressa uma continuidade quando entendida do seu ponto de vista semiótico. O uso do termo “comunicação” em *Diferença e repetição* não é passageiro; ele remete a uma lógica importante que o subjaz e articula pontos fundamentais do pensamento deleuziano como um todo. É assim que a figura do acordo discordante, à qual chegamos como uma das possíveis imagens para a comunicação, é abordada por Alessandro Carvalho Sales como o liame entre esses dois aspectos da teoria de Deleuze, a ontológica e a semiótica:

Suas relações [entre semiótica e ontologia] se dão, ao que tudo indica, em termos de pressuposição recíproca, aliás, de imanência. A imagem do acordo discordante parece ser adequada para expressar a condição paradoxal de ambas as teorias. Definimos semiótica como o conjunto das relações entre produção sígnica, experiência paradoxal das faculdades e geração de sentido. Entendemos por comunicação os elos ontológicos entre a porção atual ou empírica das coisas e uma porção virtual, dinamizada por intensidades individuantes. Estas três determinações – semiótica, ontologia comunicante e seus cruzamentos – talvez possam circunscrever as bases iniciais do que chamaríamos, mais largamente, de um pensamento da comunicação em Deleuze. (Op. cit., p. 21).

4. DA COMUNICAÇÃO ABERRANTE

“Comunicação aberrante” é o modo como o tema da comunicação será tratado por Deleuze ao longo dos anos 1970, desde a segunda versão de *Proust e os signos*, passando por *O anti-Édipo* e *Mil platôs*, escritos em parceria com Félix Guattari, e *Diálogos*, escrito em parceria com Claire Parnet. Apesar de figurar de forma relativamente periférica nesses livros, contando com poucas ocorrências se comparada a outros conceitos mais celebrados do autor, cremos que a noção de comunicação aberrante seja um operador conceitual importante tanto para o seu sistema de pensamento como também para a discussão que propomos nessa tese. Primeiro, porque Deleuze define precisamente o que entende por comunicação aberrante, algo que vimos não acontecer de maneira tão aberta nos anos 1960. Segundo, porque sua concepção de comunicação aberrante dialoga diretamente com aquilo a que chamamos de comunicação deleuziana nos anos 1960, quase como uma continuidade de projeto, ainda que com diferenças pronunciadas. Nos anos 1970, temos a definição do que é a comunicação para Deleuze; essa definição estabelece uma certa continuidade de projeto em relação aos anos 1960, e abre toda uma outra gama de problemas.

Quando falamos de uma definição direta, nos referimos a uma fala de Deleuze em 1973, em um congresso sobre Proust, onde ele trata do tema:

Há comunicação, mas ela é feita sempre entre vasos não comunicantes; há abertura, mas ela se opera entre caixas fechadas. Sabe-se que a orquídea apresenta, desenhada sobre sua flor, a imagem do inseto, com suas antenas, e é essa imagem que o inseto vai fecundar, assegurando assim a fecundação da flor fêmea pela flor macho: para indicar essa espécie de cruzamento, de convergência entre a evolução da orquídea e a do inseto, um biólogo contemporâneo pôde falar de uma evolução a-paralela, que é exatamente o que entendo por comunicação aberrante. (2003/2006, p. 44).

Esse trecho é fundamental para nossa tese por diversos motivos. O primeiro é que Deleuze define precisamente o que ele entende por “comunicação aberrante”. Essa definição toma como figura central a relação entre vespa e orquídea, uma das mais célebres imagens usadas por Deleuze: o que não seria de espantar, visto que ela se conforma a diversas das noções que já expusemos: a relação entre séries heterogêneas, elementos díspares que se acopla e ressoam mantendo sua diferença constituinte, síntese de divergentes que se desenvolve de forma produtiva.

Mas o trecho também expõe outras pistas para nossa investigação, como o fato de ter sido enunciado em um congresso sobre Proust, citando figuras importantes de sua interpretação sobre o autor como os vasos e as caixas, e também a referência implícita a um

misterioso biólogo contemporâneo, Rémy Chauvin¹², que permite a Deleuze desenvolver a noção de evolução a-paralela como caso de comunicação aberrante. Esse é um ponto de virada para seu conceito de comunicação, e por isso temos que analisar seu “antes” e seu “depois”.

O “antes” refere-se à obra de Proust, de onde Deleuze tomou o exemplo da vespa e da orquídea, e à estranha metáfora vegetal usada pelo escritor nas primeiras páginas de *Sodoma e Gomorra*, quarto livro de *Em busca do tempo perdido*, para caracterizar a relação homossexual entre os personagens Charlus e Jupien. Deleuze parte dessa imagem, a vespa como um terceiro que possibilita a reprodução da orquídea, para criar uma teoria da sexualidade e da reprodução que não se reduz aos esquemas de filiação e hereditariedade, que acabariam por relegar toda relação homossexual às margens do processo evolutivo. Essa teoria, exposta em *Proust e os signos*, também é elaborada em *O anti-Édipo*, no qual a comunicação toma uma nova dimensão, um aspecto “transversal”. Trata-se de um conceito tomado da obra clínica de Guattari, e que articula toda a leitura que Deleuze faz de Proust.

Em *O anti-Édipo* também vemos a relação entre vespa e orquídea articular outro aspecto fundamental de uma possível teoria da comunicação: aquilo que os autores chamam de “maquínico”. O conceito de máquina, também tomado das pesquisas de Guattari, torna-se central para Deleuze nos anos 1970, tanto nos textos escritos em parceria com Guattari, quanto em sua obra particular. Entretanto, um dos aspectos menos discutidos acerca do conceito é sua relação com o tema biológico, desenvolvida a partir do romance *Erewhon*, de Samuel Butler. Deleuze e Guattari encontram na obra de Butler a fundação do “campo maquínico” como modo de romper com os modelos mecanicistas e vitalistas da filosofia, partindo de uma relação de simbiose e de reprodução interespecífica. Enquanto Proust trata da vespa e da orquídea, Butler trata do zangão e do trevo vermelho como um modelo para a comunicação transversal entre homem e máquina. Para Deleuze e Guattari, essa relação é profundamente comunicacional: uma comunicação de nível superior, relação entre heterogêneos que inventam uma ordem de comunicação não dada de saída.

Esses dois aspectos da comunicação aberrante, voltados a uma abordagem literária à reprodução e à sexualidade entre espécies (animal e vegetal, humano e máquina), são a base constitutiva de um conceito de comunicação melhor delineado na obra de Deleuze, que iremos explorar em detalhe mais adiante. Mas, como dissemos acima, há nos anos 1970 uma virada de perspectiva em sua relação com o conceito de comunicação. Não em termos formais

¹²Rémy Chauvin foi um biólogo francês que escreveu sobre sexualidade e hereditariedade na biologia. (SAUVAGNARGUES, 2006).

ou abstratos, pois ainda tratamos de sínteses disjuntivas e relação de heterogêneos; mas sim no caminho teórico que ele irá percorrer em vista dos novos conceitos que preparava, desaguando no livro *Mil platôs* de 1980. Mas, se havia um “antes” psicanalítico e literário, o “depois” é voltado para as questões da biologia contemporânea. Em *Mil platôs* vemos que a noção de evolução a-paralela foi herdada de Rémy Chauvin, e fundamenta conceitos caros para esse livro, como rizoma e agenciamento. O conceito de comunicação aberrante vai ficando cada vez menos frequente, mas sua lógica simbiótica se mantém central naquele livro, onde diversos conceitos centrais parecem seguir a lógica comunicacional que estamos tentando constituir aqui.

Entendemos porque a relação entre vespa e orquídea é considerada como comunicacional, mas por que o termo “aberrante”? Sauvagnargues propõe uma resposta que sumariza os desafios conceituais a serem discutidos ao longo desse capítulo:

Deleuze fala de uma “comunicação aberrante”, mas a aberração não qualifica moralmente a homossexualidade. Concerne à heterogeneidade biológica da simbiose que desemboca numa teoria da comunicação disjunta e contígua. Não se trata de opor um comércio sexual à norma moral, mas sim de interessar-se por um encontro que põe em ressonância séries separadas. Essa comunicação é literalmente aberrante em respeito a uma teoria da reprodução centrada no conceito de espécie e de linhagem biológica: é, pois, aberrante em relação a nossas concepções da reprodução, já que introduz um ator extrínseco no processo de reprodução. Por último, a aberração é uma força positiva: é um exemplo de comunicação disjunta, por ressonância forçada, que retoma a disparação simondoniana, passando por uma física da intensidade diferencial a uma etologia dos signos vitais. Implica, como veremos no conceito de rizoma, uma lógica da conexão heterogênea. (SAUVAGNARGUES, 2006, p. 79, tradução nossa¹³).

A autora retoma importantes conceitos trabalhados na seção anterior, criando uma continuidade da perspectiva ontológica da comunicação com o conceito de comunicação aberrante. Há um liame, que pretendemos deixar claro, entre as noções que Deleuze criou nos anos 1960 para tratar do termo comunicação, como a relação entre séries heterogêneas, a ressonância e a disparação, com conceitos próprios de seu pensamento dos anos 70, como rizoma, agenciamento e aliança. Podemos entrever, assim, pelo menos três momentos nos quais a comunicação, sob sua forma aberrante, é tratada por Deleuze e Deleuze e Guattari ao longo dos anos 1970: como teoria da transversal na segunda versão do livro *Proust e os*

¹³Original: *Deleuze habla de una comunicación “aberrante”, pero la aberración no califica moralmente a la homosexualidad. Conciene a la heterogeneidad biológica de la simbiosis, que desemboca em una teoría de la comunicación disyunta y contigua. No se trata de oponer un comercio sexual a la norma moral, sino de interesarse en un encunetro que pone en resonancia series separadas. Esta comunicación es literalmente aberrante respecto de una teoría de la reproducción centrada en el concepto de especie y de linaje biológico: es, pues, aberrante respecto de nuestras concepciones de la reproducción. Por último, la aberración es un fuerza positiva: es un ejemplo de comunicación disyunta, por resonancia forzada, que retoma la disparidad simondiana, pasando de una física de la intensidad diferencial a una etología de los signos vitales. Implica, como lo veremos con el concepto de rizoma, una lógica de la conexión heterogénea.*

signos, como teoria do maquínico em *O anti-Édipo*, e como evolução a-paralela em *Mil platôs*. Esses três momentos serão discutidos nas próximas três seções desse trabalho.

4.1 A TRANSVERSAL

O problema mais geral da segunda parte de *Proust e os signos*, acrescentada à segunda edição do livro, publicada em 1970 e atualizada em 1976, é um problema comunicacional. Se na primeira parte, ainda dos anos 60, o problema era a classificação e o processo de interpretação de signos na obra de Proust, a segunda parte trata da produção e organização desses signos do ponto de vista da composição do romance. Como se articulam essas diferentes categorias de signos? Como se relacionam? Qual é a unidade superior que organiza a *Recherche* e faz com que possa ser compreendida como uma “obra”? É uma discussão em torno da relação entre partes e todo, da unidade de uma obra e da possibilidade de haver algo que a faça funcionar. Por isso dizemos que se trata de um problema de comunicação: Deleuze investiga de que forma os aspectos fragmentados da obra conseguem conectar-se ou comunicar-se e produzir a posteriori um efeito de unidade, virando uma *obra* propriamente dita.

Para chegarmos ao centro dessa problemática comunicacional, precisamos dar um passo atrás. A tese de Deleuze é de que a *Recherche* tem por base um *antilogos*. O logos aqui corresponde ao que discutíamos como idealismo transcendente: um Universal, a racionalidade tal como entendida na imagem dogmática do pensamento, a ideia de que qualquer totalidade teria que ser organizada a partir de preceitos e articulações predefinidas que não se confundiriam com os elementos concretos ou imanentes de um dado conjunto. A *Recherche* seria um experimento literário que tentaria romper com essa imagem do pensamento, uma obra que recusa qualquer tipo de unidade ou de totalização, qualquer coisa que se coloque como prévia ou transcendente. Proust teria composto uma obra com partes disparatadas, fragmentos sem relação, objetos sempre parciais:

O essencial é que as partes da *Recherche* permanecem divididas, fragmentadas, sem que nada lhes falte: partes eternamente parciais levadas pelo tempo, caixas entreabertas e vasos fechados, sem formar nem supor um todo, sem nada faltar nessa divisão, e denunciando de antemão toda unidade orgânica que se queira introduzir. Quando Proust compara sua obra a uma catedral ou a um vestido não é para defender um logos com bela totalidade, mas, ao contrário, para defender o direito ao inacabado, às costuras e aos remendos. (DELEUZE, 1976/2010, p. 17).

Mas se estamos diante de um mundo formado por fragmentos, partes distintas e parciais, sem um Universal transcendente, como podemos afirmar sua unidade? Há um

movimento paradoxal introduzido por Deleuze aqui, pois de fato estamos frente a uma “obra”: é um conjunto de textos, reunidos em livros, que mantêm alguma linearidade. Mas esta unidade já é o “dado” sobre o qual falávamos ao analisar *Diferença e repetição*; ela é o fenômeno tal como aparece, e se pararmos nesse ponto teremos pouco a dizer sobre a *Recherche*. No pensamento de Deleuze sempre partimos de uma unidade aparente, de um conjunto de elementos dados, e desses elementos é preciso fazer o *n-1*, fazê-lo reafirmar-se enquanto formado por fragmentos, elementos díspares, séries. Só então poderemos voltar e mostrar como tais elementos interagiram entre si, produziram relações que não eram dadas de antemão, e acabaram por formar um conjunto: ou seja, como se comunicam.

Em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari expõem esse problema em relação à obra de Proust: “como produzir e pensar fragmentos que tenham entre si relações de diferença enquanto tal, que tenham como relações entre si sua própria diferença, sem referência a uma totalidade original ainda que perdida, nem a uma totalidade resultante ainda que por vir?” (1972/2010, p. 62). É o sistema do simulacro, reatualizado para discutir uma obra literária. O fundamento da unidade é a própria disparidade dos elementos, e não um Universal, mundo objetivo, exterior, copiado e representado. Não há um Logos como harmonia anterior e pré-estabelecida, e sim produção de um funcionamento: a obra não possui totalidade, nem anterior nem posterior, mas ela *funciona*. Eis aí o direito ao inacabado que Deleuze outorga à obra de Proust.

Por isso a relação entre partes/todo será tão fundamental na sua análise. Ele afirma a necessidade de as partes entrarem em um jogo que dispensa uma lógica anterior ou conjunto de regras. A unidade é justamente o efeito, como efeito ótico, da interação que se constrói entre as partes. É preciso que essas partes, heterogêneas entre si e sem uma condição pré-estabelecida para sua relação, inventem um meio para que se relacionem. É nesse sentido que ele fala de “caixas entreabertas” e “vasos fechados”. Eles não são predispostos a entrar em relação, como se fossem apenas representações de um mundo exterior ou de uma mensagem que o autor gostaria de transmitir. Pelo contrário, os fragmentos são irreduzíveis. Se pensarmos do ponto de vista da comunicação como representação, também poderíamos afirmar que tais fragmentos afirmam a sua incomunicabilidade. Deleuze inclusive usa a figura da comunicação, em seu sentido representacional, para discutir essa noção dos vasos fechados:

É o que significam os vasos fechados: só existe totalidade estatística e privada de sentido profundo. [...] Entretanto, entre todas as partes fechadas, existe um sistema de passagem, que não se deve confundir com um meio de comunicação direta nem de totalização. [...] Não se estabelece a unidade de todas as vistas de uma viagem de

trem no próprio círculo, que guarda suas partes fechadas, nem na coisa contemplada, que multiplica as suas, mas em uma transversal que sempre se está percorrendo, indo “de uma janela a outra”. Tanto isso é verdade que a viagem não faz os lugares se comunicarem nem os reúne, mas só afirma em comum sua diferença (essa afirmação comum se fazendo em outra dimensão que não a da diferença afirmada – na transversal). (1976/2010, 119-120).

Os vasos são fechados, não são “vasos comunicantes”; eles não se comunicam sob uma lógica transcendente que os reuniria em uma unidade ou totalidade superior tal como no pensamento da representação. Mas ainda assim eles inventam um sistema de passagem, de relação. Não é por uma “abertura” intrínseca que eles se relacionam, mas sim por sua incompatibilidade, sua diferença. Parece que aqui estamos diante das duas concepções de comunicação para Deleuze, que viemos discutindo ao longo do trabalho. Por um lado, ele afirma que as partes não se comunicam, se pensamos a comunicação como um processo que submete a diferença aos princípios da identidade e da totalização. Por outro lado, ele afirma que as partes encontram um modo de se comunicar, através de um transversal, que produz um *efeito* de unidade.

A viagem de trem mostra bem a diferença entre as concepções de comunicação. Não é que as imagens observadas pela janela se reúnam para compor uma paisagem que já existiria antes de ser observada, representando um mundo exterior objetivo. São as perspectivas distintas que entram em relação para produzir uma paisagem que não é mais que efeito da interação entre essas perspectivas. A paisagem deixa de ser causa para as perspectivas e torna-se efeito da relação entre elas a partir de sua diferença. Chegamos aqui, precisamente, à comunicação como relação entre diferenças que nunca é dada de saída, e que portanto precisa ser inventada.

Na citação anterior Deleuze ainda está se opondo à comunicação transcendente, mas aos poucos ele vai construindo sua nova concepção. Para isso, ele utiliza o conceito de máquina, elaborado em conjunto com Guattari: seria preciso compreender a obra de Proust não como uma totalidade orgânica, mas como uma máquina cujo funcionamento se baseia na relação entre peças separadas, garantindo que tudo seja questão de produção. Para Deleuze, a obra de Proust não é algo a ser interpretado de forma a encontrar um sentido único e original: ela é uma máquina que produz verdades parciais, pontos de vista, relações. Não se trata mais de entender um “sentido” em acepção clássica, mas sim de apreender o modo pelo qual um determinado texto funciona e produz algo novo; uma questão de uso, portanto:

Ao logos, órgão e organon, cujo sentido é preciso descobrir no todo a que pertence, se opõe o antilogos, máquina e maquinaria cujo sentido depende unicamente do funcionamento, e este, das peças separadas. A obra de arte moderna não tem

problema de sentido, ela só tem um problema de uso. (DELEUZE, 1976/2010, p. 139).

O órgão é aquilo que sempre opera no âmbito de uma totalidade, o organismo, do qual deriva sua função. Não por acaso “órgão” é aqui relacionado a “logos”: só posso apreender a parte se tenho, de saída, um todo ao qual ela refere; só observamos os órgãos na relação que mantêm com o organismo, que portanto lhe é logicamente anterior. O órgão funciona somente para que o todo funcione. A máquina não é assim: ela é o *antilogos*. Não se trata de saber o sentido de determinada parte em relação ao todo, mas que tipo de relação ela mantêm com outras partes e como essa relação a faz funcionar.

