

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO PROFISSIONAL EM FILOSOFIA**

MENSSIOS LEONI ARAUJO ELOY

**PERSONAGENS CONCEITUAIS COMO ESTRATÉGIA PARA O ENSINO DE
FILOSOFIA: UMA PROPOSTA A PARTIR DE DELEUZE E GUATTARI**

Campo Grande – MS
2024

MENSSIOS LEONI ARAUJO ELOY

Personagens conceituais como estratégia para o ensino de filosofia: uma proposta a partir de Deleuze e Guattari

Dissertação apresentada ao Mestrado Profissional em Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Práticas de Ensino de Filosofia.

Área de Concentração: Ensino de Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Marta Nunes da Costa.

Campo Grande
2024

FOLHA DE APRESENTAÇÃO

Nome: Menssios Leoni Araujo Eloy.

Título: Personagens conceituais como estratégia para o ensino de filosofia: uma proposta a partir de Deleuze e Guattari.

E-mail: menssiosleoni@hotmail.com

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração em Ensino de Filosofia.

_____ em: _____/_____/_____

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Professora Doutora Marta Rios Alves Nunes da Costa

Instituição: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

Assinatura: _____

Examinadora: Professora Doutora Cristina de Souza Agostini

Instituição: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

Assinatura: _____

Examinador: Professor Doutor Antonio Edmilson Paschoal

Instituição: Universidade Federal do Paraná - UFPR

Assinatura: _____

À Serena

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos os meus familiares, pelo apoio e incentivo. Em destaque, agradecer à Maria Petronilia, Wagner José, João Gabriel e Serena Aguiar. Agradecer, especialmente, à Marta Nunes da Costa, por todas as orientações, correções e sugestões que foram realizadas durante a pesquisa. Aos meus professores e professoras. Aos meus alunos e alunas. Aos amigos do curso de filosofia e àqueles que são externos à universidade. Tratam-se de pessoas especiais, que direta ou indiretamente contribuíram para que eu pudesse seguir caminhando. Por fim, agradecer ao Governo do Estado e à Fundação de Apoio ao Desenvolvimento do Ensino, Ciência e Tecnologia do Estado de Mato Grosso do Sul pela bolsa de estudos que me foi concedida. Muito obrigado!

“Não há obra que não indique uma saída para a vida,
que não trace um caminho entre as pedras”.

Deleuze – *Conversações*.

RESUMO

Fundamentando-se na obra intitulada *O que é a Filosofia?*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari, na qual os autores expõem que o construcionismo filosófico ocorre por meio de três atividades inter-relacionadas (traçar um plano de imanência – criar conceitos - inventar personagens), esta dissertação versa sobre o emprego de personagens conceituais no ensino de filosofia, como estratégia a ser utilizada em sala de aula. O trabalho desenvolve-se em quatro partes sequenciais que tratam, respectivamente, sobre os seguintes assuntos: como os conceitos filosóficos são construídos; como os planos de imanência são traçados pelos filósofos; a presença dos personagens conceituais em estrita relação com os planos e com os conceitos; um exemplo a partir da análise do Legislador rousseauiano, como personagem conceitual. A partir desses pontos, afirma-se a importância dos personagens conceituais no construtivismo filosófico e a possibilidade de serem mais utilizados no ensino de filosofia.

Palavras-chave: Conceito Filosófico; Ensino de Filosofia; Felix Guattari; Filosofia da Diferença; Gilles Deleuze; Personagem Conceitual; Plano de Imanência.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
Parte I - O que é um conceito.....	12
Parte II - Plano de imanência.....	22
Parte III - Personagens conceituais.....	55
Parte IV - O legislador rousseauiano como personagem conceitual.....	66
CONCLUSÃO.....	78
REFERÊNCIAS.....	81

INTRODUÇÃO

Nos últimos instantes da entrevista concedida à Raymond Bellour e François Ewald, publicada na *Magazine Littéraire*, nº 257, em setembro de 1988, Deleuze externou as seguintes palavras: “eu gostaria de fazer um livro sobre: O que é a filosofia? A condição é que ele seja curto. E também, Guattari e eu gostaríamos de retomar nosso trabalho conjunto, uma espécie de filosofia da natureza [...] tais projetos bastam para uma velhice feliz” (DELEUZE, 2013 p. 198). Três anos após a essa fala, em 1991, *O que é a filosofia?* foi publicado em coautoria com Félix Guattari e se trata, no que tange a esta dissertação, da obra teórica que guia o trabalho, sendo esta a razão pela qual as primeiras partes lhe foram reservadas. Notoriamente, outros textos, tanto dos filósofos acima mencionados como de outros pensadores serão utilizados durante o desenvolvimento; no entanto, é com a finalidade de bem demarcar os argumentos deleuzo-guattarianos acerca da filosofia, que a primeira parte versará sobre a construção dos conceitos filosóficos, a segunda sobre o plano de imanência e a terceira sobre os personagens conceituais.

Gilles Deleuze, que na época da entrevista já havia publicado livros a respeito de David Hume, Friedrich Nietzsche, Immanuel Kant, Henri Bergson, Baruch Espinosa, Francis Bacon, Michel Foucault, Gottfried Leibniz, dentre outras obras como *Diferença e repetição* (1968), *Lógica dos sentidos* (1969), *O anti-Édipo* (1973), *Rizoma* (1976), *Diálogos* (1977), *Mil platôs* (1980), *Cinema I. A imagem-movimento* (1983), *A dobra. Leibniz e o barroco* (1988) chegou a mencionar que a questão *O que é a filosofia?* talvez só pudesse ser colocada tardiamente, quando chegada a velhice e a hora de falar concretamente, pois existem casos em que a “velhice dá, não uma eterna juventude, mas, ao contrário, uma soberana liberdade, uma necessidade pura em que se desfruta de um momento de graça entre a vida e a morte, e em que todas as peças da máquina se combinam para enviar ao porvir um traço que atravesse as eras” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 07).

Como será visto, apesar de o autor ter mencionado a intenção de produzir uma obra curta sobre o tema, toda a bagagem trazida por Deleuze e Guattari se faz presente no texto, cujas linhas, apesar de breves, possuem muitos conteúdos não somente relativos à abordagem filosófica que os autores apresentam, mas também pertencentes à história, à história da filosofia, à arte, ciência, política e lógica¹. Para se ter uma breve noção, os

¹ Esclarece-se, nesta oportunidade, que o pensamento deleuzo-guattariano acerca d’*o que é a filosofia?* é apresentado, na obra, de maneira bastante específica. Segundo ela, à filosofia cabe a construção do conceito filosófico, numa estrita relação com o plano de imanência e personagens conceituais. Tratam-se de três

pensadores não discorrem, no decorrer do texto, apenas acerca da abordagem filosófica que possuem, uma vez que – para que seja possível defender a posição de que “o conceito pertence à filosofia e a só a ela pertence” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 43) e que existem diferenças entre a esfera técnica da análise conceitual e tarefa propriamente filosófica da construção do conceito – é necessário explicar/responder, ao menos, as seguintes perguntas: o que, então, é um conceito? O que é plano de imanência? O que são personagens conceituais? Como o conceito se relaciona com o plano de imanência e com os personagens conceituais? Por que o conceito pertence somente à filosofia e não à arte ou ciência? O que, então, é e pertence à arte? Como definir a ciência? Existem relações entre filosofia, arte e ciência? E a religião, possui alguma peculiaridade?... Inúmeras são as questões colocadas na obra; do mesmo modo, inúmeros são os posicionamentos, as demarcações, as sustentações.

Ressalta-se, também, que apesar de a filosofia apresentar três elementos constitutivos (conforme exposto pelos autores - conceito, plano de imanência e personagem conceitual) nenhum deles pode ser deduzido dos outros dois, sendo necessário o gosto, compreendido como faculdade filosófica de coadaptação: “o gosto é como que a regra de correspondência das três instâncias que diferem em natureza. Não é certamente uma faculdade de medida. [...] Todavia, o que aparece em todos os casos como gosto filosófico é o amor do conceito bem feito” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 p. 93-94). Isso está sendo mencionado, aqui nessas linhas introdutórias, pelo fato de que o título deste trabalho menciona os personagens conceituais como estratégia para o ensino de filosofia. Não obstante, como as três instâncias não se deduzem, mas são, isto sim, coadaptadas entre si, a correspondência ocorre simultaneamente entre elas e não tem relações senão incomensuráveis. Por que não se deduzem? A resposta é porque são de naturezas distintas: uns são traços intensivos, outros são traços diagramáticos e outros são personalíssimos (dá-se o nome de razão ao traçado do plano, imaginação à invenção dos personagens e entendimento à criação de conceitos). Por que são simultâneos? Porque são compreendidos em ressonância uns aos outros. Outrossim, isto quer dizer que o título da dissertação diz a respeito dos personagens conceituais, mas, como exposto, não é possível fazer um recorte e isolá-los, pois eles surgem em estrita e simultânea

instâncias para a instauração filosófica, às quais correspondem, de maneira simétrica, mas sem poder reduzir umas às outras, três instâncias da ciência e da arte. Nesse sentido, enquanto o plano filosófico é o de imanência, o científico é o de referência/coordenação, e o artístico o de composição. Enquanto a filosofia apresenta a forma do conceito, a ciência opera com a função de conhecimento e a arte com a força da sensação. Enquanto os conceitos possuem estrita relação com os personagens conceituais, as funções possuem com observadores parciais e a arte com figuras estéticas. Tanto essas diferenciações, quanto às pertinentes à lógica, história, história da filosofia e política serão desenvolvidas no decorrer do trabalho.

relação com o plano de imanência e o conceito, ou seja: “mirar o personagem é já estar mirando o plano e o conceito”².

Por sua vez, isso não configura um problema para a definição do título, pois, como será visto durante o texto, toda fundamentação teórica seguirá praticamente por meio do mesmo método: um modo de ressonância/remissão. Em verdade, esse fato pode ser compreendido como o primeiro objetivo a ser alcançado neste trabalho dissertativo, que consiste em demonstrar a possibilidade de os personagens conceituais que se fazem presentes na história da filosofia serem mais bem observados por todas as suas perspectivas, ou seja: olhar o Sócrates e não ver somente o personagem, mas também encontrar ali os conceitos e o plano de imanência. Pretende-se demonstrar que esses personagens podem contribuir com o ensino de filosofia em sala de aula, pois trazem consigo muitos conteúdos acerca dos planos de imanência e dos conceitos filosóficos, os quais podem ser utilizados pelos professores, sem que sejam excluídas quaisquer outras estratégias ou conhecimentos pedagógicos.

O segundo objetivo deste trabalho é mais desafiador: trata-se de apresentar o Legislador rousseauiano como personagem conceitual, o que se pretende alcançar à luz das obras de Deleuze e Guattari, Jean Jacques Rousseau e Marta Nunes da Costa. Nesse sentido, com a obra *O que é filosofia?* desenvolve-se o aparato teórico para se pensar a filosofia a partir da construção do conceito, plano de imanência e personagens conceituais; com os títulos *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*³ e *O contrato social*⁴ delineiam-se argumentos acerca da natureza humana e sua transformação por meio de um projeto político-pedagógico proposto por Rousseau; com a obra *Os dilemas de Rousseau: natureza humana, política e gênero em perspectiva*⁵ tem-se os comentários críticos da filósofa acerca do pensamento de Rousseau, a partir dos quais foi possível realizar uma análise mais incisiva sobre o Legislador. Este objetivo é desenvolvido na quarta parte deste trabalho e o desafio consiste em demonstrar a presença de um personagem conceitual que não

² Em muitos casos, neste trabalho, a utilização das aspas serviu como recurso semântico empregado pelo próprio autor deste texto. Nessas situações, o autor apenas se valeu dos sinais de pontuação e não acrescentou nenhuma referência após o uso. Por outro lado, em todas as ocasiões em que elas foram utilizadas para inserir as citações dos filósofos, o emprego está acompanhado das referências ao texto originário.

³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Princípios do direito político. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁵ COSTA, Marta Nunes da. **Os dilemas de Rousseau: natureza humana, política e gênero em perspectiva**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2017.

é conhecido na história da filosofia, diferentemente do que ocorre com Sócrates, Leviatã, Emílio, Zaratustra, dentre outros.