Não estaríamos aqui recaindo no problema, apenas de outra perspectiva? Não haveria uma “unidade” da máquina, ainda que posterior às partes? Deleuze responde a isso com a lógica dos efeitos, conforme já a abordamos. Não é que haja uma real totalização a posteriori; o que se produz é um “efeito” de totalização. A obra segue inacabada, segue com suas partes disjuntas, segue em processo. Mas há um efeito, algo que nos permite apreender a obra de um ponto de vista unitário mas que se desfaz assim que adentramos os seus meandros. E é aqui que Deleuze introduzirá sua noção positiva de comunicação:

O problema foi colocado por Proust em vários níveis. O que constitui a unidade de uma obra? O que nos faz “comunicar” com uma obra? O que constitui a unidade da arte, se é que existe uma? Desistimos da procura de uma unidade que unificasse as partes, de um todo que totalizasse os fragmentos, porque é da própria natureza das partes e dos fragmentos excluir o logos, tanto como unidade lógica quanto como totalidade orgânica. Mas há, deve haver, uma unidade que é a unidade desse múltiplo, dessa multiplicidade, como também um todo desses fragmentos; um Uno e um Todo que não seriam princípio, mas, ao contrário, “o efeito” do múltiplo e de suas partes fragmentadas; Uno e Todo que funcionariam como efeito, efeito de máquinas, ao invés de agirem como princípios. Uma comunicação que não seria colocada como princípio, mas que resultaria do jogo das máquinas e de suas peças separadas, de suas partes não comunicantes. (1976/2010, p. 155).

Vemos aqui uma das fórmulas mais célebres de Deleuze em *Lógica do sentido* sendo aplicada à comunicação: se o sentido advém do não-sentido, a comunicação advém da não-comunicação. Era isso que Deleuze dizia quando afirmava que os vasos não comunicantes precisam inventar um sistema de passagem, mas que tal sistema não se reduzia a um meio de comunicação direta. A comunicação direta seria a comunicação tomada como princípio, como se houvesse uma condição dada, uma espécie de analogia anatômica anterior, que possibilitasse a comunicação dos vasos. Ao contrário, a diferença entre os vasos corresponde à invenção de um plano relacional que não os reduza a uma só coisa. O jogo que assim se estabelece entre eles é a “comunicação não colocada como princípio”, a partir da qual se produz o efeito de totalidade ou unidade. Uma unidade não é mais que o *efeito* do jogo

profundo de diferenças: “unidade, totalidade e comunicação só podem resultar das máquinas, e nunca constituir um estoque preestabelecido” (1976/2010, p. 156).

A comunicação aqui é um problema de produção. Dado que ela envolve partes distintas, fragmentos irreconciliáveis, é preciso que haja um movimento forçado capaz de fazer essas partes comunicarem, ressoarem umas nas outras. É uma questão de simpatia forçada, de aliança contrária à natureza das coisas. As partes têm como condição a sua não-totalização, mas não deixam de interagir por sua diferença. É o efeito dessa interação que nos coloca diante da obra, do fenômeno, da unidade. A comunicação é a invenção dos termos que tornam a produção da totalidade enquanto efeito possível:

Proust dizia, pois, que o todo é produzido, que é produzido como uma parte ao lado das partes, que ele não unifica nem totaliza, mas às quais se aplica instaurando comunicações aberrantes entre vasos não comunicantes, unidades transversais entre elementos que mantêm toda a sua diferença nas suas dimensões próprias. Assim, na viagem de trem, nunca existe totalidade daquilo que se vê, nem uma unidade dos pontos de vista, mas apenas a transversal que o viajante enlouquecido traça de uma janela a outra, “para reaproximar, para remendar os fragmentos intermitentes e opostos”. (DELEUZE, 1976/2010, p. 63).

Aquilo que teimamos em chamar de totalidades – a língua compartilhada, o mundo objetivo –, que pareciam ser condições para a comunicação, não passam de decalques colados por cima de um processo. O engano está em tomar uma condição local que articula uma série de comunicações como princípio anterior, como causa. Em outras palavras, *o pensamento representacional da comunicação toma o efeito como causa*.

Esse é o ponto de partida da comunicação aberrante: aquilo que, do ponto de vista das condições pré-estabelecidas, da lei, do logos, não deveria estar junto, inventa um modo de estar pelo princípio da comunicabilidade das diferenças. Em nossa leitura de Deleuze, toda comunicação tem por princípio a sua aberrância. A harmonia, os acordos, aquilo que obedece a um conjunto de leis e de regras, só não parece aberrante por hábito. O não-aberrante, do ponto de vista da comunicação, é apenas uma aberração que foi apaziguada ou normalizada do ponto de vista da lei, da norma, da razão.

Partimos da aberrância como condição para toda comunicação. Mas a aberração ontológica será abordada por Deleuze inicialmente a partir de uma dita aberração moral, um desvio da norma e da lei no que concerne à sexualidade. Como discutimos mais cedo, a imagem fundamental da comunicação aberrante é a relação estabelecida entre a vespa e a orquídea, na qual a orquídea manipula sua aparência de forma a ser fecundada pela vespa. Essa imagem é tomada das primeiras páginas de *Sodoma e Gomorra*, onde Proust, a partir da relação entre Charlus e Jupien, começa a expor a sua teoria da homossexualidade. É essa

relação homossexual, que desemboca na metáfora da vespa e da orquídea, que Deleuze vai usar como dispositivo para a sua teoria da comunicação aberrante. A sexualidade para Proust, assim como a comunicação para Deleuze, é uma relação que precisa inventar-se contra os desmandos da lei e da norma – uma relação sexual entre pessoas do mesmo gênero, algo que não poderia ser visto como natural sob as leis da sociedade, atualiza-se da mesma forma que a relação sexual entre a vespa e orquídea, seres de espécies diferentes, mas que conjugam-se numa dimensão produtiva. Não há chão comum; não há qualquer imperativo que preceda a relação entre vespa e orquídea. Há uma relação que se estabelece, e dessa relação se produz um efeito: a vespa torna-se parte do aparelho reprodutor da orquídea.

É isso que Deleuze quer desenvolver quando afirma que, em Proust, “a culpabilidade aparece nas séries homossexuais. Lembremo-nos da veemência com que Proust traça o quadro da homossexualidade masculina como raça maldita” (1976/2010, p. 126). A culpabilidade do homossexual aparece quando se exerce a força da lei, quando uma relação é barrada pela força do arbítrio. A lei aqui não aparece apenas em sua dimensão jurídica, como lei criada, mas também em sua dimensão Universal, como lei natural. Não haveria um “motivo” natural para que ocorresse uma relação amorosa homossexual, visto sua incompatibilidade reprodutiva. Entretanto, assim como no caso da vespa e da orquídea, essas relações existem. São aberrantes porque desafiam a lei: a relação é primeira, e não as condições que preveriam sua possibilidade.

Como afirma Deleuze, “todo o tema da raça maldita ou culpada se entrelaça, aliás, com um tema de inocência, a sexualidade das plantas” (1976/2010, p. 127). A inocência das plantas e sua sexualidade, ilustrada pela relação entre vespa e orquídea, é o que “redime” a culpa da homossexualidade abordada por Proust. O que incita a comunicação entre vespa e orquídea é o fato de a orquídea ser estéril, mas sua esterilidade se deve a um hermafroditismo compartimentado: as partes femininas e masculinas da orquídea são separadas em sua própria anatomia. Não há possibilidade de comunicação entre os sexos de um mesmo indivíduo. Para que tais sexos se comuniquem, é preciso que haja um terceiro, um “estranho inseto” que opere esse sistema de passagem. A vespa ou zangão é o elemento disparatado, precursor sombrio do sistema vespa e orquídea, que opera a comunicação aberrante:

O logos é um imenso animal cujas partes se reúnem em um todo e se unificam sob um princípio ou idéia diretriz; mas o pathos é um vegetal composto de partes compartimentadas que só se comunicam indiretamente numa parte infinitamente à parte de tal modo que nenhuma totalização, nenhuma unificação, pode reunir esse mundo cujos últimos pedaços não têm falta de mais nada. [...] Relações aberrantes entre vasos fechados; zangão que faz a comunicação entre as flores e que perde seu valor animal próprio para ser, com relação a elas, apenas um pedaço composto à

parte, *elemento disparatado* num aparelho de reprodução vegetal. (1976/2010, p. 166).

O logos seria como um animal, operando de acordo com uma ideia anterior acerca de sua funcionalidade – acoplamentos e reprodução. As plantas, por outro lado, seriam a expressão do antilogos, o pathos, no qual nenhuma totalização orgânica é possível. A vespa acaba tornando-se algo que não ela mesma do ponto de vista do logos, diferencia-se de si em sua dimensão animal para compor peça no aparelho reprodutor da planta, que incita esse devir por seu próprio hermafroditismo. A separação fundamental entre os sexos das plantas cria uma situação de não-comunicação, na qual é preciso intervir um elemento disparatado para inventar essa comunicação.

Deleuze, seguindo Proust, estabelece a sua teoria aplicada à sexualidade em geral. Entretanto, a compartimentação dos sexos, inocente no caso da planta, dá ensejo à culpa nas relações amorosas entre humanos, especialmente aqueles do mesmo sexo. É um jogo de leis: se havia uma lei natural no caso das plantas, prontamente burlada, no caso das relações homossexuais a lei é social, jurídica. Esta não opera como sistematizadora ou Universal, e não articula um campo unificado, mas fragmentado; é ela que compartimenta os sexos e instaura sua não-comunicação. A lei é o que instaura o antilogos. Para Deleuze, o hermafroditismo não é uma propriedade apenas vegetal, mas geral. Todos somos orquídeas, pelo menos em nosso nível mais elementar. Entretanto, por força própria da lei, não nos vemos como tais. O mundo, na verdade, é desprovido de uma unidade anterior, e é a lei que organiza e instaura suas não-comunicações e divisões:

Em um universo assim fragmentado não há logos que possa reunir todos os pedaços: não há lei que os ligue a um todo; não há todo a redescobrir nem mesmo a formar. E no entanto há uma lei; mas o que mudou foi sua natureza, sua função, sua relação. [...] Parece que a consciência moderna do antilogos impôs à lei uma revolução radical. Na medida em que ela rege um mundo de fragmentos não totalizáveis e não totalizados, a lei se torna potência primordial; ela não diz mais o que é bom, mas é bom o que diz a lei. Assim, ela adquire uma espantosa unidade: não há mais leis especificadas desta ou daquela maneira, mas a lei, sem outra especificação. É bem verdade que esta unidade espantosa é absolutamente vazia, unicamente formal, visto que ela não nos permite conhecer nenhum objeto distinto, nenhuma totalidade, nenhum Bem de referência, nenhum logos referente. Ao invés de juntar e adaptar partes, ela, ao contrário, as separa, as compartimenta, introduz a não-comunicação no contíguo, a não-comensurabilidade no continente. Nada nos possibilitando conhecer, a lei só nos mostra o que ela é marcando nossa carne, já nos aplicando a sanção; eis, então, o fantástico paradoxo: como não sabíamos o que queria a lei antes de receber a punição, só podemos obedecer à lei como culpados, só podemos lhe responder por nossa culpabilidade, visto que ela só se aplica às partes como que disjuntas, tornando-as ainda mais disjuntas, desmembrando-lhes os corpos, arrancando-lhes os membros. Rigorosamente incognoscível, a lei só se dá a conhecer quando aplica as mais duras sanções ao nosso corpo supliciado. (DELEUZE, 1976/2010, p. 125).

Não espanta que a reflexão da “raça maldita” ou da culpabilidade homossexual sejam o tema central aqui. Deleuze está analisando como determinadas relações são geridas do ponto de vista de uma lei que não é transcendente, mas que se comporta como tal. É justamente por seu caráter mais insidioso que Deleuze encontra a absolvição da lei. Estamos em um universo fragmentado, povoado por distâncias e não-comunicações, mas que são elas mesmas os princípios pelos quais uma comunicação aberrante vem a se efetivar. É preciso inventar um sistema de passagem, um estranho inseto, capaz de forçar uma relação que escape aos desmandos da lei. Aqui, a metáfora vegetal da vespa e da orquídea mostra toda sua potência. Seu funcionamento escapa a uma ordem de lei que seria interpretada como Universal, lei da natureza, e instaura uma aberrância. Como não ocorreria a mesma coisa com uma lei que organiza um universo fragmentado, uma lei de forma jurídica, social? Deleuze e Guattari insistem que a lei apenas parece autoritária, pois é a sua própria existência que incita as comunicações aberrantes, de devires e criações. Como dizem eles em *O anti-Édipo*,

os rigores da lei só aparentemente exprimem o protesto do Uno, e encontram, ao contrário, seu verdadeiro objeto na absolvição dos universos fragmentados, nos quais a lei nada reúne no todo, mas, ao contrário, mede e distribui os desvios, as dispersões, as explosões daquilo que extrai da loucura sua inocência – e é por isso que, em Proust, o tema aparente da culpabilidade se entrelaça com um outro tema que o nega, o da ingenuidade vegetal na compartimentação dos sexos, tanto nos encontros de Charlus como nos sonos de Albertine, nos quais reinam as flores e se revela a inocência da loucura; loucura reconhecida de Charlus ou suposta loucura de Albertine. (1972/2010, p. 63).

É a existência da lei, nunca como um Universal ou como um logos divino e indisputável, que cria, paradoxalmente, a culpabilidade e as sanções ao mesmo tempo em que cria a absolvição do universo fragmentado, da falta de necessidade de totalização. A lei separa, mas, ao mesmo tempo, abre a possibilidade de criar comunicações que, aos seus olhos, são aberrantes. A teoria da sexualidade proustiana, de que Deleuze se apropria, diz respeito ao processo pelo qual determinadas relações reais e existentes dão vazão à produção de uma lei e caracterizam como aberrância aquilo que lhes escapa.

Deleuze organiza essa teoria em três níveis: o dos amores intersexuais, entre homens e mulheres, onde a lei estabelece tal relação como a norma; o dos amores homossexuais, no qual é introduzida a ideia de culpabilidade e de falta; e o da inocência das flores, que é o que chama de transexual, onde de fato se operarão as relações aberrantes, rompendo a lei. O que é relevante nessa organização é que mesmo o amor intersexual, no fundo, é um amor aberrante, transexual.

Podemos observar como esses três níveis se articulam, como a lei é produzida e quebrada, pelo procedimento recorrente de Deleuze: é preciso partir do dado para saber como o dado é dado. Dessa forma, partimos das pretensas unidades estabilizadas, aquelas que se constituem como o modelo para a lei: tomamos as pessoas pelo seu conjunto mais aparente, sua determinação de gênero sexual. Ou seja, o primeiro nível, diz Deleuze, é o dos amores intersexuais, onde os sexos se comunicariam por um conjunto de condições pré-estabelecidas (a reprodução, por exemplo). Entretanto, Deleuze diz que o processo não para aí, pois a existência da lei abre a possibilidade da não conformidade, o que geraria em cada indivíduo as séries homossexuais, onde a comunicação se daria por dois indivíduos globalmente do mesmo sexo. Enfim, um terceiro nível, esse sim o mais profundo, onde se observaria a coexistência dos sexos no mesmo indivíduo.

O primeiro nível foi definido pelo conjunto estatístico dos amores heterossexuais; o segundo, pelas duas direções homossexuais ainda estatísticas, pelas quais um indivíduo tomado no conjunto precedente era remetido a outros indivíduos do mesmo sexo, participando da série de Sodoma, se é homem, e da série de Gomorra, se é mulher (como Odette e Albertina). Mas o terceiro nível é transexual (“o que erroneamente chamamos homossexualidade”) e ultrapassa tanto o indivíduo quanto o conjunto: designa no indivíduo a coexistência de fragmentos dos dois sexos, objetos parciais que não se comunicam. O mesmo acontece com as plantas: o hermafrodita tem necessidade de um terceiro (o inseto) para que a parte feminina seja fecundada ou para que a parte masculina seja fecundante. Uma comunicação aberrante se faz em uma dimensão transversal entre sexos compartimentados. (1976/2010, p. 128-129).

A organização em três níveis, que vai do mais concreto, ou mais superficial, ao mais abstrato, ou mais profundo – e depois de volta –, é um dos métodos mais claros do procedimento de Deleuze, que se repete diversas vezes. O que ele está demonstrando é que o primeiro nível, o mais estabilizado, é apenas um conjunto estatístico, uma estabilização forçada de processos mais profundos. A existência do segundo nível, o das séries homossexuais, é o que demonstra como o primeiro nível é apenas estatístico. Afinal, amores homossexuais ocorrem, são relações constitutivas. Proust lhes vincula uma ordem de culpabilidade, porque é aí que a lei se insere: já somos culpados de saída por não estarmos detidos na norma. O terceiro nível é justamente o nível mais profundo, onde Deleuze, através de Proust, afirma a coexistência dos dois sexos dentro de um mesmo indivíduo ou de um conjunto. Mas o que isso quer dizer? Ora, o que tomamos de Deleuze é demonstrar que não é no nível mais estabilizado ou mais aparente que a comunicação ocorre. A comunicação entre sexos ocorre da mesma forma que nas plantas: é preciso um terceiro, capaz de fecundar as partes masculinas e femininas. Mas isso não tem nada a ver com nosso sexo global ou

estatístico: são os nossos próprios sexos que estamos fecundando através de um outro qualquer, seja ele globalmente do sexo ou gênero que for.

Isso implica no procedimento de retorno: enquanto a lei nos impeliu a ver como o dado é dado, é graças às comunicações transexuais aberrantes – ou seja, entre vasos não comunicantes – que podemos vir a aceder a um sexo global ou identificável. O amor heterossexual é apenas estatístico, efeito de comunicações mais profundas, aberrantes, que pouco têm a ver com a identificação de gênero de indivíduos já formados:

E a metáfora das caixas ou dos vasos fechados adquire todo o seu sentido se considerarmos que os dois sexos estão ao mesmo tempo presentes e separados no mesmo indivíduo: contíguos, mas compartimentados e não comunicantes, no mistério do hermafroditismo inicial. É aí, justamente, que o tema vegetal adquire todo o seu sentido, por oposição a um logos-vivente: o hermafroditismo não é a propriedade de uma totalidade animal hoje perdida, mas a compartimentação atual dos dois sexos numa mesma planta. “O órgão masculino está separado nela por um tabique do órgão feminino.” E é nesse ponto que vai se situar o terceiro nível: um indivíduo de determinado sexo (só se é de determinado sexo global ou estatisticamente) traz em si mesmo o outro sexo, com o qual não pode comunicar-se diretamente. (DELEUZE, 1976/2010, p. 128).

Para Proust, os dois sexos estão sempre presentes no mesmo indivíduo, e todo amor inventa uma forma de comunicação entre eles: assim toda a aberrância subjaz ao processo comunicacional. Toda comunicação surge da não-comunicação. Não poderíamos supor que a comunicação ocorreria no primeiro nível, o nível da representação ou da formação estatística. Talvez nem mesmo no segundo, onde os mesmos indivíduos são tomados estatisticamente, ainda que por sua diferença. Aí ocorre a formação das séries, Sodoma e Gomorra, que implicam um nível ainda mais profundo. Como diz Deleuze, “Mas estas séries, por sua vez, desembocam em um universo transexual onde os sexos compartimentados, encaixados, se reagrupam em cada um para comunicar com os de outro segundo vias transversais aberrantes” (1976/2010, p. 168). Ou seja, a formação da sexualidade global e estatística tem por base comunicações aberrantes que se dão num nível elementar hermafrodita ou transexual. É nesse ponto que a ideia de lei se abala, mas, ao mesmo tempo, assume sua importância enquanto fundamento: é ela que fragmenta o universo, introduz a não-comunicação no contíguo e nos condena ao hábito das formações globais ou estatísticas. Entretanto, justamente por existir, ela cria o dado da sua existência a partir da culpa das séries homossexuais e nos incita a ir mais fundo. Por não ser uma lei transcendente, é facilmente demonstrado como aquilo que ela dizia ser o “normal” é precisamente o efeito daquilo que ela considera “aberrante”. A lei assume esse caráter paradoxal de criar uma norma que força a não-comunicação ao mesmo tempo em que possibilita que as comunicações operem de forma imprevista, criativa, aberrante. Se

ficássemos apenas reféns dos desmandos da lei e do hábito, o mundo seria estático e não estaria em processo, como Deleuze não cansa de demonstrar que está. Esse é o sentido forte dos devires comunicacionais:

Isso significa que a lei em geral, num mundo privado de logos, rege as partes sem todo, de que vimos a natureza entreaberta ou fechada. Longe de reuni-las ou de aproximá-las num mesmo mundo, ela mede sua separação, seu afastamento, sua distância, sua compartimentação, instaurando apenas comunicações aberrantes entre os vasos não comunicantes, unidades transversais entre as caixas que repelem qualquer totalização, inserindo à força em determinado mundo o fragmento de outro mundo, impelindo os mundos e os diversos pontos de vista para o infinito vazio das distâncias. (DELEUZE, 1976/2010, p. 135).

Ou seja, é a lei que separa, mas, ao mesmo tempo, permite que relações imprevistas, aberrantes, constituam-se. Trata-se da lógica da linha de fuga, onde um conjunto estabilizado tende sempre a escapar pela borda, especialmente porque sua estabilização não é mais que um efeito de uma lei estatística inscrita enquanto lei natural: elaboração de um modelo. Mas isso não impede que a lei provoque um conjunto de comunicações aberrantes, capaz de desorganizar as pretensas unidades e totalizações. A dimensão produtiva do mundo sempre se dá num nível molecular, não no nível molar das representações e dos conceitos mentais. A partir das reflexões de Deleuze, podemos afirmar que a comunicação é sempre um caso de minoria, uma comunicação menor. Se observamos a comunicação nesse nível, tendo a aberrância como condição, vemos como aquilo que obedece à norma apenas ofusca um conjunto de relações muito mais múltiplas e complexas:

Da nebulosa estatística, do conjunto molar dos amores homens-mulheres, destacam-se as duas séries malditas e culpadas que dão testemunho de uma mesma castração sob duas faces não sobreponíveis, a série Sodoma e a série Gomorra, que se excluem uma à outra. Entretanto, nem tudo foi dito, porque o tema vegetal, a inocência das flores, nos traz ainda uma outra mensagem e um outro código: cada um é bissexuado, cada um tem os dois sexos, mas compartimentados, incomunicantes: o homem é apenas aquele em que a parte masculina domina estatisticamente, e a mulher, aquela em que a parte feminina domina estatisticamente. E assim, no nível das combinações elementares, é preciso fazer intervir pelo menos dois homens e duas mulheres para constituir a multiplicidade na qual se estabelecem comunicações transversais, conexões de objetos parciais e de fluxos: a parte masculina de um homem pode comunicar com a parte feminina de uma mulher, mas também com a parte masculina de uma mulher, ou com a parte feminina de um outro homem, ou ainda com a parte masculina de outro homem etc. E aí cessa toda culpabilidade, porque ela não pode agarrar-se a essas flores. (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010, p. 97).

Vemos aqui que mesmo um amor heterossexual padrão, normativo, pode ter em sua origem relações transsexuais consideradas aberrantes. Por isso que não se trata apenas de afirmar a diversidade de relações amorosas possíveis. O que Deleuze demonstra é o procedimento que subjaz à formação dos amores: como o dado vem a ser dado através da

comunicação. Retomando o que falávamos anteriormente, a unidade ou a totalização são apenas efeitos globais ou estatísticos de um jogo comunicacional mais profundo, onde as partes entram em relação aberrante com a invenção de estranhos insetos que operam na transversal: é uma lógica de apropriação, de captura de um outro, seja o que ele for, para criar um sistema de comunicação. Mas tal sistema é molecular: é das partículas elementares, das partes separadas, das máquinas que compõem uma obra. Tudo, *tudo*, sempre remete a esse espaço de caos onde tudo se desorganiza e reorganiza constantemente. Cabe ao pesquisador dessa comunicação demonstrar como se dão esses níveis, como ir do molar ao molecular e de volta ao molar, mostrando as operações comunicacionais que o formam enquanto efeito.

Deleuze entende que esse é justamente o processo da *Recherche*, a operação fundamental realizada por Proust. Não se trata de agregar personagens, cenas, diálogos, e sintetizá-los em uma totalização, seguindo um determinado princípio de coesão. A *Recherche* seria uma máquina cujo propósito é partir de conjuntos estáveis e molares, fragmentá-los em partes separadas, vasos não comunicantes, e fazê-las comunicar em nível elementar, molecular; e, depois de atestado o nível molecular, reverter o processo, formado por comunicações aberrantes e as formas pelas quais inventaram seu modo de se relacionar, para remontar ao molar, agora já com a sua formação heterogênea e disjunta demonstrada. Como forma de síntese, Deleuze e Guattari explicam o método proustiano:

tudo começa por nebulosas, por conjuntos estatísticos de contornos vagos, por formações molares ou coletivas que comportam singularidades repartidas ao acaso (um salão, um grupo de moças, uma paisagem...). Depois, desenham-se “lados” nessas nebulosas ou coletivos, organizam-se séries, e pessoas são figuradas nessas séries sob estranhas leis de falta, de ausência, de assimetria, de exclusão, de não-comunicação, de vício e de culpabilidade. E, depois ainda, tudo se mistura novamente, se desfaz, mas desta vez numa multiplicidade pura e molecular, em que todos os objetos parciais, as “caixas”, os “vasos”, têm igualmente suas determinações positivas e entram em comunicação aberrante graças a uma transversal que percorre toda a obra (1972/2010, p. 95).

É interessante como esse processo de rachar as partes unificadas se expressa, na visão de Deleuze, como uma particularidade do estilo de Proust. Proust inventa um estilo maquínico que prolifera os pontos de vista ao inserir, naquilo que parece ser uma unidade, uma miríade de partes fragmentadas, culpadas ou tomadas pela lei da falta, que depois se conjugam em conexões surpreendentes. Deleuze chama esse estilo de Proust de uma “produção de objetos parciais” (1976/2010, p. 142), inspirado em Melanie Klein. Não se trata de tomar o objeto em sua universalidade, como se existisse por si mesmo, mas de ver como ele é capturado e produzido por uma multiplicidade de pontos de vista. O estilo de Proust é um estilização

do objeto em diversas partes que o produzem. Citaremos um trecho onde Deleuze expõe essa ideia, mas cabe atentar ao fim da citação:

O essencial é quando a frase atinge um ponto de vista próprio a cada um dos dois objetos, mas precisamente um ponto de vista que se deve dizer próprio ao objeto porque o objeto já foi deslocado por ele, como se o ponto de vista se dividisse em mil pontos de vista diversos não comunicantes, de modo que, a mesma operação se fazendo com o outro objeto, os pontos de vista podem inserir-se uns nos outros, ressoar uns com os outros, mais ou menos como o mar e a terra trocam seus pontos de vista nos quadros de Elstir. Eis “o efeito” de estilo explicativo: sendo dados dois objetos, ele produz objetos parciais (os produz como objetos parciais inseridos um no outro), produz efeitos de ressonância, produz movimentos forçados. Esta é a imagem, o produto do estilo. (1976/2010, p. 158-159).

Esse procedimento do estilo proustiano retoma as três figuras utilizadas por Deleuze em *Diferença e repetição* para se referir aos passos que a comunicação segue no sistema da diferença: acoplamento, ressonância e movimento forçado. Apesar de entrarmos em todo um outro universo de preocupações acerca da comunicação em Deleuze, vemos como há uma certa continuidade em seu pensamento, o que atesta a força do conceito. A produção de “objetos parciais”, sua ressonância e o movimento forçado que daí advém obedecem ao método comunicacional que subjaz à obra de Deleuze. Mas há toda uma nova dimensão aqui, que tentamos expor sob a forma da aberração. Ao lado da aberração há também uma dimensão fundamental para o conceito de comunicação aberrante, que irá ressoar fortemente nos desenvolvimentos futuros do conceito para Deleuze: a transversalidade. “Qual é, então, essa modalidade tão especial de unidade irreduzível a qualquer ‘unificação’, unidade tão especial que só surge posteriormente, que assegura a troca dos pontos de vista e a comunicação?” (1976/2010, p. 159), pergunta-se ele. Essa unidade irreduzível a qualquer unificação é a direção na qual Proust faz suas máquinas comunicarem, uma direção transversal.

Ora, vimos anteriormente, nas mais diversas direções, a importância de uma *dimensão transversal* na obra de Proust: a *transversalidade*. É ela que permite, num trem, não unificar os pontos de vista de uma paisagem, mas fazê-los comunicar segundo sua dimensão própria, em sua dimensão própria, enquanto eles permanecem não comunicantes segundo as deles. [...] É ela que funda as profanações e é freqüentada pelo zangão, o inseto transversal que estabelece a comunicação dos sexos, em si mesmos compartimentados. [...] Pois se uma obra de arte entra em comunicação com o público e, mais que isso, o suscita, se entra em comunicação com as outras obras do mesmo artista e as suscita, se entra em comunicação com outras obras de outros artistas suscitando-lhes o despertar, é sempre nessa dimensão de transversalidade, em que a unidade e a totalidade se organizam por si mesmas sem unificar nem totalizar objetos ou sujeitos. Dimensão suplementar que se acrescenta àquelas que ocupam as personagens, os acontecimentos e as partes da *Recherche* – dimensão no tempo sem medida comum com as dimensões que eles ocupam no espaço. Ela mistura os pontos de vista; faz com que os vasos fechados se comuniquem sem deixar de ser fechados. (DELEUZE, 1976/2010, p. 160).

Vemos aqui como a lógica da transversalidade é uma lógica comunicacional. Os problemas que Proust coloca são problemas de comunicação, entendida no sentido preciso que Deleuze lhe dá. É uma comunicação que não se organiza a partir de condições prévias, mas produz conexões imprevisíveis, cujo resultado é novamente produtivo. A comunicação não unifica os pontos de vista, mas os coloca em relação graças a sua própria diferença; o todo, o agregado, a paisagem, não é anterior, mas resulta dessas relações entre diferenças. A imagem da transversal coloca em questão a direção da verticalidade, da filiação, da representação, pois não há um tronco comum do qual descender, mas apenas conexões “ao lado”, que não necessariamente atestam compatibilidade entre os pontos de vista e as perspectivas. Pelo contrário, essa comunicação segue uma lógica de acumulação, de agregação temporária, que segue sempre uma linha transversal. Atravessa cenas, personagens, temas, fazendo-os ressoar uns nos outros e obrigando-os a entrar em um movimento que os transforma, fazendo-os diferenciarem-se de si.

Por isso as questões de comunicação de um público com uma obra, ou de comunicação entre as obras de um mesmo autor, ou delas com as de outros, segue uma lógica de conexão que não é pré-determinada. A comunicação não é entendimento de um sentido anterior, ou de uma semelhança, ou até mesmo de uma influência. Ela é a ocorrência de conexões moleculares, elas próprias produtivas de uma infinidade de usos. Como bem dizia Deleuze, o problema da obra de arte é um problema de uso: e argumentamos que esse uso é comunicacional. Com quais planos tal obra pode comunicar-se, quando tomada em sua dimensão molecular? Sabemos que, de direito, ela pode comunicar-se com tudo; afinal, é justamente a incompatibilidade que condiciona a comunicação. Mas se de direito tudo pode comunicar com tudo, como saber quais foram as comunicações que de fato se atualizaram? O que as guiou? Existe uma política que suscita determinadas comunicações e barra outras? Assim como no caso da sexualidade, é preciso ir até o nível mais elementar e descobrir quais foram as conexões que deram a ver aquilo que tomamos como Universais, como totalidades, como unidades. A transversalidade que Deleuze toma de Proust se torna um mecanismo de desnaturalização, ou desalienação, entendida do ponto de vista comunicacional. Não há comunicações que sejam, de direito, mais propícias que outras: é isso que compete à lei normalizar. Pensar a comunicação a partir de sua aberrância demonstra os mecanismos pelos quais foram produzidas tanto as monstruosidades quanto as obras de arte, e qual é o regime que delimita uma como monstro e outra como arte.

Essa lógica da transversal se desenvolve em direções distintas conforme a obra de Deleuze avança cronologicamente. Se em seu *Proust* havia uma preocupação com a ideia da

unidade e da totalidade de uma obra de arte, atravessada por questões psicanalíticas da sexualidade, essa noção retornará, na próxima seção, voltada à questão do maquinismo, da possível comunicação entre humano e máquina, da comunicação entre termos heterogêneos que entram em uma relação produtiva. Mais adiante, as questões da sexualidade e da reprodução darão espaço a uma preocupação com a biologia contemporânea e com a teoria da evolução. Esse movimento faz todo sentido, pois Deleuze visa romper de dentro com esquemas totalizantes como, por exemplo, o vitalismo e o mecanicismo. A teoria da evolução de certa biologia contemporânea, com seu foco nas simbioses e nas relações interespecie, proporciona a Deleuze um modelo de relação não verticalizada e de agregados temporários, precisamente conceitualizados sob os nomes *rizoma* e *agenciamento*. E essas noções têm um fundo comunicacional, tal como entendido até aqui: da comunicação aberrante à transversalidade, da transversalidade à lógica das alianças.

Todo esse percurso é mediado pela figura da vespa e da orquídea, da aliança comunicacional entre seres que permanecem distintos sob qualquer ponto de vista. Esse mundo que Deleuze se esforça para constituir junto de Proust, em suas palavras, “Não é mais o mundo dos discursos e de suas comunicações verticais exprimindo uma hierarquia de regras e posições, mas o mundo dos encontros anárquicos, dos acasos violentos, com suas aberrantes comunicações transversais” (1976/2010, p. 166).

4.2 O MAQUÍNICO

Estamos abordando a questão da comunicação aberrante a partir de uma pista, ou de uma definição, deixada pelo próprio Deleuze: ele entende a relação da vespa e da orquídea como um caso preciso da comunicação. Vimos na parte anterior como esse caso dá vazão a toda uma teoria acerca da literatura e da sexualidade, a partir da obra de Proust. Nessa parte, veremos como ele dá vazão a um dos eixos conceituais mais importantes da obra conjunta de Deleuze e Guattari: o maquínico.

Vimos que, já em *Proust e os signos*, Deleuze delineia uma compreensão de uma obra literária – a *Recherche* – como máquina, conceito vinculado às ideias de produção e de uso. A escrita da segunda edição do livro é paralela à de *O anti-Édipo*, escrito com Guattari, o que se identifica a partir de passagens muito semelhantes entre os dois livros. Deleuze e Guattari desenvolvem com mais profundidade essa noção de máquina em *O anti-Édipo*, inclusive discutindo com mais propriedade as observações psicanalíticas que se insinuavam na leitura deleuziana da obra de Proust a partir da noção de máquina desejante. Entretanto, deixaremos

um pouco de lado as preocupações psicanalíticas acerca do conceito de máquina para nos determos especificamente em seu caráter comunicacional.

Cabe dizer, já de início, que esse caráter é uma de suas propriedades determinantes. Já na abertura de *O anti-Édipo* nos deparamos com a exposição de um mundo povoado por máquinas, cuja principal característica seriam seus acoplamentos e suas conexões: “Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões” (1972/2010, p. 11). O conceito de máquina reafirma o projeto deleuziano de proliferar em multiplicidades aquilo que aparece no mundo da experiência ou da representação como unidade. Tudo são máquinas; elas próprias, compostas de partes separadas e diversas, que se acoplam e se conectam visando uma determinada produção ou uso. Não há unidade anterior; apenas acoplamentos entre peças heterogêneas que, num ou outro regime, descobrem uma maneira de funcionar juntas. E, como sabemos, a ideia de “acoplamento” sempre está vinculada a uma concepção comunicacional em Deleuze. Mais que isso: a ideia da comunicação entre heterogêneos, ou da comunicação entre incompatíveis, assume um caráter central no universo maquínico:

Já não se trata de confrontar o homem e a máquina para avaliar as correspondências, os prolongamentos, as substituições possíveis ou impossíveis entre ambos, mas de levá-los a comunicar entre si para mostrar como o homem compõe peça com a máquina, ou compõe peça com outra coisa para constituir uma máquina. A outra coisa pode ser uma ferramenta, ou mesmo um animal, ou outros homens. Portanto, não é por metáfora que falamos de máquina: o homem compõe máquina desde que esse caráter seja comunicado por recorrência ao conjunto de que ele faz parte em condições bem determinadas. (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010, p. 508).

Ou seja, a relação entre peças incompatíveis, de distintas espécies, humano e máquina, entram em relação comunicacional para formarem um conjunto mais amplo, uma máquina ainda maior. Mas não é uma relação em que um dos polos se sobrepõe ao outro; o que Deleuze e Guattari querem demonstrar é que homem e máquina entram em uma relação de síntese, formando peça um com o outro, uma simbiose, sem que deixem de ser heterogêneos entre si. É assim com todas as unidades: estamos participando de relações comunicacionais com diversas máquinas ao nosso redor, sejam elas da natureza que forem.