Este trabalho dissertativo é, então, desenvolvido em quatro partes sucessivas, cujas três primeiras constroem o arcabouço teórico para destacar a importância dos personagens conceituais em suas relações com o plano de imanência e conceitos, e a última representa o culminar do processo por meio do exemplo do Legislador, o qual é suficiente para demonstrar um caminho estratégico que pode ser percorrido pelos(as) professores(as), que poderão observar (e, então, utilizar) os diversos personagens conceituais que se encontram na história da filosofia (tanto os já nomeados, quanto aqueles que permanecem esperando para serem desvelados), de acordo com o interesse que cada qual possua por determinados filósofos(as). Desse modo, não houve a necessidade de se construir um manual prático, visando a apresentação de um passo a passo aos interessados pelo assunto, em razão de que o próprio texto dissertativo se constitui num roteiro prático capaz de demonstrar esse processo, do princípio ao fim. Ora, para que seja possível empregar uma estratégia que valorize o personagem conceitual é necessário, pelo menos, que se compreenda o que é conceito filosófico (1ª parte), o que é plano de imanência (2ª parte) e quem é ou quem são os personagens conceituais (3ª parte), tal como será demonstrado com o exemplo do Legislador rousseauiano (4ª parte).

O trabalho com os personagens conceituais pode, portanto, ser uma oportunidade contributiva no que tange à apresentação dos conteúdos filosóficos, diante dum cenário (*status quo*) no qual a maioria dos professores de filosofia dispõe de pouquíssimas aulas no decorrer do ano letivo. Mais do que isso, é importante ressaltar que os diferentes personagens, além de acompanhar os movimentos ocorridos na história da filosofia, contribuem para se pensar na possibilidade de novos caminhos que podem ser trilhados a partir das condições atuais, tendo em vista que “a lista dos personagens conceituais não está jamais fechada, e por isso desempenha um papel importante na evolução ou nas mutações da filosofia; sua diversidade deve ser compreendida, sem ser reduzida à unidade já complexa do filósofo grego” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 11).

Parte I - O que é um conceito?

Inicia-se este trabalho por meio de uma pequena história, que ocorreu em um sítio, localizado na região de Corguinho, no estado de Mato Grosso do Sul:

No último domingo, por mais uma vez, a família se reuniu por motivos de comemoração. Tratava-se de uma festa simples e com poucos convidados. Sentados todos à mesa, relembavam histórias e se divertiam com elas, enquanto almoçavam. Avós, irmãos, tios, tias, filhos, primos e sobrinhos se congoçavam, na varanda da casa que havia bem no meio do sítio. Como já tinha ocorrido em outras ocasiões de celebração, um dos tios (que também era professor) havia escondido brinquedos e lembranças no entorno da sede. Os mimos destinavam-se às crianças e estavam pendurados nas copas das árvores, no meio dos pomares, atrás dos galões de água, sobre as rodas do trator e em outros lugares. Quando fosse chegada a hora da brincadeira, sobrinhos e sobrinhas deveriam apenas apanhar algumas bússolas, que eram oferecidas pelo próprio tio, e saírem à procura dos respectivos presentes. Não se tratava de uma disputa entre as crianças, pois havia um presente escondido para cada uma delas. Bastava apenas obter as informações junto ao organizador, se orientar no terreno e navegar rumo à recompensa.

João Gabriel tinha apenas 11 anos de idade e gostava bastante da amizade e dos ensinamentos do tio. Porém, até aquela ocasião, não havia manuseado uma bússola sozinho, porque nas brincadeiras anteriores tinha sido auxiliado pelos primos mais velhos, sempre em distâncias bastante próximas. No entanto, naquele dia o tio lhe explicou que o presente estava escondido a mais de setecentos e trinta metros da casa, num determinado azimute que lhe informou, mas que ele o encontraria facilmente, caso a agulha da bússola se mantivesse alinhada com a posição norte. O menino olhou para o descampado que estava a sua frente, tentando avistar alguma coisa que lhe chamasse a atenção no meio dos arbustos, e também ficou com dúvidas acerca de como aquele instrumento, em suas mãos, poderia lhe garantir uma direção correta no terreno. O tio, então, asseverou: “tu deves ir mantendo a agulha alinhada com a indicação norte que está aí na bússola, pois o campo magnético do planeta faz com que o norte geográfico sempre esteja remetido sobre ela, ou seja: a agulha sempre aponta para o norte, ao mesmo tempo que o norte já está a apontar por sobre a agulha”.

O jovem iniciou o percurso, cuidando, cautelosamente, a indicação “N” do instrumento e a posição da agulha magnética. Depois de vários passos, finalmente encontrou seu presente: tratava-se de um violão, em cordas de nylon, e de uma camiseta cuja estampa

continha um prisma triangular e um feixe único de luz que o transpassava, sendo disperso em várias cores. O menino se alegou com os sons que ressoaram ao tocar o violão, assim como a estampa da camiseta lhe agradou bastante.

No caminho de volta, enquanto caminhava trazendo consigo os presentes, ele pensava no que o tio havia lhe dito e questionava o seguinte: “como é possível essa agulha sempre apontar para o norte do planeta, que está tão, mais tão distante de mim, que eu nem sei o quanto, e ao mesmo tempo o norte já estar apontando sobre ela?” O que meu tio quis dizer com isso?”.

Retornando à casa, o menino – que ainda pensava considerando distâncias – fez a mesma pergunta ao tio, que lhe respondeu: “percebo que estás com dúvidas, mas te pergunto o seguinte: alguma vez já duvidastes do teu próprio pensamento? Tu que estás com dúvidas agora, a respeito da agulha e do norte da terra, seria capaz de duvidar que pensa?” Naquele instante, João percebeu que - enquanto tentava duvidar do próprio pensamento – estava já a pensar constantemente, ou seja: que não seria possível duvidar do pensamento sem já estar pensando. Percebeu, também, que talvez pudesse haver alguma relação entre a agulha apontar para o norte e o norte já estar apontando para agulha, do mesmo modo que duvidar do pensamento é já estar pensando.

Foi assim que o tio finalizou: “para esse tipo de pensamento, não se trata de uma faculdade de medidas, distâncias, nem de tempo e espaço, tal como tu vieste pensando pelo caminho: duvidar do pensamento é já estar pensando, pelo fato de que, nesse caso, existe uma correspondência (ou mesmo uma zona de indiferença) entre duvidar e pensar, que faz com que não existam condições de se pensar primeiro um componente e depois o outro. Esteja certo que existe aí uma velocidade infinita, tendo em vista uma coadaptação precisa entre esses dois elementos. E em relação à bússola, não se trata de um movimento que vai até o norte geográfico e, então, retorna sobre a agulha, pois o que existe é um campo magnético que está presente em toda a terra. Por fim, conforme os dias forem se passando, teremos a oportunidade de conversar mais sobre estes assuntos; por ora, aproveite o dia para conhecer os sons do teu violão e aprender mais sobre os arranjos e as cifras. Divirta-se!”.

Pede-se vênia a quem lê, neste momento, o presente trabalho, pelo fato de ter iniciado o assunto por meio de uma breve história. Na verdade, Deleuze diz algo no sentido do que foi exposto, e que será melhor explorado em outras linhas: “o que define o movimento infinito é uma ida e volta, porque ele não vai na direção de uma destinação sem já retornar sobre si, a agulha sendo também o polo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 48).

A essa “altura” do livro *O que é a filosofia?* (quer-se dizer página n. 48), o filósofo está a tratar, de maneira mais aprofundada, os assuntos pertinentes ao plano de imanência: nota-se que a palavra utilizada por ele foi “movimento infinito”, por conta da ida e já da volta do pensamento no plano de imanência que, por sua vez, ele relacionou com agulha e polo. Nota-se, também, que a mesma menção sobre agulha e polo foi realizada na história acima, mas tendo sido relacionada com os termos “velocidade infinita” do pensamento. Desse modo, é possível perceber uma diferença, quando se fala de movimento infinito do pensamento ou de movimento de velocidade infinita do pensamento: o primeiro se refere, mais especificamente, ao plano de imanência, enquanto o segundo ao conceito (embora os dois se remetam um ao outro, como será visto).

Isso ocorre pelo fato de o conceito possuir uma definição no que tange ao movimento que percorre (portanto não pode ser infinito). Seu movimento ser definido significa que ele percorre os elementos que possui, ou seja: se ele possuir dois componentes tal como no exemplo acima, irá percorrer os dois; se houver três componentes, a ordenada intensiva do conceito contornará, igualmente, num só “tempo”, num só “clarão”, os elementos, de modo a não ir por eles sem já ter retornado sobre si. É por essa razão que o conceito pode ser compreendido como movimento finito de velocidade infinita: “o pensamento operando em velocidade infinita (embora maior ou menor)” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 29).

Nem todos os pensamentos ocorrem a essa velocidade infinita do conceito, quando está a sobrevoar os componentes. Há pensamentos que são mais lentos, “arrastados”, cadenciados, sucessivos, discursivos, como se fosse “um passo de cada vez” até que sobrevenha uma conclusão, se houver. Numa comparação breve, é como se esse tipo de pensamento se realizasse por meio de uma velocidade relativa, como se contivesse algum espaço e tempo entre “um passo e outro”. Sendo dessa maneira, existe a possibilidade de o pensamento se desviar durante o percurso, seguindo para um lado ou outro, em busca de conexões, existindo, inclusive, a possibilidade de se perder no vazio. Por outro lado, no que tange ao conceito, não há espaço nem tempo na velocidade infinita com a qual percorre seus componentes, não havendo a possibilidade de a ordenada intensiva do pensamento se desviar para rumos desconexos. O pensamento adquire consistência no sobrevoos absoluto do conceito em seus componentes, ainda que estes sejam heterogêneos. Neste sentido, tem-se a seguinte situação: se para o caso de o pensamento que se desenvolve relativamente existe ainda a possibilidade de ele ocorrer de maneira rápida e os “passos sucessivos” serem dados a uma

velocidade muito veloz; para o caso do conceito (em seu sobrevoos) sequer é possível pensar em “passos sucessivos” ou em “velocidade”, a não ser velocidade sem fim.

Por qual razão isso acontece? O primeiro motivo a ser destacado neste trabalho concerne aos componentes do conceito. Na citação anterior, foi mencionado que eles são heterogêneos; no entanto, aponta-se, agora, para o fato de que - apesar dessa distinção - existe uma zona de indistinção entre eles:

É próprio do conceito tornar os componentes inseparáveis nele: distintos, heterogêneos e todavia não separáveis, tal é o estatuto dos componentes, ou o que define a consistência do conceito, sua endo-consistência. É que cada componente distinto apresenta um recobrimento parcial, uma zona de vizinhança ou um limite de indiscernibilidade com um outro [...] os componentes permanecem distintos, mas algo passa de um a outro, algo de indecível entre os dois: há um domínio ‘ab’ que pertence tanto a ‘a’ quanto a ‘b’, em que ‘a’ e ‘b’ “se tornam” indiscerníveis. São estas zonas, limites ou devires, esta inseparabilidade, que definem a consistência interior do conceito (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 27).

Os componentes são heterogêneos, mas o ajuste preciso entre um e outro, justamente para que exista uma zona indiscernível entre eles, permite ao movimento do pensamento percorrer um componente do conceito, ao mesmo “tempo” em que percorre outro elemento distinto e já tenha retornado (dobrado) sobre eles. Isso possibilita pensar na inseparabilidade dos elementos e, tal como expôs o filósofo, garante a consistência interior do conceito. Sendo dito de outro modo, se de fato ocorrer de os componentes serem inseparáveis (por conta das zonas de vizinhança) existirá um ponto de fusão entre eles, de modo que o conceito será compreendido como uma multiplicidade fusional de componentes distintos, com consistência.

O segundo motivo concerne ao sobrevoos, que é o estado do conceito. Como foi dito, ele é uma multiplicidade de componentes distintos, mas com zonas de indistinção entre eles. Desse modo, considerando-se o caso de um conceito com dois componentes, isso possibilita pensar o seguinte: quando o movimento do pensamento “chega” ao componente “A” e este possui uma zona de indistinção (que é um ponto de indiferença) com o componente “B”, significa que o movimento “chega” ao primeiro elemento ao mesmo tempo que “chega” ao segundo. Similarmente, caso um determinado conceito tenha sido criado com três componentes (por exemplo: “T”, “A”, “S”) e possua consistência, isso quer dizer que, por conta dos limites de indiscernibilidade entre eles, o movimento do pensamento “chega” ao componente “T” e - já no mesmo instante - “chega” ao “A” e também ao “S”.

Não obstante, ressalta-se que a indistinção entre os componentes não pode ser pensada somente no “sentido” para “frente” tal como foi mencionado no parágrafo acima (“A” – “B” ou “T” – “A” – “S”), pois, por conta das zonas de indiscernibilidade, o movimento do pensamento “chega” ao componente “A” e já “chega” ao componente “B”, ao mesmo tempo que “retorna” de “B” para “A”. Sendo assim, no que concerne ao conceito com três componentes, o movimento “chega” ao “T”, ao “A” e ao “S”, num mesmo instante em que “chega” é já “retorna” “S”, “A”, “T”, sem cessar (sem parar de ir e voltar, sem parar de percorrer esses componentes num único instante). Para tentar expressar uma maneira mais próxima do que se pretende dizer com sobrevoo, enquanto estado do conceito, seria necessário, portanto, “fundir” a própria linguagem alfabética aqui mencionada:

- Exemplo com dois componentes (A e B): “A”, “B”, “B”, “A” - A/B/B/A - ABBA – AB.
- Exemplo com três componentes (T, A, S): “T”, “A”, “S”, “S”, “A”, “T” - T/A/S/S/A/T – TASSAT – TAS.

Sendo assim, se o primeiro motivo visto concerne aos componentes e o segundo ao estado de sobrevoo, repisa-se que ambos concernem um ao outro, sendo o conceito compreendido como uma multiplicidade de componentes heterogêneos que ele percorre/contorna em velocidade infinita, sem poder ir sobre um elemento sem já ter retornado sobre o outro (ou sobre os outros, dependendo se se trata de um conceito maior ou menor). Essa é a razão pela qual o conceito é compreendido como ritornelo ou cifra:

Um conceito é uma heterogênese, isto é, uma ordenação de seus componentes por zonas de vizinhança. É ordinal, é uma *intensão* presente em todos os traços que o compõem. Não cessando de percorrê-los segundo uma ordem sem distância, o conceito está em estado de *sobrevoo* com relação a seus componentes. Ele é imediatamente copresente sem nenhuma distância de todos os seus componentes ou variações, passa e repassa por eles: é um ritornelo, um *opus* com sua cifra. O conceito é um incorporeal, embora se encarne ou se efetue nos corpos. Mas, justamente, não se confunde com o estado de coisas no qual se efetua. Não tem coordenadas espaçotemporais, mas apenas ordenadas intensivas. Não tem energia, mas somente intensidades, é anergético (a energia não é a intensidade, mas a maneira como esta se desenrola e se anula num estado de coisas extensivo). O conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa. É um acontecimento puro, uma *hecceidade*, uma entidade (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 28).

Além da endo-consistência advinda dos componentes, zonas de indiferença entre eles, fusão (inseparabilidade) e estado de sobrevoo, o conceito possui também exo-consistência quando sua criação implica a construção de pontes que o liga a outros conceitos de um mesmo plano de imanência. Valendo-se dessas junturas (zonas interiores e pontes

exteriores), os conceitos se remetem uns aos outros e mantêm a consistência do pensamento, possibilitando compreender a razão pela qual, num mesmo plano, um componente de um conceito pode ser considerado, em si mesmo, como conceito:

Cada conceito remete a outros conceitos, não somente em sua história, mas em seu devir ou suas conexões presentes. Cada conceito tem componentes que podem ser, por sua vez, tomados como conceitos (assim Outrem tem o rosto entre seus componentes, mas o Rosto, ele mesmo, será considerado como conceito, tendo também componentes). Os conceitos vão, pois, ao infinito e, sendo criados, não são jamais criados do nada (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 27).

Na citação acima, constata-se a remissão dos conceitos uns aos outros por meio das conexões. Verifica-se a menção ao conceito de Outrem, que contém como um de seus componentes o rosto, mas percebe-se que o Rosto, em si, também pode ser tomado como conceito, tendo ele mesmo seus componentes. Dessa maneira, o movimento do pensamento tem de “chegar” ao rosto (por exemplo, a face de uma pessoa espantada), já se conectando com outrem (algo, alguém ou alguma coisa) que consiste no motivo do espanto, o qual já está expresso nessa mesma face, embora seja diferente dela. Nessas juntas, chega-se ao rosto e já a outrem (porque há aí uma zona de indistinção entre eles) do mesmo modo que já se retorna deste para aquele. No percurso dessas conexões, o rosto em si pode ser compreendido como a proximidade das palavras, de que já é porta-voz: “estou como medo”, “estou espantado” (“outrem”, “rosto”, “palavra” – outrem/rosto/palavra - outremrostopalavra).

O conceito conecta os componentes, sendo essa a caracterização múltipla que ele possui. Não há conceito com apenas um elemento, tal como não pode haver com todos os componentes possivelmente pensáveis. Como sempre é mais de um componente, todo conceito consiste numa multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja conceitual. Por que isso ocorre? Porque para que seja uma multiplicidade conceitual o sobrevoo tem de acontecer, percorrendo os componentes numa “copresença” instantânea que funde os elementos e os torna inseparáveis, num movimento consistente do pensamento. É nesse sentido que os filósofos iniciam a exposição acerca do que é o conceito, na obra *O que é a filosofia?* (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 23).

Se por um viés o conceito possui uma “face múltipla” (ou seja, é uma multiplicidade fragmentária de componentes, sempre mais do que um), ao mesmo tempo ele possui uma “face uma”, absoluta e copresente a todos eles, pois é considerado o ponto de coincidência/acumulação desses componentes heterogêneos, que ocorre no sobrevoo em velocidade infinita que os funde e que constitui “superfícies” ou “volumes” absolutos em si.

Por esse motivo, sem ser um movimento dialético, o conceito pode ser compreendido como relativo e absoluto ao mesmo tempo, ou seja:

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

Absoluto e relativo, infinito e finito. No sobrevoo, o conceito é absoluto em si e com uma infinitude própria, embora sejam infinitos maiores ou menores a depender da quantidade de componentes (viés relativo), das cifras, das juntas internas e externas que ele, no acontecimento, funde, torna inseparável. O movimento do pensamento percorre os componentes, à velocidade infinita, por conta das zonas de vizinhança ou de indiscernibilidade entre eles, estando copresente em todos. São conexões... e sendo assim é possível pensar numa horizontalidade: um componente avizinando-se com outros; um conceito pontuando-se com outros. No entanto, o conceito é, ao mesmo tempo, o sobrevoo: o pensamento tem de ir e ter já retornado pelos componentes (aqui, não se fala em ir e retornar – transmitindo uma noção de ida e, então, de volta; mas em “ir e ter já retornado”, pretendendo transmitir a informação de que, a essa velocidade, nessa maneira do pensar, não é possível ir sem já ter retornado sobre si). Desse modo, enquanto as conexões possibilitam visualizar uma horizontalidade finita e conectada, o termo “sobrevoo” permite pensar em “volumes” absolutos e infinitos que não param de se percorrer, ou seja: horizontal e vertical ao mesmo tempo, conexão e interação:

O que porém permanece absoluto é a maneira pela qual o conceito criado se põe nele mesmo e com outros. A relatividade e a absolutidade do conceito são como sua pedagogia e sua ontologia, sua criação e sua autopoção, sua idealidade e sua realidade. Real sem ser atual, ideal sem ser abstrato... O conceito define-se por sua consistência, endoconsistência e exoconsistência, mas não tem *referência*: ele é autoreferencial, põe-se a si mesmo e põe seu objeto, ao mesmo tempo que é criado. O construtivismo une o relativo e o absoluto (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 30).

Como visto acima, outra característica do conceito é que ele não possui nenhuma referência exterior, pois, quando suas ordenadas intensivas acontecem, ele se põe a si mesmo, e isso se dá somente em relação aos seus próprios componentes, ou seja: ele não possui outro objeto senão tornar inseparáveis (fundir) as variações heterogêneas/distintas nas quais ele se forma. A relação ocorre somente “entre” ele no próprio sobrevoo (aspecto absoluto) e seus componentes (aspecto relativo), observando-se que se trata da mesma coisa, apenas vista pelo

viés da ontologia e da pedagogia. Nesse sentido, afirmar que ele se põe a si mesmo e põe seu objeto, é diferente de dizer algo nos termos da enunciação científica, pois esta última se dá por meio das *proposições*, as quais ocorrem a partir de objetos exteriores e de referências externas. Afastando-se uma da outra, percebem-se as distinções entre a enunciação filosófica e a enunciação científica, sendo a primeira estritamente imanente ao conceito (posição) e com a presença de personagens conceituais intrínsecos, enquanto a segunda é realizada por meio de objetos e referências que lhe são exteriores (*proposição*) com a presença de “observadores parciais extrínsecos, cientificamente definíveis com relação a tal ou tais eixos de referência” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 32).

Por ora, destaca-se, tal como visto no início deste trabalho, que a filosofia apresenta três elementos constitutivos (conceito, plano e personagem), mas que nenhum deles pode ser deduzido dos outros dois. Como visto acima, o conceito já está em relação intrínseca com o personagem conceitual, mesmo que os traços do primeiro sejam intensivos e os do segundo sejam personalísticos. Mais do que isso, pode-se dizer (no que tange ao aspecto da enunciação de criação ou assinatura) que os nomes próprios dados aos conceitos filosóficos, apesar de históricos e atestados como tais, servem de máscaras para esconderem as entidades mais secretas que são, justamente, os personagens conceituais (para o caso da filosofia). Nesse sentido Deleuze apresenta, em sua obra, um primeiro exemplo de conceito filosófico assinado e aponta, posteriormente, o personagem conceitual que lhe é interior:

É necessário de início confirmar as análises precedentes tomando o exemplo de um conceito filosófico assinado, dentre os mais conhecidos, ou seja, o cogito cartesiano, o Eu de Descartes: um conceito de *eu*. Este conceito tem três componentes: duvidar, pensar, ser (não se concluirá daí que todo conceito seja triplo). O enunciado total do conceito, enquanto multiplicidade, é: eu penso “logo” eu sou; ou, mais completamente: eu que duvido, eu penso, eu sou, eu sou uma coisa que pensa. É o acontecimento sempre renovado do pensamento, tal como o vê Descartes. O conceito condensa-se no ponto E, que passa por todos os componentes, e onde coincidem E' — duvidar, E'' — pensar, E''' — ser. Os componentes como ordenadas intensivas se ordenam nas zonas de vizinhança ou de indiscernibilidade que fazem passar de uma à outra, e que constituem sua inseparabilidade: uma primeira zona está entre duvidar e pensar (eu que duvido não posso duvidar que penso), e a segunda está entre pensar e ser (para pensar é necessário ser). Os componentes apresentam-se aqui como verbos, mas isto não é uma regra, basta que sejam variações. Com efeito, a dúvida comporta momentos que não são as espécies de um gênero, mas as fases de uma variação: dúvida sensível, científica, obsessiva. (Todo conceito tem, portanto, um espaço de fases, ainda que seja de uma maneira diferente daquela da ciência.) O mesmo vale para os modos do pensamento: sentir, imaginar, ter ideias. O mesmo vale para os tipos de ser, coisa ou substância: o ser infinito, o ser pensante finito, o ser extenso. É de se observar que, neste último caso, o conceito do eu não retém senão a segunda fase do ser, e deixa fora o resto da variação. Mas esse é precisamente o sinal de que o conceito se fecha como totalidade fragmentária com “eu sou uma coisa pensante” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 33).