Não é por acaso que essa relação entre homem e máquina assume um caráter de simbiose. É a partir da obra de Samuel Butler que Deleuze e Guattari desenvolvem como comunicacional a relação constitutiva e produtiva de homem e máquina. E qual a imagem tomada da obra de Butler senão a de um inseto fecundando uma planta, verdadeira comunicação aberrante?

Mas antes de usarmos o exemplo tomado de Butler, é preciso remontar o caminho pelo qual se chega ao exemplo produtivo da simbiose entre planta e inseto. O problema para Deleuze e Guattari, ao afirmarem o domínio do maquínico, é o das compreensões mecanicistas da ideia de máquina tanto quanto o das vitalistas. De um lado, uma compreensão mecanicista afirma que o organismo nada mais é que uma máquina em um grau de funcionamento próximo da perfeição. Do outro, o vitalismo afirma que a máquina não é mais que uma mimetização de um organismo, não mais que o prolongamento de funções vitais em um objeto maquínico. Mas ambas, ao opor máquina e organismo vivo como se fossem entidades infinitamente distintas, acabam por obscurecer o que é de fato o problema do maquinismo para Deleuze e Guattari:

uma máquina funciona segundo as ligações prévias de sua estrutura e a ordem da posição de suas peças, mas não se põe a funcionar por si mesma, como também não se forma nem se produz. É precisamente isto que anima a polêmica ordinária entre vitalismo e mecanicismo: a aptidão da máquina em dar conta dos funcionamentos do organismo, mas sua profunda inaptidão em dar conta de suas formações. O mecanicismo abstrai das máquinas uma *unidade estrutural* por meio da qual ele explica o funcionamento do organismo. O vitalismo invoca uma *unidade individual e específica* do ser vivo, unidade que toda máquina supõe enquanto subordinada à persistência orgânica e prolongando no exterior as formações autônomas. (DELEUZE; GUATTARI; 1972/2010, p. 374).

O problema aqui está colocado nos seguintes termos: qual a consistência própria da máquina enquanto uma entidade dotada de funcionamento e produção? Deleuze e Guattari reconhecem, por um lado, que a máquina não se forma por si mesma, não se produz nem funciona como – pelo menos ao que parece – um organismo vivo faria. A máquina jamais teria uma consistência própria, pois sempre necessitaria de um criador e de um operador para fazê-la funcionar. Ela serve como modelo para o funcionamento dos organismos, mas fracassa no momento em que deveria explicar sua formação, ou seja, sua constituição enquanto ser vivo. O mecanicismo afirma que a máquina possui uma unidade estrutural, capaz de explicar o funcionamento do organismo. Já o vitalismo afirma haver uma unidade específica e individual do organismo, do qual ele exigiria que a máquina também possuísse; a máquina é subordinada a um imperativo vital. Por isso que se exigiria que a máquina, se deve servir de modelo também para o ser vivo, tenha autonomia individual (sem a necessidade de um operador), autogeração (sem necessidade de um criador): ou seja, que não precise apelar para outras entidades para explicar que funcione. É um *double-bind*, onde se espera que a máquina e organismo tenham características semelhantes um em relação ao outro, mas que na verdade acaba por fundamentar uma espécie de distância intransponível. Como poderiam então

homem e máquina se comunicarem, se sua incompatibilidade, como demonstrada pelo mecanicismo e pelo vitalismo, é total?

Deleuze e Guattari argumentam que Samuel Butler, em sua obra, consegue ultrapassar os pontos de vista tanto do mecanicismo quanto do vitalismo ao levá-las ao extremo: “É que há uma maneira butleriana de levar cada uma das teses a um ponto tão extremo que ela já não pode opor-se à outra, um ponto de indiferença ou de dispersão” (1972/2010, p. 374). Em relação à tese do vitalismo, Butler não afirmaria a máquina como um prolongamento do organismo, mostrando em vez “que elas são realmente membros e órgãos alojados sobre o corpo sem órgãos de uma sociedade, de que os homens se apropriam conforme sua potência e sua riqueza, e que a pobreza os priva como se fossem organismos mutilados” (Ibid.). Ou seja, as máquinas aqui não são tratadas como prolongamentos dos organismos ou essencialmente distintas a eles, mas como suas *análogas*. Elas são de fato membros e órgãos de um grande organismo social, um corpo (em si “sem órgãos”) da sociedade. “Por outro lado, [Butler] não se contenta em dizer que os organismos são máquinas, mas que contêm uma tal abundância de partes que devem ser comparados a peças muito diferentes de máquinas distintas que remetem umas às outras e que maquinam umas sobre as outras” (Ibid.). Em relação ao mecanicismo, ele não submete o organismo ao princípio estrutural de funcionamento, mas entende que os organismos não têm, eles próprios, nenhuma espécie de autonomia vital, sendo compostos por partes dispersas das mais variadas formas, como máquinas que maquinam umas sobre as outras de forma a criar as condições de funcionamento e de vida. “Aí está o essencial: Butler opera uma dupla passagem ao limite. Ele rompe a tese vitalista ao pôr em questão a unidade específica ou pessoal do organismo, e rompe ainda mais a tese mecanicista ao pôr em questão a unidade estrutural da máquina.” (Ibid.).

Nem a máquina teria uma unidade estrutural tão delimitada assim, nem o organismo seria tão autônomo e autofuncional. Butler ataca o mecanicismo e o vitalismo justamente a partir da ideia de unidade: uma máquina está dispersa no corpo sem órgãos do social, e carece do funcionamento estrutural bem definido que o organismo tomaria de modelo. Da mesma forma, a unidade individual e específica do organismo é ilusória, pois ele depende de relações coletivas, ambientais e interespecíficas que criam as condições do que comumente chamamos de “vida”. A estrutura funcional da máquina não está confinada em uma unidade, nem muito menos a vida do organismo. Toda individualidade é coletiva; a individualidade é um efeito de relações mais profundas, comunicantes.

Chegamos então ao ponto central, o da comunicação aberrante. Esse ponto ainda estaria pendendo para o lado do organismo, que possuiria uma capacidade de se reproduzir

por si mesmo. Mas é aí que entra a questão da simbiose entre planta e inseto – no caso, o zangão e o trevo vermelho – utilizada por Butler. Para Deleuze e Guattari, é a partir dessa relação de reprodução à distância, de aliança interespecífica, que cai por terra o problema da reprodução das máquinas. Os autores citam uma extensa passagem de Butler, e nos permitiremos reproduzi-la aqui em sua completude, tal como aparece em *O anti-Édipo*, para desenvolver o argumento:

Diz-se que as máquinas não se reproduzem, ou que só se reproduzem por intermédio do homem, mas “haverá alguém que possa pretender que o trevo vermelho não tem sistema de reprodução só porque o zangão, e somente o zangão, deve servir de intermediário para que ele possa reproduzir-se? O zangão faz parte do sistema reprodutor do trevo. Cada um de nós saiu de animálculos infinitamente pequenos cuja identidade era inteiramente distinta da nossa e que fazem parte do nosso próprio sistema reprodutor; então, por que não faríamos parte do sistema reprodutor das máquinas? O que nos engana é considerarmos toda máquina complicada como um objeto único. Na realidade, trata-se de uma cidade ou uma sociedade em que cada membro é procriado diretamente segundo sua espécie. Vemos uma máquina como um todo, lhe damos um nome e a individualizamos; olhamos para nossos próprios membros e pensamos que sua combinação forma um indivíduo que saiu de um único centro de ação reprodutora. Mas esta conclusão é anticientífica, e o simples fato de que uma máquina a vapor nunca foi feita por uma outra ou por duas outras máquinas da sua própria espécie de modo algum nos autoriza dizer que as máquinas a vapor não têm sistema reprodutor. Na realidade, cada parte de qualquer máquina a vapor, seja qual for, é procriada pelos seus procriadores particulares e especiais, cuja função é procriar essa mesma parte, e apenas essa, ao passo que a combinação das partes num todo forma um outro departamento do sistema reprodutor mecânico.” (1972/2010, p. 375-376).

Há muito nessa passagem que será fundamental para o desenvolvimento da noção do maquínico em sua dimensão comunicacional. Seguindo o argumento que vínhamos seguindo, Butler coloca em questão a reprodução das máquinas invocando uma relação de reprodução “natural” – ou seja, de organismos – que não é nem individual nem específica. O caso da reprodução entre trevo e zangão coloca em xeque tanto a autonomia individual da reprodução, quanto sua ocorrência entre seres da mesma espécie. É isso que Deleuze e Guattari estão querendo demonstrar a partir de Butler: há relações possíveis de serem inventadas entre entidades incompatíveis, e que tais relações são na verdade anteriores àquilo que compreendemos como unidades. O fato de as máquinas não se reproduzirem como os organismos não significa que elas não se reproduzem. Ou seriam o trevo vermelho e a orquídea casos de não reprodução? Não é a unidade específica e individual que garante a autonomia do organismo. As máquinas se reproduzem através dos humanos e de outras máquinas, assim como o trevo e orquídea se reproduzem através dos zangões e das vespas. O problema aqui é considerar o “indivíduo” ou a “unidade” como categorias finais. A reflexão

de Butler vai no sentido de superar o indivíduo e afirmar que a diferença entre organismo e máquina não se dá nesse plano.

A questão aqui é a imanência: não há diferença entre organismo e máquina que não uma diferença já representada, já decaída pelas categorias da representação. Mas não se trata de anular as particularidades dos organismos e das máquinas e fingir que são a mesma coisa. O que Deleuze e Guattari estão propondo é um conceito de máquina mais profundo que os organismos e que as máquinas técnicas, mais profundo que a unidade estrutural e que a unidade específica e individual. A diferença entre essas unidades são diferenças de dado. Deleuze e Guattari estão, como sempre, em busca do nível mais profundo, da univocidade da diferença e da comunicação. Eles usam o conceito de máquina para dar conta desse plano mais profundo – mas poderiam igualmente ter usado o conceito de organismo, pois não é dessa diferença que se trata. Trata-se de distinguir a dimensão dos conjuntos estatísticos, das unidades e das formações estabilizadas, e a dimensão mais profunda, da comunicação das diferenças, dos processos de comunicação que se dão na transversal. Vemos como, mais uma vez, a tese aqui afirmada é central: tanto as máquinas quanto os organismos têm um fundamento comum, que é o fato de serem produtos de comunicações entre partes mais elementares do que suas pretensas unidades. Todo ser é uma ecologia.

Deleuze e Guattari desenvolvem essa noção de forma direta e bastante didática, inclusive vinculando-a à comunicação:

Em suma, a verdadeira diferença não está entre a máquina e o ser vivo, entre o vitalismo e o mecanicismo, mas entre dois estados da máquina que são também dois estados do ser vivo. A máquina tomada na sua unidade estrutural e o ser vivo tomado na sua unidade específica e mesmo pessoal são fenômenos de massa ou conjuntos molares. É a este título que eles, de fora, remetem um ao outro. E mesmo se eles se distinguem e se opõem, é somente como dois sentidos numa mesma direção estatística. Porém, na outra direção mais profunda ou intrínseca das multiplicidades, há compenetração, **comunicação direta entre os fenômenos moleculares** e as singularidades do ser vivo, isto é, entre as pequenas máquinas dispersadas em toda máquina e as pequenas formações disseminadas em todo organismo: domínio de indiferença do microfísico e do biológico, que faz com que haja tanto seres vivos na máquina quanto máquinas no ser vivo. (1972/2010, p. 377, grifo nosso).

Aqui se coloca a questão de maneira definitiva: os dois planos que seria necessário diferenciar não são os dos conjuntos já formados (uma máquina, um organismo). De fato, se eles se assemelham ou diferem, isso é no plano da representação ou, como dizem, dos conjuntos molares. E é aí que se deve fazer a diferenciação: se há um plano estatístico, molar, deve-se constituir um plano mais profundo, onde toda unidade é uma multiplicidade, o plano molecular. Como vimos anteriormente em *Proust e os signos*, é nesse plano molecular que o ser vivo e a máquina se assemelham e se comunicam a partir de suas diferenças. Entender que

há uma dimensão mais profunda, e que é nessa dimensão que ocorre a comunicação, nos mostra onde é que os autores querem chegar. Aqui, a comunicação é a comunicação aberrante, como era na comunicação dos sexos compartimentados de cada indivíduo. Se em Proust a discussão tratava dos sexos não comunicantes, aqui ela trata da distância entre ser vivo e máquina. É preciso inventar uma forma de comunicação, mas ela não se dará nos planos da unidade. É por isso que há tanto seres vivos nas máquinas quanto máquinas nos seres vivos: as comunicações transversais operam em um nível onde essas diferenças são extremamente comunicantes.

A imagem da máquina é escolhida para definir esse plano, em vez da do organismo, porque não se trata de descobrir a função de um determinado organismo ou órgão em relação ao todo, mas de medir o seu uso e a sua produção. A diferença entre os planos está na sua capacidade (ou incapacidade) de criar sistemas de passagens, ou comunicações aberrantes, que são impossíveis se as coisas são tomadas em seu aspecto unitário, específico ou individual. É claro que existem relações entre indivíduos, entre unidades já formadas no plano da representação; mas, como vimos, isso não é a comunicação para Deleuze. A comunicação se dá quando se instaura uma relação entre aparentes incompatíveis, e isso só pode acontecer no nível profundo das multiplicidades constituintes:

De passagem, Butler encontra o fenômeno da mais-valia de código, quando parte de uma máquina capta em seu próprio código um fragmento de código de uma outra máquina e, assim, se reproduz graças a uma parte de outra máquina: o trevo vermelho e o zangão; ou então a orquídea e a vespa macho que ela atrai, que ela intercepta, porque sua flor é portadora da imagem e do odor da vespa fêmea. (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010, p. 375).

Se o exemplo do zangão e do trevo, ou da vespa e da orquídea, é um exemplo de comunicação aberrante, é porque esses elementos, ou essas máquinas, entram em certo tipo de relação molecular, se conectam de um modo tal que transforma a sua individualidade molar. A vespa e o zangão deixam de ser “animais” nessa relação para tornarem-se órgãos sexuais do trevo e da orquídea. Ou seja: eles entram em um devir, cuja unidade é a própria relação. Não mais tomamos a vespa, a orquídea, o trevo, o zangão como unidades autônomas, mas sim como participantes de uma máquina reprodutiva.

E essa é a característica central das máquinas: elas são entidades que buscam conexões com outras entidades para produzirem ainda outras entidades. A vespa é uma máquina que entra em relação molecular com uma outra máquina, a orquídea, incorporando-se assim a uma terceira máquina, que mantém a heterogeneidade dos termos mas cujo funcionamento não poderia ser atribuído nem à vespa nem à orquídea sozinhas. Não são indivíduos interagindo,

mas multiplicidades entrando em conexão constitutiva. Aqui há um rompimento definitivo com qualquer perspectiva essencialista ou identitária. Uma entidade não se define pelas características ou propriedades do seu aspecto molar. O que a define são as potencialidades para criar conexões e diferenciar-se de si num arranjo maquínico. É nesse sentido que Deleuze e Claire Parnet, em *Diálogos*, famosamente dizem que “há mais diferença entre um cavalo de corrida e um cavalo de trabalho do que entre um cavalo de trabalho e um boi” (1977/1998, p. 84). O cavalo de carga funciona com determinadas máquinas que o tornam muito mais semelhante a um boi do que as máquinas que compõem um cavalo de corrida. A ideia de espécie se desfaz, e o cavalo é tomado na sua capacidade de produzir conexões com outras máquinas e o resultado produtivo desse arranjo maquínico: “Máquina, maquinismo, ‘maquínico’: não é nem mecânico, nem orgânico. A mecânica é um sistema de conexões graduais entre termos dependentes. A máquina, ao contrário, é um conjunto de ‘vizinhança’ entre termos heterogêneos independentes” (Ibid).

O fato é que Deleuze e Guattari definem essa relação constitutiva entre máquinas como uma relação de comunicação.¹⁴ Ou melhor, uma coisa pode ser considerada máquina quando a relação entre suas partes é uma relação de comunicação. Isso quer dizer que as partes, para além de estarem juntas, precisam entrar em uma relação de pressuposição recíproca em que haja uma dimensão de funcionalidade:

O conjunto homem-cavalo-arco forma uma máquina guerreira nômade nas condições da estepe. Os homens formam uma máquina de trabalho nas condições burocráticas dos grandes impérios. O soldado de infantaria grego compõe máquina com suas armas nas condições da falange. O dançarino compõe máquina com a pista nas condições perigosas do amor e da morte... Não foi de um emprego metafórico da palavra máquina que partimos, mas de uma hipótese (confusa) sobre a origem: a maneira como elementos quaisquer são determinados a compor máquinas por recorrência e comunicação; a existência de um “phylum maquínico”. A ergonomia aproxima-se deste ponto de vista quando levanta o problema geral, não mais em termos de adaptação ou de substituição – adaptação do homem à máquina e da máquina ao homem –, mas em termos de **comunicação recorrente** em sistemas homens-máquinas. É verdade que no próprio momento em que acredita ater-se, assim, a uma abordagem puramente tecnológica, ela levanta problemas de poder, de opressão, de revolução e de desejo, com um vigor involuntário infinitamente maior do que nas abordagens adaptativas. (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010, p. 510, grifo nosso).