A citação esclarece a construção do conceito cartesiano por meio dos componentes duvidar, pensar e ser, sendo também possível verificar a presença das zonas de indiscernibilidade entre eles. Não obstante, afirmar que o ponto de condensação conceitual (E) ocorre no sobrevoo dos três componentes ao mesmo tempo, significa dizer que o conceito do *eu* cartesiano é copresente e os percorre sem se definir por algum deles em separado, como se um componente viesse a se sobrepor aos demais (algum sendo fundamental e os outros secundários). O ponto de acumulação somente ocorre a partir dos três componentes heterogêneos em si, mas tornados inseparáveis pelas zonas e pelo sobrevoo, que faz com que o movimento do pensamento em velocidade infinita sempre se renove. Percebe-se, também, que cada um dos componentes (como, por exemplo, o “ser” ou a “dúvida”) possui outras variações distintas que – por existirem, mas não estarem na citada formação conceitual - demonstram o fechamento do conceito em seu próprio movimento. Apesar disso, relembra-se a possibilidade de um conceito se conectar com outro do mesmo plano de imanência, valendo das pontes (consistência exterior), tal como ocorre com os conceitos de Eu – Deus – Extensão:

Não se passará às outras fases do ser senão por pontes-encruzilhadas que levam a outros conceitos. Assim, “entre minhas ideias, eu tenho a ideia de infinito” é a ponte que conduz do conceito de eu àquele de Deus, este novo conceito tendo ele mesmo três componentes, que formam as “provas” da existência de Deus como acontecimento infinito, a terceira (prova ontológica) assegurando o fechamento do conceito, mas também lançando, por sua vez, uma ponte ou uma bifurcação na direção de um conceito de extensão, porquanto garante o valor objetivo de verdade das outras ideias claras e distintas de que dispomos (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 34)

Segundo Deleuze, quando Descartes diz “entre minhas ideias, eu tenho a ideia de infinito”, está aí a ponte que permite conectar o conceito de Eu (cogito/ser finito) com uma outra fase/variação do ser (infinito) que, por sua vez, leva ao conceito de Deus (componentes: ser – infinito – perfeito). Relacionadas a esse conceito há três provas, cuja terceira é chamada ontológica, sendo que ela permite o fechamento (ou seja, a definição do movimento do pensamento sobrevoando os três componentes) e o surgimento de uma ponte a outro conceito: Extensão (também com seus componentes). Entretanto, o que se pretende destacar, aqui, é o fato de se ler as frases dos textos filosóficos, procurando perceber e extrair delas as passagens em que se está a falar de plano de imanência, conceitos, pontes ou personagens. Nesse sentido, os pensadores são claros em dizer que “das frases ou de um equivalente, a filosofia tira *conceitos* (que não se confundem com ideias gerais ou abstratas), enquanto que a ciência tira *prospectos* (proposições que não se confundem com juízos), e a arte tira *perceptos* e *afectos* (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 32).

Nesta dissertação, realizar a leitura de determinados textos filosóficos, destacando os períodos em que se lê acerca dos conceitos, do plano e do personagem construído por Rousseau é tarefa reservada à quarta parte. Por ora, este trabalho se ateve a discorrer a respeito da construção do conceito, dos seus componentes, das zonas de indistinção, do sobrevoos e da velocidade infinita com a qual ele percorre seus elementos (copresença), do aspecto absoluto e relativo que possui ao mesmo tempo, da posição (ele se põe a si mesmo e põe seu objeto ao mesmo tempo que é criado, sendo, portanto, autorreferente) das pontes que permitem a conexão com outros conceitos (mantendo a velocidade e a consistência do pensamento), da necessidade de o leitor reconhecer, nos textos, determinadas frases e passagens das quais se extraem os conceitos filosóficos. Eles são multiplicidades fusionais que tornam inseparáveis os componentes heterogêneos (variações), possuindo, cada conceito, seu contorno particular.

Por fim, apesar de serem distintos, os conceitos podem se conectar por meio de pontes exteriores, constituindo o que se pode chamar de “muros de pedras secas”. Com essa colocação, pretende-se dizer que eles - ao invés de comporem um quebra-cabeças, por meio de conjuntos discursivos ou de coordenadas - se põem em si mesmos como totalidades (absolutos) fragmentárias (relativos) que podem ressoar uns com os outros, por caminhos que são divergentes e encruzilhados. Em outras palavras, o que se pretende dizer é que – caso se queira tomar tudo em conjunto, no afã de compor ou “visualizar” uma “totalidade filosófica” – isso se dará por caminhos que divergem uns dos outros, de tal modo que a imagem mental que sobrevém se assemelha mais ao “muro de pedras secas” do que a imagem de um quebra-cabeças, uma vez que até mesmo “as pontes, de um conceito a um outro, são ainda encruzilhadas, ou desvios que não circunscrevem nenhum conjunto discursivo. São pontes moventes. Desse ponto de vista, não é errado considerar que a filosofia está em estado de perpétua digressão ou digressividade” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 31). No mais, esse caminho digressivo da filosofia é fortalecido pela noção de plano de imanência, que, segundo os pensadores, pode ser diferente (e é), a exemplo do que ocorre na filosofia platônica, cartesiana ou kantiana, sendo este o assunto a ser explorado a seguir.

Parte II - O Plano de Imanência

As linhas a serem escritas nesta parte iniciam-se por uma “regra de ouro” que diz: os conceitos e o plano de imanência são estritamente correlativos, mas não devem ser confundidos. De certa maneira, isso foi apontado no início deste trabalho, quando foi mencionada a distinção entre movimento de velocidade infinita (que percorre, por sua vez, os próprios componentes) e movimento do infinito - este se referindo ao plano de imanência. Nesse sentido, se, por um lado, foi visto que o conceito se “fecha” no sobrevoo que percorre os componentes, por outro, o plano tem de manter sua abertura, sempre.

O movimento do pensamento no plano de imanência é infinito. Não é como ocorre no conceito, cujas ordenadas intensivas percorrem os componentes - à velocidade infinita. Em outras palavras, no ponto em que o conceito é relativo (movimento finito), o plano é absoluto (leva o movimento ao infinito). É como se pegasse o aspecto fragmentário do conceito (relativo aos componentes) e o tornasse absoluto, fazendo com que os fragmentos se dobrassem em outros fragmentos e, por sua vez, se estendessem em outros movimentos, assim por diante, sem parar o movimento... como num fractal. É por esse motivo que são ditos correlativos, mas não podem ser confundidos: são traços de naturezas diferentes, sendo intensivos nos conceitos e diagramáticos no plano, tal como se verifica no seguinte trecho:

O plano de imanência não é um conceito, nem o conceito de todos os conceitos. Se estes fossem confundíveis, nada impediria os conceitos de se unificarem, ou de tornarem-se universais e de perderem sua singularidade, mas também nada impediria o plano de perder sua abertura. A filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares, que diferem em natureza: criar conceitos e traçar um plano. Os conceitos são como as vagas múltiplas que se erguem e que se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e os desenrola. O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos finitos, que percorrem cada vez somente seus próprios componentes. [...] Os conceitos são superfícies ou volumes absolutos, disformes e fragmentários, enquanto o plano é o absoluto ilimitado, informe, nem superfície nem volume, mas sempre fractal (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 45/46).

A confusão que transfere características do conceito ao plano, faz com que o sobrevoo e os traços intensivos e fusionais do primeiro tenham a tendência de contornar/fechar o plano de imanência no aspecto em que este deve permanecer aberto (absoluta fragmentação/movimento do infinito), do mesmo modo que – a confusão que transfere aspectos do plano ao conceito - faz com que este “inflacione”, expanda, tente elevar ao máximo o número de componentes, tendendo à universalização do conceito. Ora, um

conceito universal seria aquele que abrangeria tudo; entretanto, foi visto⁶, tal como no exemplo cartesiano, que o conceito se fecha (movimento finito). É por esse motivo que o filósofo diz que não há conceito que tenha todos os componentes e que até mesmo os pretensos universais, como conceitos últimos, devem sair do caos circunscrevendo (ou seja, “fechando”) um universo que os explica: contemplação – reflexão - comunicação (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 23).

Outra característica relativa ao plano de imanência é o horizonte absoluto que constitui, uma vez que seus movimentos infinitos o percorrem e retornam. Nesse sentido, tratando-se desses movimentos sem fim, como seria possível orientar-se neles? Destaca-se que o fractal ou a fragmentação absoluta do plano em seus movimentos impediria o estabelecimento de qualquer ponto de referência. É como se não fizesse mais nenhum sentido querer caminhar em direção ao norte, sul, leste, oeste, pelo fato de que todos esses pontos teriam deixado de constituir referências ou possibilidades de orientação no movimento infinito que vai e retorna no plano.

Como o grau de proliferação dos movimentos no plano é contínuo, resta prejudicada a possibilidade de se falar tanto em referência como em observador, fazendo com que o conceito (caso ele ocorra) seja constituído de ordenadas intensivas autorreferentes (tal como foi mencionado em parágrafos anteriores), que realizam uma parada do movimento do plano. Dito de outro modo, se o plano de imanência se caracteriza por movimentos do infinito num horizonte absoluto, os conceitos são cortes, posições, intensões (\neq de intenções), ordenadas intensivas que acontecem nesse horizonte absoluto, cujos movimentos são finitos nos componentes e o infinito só é de velocidade. Segundo os pensadores “os primeiros são *direções* absolutas de natureza fractal, ao passo que os segundos são *dimensões* absolutas, superfícies ou volumes sempre fragmentários, definidos intensivamente. Os primeiros são *intuições*, os segundos, *intensões*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 50).

A história narrada no início deste trabalho falou sobre um menino, caminhando com uma bússola na mão, em direção ao presente que estava escondido. Nessas circunstâncias, enquanto caminhava e o horizonte relativo se estendia, o rapaz se mantinha orientado por coordenadas espaciais que definiam posições sucessivas - tanto do sujeito como do objeto. Diferentemente, no que tange ao horizonte absoluto do plano de imanência,

⁶ Conforme a citação apresentada na página n. 20 deste trabalho, na qual se lê: “É de se observar que, neste último caso, o conceito do eu não retém senão a segunda fase do ser, e deixa fora o resto da variação. Mas esse é precisamente o sinal de que o conceito se fecha como totalidade fragmentária com “eu sou uma coisa pensante”.

nenhuma coordenada espacial (e nem, portanto, temporal) pode fazer sentido ou constituir referências, pois o que define o movimento infinito é uma ida e volta imediata, que não vai no sentido de uma destinação sem já ter retornado sobre si, tal como “a agulha sendo também o polo”.

Há uma reversibilidade do plano, cujo movimento do pensamento não ocorre sem já retornar sobre si como matéria do ser, sendo este o sentido da passagem que afirma que “pensar e ser são uma só e mesma coisa. Ou antes, o movimento não é imagem do pensamento sem ser também matéria do ser” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 48). Sendo assim, não ocorre, no plano, uma orientação, mas, como verificado, nessas linhas, tem-se uma imagem do pensamento (em seus movimentos e direções) que retorna, imediatamente, como matéria do ser, como se fossem duas faces da mesma moeda:

Não é uma fusão, entretanto, é uma reversibilidade, uma troca imediata, perpétua, instantânea, um clarão. O movimento infinito é duplo, e não há senão uma dobra de um a outro. [...] Quando salta o pensamento de Tales, é como água que o pensamento retorna. Quando o pensamento de Heráclito se faz *polémos*, é o fogo que retorna sobre ele. É uma mesma velocidade de um lado e do outro: “o átomo vai tão rápido quanto o pensamento”. O plano de imanência tem duas faces, como Pensamento e como *Natureza*, como *Physis* e como *Noûs*. É por isso que há sempre muitos movimentos infinitos presos uns nos outros, dobrados uns nos outros, na medida em que o retorno de um relança um outro instantaneamente, de tal maneira que o plano de imanência não para de se tecer, gigantesco tear (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 48).

As características do plano de imanência mencionadas acima, apontam que sua constituição ocorre por meio de movimentos infinitos dobrados uns nos outros. Com isso, destaca-se que o pensamento (justamente para que seja possível traçar um plano contínuo) tem de selecionar quais são os movimentos passíveis de serem levados ao infinito, na imagem do pensamento. O pensamento só irá reter/reivindicar como “de direito” esse “tipo” de movimento para a constituição do plano, sendo que o negativo (ou movimentos do negativo) também podem ser levados ao infinito e poderão ser considerados, por isso, como “de direito”. É por essa razão que o pensador afirma que “a imagem grega do pensamento invocava a loucura do desvio duplo, que jogava o pensamento na errância infinita, mais do que no erro” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 67), a qual pode ser lembrada por meio da distinção entre os termos *agnóia e amathía*⁷.