Há diversos conjuntos articulados aqui, que colocam em relação homens, máquinas, ferramentas, formações sociais. Deleuze e Guattari chamam atenção a que tais conjuntos só são considerados máquinas quando tomados no plano de sua comunicação. E esse plano, como vimos, é o plano molecular, da multiplicidade virtual, da diferença pensada em si mesma. A máquina homem-cavalo-arco não é uma mera reunião de elementos heterogêneos: o

¹⁴ Ver, por exemplo, as citações no início deste capítulo.

cavalo se torna parte de uma máquina guerreira, que operacionaliza o homem que o monta usando um arco. O cavalo possui uma funcionalidade múltipla, assim como o homem e o arco, mas nesse arranjo específico ele compõe peça, se comunica com outras peças heterogêneas para formar um elemento molar a partir de comunicações moleculares. O fato de não haver um ponto privilegiado nesse arranjo é o que Deleuze e Guattari chamam de “comunicação recorrente”: algumas funcionalidades do cavalo ressoam em algumas funcionalidades do homem, e estas ressoam em algumas funcionalidades do arco, de tal modo que o conjunto se estabiliza: vira uma máquina. Não é o homem, enquanto elemento autônomo, que está se prolongando no cavalo e no arco, usando suas potências de locomoção e de balística. Compreender a máquina dessa forma seria confundi-la com aquilo que Deleuze e Guattari chamam de “ferramenta”. A ferramenta seria a máquina tomada em sua dimensão molar, uma relação entre duas unidades em que uma parte privilegiada, normalmente o homem, utiliza uma peça mecânica ou artificial para alcançar algum fim: “Há um esquema clássico inspirado pela ferramenta: a ferramenta como prolongamento e projeção do ser vivo, operação pela qual o homem se desprende progressivamente, evolução da ferramenta à máquina” (Ibid., p. 511). Entretanto, seguir por tal ponto de vista não só nos restringe a uma dimensão antropocêntrica, como também nos faz perder a relação simbiótica entre homem e máquina: assim como a máquina é colocada a funcionar em função do homem, o homem também, por sua parte, é colocado a funcionar em função da máquina. É uma relação de mão dupla, que modifica tanto a constituição individual do homem quanto a da máquina. “Quando se reporta a ferramenta ao homem, em conformidade com o esquema tradicional, elimina-se toda possibilidade de compreender como o homem e a ferramenta devêm ou já são peças distintas da máquina em relação a uma instância efetivamente maquinizante” (Ibid.).

A condição para que homem e máquina “devenham juntos”, criem um sistema de correspondência e de pressuposição recíproca, é a comunicação molecular, aberrante. Deleuze e Guattari o deixam claro quando advogam pela necessidade de criar uma diferença entre máquina e ferramenta. A máquina seria aquilo que se estabelece com uma comunicação funcional entre as partes disjuntas, enquanto na ferramenta não haveria comunicação:

nós acreditamos que é preciso estabelecer desde o início a diferença de natureza entre a ferramenta e a máquina: uma como agente de contato, a outra como fator de comunicação; uma como projetiva e a outra como recorrente; uma reportando-se ao possível e ao impossível, a outra à probabilidade de um menos-provável; uma operando por síntese funcional de um todo, a outra por distinção real num conjunto. Compor peça com qualquer coisa é muito diferente de prolongar-se ou projetar-se, ou de fazer-se substituir (caso em que não há comunicação). (Ibid.).

Ou seja, é quando ocorre comunicação nos termos estritos pelos quais Deleuze a entende que podemos pensar a relação entre partes separadas como uma relação maquínica. O esquema do prolongamento, ou da projeção, é um caso onde não há comunicação; ou seja, é um caso de uso de uma ferramenta. A diferenciação entre máquina e ferramenta, vinculada à perspectiva comunicacional, coloca uma questão quanto ao tipo de agregados ou arranjos que podem ser considerados comunicacionais. O que importa na máquina, como dizíamos, é sua funcionalidade. Deleuze e Guattari entendem que uma mesma coisa pode ser ferramenta ou máquina, dependendo do regime na qual está colocada. A pergunta seria: em que regime um determinado arranjo está inscrito no qual podemos compreendê-lo como uma máquina? Talvez a mesma situação possa ser considerada tanto como uma relação entre ferramentas quanto como entre máquinas. Deleuze e Guattari observam que “as armas dos hoplitas existem como ferramentas desde uma alta antiguidade, mas devêm peças de uma máquina com os homens que as manejam, nas condições da falange e da cidade grega” (Ibid.). A relação dos hoplitas com suas ferramentas era uma entre entidades autônomas e individuais; mas quando entram num regime mais amplo, quando formam um conjunto mais amplo de conexões, ela se torna uma máquina social específica, que transforma toda a relação:

A história das técnicas mostra que uma ferramenta não é nada fora do agenciamento maquínico variável que lhe dá determinada relação de vizinhança com o homem, os animais e as coisas: as armas hoplitas, nos gregos, preexistem ao agenciamento hoplítico, mas não servem de modo algum da mesma maneira; o estribo não é o mesmo instrumento quando ele está relacionado com uma máquina de guerra nômade, ou tomado, ao contrário, na máquina feudal. É a máquina que faz a ferramenta, e não o inverso. Uma linha evolutiva que fosse do homem à ferramenta, da ferramenta à máquina técnica, é puramente imaginária. A máquina é social em seu primeiro sentido, e é primeira em relação às estruturas que ela atravessa, aos homens que ela dispõe, às ferramentas que ela seleciona, às técnicas que ela promove. (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 85).

É importante para os nossos propósitos um exemplo que Deleuze e Guattari usam para essa possibilidade de entender um mesmo arranjo como maquínico ou ferramental. É um exemplo centrado justamente na comunicação: o uso do telefone, especialmente quando uma ligação não se completa e ocorre interferência entre linhas cruzadas:

por mais que o telefone normal seja uma máquina de comunicação, funciona como uma ferramenta, porque serve para projetar ou prolongar vozes que como tais não fazem parte da máquina. Mas aqui [quando as linhas se cruzam] a comunicação atinge um grau superior, dado que as vozes compõem uma peça com a máquina, devêm peças da máquina, distribuídas e ventiladas aleatoriamente pelo aparelho automático de resposta. (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010, p. 512).

Aqui aparecem as duas concepções de comunicação que viemos abordando, instanciadas na distinção entre ferramenta e máquina. Se no seu uso padrão o telefone

somente projeta uma voz que lhe é externa, no caso das linhas cruzadas ele opera como um centro produtor de glossolalia. Há uma composição maquínica aqui, onde homem devém telefone e telefone devém homem, para além de seus meros usos cotidianos. Eis a comunicação em grau superior: o homem diferencia-se de si mesmo ao compor máquina com o telefone. Tal devir é infinitamente mais relevante qualquer efeito que qualquer ligação individual possa ter.

Divergindo de um dos campos mais privilegiados pelos estudos de comunicação, que a vê como função de meios e mídias, Deleuze diz que não é através das mensagens que ela realmente ocorre, mas sim como um arranjo que maquina emissores, receptores e tecnologias. A circulação das mensagens é secundária em relação à máquina mais ampla que se forma, cujas conexões se dão em termos moleculares e não discursivos. A relação das pessoas com os meios de comunicação se dá muito mais na formação daquilo que Deleuze e Guattari chamam de uma grande “máquina social”, constituída sobre o corpo do mundo, enquanto imanência:

A máquina é, primeiramente, uma máquina social constituída por um corpo pleno como instância maquinizante, e pelos homens e ferramentas que são maquinados na medida em que estão distribuídos sobre esse corpo. Há, por exemplo, um corpo pleno da estepe que maquina homem-cavalo-arco, há um corpo pleno da cidade grega que maquina homens e armas, há um corpo pleno da fábrica que maquina os homens e as máquinas... (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010, p. 529).

Eis aí um ponto central para o pensamento da comunicação que estamos propondo: há uma relação de imanência pela qual as máquinas se conectam umas nas outras e devém produtivas. Essas conexões são de fato comunicantes, e seus efeitos são as formações sociais, políticas, comunicacionais, entendidas já em sua dimensão de unidade no mundo da experiência. Mas essas unidades, como sabemos, são formadas por séries de diferenças em profundidade, séries moleculares. Tais séries dão a ver um plano de conexão mais profundo e abstrato, onde as máquinas são de fato comunicantes e se interpenetram, de maneira que seria vista como aberrante, para formar os regimes sociais em que vivemos.

Por tratar o mundo como um corpo, imanente, povoado de máquinas em conexão, Deleuze e Guattari, em *O anti-Édipo*, constituem um conceito preciso para as máquinas tomadas nesse plano molecular: *máquinas desejanter*. Haveria um impulso fundamental, o desejo, que se conjuga com o impulso de produção para constituir esse domínio do maquínico. Se anteriormente distinguíamos máquinas e ferramentas, vemos agora que há também uma distinção a ser feita entre as próprias máquinas: “as máquinas sociais técnicas são tão somente conglomerados de máquinas desejanter em condições molares historicamente determinadas; as máquinas desejanter são máquinas sociais e técnicas restituídas às suas

condições moleculares determinantes” (1972/2010, p. 524). Na verdade, as máquinas sociais técnicas e as máquinas desejanter não são entidades distintas, como eram a máquina e a ferramenta, mas dois modos de compreender um fenômeno, duas partes de um mesmo agregado. As máquinas sociais técnicas são o resultado, o efeito das conexões produzidas molecularmente pelas máquinas desejanter; as máquinas desejanter são a restituição das máquinas sociais técnicas ao domínio molecular.

É o movimento que vai do mais concreto ao mais abstrato e de volta. Só podemos partir das formações maquínicas sociais e técnicas que formam o corpo do mundo; entretanto, ao restituir essas mesmas máquinas ao seu plano molecular de comunicação, podemos ver como é que elas vieram a se efetivar, a tomar consistência. O conceito de máquina serve para tomar toda unidade como coletivo, para mostrar que esses coletivos operam por comunicações aberrantes em nível molecular e que essas comunicações produzem arranjos que se inscrevem no corpo social como unidades ou totalidades aparentemente neutras, transcendentais. É sempre preciso ir ao ponto onde essas comunicações ocorrem e descobrir qual o regime no qual estão inscritas, regime que direciona sua efetivação e sua consistência.

Por isso a importância do conceito de *agenciamento*. Em *Diálogos*, Deleuze e Parnet afirmam que a unidade mínima é o agenciamento. Ou seja, a unidade mínima já é coletiva, já é múltipla, já parte de arranjos e engates entre máquinas que produzem, por comunicação, sua unidade. Não basta observar os termos das relações entre elementos; o que importa é a natureza da relação. Como diziam Deleuze e Guattari, uma ferramenta pode vir a ser uma máquina em determinado arranjo histórico, social, ambiental. Não se trata de resguardar a identidade dos elementos; afinal, a relação é capaz de desfazer toda e qualquer identidade dependendo da máquina onde estão colocados os elementos, dependendo de que regime comunicacional estão colocados.

Há uma questão histórica do agenciamento: determinados elementos heterogêneos tomados na função, as circunstâncias onde são tomados, o conjunto das relações que unem em determinado momento o homem, o animal, as ferramentas, o meio. Mas também o homem torna-se continuamente animal, torna-se ferramenta, torna-se meio, segundo outra questão nesses mesmos agenciamentos. O homem não se torna animal senão quando o animal, por seu lado, torna-se som, cor ou linha. É um bloco de devir sempre assimétrico. Não que os dois termos se permutem, eles não se permutam de modo algum, mas um só se torna o outro se o outro se torna outra coisa ainda, e se os termos se apagam. (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 59-60).

Máquina, agenciamento, devir: três componentes que propomos fundamentar a comunicação para Deleuze nos anos 1970, a comunicação aberrante. A comunicação é o dispositivo pelo qual essas partes, esses elementos díspares, essas séries heterogêneas, se

juntam em composições imprevistas, que vão além de qualquer condição pré-estabelecida ou Universal. “Agenciamento” é o termo escolhido para agregar essas noções que viemos discutindo desde o início da tese. Por isso, argumentamos que o agenciamento é questão de comunicação:

O que é um agenciamento? É uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos, e que estabelece ligações, relações entre eles, através das épocas, dos sexos, dos reinos – naturezas diferentes. Por isso a única unidade do agenciamento é de co-funcionamento: é uma simbiose, uma “simpatia”. O que é importante não são nunca as filiações, mas as alianças e as ligas; não são os hereditários, os descendentes, mas os contágios, as epidemias, o vento. (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 83).

4.3. A EVOLUÇÃO A-PARALELA

O agenciamento é simbiose, contágio, co-funcionamento de elementos díspares que atravessam reinos, espécies, estruturas, épocas e sexos. Essa imagem já nos coloca mais próximos da conceituação de Deleuze acerca da comunicação aberrante a partir da segunda metade dos anos 1970. Como falamos na abertura desse texto, Deleuze propõe uma espécie de guinada no conceito, não em termos de sua lógica subjacente, mas de objeto de estudo. Se falamos das relações literárias, psicanalíticas e maquinicas que concernem à comunicação aberrante, agora nos voltaremos a uma preocupação importante para Deleuze nessa fase que é a da biologia contemporânea.

Em 1975, no congresso sobre Proust¹⁵, Deleuze dissera que a relação entre a vespa e a orquídea seria um caso de comunicação aberrante, e fizera referência ao trabalho do biólogo Rémy Chauvin¹⁶ com o conceito de “evolução a-paralela”. Não seria de espantar, dado o percurso até aqui, que Deleuze pudesse voltar-se a questões próprias da evolução. Afinal, não viemos falando sobre sexo e reprodução, seja esta homossexual ou maquinica? É nessa chave que Deleuze irá tratar da comunicação na grande obra escrita com Félix Guattari em 1980, *Mil platôs*:

Não mais imitação, mas captura de código, mais-valia de código, aumento de valência, verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um destes devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro, os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe. Não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries heterogêneas na linha de fuga composta de um rizoma comum que não pode mais ser atribuído, nem submetido ao que quer que seja de significante. Rémy Chauvin diz muito bem:

¹⁵“Mesa redonda sobre Proust”, coletado no livro *Dois regimes de loucos* (DELEUZE, 2003/2006, p. 35-63).

¹⁶Ainda que só tenha vindo a nomeá-lo em “Rizoma”, primeiro capítulo de *Mil platôs*, publicado um ano depois (1976).

“Evolução a-paralela de dois seres que não têm absolutamente nada a ver um com o outro”. (DELEUZE; GUATTARI, 1980/1995, p. 18-19).

Em *Diálogos*, Deleuze e Parnet também evocam o trabalho de Chauvin, citando o mesmo trecho:

A vespa torna-se parte do aparelho reprodutor da orquídea, ao mesmo tempo em que a orquídea torna-se órgão sexual para a vespa. Um único e mesmo devir, um único bloco de devir, ou, como diz Rémy Chauvin, uma “evolução a-paralela de dois seres que não têm absolutamente nada a ver um com o outro”. (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 10).

Em ambos os casos, uma cena comum: a vespa e a orquídea. Deleuze usa o conceito de evolução a-paralela para dar conta da relação constitutiva, reprodutiva e até mesmo evolutiva de dois seres que não têm nada em comum. Junto a isso, aparecem noções caras a Deleuze: territorialização, devir, rizoma, intensidade, captura. Entretanto, nenhum dos dois trechos emprega a palavra “comunicação”. Não que a comunicação esteja ausente da lógica que subjaz a esse conceito: Deleuze e Guattari falam claramente da “explosão entre séries heterogêneas” que ocorre no agenciamento de vespa e orquídea, talvez a fórmula mais utilizada por Deleuze desde os anos 1960 para definir a comunicação. A questão aqui é que a lógica comunicacional segue organizando partes fundamentais do seu pensamento, de modo muito coerente e mapeável. Mas não nos enganemos: a ideia de comunicação aparece diretamente em *Mil platôs*, que segue de forma muito próxima o que viemos defendendo mas também propõe novas e inesperadas relações. A substituição de “comunicação aberrante” por “evolução a-paralela” (e “rizoma”, “devir”, “agenciamento”) se explica pelos problemas específicos dos quais Deleuze e Guattari se ocupam nessa obra.

Cabe aqui uma nota acerca de Chauvin, que Deleuze credits como criador do conceito. Anne Sauvagnargues (2006), em um livro sobre Deleuze e o animal, mapeia a frase original de Chauvin para saber como o biólogo chega ao conceito de evolução a-paralela. Qual a surpresa que temos ao notar que esse conceito aparece apenas de passagem na obra do biólogo, em um momento em que ele discute a simbiose entre a vespa e a orquídea: “A este fato singular [a simbiose entre flores e insetos] não me aventuraria a dar uma explicação tomada da teoria da evolução. Neste caso, haveria de supor uma evolução a-paralela de dois seres que não têm absolutamente nada a ver um com o outro” (CHAUVIN apud SAUVAGNARGUES, 2006, p. 77-78, tradução nossa¹⁷). Curiosamente, o conceito que articula toda a lógica comunicacional de *Mil platôs* é um conceito que se enuncia sem

¹⁷Original: *Por este hecho singular [la simbiosis entre flores e insectos], no me aventuraría a darles una explicación tomada de la teoría de la evolución. En este caso habría que suponer una evolución paralela de dos seres que no tienen absolutamente nada que ver uno con el otro.*

enunciar-se, um conceito que Chauvin diz que não irá se aventurar a definir. Deleuze e Guattari não levam em consideração as reservas de Chauvin, e tomam a evolução a-paralela como um dos motores conceituais mais relevantes para se pensar a comunicação nesse momento.

Essa reticência de Chauvin em chamar de “evolutiva” uma relação que não se pauta pela descendência hereditária ou pela filiação se deve a um debate importante na biologia contemporânea, animado justamente no período dos anos 1960 e 1970, acerca do modelo darwinista e neodarwinista da evolução como dispositivo hereditário, de filiação. Deleuze e Guattari tomam o *insight* de Chauvin para desafiar esse modelo. A relação entre vespa e orquídea é uma instância de aliança entre heterogêneos que coloca em questão a unidade e a individualidade de entidades orgânicas, tais como compreendidas pela biologia darwinista e neodarwinista. Em seu lugar, surge todo um modelo de evolução baseado na figura da simbiose, da relação entre espécies distintas e de diferentes reinos, que a priori não aparentam ter possibilidade de interagir: esta precisa ser de fato inventada. É nesse sentido que, para Deleuze e Guattari em *Mil platôs*, a evolução é comunicativa: ela se dá transversalmente, de maneira aberrante, atravessando a ideia de linhagem em direção a movimentos de aliança e de contágio. Mas o que isso quer dizer?

O conceito de evolução tem protagonismo na obra de Deleuze pelo menos desde os anos 1950, a partir de seu envolvimento com Bergson. Afinal, um dos mais célebres livros de Bergson, e um dos que Deleuze mais engaja em seus escritos, tem por título justamente *A evolução criadora*. Já em seu primeiro texto sobre Bergson,¹⁸ de 1956, Deleuze fala da evolução, no âmbito do vitalismo bergsoniano, como o processo pelo qual a diferença diferencia-se de si. Ele afirma que, para Bergson, a evolução é questão de criação e de invenção, um processo que se dá no esquema da diferenciação, na passagem do virtual para o atual. Por isso não se trataria de um processo linear, indo de algo homogêneo a algo mais heterogêneo, e sim da relação entre linhas ou séries divergentes, que se conjugam em determinados aparelhos em um organismo:

A vida é o processo da diferença. Aqui Bergson pensa menos na diferenciação embriológica do que na diferenciação das espécies, ou seja, na evolução. [...] A vida difere de si mesma, de tal modo que nos acharemos diante de linhas de evolução divergentes e, em cada linha, diante de procedimentos originais; mas é ainda e somente de si mesma que ela difere, de tal modo que, em cada linha também, acharemos certos aparelhos, certas estruturas de órgãos idênticos obtidos por meios diferentes. Divergência das séries, identidade de certos aparelhos, tal é o duplo movimento da vida como um todo. A noção de diferenciação traz ao mesmo tempo a simplicidade de um virtual, a divergência das séries nas quais ele se realiza e a

18“*A concepção da diferença em Bergson*”, coletado em *A ilha deserta* (DELEUZE, 2002/2006).

semelhança de certos resultados fundamentais que ele produz nessas séries. (DELEUZE, 2002/2006, p. 106-107).

A ênfase no seu aspecto criativo, e especialmente na divergência das séries, é fundamental para compreender a noção deleuziana de evolução, inicialmente tomada de Bergson. Ao colocar a invenção no centro de sua análise, Deleuze está afirmando que ela não consiste no desenvolvimento temporal de uma forma, uma simples adaptação, mas sim na criação de novas formas. As formas não existem de maneira pré-determinada, mas emergem ao longo do próprio processo a partir da relação entre diferenças, da atualização de um virtual. Como afirma Deleuze já nos anos 1960, em *Bergsonismo*:

A evolução acontece do virtual aos atuais. A evolução é atualização e a atualização é criação. [...] Essas variações [evolutivas] implicam, portanto, uma virtualidade que se atualiza segundo linhas de divergência; desse modo, a evolução não vai de um termo atual a um outro termo atual em uma série unilinear homogênea, mas de um virtual aos termos heterogêneos que o atualizam ao longo de uma série ramificada. (1966/1999, p. 79-80).

Podemos observar aqui a lógica da diferenciação, tal como a descrevemos nos capítulos anteriores, repetindo-se adentro do tema da evolução: um encontro entre séries divergentes que, por sua diferença, precisam inventar um modo de se relacionarem, de se comunicar. Não admira, portanto, a formulação posterior em *Mil platôs*, que toma a evolução por essencialmente comunicativa. Os temas das séries divergentes, da heterogeneidade e da invenção enquanto devir, fundamentais para o que defendemos como caracteres próprios da noção deleuziana de comunicação que estamos propondo, já estão presentes desde os anos 1950.

Outro momento em que a evolução é debatida por Deleuze é em *Diferença e repetição*. Não surpreende que ela seja um tema importante para o livro; a teoria da evolução trata dos modos em que se produzem a diferença e a repetição que observamos nas espécies de organismos? Os temas da hereditariedade – os caracteres que se repetem entre diferentes gerações – e das mutações – as discontinuidades observadas ao longo do tempo, que apontam para a diferenciação das espécies – são os principais polos da teoria da evolução. Deleuze usa uma fórmula célebre quando discute a evolução dos sistemas: “A evolução não se faz ao ar livre e só o involuído evolui” (1968/2018, p. 118). Ele cria essa noção da involução quando fala dos movimentos criativos violentos sofridos pelo embrião, que um organismo formado jamais poderia suportar. Com isso ele quer dizer que, sobre as formas acabadas, a força da diferença opera de maneira tão brutal que um indivíduo ou organismo que se vê completo, plenamente formado, não pode “evoluir”: ou seja, transformar-se de maneira irrecuperável. É

ao movimento do devir que Deleuze alude aqui, ao fato de que a diferença opera nesse duplo processo de desconstituição de formas já acabadas e imediata reconstituição de uma nova forma, que não estava dada de antemão. Por isso apenas o involuído, aquele que está “em processo”, é capaz de evoluir.

Essa noção do involuído herda algo de Bergson, que entende a evolução como invenção e atualização. Mais uma vez, Deleuze está atacando o pensamento que vê os indivíduos formados como unidades imutáveis. Estamos constantemente sendo atravessados por forças diferenciais que impelem nosso desenvolvimento a formas inesperadas; mas enquanto acreditamos que não estamos em processo, não nos transformamos, não nos diferenciamos de nós mesmos.

Já vimos como nos anos 1970, em seu trabalho com Guattari, as preocupações com a comunicação transversal acabam ressoando na ideia de evolução, focada em questões de sexualidade e reprodução. Mas é em *Mil platôs* que de fato adentramos numa discussão mais detida acerca da evolução como dispositivo comunicacional. Como afirma Keith Ansell Pearson,

Em seu trabalho mais maduro com Félix Guattari, notadamente em *Mil platôs*, uma “rizomática” toma a frente, o que rompe fundamentalmente com os modelos genealógicos e filiativos da evolução, ao ponto em que Deleuze não lida mais com a “evolução” como um problema hereditário. Esse movimento é, de fato, prefigurado em seu trabalho anterior com Guattari, *O anti-Édipo*. [...] Deleuze e Guattari argumentam que a “revolução genética” da biologia moderna consiste na descoberta de que não há, estritamente, transmissão de fluxos, mas sim “a comunicação de um código ou de uma axiomática” que informa os fluxos. Dar essa primazia ao fenômeno da comunicação é, de forma última, relegar ao plano de fundo o problema da transmissão hereditária. (1999, p. 10, tradução nossa¹⁹).

Pearson aqui chama atenção ao fato de que, em *Mil platôs*, a evolução é tratada a partir do prisma da comunicação. É um rompimento com a teoria neodarwinista da evolução, que postulava a hereditariedade e a reprodução sexuada como únicos motores de transmissão de caracteres intraespécie. Pearson destaca “a ênfase de *Mil platôs* em complexos simbióticos, incluindo acoplagens monstruosas e participações não naturais, como a fonte da inovação real na evolução” (Op. cit., p. 8, tradução nossa²⁰).

¹⁹Original: *In his mature work with Guattari, notably A Thousand Plateaus, a ‘rhizomatics’ comes to the fore that fundamentally breaks with genealogical and filiative models of evolution, to the extent that Deleuze is no longer dealing with ‘evolution’ as a problem of heredity. This move is, in fact, already prefigured in the earlier work with Guattari, Anti-Oedipus (1972). (...) Deleuze and Guattari argue that the ‘genetic revolution’ of modern biology consists in the discovery that, strictly speaking, there is not a transmission of flows but rather the ‘communication of a code or an axiomatic’ which informs the flows. To give primacy to the phenomenon of communication in this way is, ultimately, to push into the background the problem of hereditary transmission.*

²⁰Original: *the emphasis in A Thousand Plateaus on symbiotic complexes, including monstrous couplings and unnatural participations, as the source of real innovation in evolution.*

O interessante é que esse pequeno *insight* conceitual, tomado de Chauvin, surge de um debate que hoje em dia já está muito mais sedimentado, que é a necessidade de entender a simbiose como um motor evolutivo. Tal debate ganha força a partir do trabalho da bióloga Lynn Margulis, que nos anos 1960 propôs uma teoria geral da evolução baseada em algo que chamava de “simbiogênese”, a gênese biológica tomada do ponto de vista de relações de simbiose:

O termo biológico *simbiose* tem sido usado de uma forma que obscurece não apenas seu significado literal, como também o papel instrumental desse fenômeno na evolução. Os manuais de biologia definem “simbiose” de forma antropocêntrica – como relações de apoio ou benefícios mútuos, pressupondo um contrato social ou uma análise de custo-benefício pelos parceiros. É uma definição boba – a simbiose é um amplo fenômeno biológico que precede por eras o mundo humano a invenção do dinheiro. [...] Desde o século passado, cientistas reconhecem que a simbiose tem o potencial de gerar grandes novidades biológicas e descontinuidades. Eu diria que a simbiose é muito mais inovadora na geração de novidades biológicas que a acumulação de mutações ao acaso, ainda que essas últimas sejam comumente tomadas como base da mudança evolutiva. (MARGULIS; SAGAN, 1997, p. 295, tradução nossa²¹).

O que Margulis quer deixar claro é que a relação entre seres distintos produz transformações fundamentais para o processo evolutivo. Não se trata de simples relações de reprodução entre seres da mesma espécie, cujos caracteres genéticos seriam herdados pelos filhos, mas sim de relações entre indivíduos que se tornam tão fundamentais que sua permanência depende delas. É uma relação coevolutiva, não mais centrada no indivíduo mas sim num emaranhado de alianças. Esse tipo de pensamento é o que permite Chauvin falar em evolução a-paralela: evolução, portanto, cruzada.

Os indivíduos são posteriores a um complexo de relações múltiplas que se estendem até o nível celular, que fazem deles, antes de mais nada, coletivos de relações simbióticas. Dado tudo o que vimos até aqui, não parece estranho que essa noção seja do interesse de Deleuze, para quem *todas* as unidades são efeitos de relações mais profundas. São elas que constituem os indivíduos, e não o contrário: eis precisamente o que Deleuze chama de “comunicação aberrante”. Como afirma Pearson, “Deleuze é um filósofo das fissuras, das fissuras da vida, e dos modos de comunicação que permitem novos devires e transformações”

²¹Original: *The biological term symbiosis has been used in a way that obscures not only its literal meaning but also the phenomenon's instrumental role in evolution. Biology textbooks define “symbiosis” anthropocentrically – as mutually helpful relationships or animal benefits, implying social contract or cost-benefit analysis by the partners. This definition is silly- – symbiosis is a widespread biological phenomenon that preceded by eons the human world and the invention of money. [...] Since the last century, scientists have recognized that symbiosis has the power to generate great biological novelty and discontinuity I argue that symbiosis is far more innovative in the generation of biological novelty than is the accumulation of chance mutations, although the latter is more commonly credited as the basis of evolutionary change.*

(PEARSON, 1999, p. 10). É a comunicação, ou antes a invenção de modos de comunicação, que permite que a relação constitutiva da evolução se instaure e produza novidades.

Por isso a insistência na imagem da vespa e da orquídea como caso fundamental de comunicação aberrante. Inseto e planta se encontram numa relação de simbiose – nesse caso, reprodutiva – que escapa às filiações e descendências genéticas da biologia darwinista. Poderia essa reprodução fazer parte de um esquema evolutivo? Seria possível pensar um tipo de relação evolutiva pautada pela relação entre entidades ou espécies distintas, entre as quais não parece haver transmissão de carga genética? Sauvagnargues demonstra que essa relação, mediada pelo conceito de simbiose, pode ser compreendida nos termos da comunicação ontológica trabalhada por Deleuze nos anos 1960, e que é ela que anima a proposta de Deleuze e Guattari para uma teoria das relações biológicas baseadas nas alianças entre heterogêneos, entre máquinas, entre multiplicidades:

A série animal (vespa, zangão) assegura a reprodução da série vegetal (orquídea). Temos aqui um caso de “simbiose” animal acompanhada de “mimetismo”. Na etologia, o termo simbiose designa *alianças* entre linhagens biológicas heterogêneas: o líquen, formado por uma alga e um fungo, ou a aliança entre orquídeas e insetos, dado que a orquídea, intraespecificamente estéril, só pode se reproduzir por intermédio de insetos que façam as vezes de reprodutores externos. A vida propõe aqui um modelo de *aliança heterogênea* que, ao instaurar uma comunicação entre séries disjuntas, desafia o modelo de reprodução biológica do semelhante pelo semelhante, assim como o caráter fechado da espécie. (Op. cit., p. 76, tradução nossa²²).

Esse modelo nos dá uma forma de ver a evolução que não mais se baseia na relação de semelhante com semelhante, mas sim em conjuntos comunicantes, em séries que se relacionam de modo tal a produzir uma novidade:

O neo-evolucionismo parece-nos importante por duas razões: o animal não se define mais por características (específicas, genéricas, etc.), mas por populações, variáveis de um meio para outro ou num mesmo meio; o movimento não se faz mais apenas ou sobretudo por produções filiativas, mas por **comunicações transversais** entre populações heterogêneas. (DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012, p. 20, grifo nosso).

A noção de comunicação transversal reaparece como uma noção que torna importante o pensamento neoevolucionista (ou seja, o evolucionismo baseado na ideia de simbiose). Podemos ver isso a partir de duas perspectivas. A primeira é que os organismos são tomados a partir de populações variáveis – e não mais por suas características, o que implicava vê-los de

²²Original: *La serie animal (avispa, abejorro) asegura la reproducción de la serie vegetal (orquídea). Tenemos aquí un caso de 'simbiosis' animal acompañada de 'mimetismo'. En etología, el término simbiosis designa alianzas entre linajes biológicos heterogéneos: el líquen, formado por un alga y un hongo, o la alianza entre orquídeas e insectos, debido a que la orquídea, intraespecificamente estéril, solo puede reproducirse por intermedio de insectos que hagan las veces de reproductores externos. La vida propone aquí un modelo de alianza heterogénea que, al instaurar una comunicación entre series disyuntas, impugna el modelo de reproducción biológica de lo semejante por lo semejante así como el carácter cerrado de la especie.*

uma perspectiva identitária ou essencialista. Mesmo um único organismo já exprime em si uma população, um coletivo. Da mesma forma, os movimentos não mais se fazem por filiação, mas sim por comunicação transversal, por alianças. Em vez de traçar uma linha evolutiva homogênea, onde caracteres são transmitidos de pais para filhos, observamos os caracteres sendo “adquiridos” a partir das relações que tais organismos coletivos são capazes de produzir: questão de comunicação, cujo resultado visível é uma aliança simbiótica. Mas antes de entrar em simbiose, é preciso que os organismos sejam capazes de diferenciar-se de si mesmos, e de assim inventar um plano de comunicabilidade que dê consistência a essa relação:

A orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre esta imagem. A vespa se desterritorializa, no entanto, tornando-se ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transportando o pólen. A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade. (DELEUZE; GUATTARI, 1980/1995, p. 18).

A relação entre vespa e orquídea é um jogo de transformação. A orquídea se desterritorializa – ou seja, entra em um processo de transformação ou diferenciação de si mesma – para que possa comunicar-se com a vespa. O mesmo ocorre com a vespa, que precisa deixar de ser “um animal” para virar uma peça no aparelho de reprodução da orquídea. Esse processo de desterritorialização se dobra, imediatamente, num processo de reterritorialização: nessa comunicação os elementos não só deixam de ser o que eram, mas transformam-se, de maneira irreversível, em algo outro e bem definido. Não é que a orquídea se tornou vespa, ou que a vespa se tornou orquídea: ambas viraram uma terceira coisa, algo que se passa entre ambas.

No final do trecho citado, quando dizem que a vespa e orquídea “fazem rizoma” em sua heterogeneidade, Deleuze e Guattari introduzem um termo fundamental para entender esse processo. O conceito de rizoma funciona como contraponto à imagem tradicional da teoria da evolução, que é a da árvore hereditária. O modelo arbóreo mostra as espécies desenvolvendo-se sozinhas, linearmente, com os galhos dividindo-se a partir de mutações decorrentes da seleção natural. Mas, depois de divididos, os galhos seguem cada qual seu caminho, mantendo uma relação de descendência. Mas a figura do rizoma, com suas conexões imprevisíveis, coloca em xeque esse modelo arbóreo. A relação entre vespa e orquídea não divide nem o galho da vespa nem o da orquídea; ela *aproxima* dois galhos que supostamente seguiriam seu caminho independente. Eis o motivo pelo qual o rizoma é uma imagem mais adequada à evolução baseada na simbiose: não uma árvore que segue seu desenvolvimento e ramificações de forma linear, mas uma raiz que opera por conexões:

Mais geralmente, pode acontecer que os esquemas de evolução sejam levados a abandonar o velho modelo da árvore e da descendência. Em certas condições, um vírus pode conectar-se a células germinais e transmitir-se como gene celular de uma espécie complexa; além disso, ele poderia fugir, passar em células de uma outra espécie, não sem carregar “informações genéticas” vindas do primeiro anfitrião (como evidenciam as pesquisas atuais de Benveniste e Todaro sobre um vírus de tipo C, em sua dupla conexão com o ADN do babuíno e o ADN de certas espécies de gatos domésticos). Os esquemas de evolução não se fariam mais somente segundo modelos de descendência arborescente, indo do menos diferenciado ao mais diferenciado, mas segundo um rizoma que opera imediatamente no heterogêneo e salta de uma linha já diferenciada a uma outra. É o caso, ainda aqui, da evolução paralela do babuíno e do gato, onde um não é evidentemente o modelo do outro, nem o outro a cópia do primeiro (um devir babuíno no gato não significaria que o gato “faça como” o babuíno). Nós fazemos rizoma com nossos vírus, ou antes, nossos vírus nos fazem fazer rizoma com outros animais. (DELEUZE; GUATTARI, 1980/1995, p. 19).

Há, entre elementos heterogêneos, conexões constitutivas que escapam aos esquemas arbóreos. O vírus que conecta gato e babuíno é o que estabelece uma forma de comunicação transversal, entre duas espécies, que não tem nada a ver com a transmissão genética. O babuíno e o gato infectados deixam de ser apenas um babuíno e um gato; pelo efeito de sua aliança, eles se tornam outra coisa. Faz-se entre eles um rizoma, que é diferente tanto do modelo da árvore quanto do caso da vespa e da orquídea. No caso do inseto e da planta, parece haver uma compatibilidade do tipo que em biologia se chama *mimetismo*: como se a planta tivesse uma predisposição constitutiva para imitar o modelo da vespa, que enganaria o animal. Mas não se trata disso. A aparência análoga é apenas o efeito de uma comunicação mais profunda, não sua condição. Tanto a orquídea quanto a vespa são capturadas em um duplo movimento molecular, de codependência, do qual sua semelhança anatômica é somente o resultado visível (ou seja, representado):

Poder-se-ia dizer que a orquídea imita a vespa cuja imagem reproduz de maneira significativa (mimese, mimetismo, fingimento, etc). Mas isto é somente verdade no nível dos estratos – paralelismo entre dois estratos determinados cuja organização vegetal sobre um deles imita uma organização animal sobre o outro. Ao mesmo tempo trata-se de algo completamente diferente: não mais imitação, mas captura de código, mais-valia de código, aumento de valência, verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um destes devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro, os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe. Não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries heterogêneas na linha de fuga composta de um rizoma comum que não pode mais ser atribuído, nem submetido ao que quer que seja de significativo. (1980/1995, p. 18).