⁷ Acerca dos diferentes significados dos termos, lê-se no texto *Sombra e luz em Platão*, de autoria de Gérard Lebrun, o seguinte: Ora, por que Platão gastou tanta imaginação, senão para dar ao leitor mais viva consciência da ignorância na qual se vive? Para dizer-lhe, em suma: “Vós não imaginais até que ponto sois provincianos!”. Mas a *ignorância* da qual faz que nos envergonhemos é uma ignorância muito específica. Uma ignorância que não é analfabetismo, falta de conhecimentos, mas cegueira *acrescida de estupidez*. Pois nós não somos cegos quaisquer: somos como cegos que ignorassem a existência de seres dotados de visão. Essa ignorância não traduz

Ao verificar que o erro é passível de ser retido como “de direito” na constituição do plano de imanência (“errância infinita”) é importante destacar que, de maneira diferente, ele pode aparecer como conceito criado. Assim sendo, se, de um lado, ele aparece como movimento do pensamento passível de ser levado ao infinito, do outro ele tem de aparecer como superfície ou sobrevoos de movimento finito que percorre, por sua vez, somente seus componentes – à velocidade infinita. Dito de outra forma, embora a palavra utilizada seja a mesma, o “erro” é tomado, por um lado, como traços de natureza diagramática e, por outro, como ordenada intensiva:

É essencial não confundir o plano de imanência e os conceitos que o ocupam. E todavia os mesmos elementos podem aparecer duas vezes, sobre o plano e no conceito, mas jamais sob os mesmos traços, mesmo quando se exprimem nos mesmos verbos e nas mesmas palavras: já o vimos quanto ao ser, ao pensamento, ao Uno; eles entram em componentes de conceito e são eles mesmos conceitos, mas de uma maneira tão diferente que não pertencem ao plano como imagem ou matéria. Inversamente, o verdadeiro sobre o plano não pode ser definido senão por um “voltar-se na direção de...”, ou “aquilo em cuja direção o pensamento se volta”; mas não dispomos assim de nenhum conceito de verdade. Se o próprio erro é um elemento de direito que faz parte do plano, ele consiste somente em tomar o falso pelo verdadeiro (cair), mas só recebe um conceito se são determinados seus componentes (por exemplo, segundo Descartes, os dois componentes de um entendimento finito e de uma vontade infinita). Os movimentos ou elementos do plano não parecerão senão definições nominais, com relação aos conceitos, enquanto negligenciarmos a diferença de natureza. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 50).

Com a pretensão de se esclarecer um pouco mais acerca do risco (sempre iminente) de se confundir os traços do plano e do conceito é que essa citação será melhor desenvolvida, nas próximas linhas. Como se nota, ela inicia asseverando aquilo que foi chamado de “regra de ouro” no início desta parte, assim como menciona que um mesmo termo pode aparecer tanto no plano de imanência, como no conceito, devendo ser respeitadas as diferenças de natureza.

Assim como também foi mencionado em passagens anteriores desta dissertação, o “olho atento do leitor” pode perceber quando o termo “ideia”, por exemplo, aparece nas linhas de um texto filosófico, referindo-se ao plano de imanência ou, de outro modo, quando possui o sentido de um conceito criado (neste último caso, contendo seus respectivos componentes). Na citação acima o pensador destacou, num primeiro momento, as palavras “ser”,

a palavra grega *áгноια*, mas sim a palavra *amathía*: “nada saber e crer que sabe”. A *amathía* é, para o cego, o fato de crer que vê. Não se remedia a *amathía* pela *didaskalía* (ensinamento de uma profissão), mas pela *paidéia* – pelo encaminhamento para fora da caverna. O que se deve concluir? – que a “visão” platônica é uma máquina de guerra dirigida contra o “senso comum”? Sem dúvida. **A Filosofia e sua história: Gérard Lebrun.** Organização: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola, Marta Kawano. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 409.

“pensamento” e “Uno”, explicando a possibilidade de serem compreendidas como componentes de determinados conceitos, ou, então, elas mesmas sendo entendidas como conceitos criados (por sua vez, com os seus próprios componentes). Todavia, nessas condições (como ordenadas intensivas), essas palavras não podem estar se referindo ao plano de imanência (nem como imagem do pensamento, nem como matéria do ser).

Num segundo momento, o filósofo diz acerca do termo “verdadeiro” no plano de imanência (é possível notar que ele não está se referindo a conceito de verdade), o qual, por não ter componentes, mas ser, no plano, um movimento/uma direção do pensamento, foi definido da seguinte maneira: verdadeiro no que tange ao plano é “voltar-se na direção de...”, ou “aquilo em cuja direção o pensamento se volta”. Afirmou, na sequência, que essa definição não constitui nenhum conceito de verdade, porque não se percebe, aí, quais seriam os componentes heterogêneos tornados inseparáveis pelo sobrevoo. Seguindo esse pensamento, caso a pretensão de um filósofo fosse se referir, nas linhas de um determinado texto, ao conceito de verdade criado, seria necessário reconhecer os componentes a partir dos quais ele (o conceito de verdade) se cristalizaria no sobrevoo, a exemplo do que expõem determinadas teses epistêmicas: crença/verdadeira/justificada.

A citação segue e a análise passa ao termo “erro”, o qual, visto do ponto de vista dos traços diagramáticos do plano de imanência, consiste somente em “tomar o falso pelo verdadeiro”, em “cair”, tal como numa “errância infinita”. Por outro lado, a mesma palavra pode ser compreendida como conceito, caso seus componentes sejam determinados, a exemplo do que foi feito por Rene Descartes, quando funde “entendimento finito” e “vontade infinita”, na quarta meditação:

Em consequência disso, olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros (os quais sozinhos testemunham que há imperfeição em mim), vejo que dependem do concurso de duas causas, a saber, da potência de conhecer que existe em mim e da potência de eleger, ou então de meu livre-arbítrio, ou seja, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade [...]. De onde então nascem meus erros? A saber, só do fato de que, sendo a vontade muito mais ampla e mais extensa do que o entendimento, não a contendo nos mesmos limites, mas a estendendo também às coisas que não entendo; sendo por si indiferente a elas, ela se desencaminha com muita facilidade e escolhe o mal pelo bem, ou o falso pelo verdadeiro. O que faz que me engane e que peque [...]. E, por certo, não pode haver outra senão aquela que expliquei; pois todas as vezes que retenho de tal modo minha vontade nos limites de meu conhecimento que ela não faz nenhum juízo a não ser sobre coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane; porque toda concepção clara e distinta é sem dúvida alguma coisa real e positiva e, portanto, não pode tirar sua origem do nada, mas deve necessariamente ter Deus como seu autor; Deus, digo, que sendo soberanamente perfeito não pode ser causa de nenhum erro (DESCARTES, 2005, p. 87 – 96).

Por fim, no último trecho da citação de Deleuze, salienta-se, novamente, que a *não* observação da diferença entre a natureza dos traços intensivos e dos traços diagramáticos faz com que os movimentos do plano de imanência não recebam “a devida atenção que merecem”, sendo reduzidos a meras definições nominais relativas aos conceitos, como se estes últimos fossem preponderantes em relação aos movimentos do plano (o que, de fato, não são). Por sua vez, é exatamente sobre essa questão (de que há relação, mas não determinação de um sobre o outro) que este trabalho passa a discorrer a partir deste momento.

À pergunta: por que não há determinação do plano de imanência sobre os conceitos e/ou vice-versa? Uma primeira resposta poderia ser: porque se tratam de traços de naturezas diferentes, uns diagramáticos outros intensivos; intuições, intensões. À pergunta: como se explica, então, o fato de serem correlativos e não haver preponderância de um sobre o outro? Uma resposta poderia ser dada da seguinte maneira: porque além de serem traços de naturezas diferentes (intuições \neq intensões), nenhum existe antes do outro; surgem ao mesmo tempo:

A filosofia é ao mesmo tempo criação de conceito e instauração do plano. O conceito é o começo da filosofia, mas o plano é sua instauração. O plano não consiste evidentemente num programa, num projeto, num fim ou num meio; é um plano de imanência que constitui o solo absoluto da filosofia, sua Terra ou sua desterritorialização, sua fundação, sobre os quais ela cria seus conceitos. Ambos são necessários, criar os conceitos e instaurar o plano, como duas asas ou duas nadadeiras (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 52).

Conforme o texto, é “sobre” o “solo” do plano de imanência que a filosofia cria o conceito. No entanto, esse solo é um “solo-movimento”, um “solo-do-soltar-do-pensamento” ao infinito, no qual não pode haver coordenadas, nem a possibilidade de orientação de um sujeito ou objeto, uma vez que esse horizonte é absoluto em seu “gigantesco-tear-contínuo”. Trata-se de um “solo-intuitivo” e, por esse motivo, é chamado - não de solo no sentido físico, chão, base para se levantar um muro - mas de “solo do pensamento”, “plano de consistência do pensamento” ou até mesmo de “*planômeno*”, a fim de mencionar a relação com *nous*⁸ e *noesis*⁹.

Já foi visto em parágrafos anteriores, que a “força absoluta” do conceito incide em seu sobrevoos, que faz *una* a multiplicidade de componentes heterogêneos (A/B/B/A -

⁸ PETERS, Francis Edward. **Termos Filosóficos Gregos**. Um léxico histórico. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, p. 160. De acordo com essa obra, *nous*: inteligência, intelecto, espírito.

⁹ A operação do *nous*, pensar (como oposto à sensação), intuição (como oposto ao raciocínio discursivo). Ibid, p. 148.

T/A/S/S/A/T – ABBA – TASSAT – AB – TAS), por meio de uma posição autorreferente (põe-se a si mesmo). Não obstante e de maneira correlativa, a “força absoluta” do plano está na fragmentação infinita de movimentos do pensamento dobrados uns nos outros, num sem fim “pré”compreendido (“pré” não está no sentido de anterior), que não se fecha e que “co-está” quando o conceito acontece.

Nesses termos, é como se pensasse no próprio alfabeto (de “a” a “z”, por infinitas vezes indo e retornando em movimentos dobrados uns nos outros) que “co-estaria”, como “terreno” ou “plano” que vai ao infinito, possibilitando que “conceitos” com os componentes “AB”, “TAS” (ou tantos outros que poderiam ser produzidos como, por exemplo, “MT”, “FC”, “WJE”, “MPA”, “MNC”, “SVK”, “JPC”, “JGL”, “LGM”, “RSA”, “SAAE”, “JGMA”) aconteçam, caso as condições para a construção deles (ordenadas intensivas, zonas de vizinhança, consistência, sobrevoos) se façam presentes. No entanto - como o plano de imanência é “pré”-filosófico, de movimento infinito e ordenadas diagramáticas que não se fecham - ele não possui nenhuma definição em si e, por isso, não pode ser “visto” tal como ocorre com os “conceitos-letras” fechados e ilustrados acima, que podem ser. Dito de outra forma, pensar o plano de imanência “é como se você supusesse um alfabeto-infinito, mas não pudesse enxergá-lo”, senão quando ele se expressa já na condição de certos “conceitos-letras”, que são criados a partir de ordenadas intensivas (definidos em seus movimentos). Nas palavras do tradutor Bento Prado Jr., escritas na primeira orelha do livro *O que é a filosofia?* é possível encontrar o seguinte:

Arrisquemos uma fórmula: não há nenhum solo pré-filosófico, suscetível de determinação positiva, seja a linguagem comum, seja o *Lebenswelt*, que possa servir de pano de fundo ou de guia para a análise conceitual. A invenção ou a produção dos conceitos remete à instauração de um “plano de imanência” que, podendo embora ser caracterizado como “pré-filosófico”, não deixa de ser contemporâneo e indissociável dessa invenção e dessa produção. De alguma maneira e inesperadamente, a esfera do pré-filosófico se revela como *post*-filosófica. O chão se abre sob nossos pés e experimentamos a vertigem do pensamento (PRADO JR., 2010, primeira orelha do livro *O que é filosofia?*)

Há, portanto, correlação, mas não determinação de um sobre o outro. Ao se falar acerca do plano de imanência, fala-se de uma compreensão intuitiva, ou seja: vê-se a “asa conceitual”, mas compreende-se que, mesmo não vista, há, também, a “asa do plano”; enxerga-se a “nadadeira de coordenadas intensivas”, mas nota-se, intuitivamente, a “copresença” da “nadadeira diagramática”. O plano de imanência está, portanto, pressuposto, de uma maneira intuitiva, na qual os conceitos criados/produzidos remetem, eles mesmos e ao mesmo tempo, a uma compreensão não conceitual.