O rizoma não opera pela imitação, mas pela comunicação transversal que força os elementos a entrarem em relação e se transformarem mutuamente, num devir constitutivo, desterritorializando e reterritorializando a forma do outro de maneira recíproca, o que acaba por produzir certos efeitos: a semelhança estrutural da vespa e da orquídea, ou a constituição

genética no caso do gato e do babuíno. Deleuze e Guattari falam de uma “captura de código” e de uma “mais-valia de código”, que operam essas comunicações e forçam o processo do devir: devir vespa da orquídea, devir orquídea da vespa. Ocorre uma circulação entre os elementos heterogêneos que, do ponto de vista do código, se alimentam um do outro e produzem alianças constitutivas. Essa transferência, ou o estabelecimento da aliança através de códigos, não é uma tradução ou fusão desses organismos, mas um fenômeno de comunicação:

Acontecem também transferências de fragmentos de código entre células oriundas de espécies diferentes [...] nesses casos não ocorre tradução de um código para outro (os vírus não são tradutores), mas, sim, fenômeno singular que nós chamamos mais-valia de código, comunicação ao-lado. (1980/1995, p. 68).

Essa circulação de códigos, onde cada um se transforma ao tomar algo do outro, é o que Deleuze e Guattari estão aqui chamando de comunicação. Por isso uma das suas máximas: o devir jamais é imitação, ele é sempre criação. O devir é o processo de dupla captura, de circulação de código que invade aqueles que estão colocados na relação. Essa circulação que impele o devir, ou a consistência dessa circulação, é a comunicação: encontro de séries divergentes cujo efeito é o indivíduo, a representação, o signo. A imagem que Deleuze e Guattari encontram para esse processo é o rizoma, raiz com múltiplas e imprevistas conexões. Cada nó do rizoma é a produção de uma aliança a partir de uma comunicação transversal, e resulta em devir mútuo. Por isso não se trata de mimetismo ou imitação: a forma posterior a ser territorializada não se baseia num modelo, mas na explosão entre séries heterogêneas cujo resultado é imprevisível. Entretanto, esse desenho do rizoma nunca corresponde a um processo feito por unidades, mas por alianças. Nunca se devém sozinho: sempre devemos juntos, coletivamente, no que ocorre entre nós.

A figura do *entre* aqui é fundamental, pois é onde a comunicação se coloca: “Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança” (1980/1995, p. 37). Não qualquer tipo de aliança, mas uma aliança de tipo devir: é preciso que haja transferência de código, uma evolução a-paralela que coloque todos os termos em devir a partir de uma conexão constitutiva, molecular:

O mimetismo é um conceito muito ruim, dependente de uma lógica binária, para fenômenos de natureza inteiramente diferente. O crocodilo não reproduz um tronco de árvore assim como o camaleão não reproduz as cores de sua vizinhança. A Pantera Cor-de-rosa nada imita, nada reproduz; ela pinta o mundo com sua cor, rosa sobre rosa, é o seu devir-mundo, de forma a tornar-se ela mesma imperceptível, ela mesma a-significante, fazendo sua ruptura, sua linha de fuga, levando até o fim sua

"evolução a-paralela". Sabedoria das plantas: inclusive quando elas são de raízes, há sempre um fora onde elas fazem rizoma com algo – com o vento, com um animal, com o homem (e também um aspecto pelo qual os próprios animais fazem rizoma, e os homens etc). (1980/1995, p. 20).

Não há mimetismo entre o tronco e o crocodilo, entre o camaleão e a paisagem: mesmo ali existe aliança. O tronco devém com a textura do crocodilo assim como o crocodilo devém com a textura do tronco, tornando-se ambos capturados em um duplo movimento. Os efeitos visíveis são diversos, assumem as mais diferentes formas, de acordo com os componentes que estão em jogo na comunicação e o que os permite se comunicarem. Mas a constante, nessa concepção comunicacional, é sempre a afirmação do devir. Por isso que não há nada fora da aliança, da comunicação que produz o devir e dá a ver o rizoma. Na lógica de Deleuze e Guattari, tais conceitos são inseparáveis:

Comunicações transversais entre linhas diferenciadas embaralham as árvores genealógicas. Buscar sempre o molecular, ou mesmo a partícula sub-molecular com a qual fazemos aliança. Evoluímos e morremos devido a nossas gripes polimórficas e rizomáticas mais do que devido a nossas doenças de descendência ou que têm elas mesmas sua descendência. O rizoma é uma antigenealogia. (1980/1995, p. 20).

São as comunicações transversais que embaralham as árvores genealógicas, que colocam em xeque o modelo evolutivo arbóreo. As comunicações ocorrem, alianças são formadas, o rizoma aparece. A evolução é comunicativa de seu ponto de vista molecular, rizomática e povoada por devires: “Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica” (1980/2012, p. 20), eles afirmam, rompendo de vez com o modelo da árvore:

Enfim, devir não é uma evolução, ao menos uma evolução por descendência e filiação. O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das simbioses que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível. Há um bloco de devir que toma a vespa e a orquídea, mas do qual nenhuma vespa-orquídea pode descender. Há um bloco de devir que toma o gato e o babuíno, e cuja aliança é operada por um vírus C. Há um bloco de devir entre raízes jovens e certos microorganismos, as matérias orgânicas sintetizadas nas folhas operando a aliança (rizosfera). (1980/2012, p. 19).²³

²³Em uma nota paralela, é interessante adicionar que o campo científico trata dessa relação entre raízes e microorganismos de forma muito semelhante a trazida por Deleuze e Guattari. Em um recente trabalho sobre essa interação simbiótica, Miller e Oldroyd a discutem assim: “Para que simbioses sejam estabelecidas entre hospedeiro e simbiote, é preciso que uma comunicação precisamente regulada ocorra. No caso das interações simbióticas entre raízes de plantas e microorganismos na rizosfera, a planta precisa atrair promover o parceiro simbiótico a interagir com sua raiz, enquanto que o microorganismo precisa responder de forma a diferenciar-se como um simbiote em vez de um patógeno, e assim poder receber uma entrada regulada na raiz. Isso resulta em uma situação em que cada organismo é chamado a participar em uma elaborada comunicação para permitir o estabelecimento e a progressão da simbiose. O termo ‘diálogo molecular’ foi originalmente cunhado para descrever esse tipo de comunicação” (MILLER, OLDROYD, 2012, p.1. Original: *In order for symbioses to be established between host and symbiont it is necessary that tightly regulated communication occurs. In the case of symbiotic interactions between plant roots and microorganisms in the rhizosphere, the plant must attract and promote the symbiotic partner to interact with its root, whilst in turn the microorganism must respond to*

A imagem do rizoma não se encerra nas relações entre organismos. Deleuze e Guattari expandem seu diagrama de forma a servir como uma verdadeira imagem do pensamento, uma imagem capaz de desbancar os modelos mais tradicionais de pensamento, muitos deles devedores do modelo da árvore:

diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza; ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos. (DELEUZE; GUATTARI, 1980/1995, p. 32).

Não apenas seres heterogêneos, como organismos e seres vivos, fazem rizoma; ele pode dar-se em regimes de signos muito diferentes. O rizoma é uma imagem para conexões inventivas de toda sorte, todo cruzamento inesperado, todo monstro ou coletivo: tudo é uma geringonça que só se mantém de pé porque funciona. Somos todos atravessados por multiplicidades díspares, cuja estabilização em uma forma é apenas temporária. O mapa dessas conexões, e de toda individualidade, em seu sentido mais profundo, é rizomático. É por isso que Deleuze e Guattari afirmam que

O rizoma procede por variação, expansão, conquista, captura, picada. [...] Contra os sistemas centrados (e mesmo policentrados), de comunicação hierárquica e ligações preestabelecidas, o rizoma é um sistema a-centrado não hierárquico e não significante, sem General, sem memória organizadora ou autômato central, unicamente definido por uma circulação de estados. O que está em questão no rizoma é uma relação com a sexualidade, mas também com o animal, com o vegetal, com o mundo, com a política, com o livro, com as coisas da natureza e do artifício, relação totalmente diferente da relação arborescente: todo tipo de “devires.” (1980/1995, p. 33).

O rizoma não é apenas uma imagem em contraponto à árvore da evolução, mas um sistema que se opõe a todo tipo de comunicação hierárquica. Ele procede por capturas, por contágios, sem um centro definível. Uma relação simbiótica não tem centro, não tem um termo privilegiado. Todos que estão envolvidos ali são capturados e atravessados pelos códigos e sua mais-valia, de maneira recíproca. Enquanto a comunicação hierárquica é própria do modelo arborescente, aquele que criticamos na primeira parte dessa tese, o modo de comunicação do rizoma é transversal, aberrante. Somos constantemente atravessados por ordens comunicativas inconscientes – não apenas animais, plantas, vírus e bactérias, e não apenas no plano da reprodução e da evolução, mas também no plano da política, da escrita,

distinguish itself as symbiotic rather than pathogenic and subsequently gain regulated entry into the root. This results in a situation where each organism is required to participate in an elaborate communication in order to allow the establishment and progression of symbiosis. The term “molecular dialogue” was originally coined to describe this communication). Os autores fazem uma referência direta ao termo *diálogo molecular* para descrever o processo comunicacional que se dá entre hospedeiro e simbiote, criando um cruzamento inesperado entre essa dimensão molecular da comunicação entendida do seu ponto de vista tanto científico quanto filosófico.

das máquinas etc. Sequer chegamos a saber com o que é que comunicamos ou fazemos simbiose. Há uma perspectiva existencial para a comunicação aqui, onde todo existente é constituído a partir de um conjunto de comunicações aberrantes, de envolvimentos e transformações, que nos constituem temporariamente. E isso não diz respeito apenas a micro-organismos e ao ambiente entendido do ponto de vista biológico, mas também, e especialmente, aos regimes de signos que nos constituem. Não somos a imagem do mundo, mas compomos com o mundo, fazemos agenciamentos com o mundo, do ponto de vista estético, ético, político. O mundo está em processo, e se constitui em simbiose consigo mesmo. Como dizem Deleuze e Guattari,

É a mesma coisa quanto ao livro e ao mundo: o livro não é a imagem do mundo segundo uma crença enraizada. Ele faz rizoma com o mundo, há evolução a-paralela do livro e do mundo, o livro assegura a desterritorialização do mundo, mas o mundo opera uma reterritorialização do livro, que se desterritorializa por sua vez em si mesmo no mundo (se ele é disto capaz e se ele pode). (1980/1995, p. 20).

O livro não representa o mundo; pelo contrário, ele *compõe com* o mundo, comunica-se reciprocamente com o mundo, entra em evolução a-paralela com o mundo. Assim como o mundo está em processo, o livro também está.

Mas Deleuze e Guattari são prudentes em dizer que essa relação comunicacional não está dada de antemão: a comunicação entre livro e mundo só ocorre se o livro é capaz, se ele pode operar e suportar essa comunicação. Aqui se abre mais uma vez a questão da consistência, da necessidade de que as relações adquiram consistência. Um dos processos fundamentais do devir é justamente o fato de que essa relação foi em algum momento fixada, adquiriu consistência. Do ponto de vista do observável, estamos lidando com um objeto formado por relações que já se estabilizaram, como a vespa e a orquídea. Cabe a nós buscar quais séries heterogêneas estão ali envolvidas e quais processos moleculares comunicativos foram estabelecidos para dar consistência a esse arranjo.

O fato de que todo o observável já é um coletivo, formado por uma multiplicidade de termos heterogêneos, é o ponto de partida para Deleuze e Guattari. A questão é que, como não há uma forma pré-estabelecida e como, de direito, tudo tem pode comunicar com tudo, adentramos um terreno experimental e um tanto perigoso, onde não sabemos o que pode ser gerado a partir dos encontros e relações. Como dizem os autores, mantemos relações com nossos vírus e nossas gripes polimórficas, estamos sendo constantemente atravessados por comunicações moleculares, que podem inclusive nos matar. A perspectiva do rizoma não é calcada numa ideia moralmente duvidosa do vale-tudo, na qual toda comunicação seria benéfica, e que nos chamaria simplesmente a fazer um máximo de conexões com o mundo. A

arte da prudência e da atenção são determinantes; é preciso saber em quais conexões já estamos inseridos, quais delas são desejáveis de se manter ou abandonar, e principalmente quais conexões podem ser atualizadas sem nos destruir. Se tudo é comunicável com tudo, é de se questionar qual o motivo pelo qual as conexões que de fato existem terem sido criadas dessa forma, e não outras. Os resultados da proliferação rizomática são inesperados, e podem gerar obras de arte ou monstruosidades. Não há como saber de antemão o que nos espera depois da curva. Como dizem os autores,

ninguém, nem mesmo Deus, pode dizer de antemão se duas bordas irão enfileirar-se ou fazer fibra, se tal multiplicidade passará ou não a tal outra, ou se tais elementos heterogêneos entrarão em simbiose, farão uma multiplicidade consistente ou de co-funcionamento, apta à transformação. [...]. Os riscos estão sempre presentes, e a chance de se safar deles é sempre possível: é em cada caso que se dirá se a linha é consistente, isto é, se os heterogêneos funcionam efetivamente numa multiplicidade de simbiose, se as multiplicidades transformam-se efetivamente em devires de passagem. (1980/2012, p. 36).

É o problema da consistência e da dimensão pragmática das simbioses comunicantes. Nada garante que uma relação irá se estabilizar, e muito menos qual será o resultado das transformações que ela opera. Se os heterogêneos entram ou não em simbiose, se uma multiplicidade adquire consistência ou não, e se os elementos irão funcionar coextensivamente, depende do modo de comunicação inventado, do plano de comunicabilidade a ser estabelecido entre as séries divergentes que compõem uma multiplicidade.

Como vimos, os devires são questão de aliança: sempre se está entrando em devir *com* alguma coisa, sempre estamos em *devir-com*. “Com” e “entre” talvez sejam as palavras fundamentais para essa perspectiva comunicacional: com quem se está comunicando, o que se passa entre os elementos. Por isso a noção de multiplicidade é tão importante. Como dizem os autores, “Cada multiplicidade é simbiótica e reúne em seu devir animais, vegetais, microorganismos, partículas loucas, toda uma galáxia. Não há tampouco uma ordem lógica pré-formada entre esses heterogêneos” (1980/2018, p. 35). Toda unidade é uma multiplicidade, e essa multiplicidade tem a possibilidade de conectar-se com uma infinidade outras, produzindo alianças cada vez mais amplas e imprevisíveis:

Essas multiplicidades de termos heterogêneos, e de co-funcionamento de contágio, entram em certos agenciamentos e é neles que o homem opera seus devires-animais. [...] Como as variações de suas dimensões lhe são imanentes, dá no mesmo dizer que cada multiplicidade já é composta de termos heterogêneos em simbiose, ou que ela não pára de se transformar em outras multiplicidades de enfiada, segundo seus limiares e suas portas. [...] São também todos esses elementos heterogêneos que compunham "a" multiplicidade de simbiose e de devir. (DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012, p. 24).

As multiplicidades entram em relação imanente umas com as outras, formam alianças e não param de transformar-se, de devir-com as outras – contanto que consigam inventar um plano de comunicabilidade entre heterogêneos. É preciso que uma multiplicidade, que já é um composto simbiótico em devir, seja capaz de molecularmente entrar em comunicação com outras e de assim compor um novo agenciamento. A ideia de *contágio* é determinante para entender como é que isso ocorre. Os agenciamentos não se formam por filiação ou hereditariedade, por transmissão genética; eles operam por contágio, como no caso do vírus do gato e do babuíno. O contágio aqui é o estabelecimento do termo que une elementos heterogêneos, sem por isso fundi-los: a orquídea contagia a vespa e vice-versa, molecularmente. É um pulo para o lado, uma transversal que não é prevista pelos caracteres essenciais ou anatômicos dos elementos em questão. O contágio, seja ele vírus, mimetismo, palavra, ou o que for, é o precursor sombrio. O vírus em si, a semelhança em si etc. são apenas a dimensão observável do precursor já recoberto pelas categorias da representação. A série *gato* comunica-se com a série *babuíno* através do vírus C: ou seja, o vírus C é o precursor que aproximou as séries, que as fez se comunicarem; mas metodologicamente só podemos restitui-lo fazendo o caminho inverso. As simbioses e as multiplicidades carregam em si seu precursor sombrio. Ele assume as mais diversas formas, mas sempre cria uma relação entre séries divergentes que se mantêm divergentes, cada uma seguindo seu devir conjunto, desenvolvendo-se em pressuposição recíproca.

Assim, podemos entender por que Deleuze e Guattari dizem que a originalidade do neoevolucionismo está em entender a evolução como comunicativa ou contagiosa:

Se o neo-evolucionismo afirmou sua originalidade, é em parte em relação a esses fenômenos nos quais a evolução não vai de um menos diferenciado a um mais diferenciado, e cessa de ser uma evolução filiativa hereditária para tornar-se antes comunicativa ou contagiosa. (1980/2012, p. 19).

O comunicativo ou comunicante, nesse sentido, é o que permite romper com a ideia de que o mundo está pronto. Pelo contrário, ele está em processo e ainda não conhecemos nem uma fração das formas pelas quais ele irá se expressar, nas quais irá evoluir. Ao contrário de uma visão reificada da natureza, Deleuze e Guattari afirmam que a natureza age constantemente contra si através de comunicação aberrantes – que esse é seu modo de proceder:

Opomos a epidemia à filiação, o contágio à hereditariedade, o povoamento por contágio à reprodução sexuada, à produção sexual. Os bandos, humanos e animais proliferam com os contágios, as epidemias, os campos de batalha e as catástrofes. É como os híbridos, eles próprios estéreis, nascidos de uma união sexual que não se reproduzirá, mas que sempre recomeça ganhando terreno a cada vez. As

participações, as núpcias anti-natureza, são a verdadeira Natureza que atravessa os reinos. A propagação por epidemia, por contágio, não tem nada a ver com a filiação por hereditariedade, mesmo que os dois temas se misturem e precisem um do outro. O vampiro não filia, ele contagia. A diferença é que o contágio, a epidemia coloca em jogo termos inteiramente heterogêneos: por exemplo, um homem, um animal e uma bactéria, um vírus, uma molécula, um microorganismo. Ou, como para a trufa, uma árvore, uma mosca e um porco. Combinações que não são genéticas nem estruturais, inter-reinos, participações contra a natureza, mas a Natureza só procede assim, contra si mesma. Estamos longe da produção filiativa, da reprodução hereditária, que só retém como diferenças uma simples dualidade dos sexos no seio de uma mesma espécie, e pequenas modificações ao longo das gerações. Para nós, ao contrário, há tantos sexos quanto termos em simbiose, tantas diferenças quanto elementos intervindo num processo de contágio. Sabemos que entre um homem e uma mulher passam muitos seres, que vêm de outros mundos, trazidos pelo vento, que fazem rizoma em torno das raízes, e não se deixam compreender em termos de produção, mas apenas de devir. O Universo não funciona por filiação. (1980/2012, p. 23).