Nota-se que a palavra “intuitiva” apareceu três vezes no pequeno parágrafo acima. Não por acaso, esse destaque se faz necessário, pois é preciso perceber que o plano de imanência “está por ali, copresente aos conceitos quando esses são produzidos”, mas que somente a intuição pode notá-lo. Por sua vez, essa percepção - além de contribuir para a resposta do motivo pelo qual o plano de imanência e os conceitos são correlativos, mas não se determinam – se traduz num ponto de muita importância para o entendimento da própria perspectiva deleuzo-guattariana acerca da filosofia, por meio da qual esses pensadores ombreiam-se com Leibniz e Bergson:

Que toda filosofia dependa de uma intuição, que seus conceitos não cessam de desenvolver até o limite das diferenças de intensidade, esta grandiosa perspectiva leibniziana ou bergsoniana está fundada se consideramos a intuição como o envolvimento dos movimentos infinitos do pensamento, que percorrem sem cessar um plano de imanência. Não se concluirá daí que os conceitos se deduzam do plano: para tanto é necessária uma construção especial, distinta daquela do plano, e é por isso que os conceitos devem ser criados, do mesmo modo que o plano deve ser erigido. Jamais os traços intensivos são a consequência dos traços diagramáticos, nem as ordenadas intensivas se deduzem dos movimentos ou direções. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 50).

Como se pode notar, um ponto de bastante importância para o entendimento da perspectiva de Deleuze e Guattari acerca da filosofia pode ser escrito da seguinte maneira: “há intuição na construção”; ou, dito por outras palavras: “há, no construtivismo, intuicionismo”. No mais, segundo a citação acima, os conceitos, quando criados, vão desenvolvendo essa intuição que “aparece” no mesmo instante da produção conceitual, respeitadas as diferenças dos traços intensivos e diagramáticos.

Ainda nesse sentido, o filósofo Bento Prado Jr., que é um dos tradutores do livro *O que é a filosofia?*, é também autor do texto intitulado *A ideia de “plano de imanência”*, que foi publicado na obra *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*¹⁰. Nesse texto, o pensador brasileiro procura esclarecer a filosofia construtivista que se realiza por meio de dois aspectos complementares – plano e conceito. No mais, clarifica essas noções (as quais são claramente metafísicas) e procura apresentar os efeitos mais significativos dessa concepção da filosofia. Nas linhas que ele escreve, encontra-se a seguinte passagem:

O melhor fio condutor será, talvez, o que é fornecido pela afirmação de que a filosofia tem um estilo essencialmente *construtivista*. Creio que Deleuze privilegia, nessa noção, entre os múltiplos sentidos de que está impregnada, aquele que recebeu na filosofia da matemática - em cumplicidade com o intuicionismo, em sua batalha contra o logicismo e o platonismo (pensemos

¹⁰ ALLIEZ, Éric. **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.

um pouco na tradição francesa, desde Poincaré). Não há *conceito em si*, ele é o resultado de um *trabalho sobre uma matéria*. Ou, na fórmula de *Diferença e repetição*: "A verdade, sob todos os aspectos, tem a ver com a *produção*, não com a adequação" (p. 200). É claro que a ideia de construção (se é verdade que tem algo de comum com o uso que dela fazem os filósofos da matemática) recebe um considerável alargamento e retorna de alguma maneira a sua base intuitiva comum (da relação entre a planta - o diagrama - de uma casa e os tijolos que lhe darão corpo). Mas é claro, também, que tal ideia reata alguns laços com a ideia, propriamente filosófica, de "constituição", sem esquecer os múltiplos sentidos da palavra trabalho (PRADO, Jr. 2000, p. 308)¹¹.

O texto acima menciona a filosofia por uma perspectiva essencialmente construtivista, assim como verifica-se, nele, a presença do termo intuicionismo. Pois bem! ... Certa vez, naquele mesmo sítio localizado na região de Corguinho, no estado de Mato Grosso do Sul, João Gabriel e seu tio estavam a construir uma pequena mureta. O garoto auxiliava, buscando ferramentas (ex. a "colher de pedreiro"), pequenas porções de areia, pedrisco, linha, nível e até mesmo água para o tio beber. Em alguns momentos, ele ajudava a colocar os tijolos um ao lado do outro, e, depois, um em cima do outro, junto com a massa de cimento. Foi então que o tio perguntou: "está gostando? Está achando fácil?"; e o garoto respondeu: "sim, é engraçado! O chão está retinho, bem plano e a mureta está ficando alinhada. Eu até pensei que não iria dar certo, mas estamos conseguindo construir". O tio não deixou passar a oportunidade.... Assim que o menino se calou, ele disse: "Este tipo de construção é fácil de realizar, porque estamos levantando uma mureta em cima de um plano (um chão) que já existe e está aqui embaixo dos nossos pés. Porém, tenha certeza, João, de que é possível construir 'muros de pedras secas' em um plano que não é preexistente (tal como este chão aqui) e que só pode ser percebido no mesmo instante em que se consegue colocar a primeira pedra". O menino parou, olhou para o tio e pensou: "meu tio só pode estar ficando maluco!".

Pode, realmente, aos olhos de um menino, parecer maluquice. Afinal de contas, João Gabriel estava com aproximadamente doze anos de idade, quando o caso ocorreu. Todavia, o que se pretende expressar é exatamente o fato de que o plano de imanência *não* preexiste em relação ao conceito construído e *não* é pensável por si mesmo. Isso fica claro nas palavras de Bento Prado Jr., quando alerta para que a metáfora utilizada abaixo não venha causar engano:

Todas essas instâncias devem ser guardadas, sobretudo porque, ainda que chegue a definir o plano como diagrama, Deleuze o definira, previamente, ao mesmo tempo como *horizonte* e como *solo*. Isto é, o plano de imanência é essencialmente um *campo* onde se produzem, circulam e se entrecrocavam os

¹¹ PRADO JR., Bento. *A ideia de "plano de imanência"*. In ALLIEZ, Éric. **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 307 – 322.

conceitos. [...] Mas esse campo - que é o lugar onde se constroem e circulam os conceitos - não é pensável por si mesmo. Sua definição e seu mapeamento só são possíveis pela definição correlata dos conceitos que o povoam. Se os conceitos precisam de um campo virtual prévio, o plano não subsiste sem os conceitos que o povoam e nele circulam como as tribos nômades no deserto, ou como as ilhas que fazem arquipélago no oceano. Mas que a metáfora não nos engane: pode haver deserto habitado e o oceano nem sempre tem sua superfície interrompida ou salpicada por arquipélagos. Assim, mais uma vez, se não há conceito sem plano, não há plano sem conceitos que inscrevam, nesse "elemento" fluido e virtual, superfícies e volumes, que o marquem como acontecimentos, que o recubram como ladrilhos inumeráveis e distendam, assim, esse meio impartilhável (PRADO JR., 2000, p. 308).

Diagrama – horizonte – solo – campo – campo virtual prévio – “elemento” fluido e virtual – meio impartilhável a ser distendido – são, conforme as linhas acima, termos que aludem ao plano de imanência. Por sua vez, todas essas menções foram destacadas - nessa e nas últimas passagens desta dissertação - com a finalidade de apresentar algumas características do plano de imanência (sobretudo a percepção intuitiva) para que fique demarcada a correlação (mas não a determinação) entre as instâncias *pré*-filosófica (plano) e *post*-filosófica (conceitual). No mesmo sentido, para que seja lembrado que - nas ocasiões em que essa correlação é desrespeitada - tem-se a confusão dos traços diagramáticos e intensivos, de maneira que o plano de imanência acaba por não receber “a devida atenção que merece” e a aparecer apenas subsidiariamente em relação aos conceitos – os quais “tenderão” à universalidade, mas serão fechados, em algum “instante”, por traços intensivos ou “universos” que irão circunscrevê-los (contemplação – reflexão – comunicação).

Valendo-se das caracterizações apresentadas acerca do plano de imanência, este trabalho tem agora melhores condições de discorrer sobre a possibilidade de serem constituídos planos distintos uns dos outros, ao longo da história da filosofia. No momento seguinte, passar-se-á a analisar casos em que a correlação das instâncias (*pré* e *post*) foi desrespeitada, havendo a confusão dos traços do plano de imanência com os traços conceituais.

Sobre a primeira situação, pode-se dizer que se os conceitos são distintos entre si e - a exemplo do que foi visto no final da parte anterior - não compõem um quebra-cabeça, uma primeira pergunta que se faz imperiosa é a seguinte: essa distinção conceitual poderia ser fortalecida, ainda mais, caso fosse possível pensar não somente as diferenças entre os conceitos, mas também as diferenças entre os planos de imanência? Dito de outro modo, o caminho digressivo da filosofia poderia ser reforçado, em Deleuze e Guattari, pela ideia de que existem conceitos e, também, planos distintos uns dos outros? Uma tentativa de resposta poderia ser ilustrada da seguinte maneira:

Se a filosofia começa com a criação de conceitos, o plano de imanência deve ser considerado como pré-filosófico. Ele está pressuposto, não da maneira pela qual um conceito pode remeter a outros, mas pela qual os conceitos remetem eles mesmos a uma compreensão não-conceitual. Esta compreensão intuitiva varia ainda segundo a maneira pela qual o plano está traçado. Em Descartes, tratar-se-ia de uma compreensão subjetiva e implícita suposta pelo Eu penso como primeiro conceito; em Platão, era a imagem virtual de um já pensado que dobraria todo conceito atual. Heidegger invoca uma “compreensão pré-ontológica do Ser”, uma compreensão “pré-conceitual” que parece bem implicar a captação de uma matéria do ser em relação com uma disposição do pensamento. De qualquer maneira, a filosofia coloca como pré-filosófica, ou mesmo não-filosófica, a potência de um Uno-*Todo* como um deserto movente que os conceitos vêm a povoar. Pré-filosófica não significa nada que preexista, mas algo *que não existe fora da filosofia*, embora esta o suponha. São suas condições internas. O não-filosófico está talvez mais no coração da filosofia que a própria filosofia, e significa que a filosofia não pode contentar-se em ser compreendida somente de maneira filosófica ou conceitual, mas que ela se endereça também, em sua essência, aos não-filósofos (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 51).

A filosofia remete ao não-filosófico? Segundo o texto acima, a resposta é sim, pois compreendida como criação de conceito, a filosofia remete também ao não conceitual que está como plano de imanência. E os planos de imanência traçados pelos filósofos, diferem-se uns dos outros? A resposta também é positiva, embora possuam características que podem ser pensadas em comum. Além das explicações dadas acima, quais seriam outras características comuns aos planos de imanência? Uma resposta poderia ser: a) traçar um recorte no caos; b) possibilitar uma consistência do pensar que, por sua vez, não seja proveniente de nenhuma transcendência.

Como será visto, cada um dos planos de imanência realiza um corte que distingue o caos e o que pertence de direito ao pensamento (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 53). O caos “compreendido” como infinito incompreensível no qual não pode haver nenhuma consistência do pensamento, nem, sequer, intuições, planos, dobraduras ou possíveis relações; e o que pertence de direito sendo compreendido como o movimento do pensamento que pode ser levado ao infinito, cujas direções dobradas umas nas outras constituem a natureza fractal do plano. Desse modo, um plano é constituído segundo os movimentos que retém/seleciona como de direito, sendo possível distinguir planos diferentes, a partir dos movimentos que foram selecionados. Cada plano é, portanto, Uno-*Todo* (um todo de acordo com os movimentos que reteve), mas não “Uno-conceitual” fechado, pois seus traços continuam sendo diagramáticos e não intensivos; são direções e não dimensões; intuições e não intensões:

O plano de imanência é como um corte do caos e age como um crivo. [...] O problema da filosofia é de adquirir uma consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha (o caos, deste ponto de vista, tem uma

existência tanto mental como física). A filosofia [...] procede supondo ou instaurando o plano de imanência: é ele, cujas *curvaturas* variáveis conservam os movimentos infinitos que retornam sobre si na troca incessante, mas também não cessam de liberar outras que se conservam. Então, resta aos conceitos traçar as ordenadas intensivas destes movimentos infinitos, como movimentos eles mesmos finitos que formam, em velocidade infinita, contornos variáveis inscritos sobre o plano. Operando um corte do caos, o plano de imanência faz apelo a uma criação de conceitos (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 53).

Se o problema da filosofia é adquirir uma consistência sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha, cabe ao plano de imanência conservar movimentos diagramáticos percorridos como imagem do pensamento e matéria do ser, apelando a uma criação conceitual que seja consistente no plano, por ser contornada por movimentos finitos à velocidade infinita. Por sua vez, perceber a existência de planos de imanência distintos traz implicações em relação à própria história da filosofia, sobretudo porque ela passa a ser interpretada não apenas pelo prisma dos diferentes conceitos criados, mas também por “um olhar” que procura compreender o que há de não conceitual ao mesmo tempo. Sendo assim, a história da filosofia – vista por um aspecto que valoriza também o não conceitual - mostra que os gregos foram os primeiros a instaurar um plano de imanência, com base numa ordem que não provinha do transcendente:

À questão: a filosofia pode ou deve ser considerada como grega? [...] os gregos seriam os primeiros a ter concebido uma imanência estrita da Ordem a um meio cósmico que corta o caos à maneira de um plano. Se se chama de Logos um tal plano-crivo, grande é a distância entre o Logos e a simples “razão” (como quando se diz que o mundo é racional). A razão é apenas um conceito, e um conceito bem pobre para definir o plano e os movimentos infinitos que o percorrem. Numa palavra, os primeiros filósofos são aqueles que instauram um plano de imanência como um crivo estendido sobre o caos. Eles se opõem, neste sentido, aos Sábios, que são personagens da religião, sacerdotes, porque concebem a instauração de uma ordem sempre transcendente, imposta de fora por um grande déspota ou por um deus superior aos outros [...]. Há religião cada vez que há transcendência, Ser vertical, Estado imperial no céu ou sobre a terra, e há Filosofia cada vez que houver imanência, mesmo se ela serve de arena ao agôn e à rivalidade (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 54).

As últimas linhas do texto acima demarcam diferenças importantes acerca da religião e da filosofia, tais como transcendência ou imanência; ordem imposta de fora e transcendente ou ordem imanente; sábios ou filósofos; personagens religiosos ou personagens conceituais; estado imperial ou sociedade dos amigos; despotismo ou plano agônico e de rivalidade. Nesse sentido, outra distinção que merece destaque entre os dois modos de pensamento (religioso ou filosófico) é a que ocorre entre o ser vertical (provindo do plano de transcendência) ou o ser constituído a partir da correlação do plano e do conceito, cujas faces,

no caso grego, eram *physis* e *noûs*, e o conceito *Apeiron*¹², o qual foi produzido em sua correlação com o plano e não se trata de um ser vertical transcendente: ao invés de ser um Ser exterior, o *Apeiron* é um conceito cujas ordenadas intensivas percorrem seus respectivos componentes, num sobrevoo que acontece no próprio plano de imanência. Ele corresponde à imanência pura e não à transcendência.

É o próprio plano de imanência (ele mesmo, para ser redundante) que tem de constituir a imagem do pensamento e, como retorno, a matéria do ser, tal como foi mostrado em trechos acima, nos quais se lê - no que tange ao plano grego - que “quando salta o pensamento de Tales, é como água que o pensamento retorna” e “quando o pensamento de Heráclito se faz *polémos*, é o fogo que retorna sobre ele”. Nesse sentido, o que se pretende dizer é que a imagem e a matéria do ser pertencem ao próprio plano, de acordo com os traços retidos e com as características que ele possui, não podendo ser pensadas e criadas por outra coisa qualquer que não seja o próprio plano de imanência.

Ora, se foi dito que o plano é um “solo-movimento”, um “solo-do-soltar-do-pensamento” ao infinito, um “horizonte absoluto em seu gigantesco-tear-contínuo” que não se fecha (não se define), como poderia haver algo ou alguma coisa para além do plano de imanência? Tem-se que a imanência só é imanente a si mesma, não permitindo que subsista nada *a* que ela poderia ser imanente (tornando-se, assim, predicativa). No mais, se é dito que o conceito acontece no plano (em alguma região que, sequer, pode ser localizada, uma vez que o plano é horizonte absoluto e não possui coordenadas), é por que esse acontecimento se dá pelas ordenadas intensivas do conceito criado, que se põe a si mesmo em algum lugar do plano, sem poder significar que o plano também tenha se fechado em suas infinitas direções.

¹² PETERS, Francis Edward. **Termos Filosóficos Gregos**. Um léxico histórico. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, p. 32. De acordo com essa obra, *Ápeiron: não limitado, indefinido*. A *arche* de todas as coisas era, de acordo com Anaximandro, o *apeiron*, o não limitado. O termo é susceptível de várias interpretações que dependem de como se entende o limite (*peras*) que está a ser negado na palavra composta. Aristóteles incluí na sua *Física*, numa extensa discussão, os vários significados da palavra (202b-208a), alguns dos quais, v. g., a infinidade espacial, podem ser rejeitados como sendo anacrônicos em relação ao pensamento de Anaximandro. O que *está* incluído na sua ideia de *apeiron* é a duração no tempo (ver Diels, frg. B3 e *aidios*, *aphthartos*), um fornecimento infinito de substância básica «para que a geração (*genesis*) e a destruição (*phthora*) não falem» (Aristóteles, *Phys.* m, 203b), e finalmente a indeterminação, i. e., a ausência de limites internos dentro dos quais os simples corpos físicos, o ar e a água, ainda não estivessem distintos entre si (Diels, frg. *cit.*; Aristóteles, *Phys.* I, 187a). É também possível que Anaximandro visualizasse esta enorme massa de matéria que rodeia o nosso *kosmos* (Aristóteles, *ibid.* 203b) como uma esfera, e assim também nesse sentido sem limite, i. e., começo ou fim.

A imagem do pensamento é (e tem de ser) constituída, portanto, pelo próprio plano, bem como a matéria do ser, no sentido de que imanência se distingue, e muito, de emanação¹³.

A exposição acerca de planos de imanência distintos é corroborada quando se passa a analisar as diferenças entre o pensamento platônico e cartesiano. Percebe-se isso quando se lê, por exemplo, que a partir do cogito foi possível tratar a imanência como suposta a um sujeito pensante, ou seja: quer-se dizer acerca de um plano subjetivo, que se distingue, amplamente, do plano objetivo que havia sido traçado por Platão¹⁴. A fim de fortalecer a distinção entre ambos, destaca-se que:

O plano cartesiano consiste em recusar todo pressuposto objetivo explícito, em que cada conceito remeteria a outros conceitos (por exemplo, o homem animal-racional). Ele exige somente uma compreensão pré-filosófica, isto é, pressupostos implícitos e subjetivos: todo mundo sabe o que quer dizer pensar, ser, eu (sabe-se fazendo-o, sendo ou dizendo-o). É uma distinção muito nova. Esse plano exige um conceito primeiro que não deve pressupor nada de objetivo. De modo que o problema é: qual é o primeiro conceito sobre este plano, ou por qual começar para determinar a verdade como certeza subjetiva absolutamente pura? Tal é o cogito. Os outros conceitos poderão conquistar a objetividade, mas com a condição de serem ligados por pontes ao primeiro conceito, de responderem a problemas sujeitos às mesmas condições, e de permanecerem sobre o mesmo plano: será a objetividade que adquire um conhecimento certo, e não a objetividade que supõe uma verdade reconhecida como preexistente ou já lá (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 35).

Diferentemente dos pressupostos subjetivos do plano cartesiano, Platão construiu conceitos capazes de testemunhar a preexistência de uma objetividade, uma vez que, em seu plano, a verdade, compreendida como ideia, se coloca como pressuposta, como já dada, “já estando lá”, podendo, inclusive, ser relacionada ao termo reminiscência (*anámneseis*¹⁵). Tratam-se, de fato, de dois planos de imanência distintos, os quais são constituídos de acordo

¹³ MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofia**. Tomo I. 5ª ed. Buenos Aires: Editorial Sulamericana, 1964, p. 508. De acordo com essa obra, Emanación: En diversas doctrinas y especialmente en el neoplatonismo, la emanación es el proceso en el cual lo superior produce lo inferior por su propia superabundancia, sin que el primero pierda nada en tal proceso, como ocurre (metafóricamente) en el acto de la difusión de la luz. Pero, al mismo tiempo, hay en el proceso de emanación un proceso de degradación, pues de lo superior a lo inferior existe la relación de lo perfecto a lo imperfecto, de lo existente a lo menos existente. La emanación es así distinta de la creación (v.) que produce algo de la nada; en la emanación del principio supremo no hay, en cambio, creación de la nada, sino autodespliegue sin pérdida del ser que se manifiesta. Lo emanado tiende, como dice Plotino, a identificarse con el ser del cual emana, con su modelo más bien que con su creador.

¹⁴ Conforme também se verifica no texto já mencionado neste trabalho, intitulado *Sombra e luz em Platão*, de autoria de Gerárd Lebrun, disponível no compêndio **A Filosofia e sua história**, p. 397 a 411.

¹⁵ *Anámneseis*: memória, recordação: a aceitação, por parte de Platão, da teoria pitagórica da metemempsicose (ver *palingenesis, psyche*) dá oportunidade para a resolução de um sério problema epistemológico, i. e., como se conhecem as realidades imutáveis já formuladas por Sócrates como definições éticas e em via de se tornarem os *eide* platônicos, particularmente se o conhecimento dos sentidos (ver *doxa*) é tão claramente pouco digno de confiança? Haverá soluções posteriores, como *eros* e *dialektike*, mas inicialmente é a *anamnesis* que garante este conhecimento. *Idem*. p. 30.

com movimentos “de direito” que são retidos pelo pensamento, podendo-se afirmar que cada plano irá tomar do caos as respectivas determinações com as quais irá traçar os movimentos infinitos. Nesse sentido, cada plano tem “a sua própria maneira” de constituir a imanência, de selecionar os movimentos, ainda que exista a possibilidade, sempre iminente, de que a transcendência seja relançada nele, como será visto adiante. Cada um dos planos é, portanto, compreendido como “Uno-Todo”, ou como um “cada um”, e muitas vezes não é tarefa fácil distinguir – numa comparação entre filósofos – se se trata de um mesmo plano de imanência que está pressuposto aos conceitos criados por eles, ou se já se trata de planos distintos uns dos outros. Segundo a citação a seguir seria possível, por exemplo, pensar na existência de um mesmo plano de imanência que se estenderia como “solo” ou “imagem do pensamento”, ainda que diversos conceitos tenham sido criados pelos filósofos: “os pré-socráticos têm uma imagem comum do pensamento, malgrado as diferenças entre Heráclito e Parmênides? Pode-se falar de um plano de imanência ou de uma imagem do pensamento dita clássica, que se manteria de Platão a Descartes? (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 62).

A distinção entre os planos de imanência também pode ser percebida quando o aspecto a ser analisado diz respeito ao tempo. Nesse ponto, no que tange ao plano platônico, cujos movimentos constituem a imagem de uma verdade objetiva que já está dada, os conceitos criados têm de testemunhar acerca dela, de modo que o tempo a ser inserido neles é sempre pretérito. É o que ocorre, por exemplo, com o conceito de Uno criado pelo filósofo. Nesse sentido, não é que o conceito de Uno seja anterior a todos os outros, mas sim que o tempo inserido nele é um tempo pretérito, sendo ele mesmo que remete (em sua constituição) ao plano de uma verdade já dada:

O *Parmênides* mostra quanto Platão é mestre do conceito. O Uno tem dois componentes (o ser e o não-ser), fases de componentes (o Uno superior ao ser, igual ao ser, inferior ao ser; o Uno superior ao não-ser, igual ao não-ser), zonas de indiscernibilidade (com relação a si, com relação aos outros). É um modelo de conceito. Mas o Uno não precede todo conceito? É aí que Platão ensina o contrário daquilo que faz: ele cria os conceitos, mas precisa colocá-los como representando o incriado que os precede. Ele põe o tempo no conceito, mas este tempo deve ser o Anterior. Ele constrói o conceito, mas como testemunha da preexistência de uma objetividade, sob a forma de uma diferença de tempo, capaz de medir o distanciamento ou a proximidade do construtor eventual. É que, no plano platônico, a verdade se põe como pressuposta, como já estando lá. Tal é a Ideia [...]. O tempo sob esta forma de anterioridade pertence ao conceito, ele é como que sua zona. Seguramente não é neste plano grego, sobre este solo platônico, que o cogito pode eclodir. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 38-39).