O Universo opera criando conexões que se colocam contra um estado de coisas, contra uma lei. É graças a elas que as alianças se tornam devires, que os coletivos entram em simbiose e adquirem consistência, que as unidades podem ser vistas como multiplicidades. Fazer do mundo um devir, ou seja, afirmar um mundo em processo e em constante transformação, é fazer do mundo um mundo necessariamente comunicante:

É nesse sentido que devir todo mundo, fazer do mundo um devir, é fazer mundo, é fazer um mundo, mundos, isto é, encontrar suas vizinhanças e suas zonas de indiscernibilidade. [...] Então se é como o capim: se fez do mundo, de todo mundo, um devir, porque se fez um mundo necessariamente comunicante, porque se suprimiu de si tudo o que impedia de deslizar entre as coisas, de irromper no meio das coisas. (DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012, p. 77).

Acreditamos ter chegado em um momento fundamental, o da afirmação de um mundo comunicante pela filosofia de Deleuze. Não precisamos dizer que um mundo comunicante tem um sentido muito preciso, diferente daquele dos que apregoam que o que nos falta é comunicação, que a comunicação será a resolução de todos os nossos problemas. Essa ideia reificada de comunicação, voltada ao entendimento entre seres humanos, não tem nada a ver com o que Deleuze propõe. Aqui, a comunicação é o movimento do mundo ao produzir conexões cada vez mais imprevisíveis, o dispositivo que subjaz a toda multiplicidade, ao que a elas garante a consistência. E a ela não subjaz nenhum tipo de moralismo ou teleologia do entendimento, da superação das diferenças, de um mundo comum acordado coletivamente. Um mundo comunicante é um mundo aberrante, povoado por entidades que estão sempre em vias de desfazer-se e, no mesmo movimento, se refazer completamente. Também não se trata de um mundo onde as conexões são sempre desejáveis. Da mesma forma como fazemos simbioses criativas, produtivas, também somos reféns de comunicações infernais. Cabe a comunicação deixar claras essas conexões, demonstrar como esse plano de comunicabilidade

foi estabelecido, e quais são as formas de criar novas conexões e escapar daquelas indesejáveis. É preciso deslizar entre as coisas, saber compor, mas também, e especialmente, saber fugir.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: POR UMA COMUNICAÇÃO MENOR

Arnaud Villani afirmou, em *La guepe et la orchidée* (1999), que cada grande filósofo tem por marca o uso de uma preposição. Para ele, a preposição que marca a obra de Gilles Deleuze é o “entre”. Deleuze está interessado sempre no que se passa entre as coisas, entre as palavras, entre os conceitos. A comunicação é um processo de emergência desse entre. A partir de Deleuze, propomos um pensamento que considera a comunicação como a invenção de sistemas de relação entre diferenças. Sabemos que afirmar essa noção de comunicação, baseada na obra de Deleuze, assume um sentido muito preciso, levando em conta todos os conceitos do autor que vinculamos a essa noção ao longo da tese.

Se havíamos caracterizado um conceito de comunicação como uma comunicação maior no nosso primeiro capítulo, talvez até mesmo podendo arriscar uma Comunicação com c maiúsculo, propomos sistematizar as noções que trouxemos nos capítulos subsequentes como uma comunicação menor, uma comunicação voltada aos movimentos da diferença que subjazem todas as grandes formas da representação.

Retomamos o binômio maior/menor aqui para dar conta do problema da comunicação que dá nome a esse trabalho. Afirmamos, já nas primeiras páginas, que acreditávamos estar diante de uma dupla concepção de comunicação a partir da obra de Deleuze. Não era nosso propósito reencontrar essa lógica binominal que caracteriza o seu trabalho, especialmente aos livros escritos com Guattari, onde proliferam essas noções duplas como molar/molecular, estriado/liso, ser/devir, árvore/rizoma. Pois é importante destacar aqui: ainda que propuséssemos uma comunicação da diferença, uma comunicação molecular, uma comunicação menor, ela não se encontra em relação dualista com a comunicação maior. Entendemos que há uma menoridade comunicacional em todo processo comunicacional, mesmo naqueles que são objeto de crítica para Deleuze. Há sempre uma divergência nos acordos, há sempre um devir nos Universais, assim como há sempre um jogo de diferenças comunicantes em toda forma da representação. O objetivo de caracterizar uma comunicação menor é talvez deslocar o foco, abandonar noções já tão estratificadas como Mídia, Cultura, Política, Instituições, Discursos, próprias dos estudos em comunicação, e prestar atenção em seu caráter inventivo, nos dispositivos inconscientes e quase imperceptíveis que subjazem a todos esses grandes agregados molares.

Falamos da invenção de um plano de comunicabilidade porque a comunicação é inventiva. A comunicação menor abdica da busca de Universais transcendentais, que serviriam de medida anterior para o estabelecimento de qualquer plano. É da ordem da comunicação

inventar esse plano. Tomar a invenção que se dá no corpo a corpo das diferenças, dos conjuntos heterogêneos, como Universais que existiam antes desse processo, é perder grande parte da produtividade do processo. A comunicação menor não necessita de um conjunto de elementos anteriores para ocorrer. Pelo contrário, sua única condição é a incompatibilidade. A diferença entre os termos é o mínimo exigido para que a comunicação ocorra. Não se trata jamais de almejar o homogêneo, mas fazer o heterogêneo emergir. Manter a diferença enquanto diferença, a síntese não dialética de termos divergentes que se encontram juntos momentaneamente. Tomemos de forma séria os apelos de Deleuze em relação ao privilégio ao concreto. A teoria da comunicação que estamos aqui defendendo sempre parte do existente, do concreto, e os entende como resultado de um processo comunicante: quais foram os elementos que se agregaram aí? Que forças implicaram para que se comunicassem? Quais foram as transformações operadas sobre eles até que se estabilizassem dessa forma? Que outras conexões eles podem atualizar em seu processo de evolução? Todo objeto pode ser considerado um objeto comunicacional, desde que se atente para essas particularidades: partir do concreto, restituir as incompatibilidades, observar a invenção de um plano comunicacional, acompanhar o seu devir. Seguir as plantas...

Assim se entende os apelos de Deleuze para espaços de não-comunicação. Não se trata de negar um processo comunicacional, ou afirmar uma lógica da não-relação. Quando ele fala que já há comunicação suficiente, significa que já há homogeneidade o suficiente. Todos já se entendem, todos já sabem como se relacionar. Claro que todo esse “já comunicado” teve em sua gênese um estado de não-comunicação, onde foi preciso inventar planos de comunicabilidade. Como já disse outro filósofo da comunicação, Marshall McLuhan, o meio que é a mensagem, o mais importante da comunicação é a criação desse entre que possibilita elementos heterogêneos entre si criarem um devir conjunto. Criar espaços de não-comunicação significa esperar uma nova relação surgir, um novo plano de relação entre diferenças, que propõe a criação do novo. A comunicação será inventiva, surgida da não-comunicação, ou não será.

A comunicação criticada por Deleuze é a própria reafirmação do Mesmo. O consenso é a circularidade própria da razão em estado imperialista. Que todos falem, mas falem nos meus termos, sob as minhas condições, de acordo com minhas regras Universais. Não lhe ocorre que, contra o Universal, há todo um universo correndo em evolução a-paralela, criando conexões que nem mesmo a mais universal das leis consegue prever. Mesmo a mais ferrenha das leis sempre abrirá um espaço para a criação de novas comunicações, a lei que torna aberrante e incomunicável é a mesma que incita para que relações aconteçam. Lembremos das

vespas. O desejo dos universais, sempre crescendo e se projetando para um fora intocável, fora do processo que o gerou, o fora apriorístico, que domina as relações e submete seus termos, é um desejo da língua homogênea, da comunidade homogênea de entendimento pleno, da constituição de tudo como reconhecível. Não se escutem os apelos dos estrangeiros a quem não foi perguntada que comunidade é essa, que língua é essa. O mundo da comunicação maior é um mundo onde pouca comunicação acontece, onde as relações são conhecidas e as diferenças não conseguem se relacionar. Que todos nos comuniquemos, que se multipliquem os pontos de vista, as perspectivas, desde que dentro de um cercado que não fomos nós que construímos; não: é a razão, sempre a razão. Mal sabe o desejo do Universal que o impulso do homogêneo, a não-comunicação, é a única condição da comunicação menor. Contra as línguas homogêneas, as línguas menores, a conexão de três ou quatro idiomas em um uso particular num canto do mundo. Contra a homogeneização dos mercados globalizantes, as fronteiras e suas crioulizações. Contra a comunicação como o dólar da relação, o tradutor universal, as mais esquisitas más apropriações.

A comunicação aqui é a rejeição dessas compatibilidades previamente estabelecidas. Se a única condição para a comunicação é a incompatibilidade, entendemos melhor a proposição de que, de direito, tudo comunica com tudo. Nunca um aposto foi tão importante. Pois tudo comunica com alguma coisa, mas nada comunica com tudo. Não morreram de rir os deuses quando um só Deus afirmou ser o único? Não há nada que impeça que planos de relação se estabeleçam, não há lei anterior ou Universal que impeça que os mais divergentes e disparatados termos possam vir a se relacionar produtivamente. Nada que impeça metafisicamente, mas o que não faltam são dispositivos de bloqueios para a relação de diferenças. Assim como há forças que nos bloqueiam as relações, essas mesmas forças nos obrigam a entrar em tantas outras. Os Universais podem não ser fatos ontológicos, mas são forças políticas violentíssimas: comunique-se assim, relacione-se assim, pois é o único modo. Estamos enredados em tantos termos não desejáveis que nem nos passa pela cabeça dar um passo ao lado, escapar, fugir, comunicar com outras coisas.

Por isso Deleuze tem uma predileção tão grande pelas comunicações aberrantes: núpcias contra o casal, núpcias contra a natureza, enrabada, imaculada concepção. Seja no estado, seja na natureza, seja na ciência, seja na filosofia, trata-se de fazer os díspares se comunicarem; basta que se invente um plano capaz de mantê-los juntos. E isso implica uma força, uma violência. É preciso estar aberto ao encontro ao mesmo tempo que é preciso forçá-lo a acontecer. Lembremos da vespa e da orquídea, da evolução a-paralela entre seres absolutamente distintos, devir conjunto, comunicação aberrante. Lembremos da epígrafe

desse texto: a revelação quando os campos separados do saber se encontravam, as ideias como grama: proliferam pelo cruzamento, crescem melhor quando são pisoteadas. A simpatia e a violência andam lado a lado, é preciso estar aberto para amar profundamente as nossas cicatrizes.

Esse aspecto forçado da relação é um tema constante: a comunicação sempre será violenta. Violenta porque criativa. Há movimentos que só um embrião pode suportar, só o involuído evolui. Entrar em comunicação com algo pressupõe transformar-se, virar outro. Não há ideia que se mantenha a mesma quando confrontada a comunicar com outra. A transformação violenta das entidades é outro dos pressupostos da comunicação: toda invenção será forçosamente transformativa. Os termos não se mantêm os mesmos após a relação. Eles são relação, e uma nova relação os transforma, produz movimentos sobre eles que ou são aceitos ou o composto se desfaz. A essas relações transformativas, que reinventam os assim-chamados-termos, damos o nome de comunicação menor. Pequenos movimentos, ressonâncias moleculares, encontros inconscientes, que trazem em si a potência do devir.

Os encontros são sempre violentos. Encontro violento do signo com o pensamento: exemplo de comunicação. O pensamento que se encontra homogêneo só pode se animar quando vê algo que o abala, que o provoca, que o machuca em seu estado atual. Não pensamos por uma boa vontade: pensamos por coerção. O signo, já sendo resultado de um encontro, força o pensamento a virar outra coisa, diferente do que era antes do encontro. Encontros de encontros, coletivos de coletivos. Mas um encontro não se dá como quem vai às goiabas, não há um voluntarismo do encontro. É preciso uma arte de cultivar o encontro, abrir-se para os signos, aprender a ver e ouvir, ter um ouvido impossível, inventar a percepção. Pensamento e signo se envolvem, se inventam mutuamente. A comunicação dos encontros é mais caso de aprendizado que de conhecimento, de surfe. Produzem novos signos. A semiose é imparável, por mais que diversas forças – políticas, teóricas, narcísicas – insistam em a regular.

Mas se por um lado há uma violência própria da comunicação, há, pelo outro, a simpatia, o co-funcionamento, a simbiose. A comunicação é um aqui-agora, um encontro violento, mas um encontro que também se estende no tempo. A relação não se cria de uma só vez, mas precisa ser trabalhada, desenvolvida. O nível molecular é de constante ajuste, de uma transformação contínua no tempo. É preciso aprender a viver junto, é preciso inventar forçosamente uma simpatia. Não se trata de um voluntarismo da comunicação. Pois a comunicação é contágio. A teoria da comunicação intersubjetiva é uma imunologia, delimita o campo do que pode ser comunicado, cria uma barreira que separa o que é e o que não é

comunicação. A questão é que somos atravessados por relações constitutivas dos mais diversos níveis. A comunicação menor é uma infectologia. Somos infectados por enunciados, instituições, seres microscópicos e megamáquinas. Ainda nem começamos a saber com o que comunicamos, com o que nos transforma. Somos um agregado de termos heterogêneos em relação, que por vezes aumenta, por vezes retrai, dependendo do regime no que estamos colocados. Afetamos e somos afetados, somos o resultado de nossos afetos comunicacionais, quer os queiramos ou não.

Mas se dizemos que somos um coletivo de afecções, um grupo de elementos heterogêneos em relações diferenciadas, isso implica em tomar a comunicação como o modo pelo qual tais coletivos mantêm-se junto. A unidade mínima é o agenciamento. Toda unidade é um coletivo. O que mantém o coletivo de pé é a consistência, esse processo que atesta se a comunicação funciona ou não funciona. Toda coisa que existe no mundo da experiência é resultado de uma comunicação de diferenças bem-sucedida. Mas as coisas não são: elas estão, estão umas com as outras em vínculos frágeis que precisam ser reinventados a cada novo encontro, que é fortuito e imprevisível, que força a nova reorganização. Contingência do encontro, necessidade de dar conta do encontro. Toda uma nova violência a um agregado homogêneo, todo um novo trabalho de adquirir consistência. Estamos sempre nesse processo. Há, por se fazer, uma ética, uma política, uma metafísica para um mundo comunicante. A filosofia da comunicação menor apenas se avizinha, começa a criar zonas de vizinhança com os mais disparatados aliados (e também com os mais cruéis inimigos, afinal, o que seríamos sem eles?).

Essa tese foi a tentativa de criar um plano de consistência, de tornar visíveis e dizíveis alguns enunciados sobre a comunicação, de tentar entendê-la em sua dimensão de menoridade. A compreensão proposta por Deleuze, de um mundo tornado comunicante, implica na reelaboração de diversas noções caras ao pensamento da comunicação, e a criação de outras tantas. Cabe, a esse pensamento, a produção de novos encontros, novas alianças, novas comunicações. É preciso tomar o pensamento da comunicação como sendo ele próprio comunicante, tal como a grama, que gosta das multidões, prolifera por cruzamentos, cresce melhor quando é pisoteada.

BIBLIOGRAFIA

- ALLIEZ, Eric (org.). Deleuze: Uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000.
- BALKE, Friederic. Sur la non-reception de Gilles Deleuze em Allemagne. In: Magazine Littéraire, Dossier Gilles Deleuze, n. 257. Paris, 1996.
- BERGSON, Henri. A Evolução Criadora. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.
- BUTLER, Samuel. Erewhon. The Gutenberg Project, ebook, 2005.
- DELEUZE, Gilles. Conversações. São Paulo: Editora 34, 1992.
- _____. Dois Regimes de Loucos. São Paulo: Editora 34, 2016.
- _____. A Ilha deserta. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. Bergsonismo. São Paulo: Editora 34, 1999.
- _____. Nietzsche e a Filosofia. São Paulo: N-1, 2018.
- _____. Diferença e repetição. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- _____. Lógica do sentido. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs, vol.1. São Paulo: Editora 34, 1995.
- _____. Mil Platôs, vol.2. São Paulo: Editora 34, 2011
- _____. Mil Platôs, vol.4. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. Mil Platôs, vol.5. São Paulo: Editora 34, 1997.
- _____. O Anti-Édipo. São Paulo: Editora 34, 2010.
- _____. O que é a filosofia. São Paulo: Editora 34, 2010. [1991]
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Diálogos. São Paulo: Escuta, 1998.
- DUMAIS, Fabien. Le Renversement de la Communication. Quebec: Fabien Dumas, 2015.
- GANGLE, Rocco. Diagrammatic Immanence. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2016.
- GUALANDI, Alberto. Deleuze. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- HABERMAS, Jurgen. On The pragmatics of Communication. Cambridge: MIT Press, 1998.
- LAPOUJADE, David. Deleuze, os movimentos aberrantes. São Paulo: N-1, 2015.

- MACHADO, Roberto. Deleuze, a arte e a filosofia. Rio De Janeiro: Zahar, 2009.
- MARGULIS, Lynn e SAGAN, Dorion. Slanted Truths. Nova York: Springer, 1997.
- MILLER, J. Benjamin e OLDROYD, Giles E. D.: “The Role of Diffusible Signals in the Establishment of Rhizobial and Mycorrhizal Symbioses”, pgs. 1 – 30, in. Signaling and Communication in Plant Symbiosis, org. Silvia Perotto e Frantisek Baluska. Londres/Nova York: Springer, 2012.
- MOUFFE, C. Desconstrução e Pragmatismo. RJ: Mauad Editorial, 2016.
- PEARSON, Keith Ansell. Germinal Life. Londres: Routledge, 1999.
- PRADO, José Luis Aida. Habermas com Lacan: Introdução Crítica a teoria da ação comunicativa. São Paulo: Educ, 2014.
- PROUST, Marcel. Sodoma e Gomorra. (Em Busca do Tempo Perdido, vol.4) São Paulo: Globo, 2005
- RIBEIRO, Fernando José Fagundes. A Comunicação Extra-Código. Tese de Doutorado, UFRJ, 1996.
- SALES, Alessandro Carvalho. Deleuze: Pensamento e Acordo Discordante. São Carlos: EDUFSCAR, 2016.
- SAUVAGNARGUES, Anne. L’empirisme transcendantale. Paris: PUF, 2010.
- _____. Deleuze, del animal al arte. Buenos Aires: Amarrortu, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metafísicas Canibais. São Paulo: N-1, 2016.
- VILLANI, Arnaud. La guêpe et l’orchidée. Paris: Belin, 1999.
- ZOURABICHVILI, François. Deleuze: Filosofia do Acontecimento. São Paulo: Editora 34, 2016.