Como dito acima, se ao criar os conceitos, o filósofo os coloca como representando o incriado que os precede, o tempo só pode ser pensado como anterioridade.

No entanto, esse tempo sempre pretérito será alterado na constituição do plano e dos conceitos cartesianos, uma vez que não se trata mais de uma objetividade já dada, mas sim de traços diagramáticos subjetivos e implícitos. Em Descartes, há pressupostos pré-conceituais, mas não ao modo de uma verdade exterior e já existente, tanto que o primeiro conceito estabelecido em correlação com esse novo plano determina a verdade como certeza subjetiva: eu que duvido, eu penso, eu sou, eu sou uma coisa que pensa. Não há, aqui, recordação àquela verdade. O cogito não pressupõe nada de objetivo em sua criação. No mais, caso os outros conceitos criados (neste mesmo plano cartesiano) venham a se expressar objetivamente, estarão, todos eles, conectados, por pontes, àquele (o cogito), que é puramente subjetivo e não necessita de um tempo pretérito. Por esse motivo:

Enquanto subsistir a preexistência da Ideia (mesmo à maneira cristã dos arquétipos no entendimento de Deus), o cogito poderá ser preparado, mas não levado a cabo. Para que Descartes crie este conceito, será necessário que “primeiro” mude singularmente de sentido, tome um sentido subjetivo, e que toda diferença de tempo se anule entre a ideia e a alma que a forma enquanto sujeito (donde a importância da observação de Descartes contra a reminiscência, quando diz que as ideias inatas não são “antes”, mas “ao mesmo tempo” que a alma). Será necessário que se chegue a uma instantaneidade do conceito, e que Deus crie até as verdades. Será necessário que a pretensão mude de natureza: o pretendente cessa de receber a filha das mãos de um pai para devê-la apenas a suas próprias proezas cavalheirescas..., a seu próprio método (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 39-40)

Nota-se que a noção de tempo não remete mais a uma anterioridade, mas a uma simultaneidade (“ao mesmo tempo”), e o conceito que primeiro se põe (o cogito) e “reflete” o plano subjetivo, prescinde do tempo como componente, tanto que o sobrevoo é copresente em “DuvidarPensarSer”. De fato, na composição desse conceito cartesiano o componente “tempo” é recusado, mas, como será visto, é justamente ele que Immanuel Kant utilizará na construção de um novo conceito, que possuirá quatro elementos. Desse modo, se até o presente momento tem-se tratado da distinção entre os planos de imanência platônico e cartesiano, nos próximos parágrafos será visto que este novo conceito construído por Kant “reflete”, por sua vez, um outro plano de imanência (o transcendental).

As considerações apresentadas aqui versam sobre o tempo. Todavia, vale ressaltar que as tentativas de adicionar ou retirar componentes de um conceito criado pode fazer com que ele sofra mutações, implique numa relação com outros problemas ou até mesmo venha a “estourar”, se suas zonas de vizinhança, seus ajustes necessários e o sobrevoo vierem a perder consistência, desmantelando os componentes que estavam “equilibrados”. No caso da construção kantiana, quando ele volta a utilizar o tempo como pertencente ao conceito, é

possível verificar que o cogito - tal como havia sido cristalizado por Descartes, com três componentes - foi “estourado”. Mas em que sentido?

Isso pode ser percebido quando se verifica que a dúvida, que pertence ao cogito cartesiano como um dos componentes, não pertence e não possui implicações para a construção conceitual de Immanuel Kant: o conceito cartesiano foi “estourado”; a dúvida (como componente) foi retirada; os outros dois componentes “pensar” e “ser” foram mantidos; foi acrescentado o componente “tempo”. No entanto, essa construção conceitual implicou, por sua vez, tanto na cristalização de um novo conceito, como na “reflexão” ou pressuposição de um outro plano de imanência. Dito por outras palavras, conceito e plano não são mais os mesmos: tem-se, agora, um cogito kantiano pressuposto por um plano transcendental.

Kant exige a introdução de um novo componente no cogito, aquele que Descartes tinha recusado: precisamente o tempo, pois é somente no tempo que minha existência indeterminada se torna determinável. Mas eu não sou determinado no tempo, a não ser como eu passivo e fenomenal, sempre afetável, modificável, variável. Eis que o cogito apresenta agora quatro componentes: eu penso e, por isso, sou ativo; eu tenho uma existência; portanto esta existência não é determinável senão no tempo como aquela de um eu passivo; eu sou, pois, determinado como um eu passivo que se representa necessariamente sua própria atividade pensante como um Outro que o afeta. Não é um outro sujeito, é antes o sujeito que se torna um outro... É a via de uma conversão do eu em outrem? Uma preparação do “Eu é um outro”? É uma nova sintaxe, com outras ordenadas, outras zonas de indiscernibilidade asseguradas pelo esquema, depois pela afecção de si por si, que tornam *inseparáveis* o Eu (*Je*) e o Mim (*Moi*) (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 40-41).

Como visto, o tempo pertence ao cogito kantiano e possibilita pensar a inseparabilidade de um mesmo “Eu” cuja “parte” passiva (empírica/fenomenica) é determinada no tempo e espaço, de acordo com intuição sensível e razão teórica; e cuja “outra parte” ativa põe-se a si mesma um objeto do conhecimento puramente pensado, numa intuição intelectual e no uso da razão pura prática, tal como tal como foi enfatizado pelo filósofo nas obras *Crítica da Razão Pura*¹⁶ e *Crítica da Razão Prática*¹⁷. No entanto, o que se tem a

¹⁶ Chamo *inteligível*, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenômeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objecto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa de fenômenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a *causalidade* deste ser: como *inteligível*, quanto à sua *acção*, considerada a de uma coisa em si, e como *sensível* pelos seus *efeitos*, enquanto fenômeno no mundo sensível. Formaríamos, portanto, acerca da faculdade desse sujeito, um conceito empírico e, ao mesmo tempo, também um conceito intelectual da sua causalidade, que tem lugar juntamente num só e mesmo efeito [...]. Num sujeito do mundo dos sentidos teríamos então, em primeiro lugar, um *carácter empírico*, mediante o qual os seus actos, enquanto fenômenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo as leis constantes da natureza [...]. Em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um *carácter inteligível*, pelo qual, embora seja a causa dos seus actos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno. Poder-se-ia também chamar ao primeiro carácter, o carácter da coisa no fenômeno, e ao

destacar, neste momento, é que as alterações acarretaram no “estouro” do conceito cartesiano, de modo que a substituição de componentes trouxe inúmeras implicações, inclusive a constituição de um outro plano de imanência (transcendental), “sobre” o qual os conceitos criados pelo filósofo conectam-se uns aos outros, por meio de pontes e entrecruzamentos que, apesar da quantidade, mantêm a consistência do pensamento.

Encerrando essa parte, percebe-se que essas passagens discorreram acerca da história da filosofia, procurando evidenciar as distinções entre três planos de imanência, cujo primeiro constitui-se de traçados que pressupõem uma verdade objetiva já dada (Platão), o segundo se dá, sobretudo, por meio de traços subjetivos que renunciam a qualquer pressuposto objetivo (Descartes), e o terceiro constitui uma imagem do pensamento, por meio de um plano transcendental (Kant). Nota-se, também, que a reminiscência platônica, o inatismo cartesiano ou *a priori* kantiano, dão testemunhos das diferenças utilizadas pelos pensadores no que tange ao tempo: um sempre anterior, outro simultâneo e o terceiro como tempo interior ao sujeito cognoscente. Por sua vez, é diante desse quadro, que se coloca uma última pergunta: na distinção entre os três, haveria um plano de imanência “melhor” que os demais? Em resposta, colaciona-se o seguinte:

É inútil perguntar se Descartes tinha ou não razão. Pressupostos subjetivos e implícitos valem mais que pressupostos objetivos explícitos? [...] Não há resposta direta. Os conceitos cartesianos não podem ser avaliados a não ser em função dos problemas aos quais eles respondem e do plano sobre o qual eles ocorrem. [...] Um conceito tem sempre a verdade que lhe advém em função das condições de sua criação. Há um plano melhor que todos os outros, e problemas que se impõem contra os outros? Justamente não se pode

segundo o carácter da coisa em si mesma. Este sujeito agente não estaria, quanto ao seu carácter inteligível, submetido a quaisquer condições de tempo; porque o tempo é só a condição dos fenômenos, mas não das coisas em si [...]. Numa palavra, a sua causalidade, na medida em que é intelectual, não se incluiria na série das condições empíricas que tornam necessário o acontecimento no mundo sensível [...] Pelo seu carácter empírico, este sujeito estaria submetido, enquanto fenómeno, a todas as leis da determinação segundo o encadeamento causal e, sendo assim, nada mais seria do que uma parte do mundo sensível, cujos efeitos, como qualquer outro fenómeno, decorreriam inevitavelmente da natureza [...]. Pelo seu carácter inteligível porém (embora na verdade dele só possamos ter o conceito geral), teria esse mesmo sujeito de estar liberto de qualquer influência da sensibilidade e de toda a determinação por fenómenos; e como nele, enquanto *númeno*, nenhuma mudança *acontece* que exija uma determinação dinâmica de tempo, não se encontrando nele, portanto, qualquer ligação com fenómenos enquanto causas, este ser ativo seria, nas suas acções, independente e livre de qualquer necessidade natural como a que se encontra unicamente no mundo sensível. KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução: Maria Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2013. A538/B566 p. 466 – 468.

¹⁷ Se a razão pura pode ser por si prática, e efetivamente o é, como a consciência da lei moral o acusa, então se trata sempre de uma mesma razão que, seja de um ponto de vista teórico ou prático, julga segundo princípios *a priori* [...]. Portanto, na vinculação da razão especulativa pura com a razão prática pura em vista de um conhecimento, a última toma o primado, pressupondo-se que essa vinculação não seja porventura contingente e arbitrária mas fundada *a priori* sobre a própria razão, por conseguinte seja necessária. KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução: Valerio Rohden. 2ª ed. Martins Fontes, São Paulo, 2015. Edição bilíngue. 218/219 p. 431 – 432.

dizer nada a este respeito. Os planos, é necessário fazê-los, e os problemas, colocá-los, como é necessário criar os conceitos. O filósofo faz o que pode, mas tem muito a fazer para saber se é o melhor, ou mesmo se interessar por esta questão. Certamente, os novos conceitos devem estar em relação com problemas que são os nossos, com nossa história e sobretudo com nossos devires [...] Se um conceito é “melhor” que o precedente, é porque ele faz ouvir novas variações e ressonâncias desconhecidas, opera recortes insólitos, suscita um Acontecimento que nos sobrevoa. Mas não é já o que fazia o precedente? E se podemos continuar sendo platônicos, cartesianos ou kantianos hoje, é porque temos direito de pensar que seus conceitos podem ser reativados em nossos problemas e inspirar os conceitos que é necessário criar. E qual é a melhor maneira de seguir os grandes filósofos, repetir o que eles disseram, ou então *fazer o que eles fizeram*, isto é, criar conceitos para problemas que mudam necessariamente? (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 36).

Após este trabalho discorrer sobre a possibilidade de serem construídos, não apenas conceitos, mas planos de imanência distintos uns dos outros, ao longo da história da filosofia, passar-se-á a analisar casos em que houve a confusão dos traços diagramáticos do plano com os traços intensivos do conceito. Nesse sentido, serão ressaltados os problemas que ocorrem quando a imanência é atribuída “a” algo ou algum sujeito, gerando a confusão entre as instâncias filosóficas. Esse equívoco, por sua vez, faz com que o conceito se torne universal transcendente (seja transcendência contemplativa, reflexiva ou comunicativa) e o plano um atributo do conceito. Outrossim, quando ocorre a confusão dos traços, plano e conceito se “embaralham”, fazendo com que a imanência relance a transcendência e passe a ser interpretada como simples campo de fenômenos que possui - apenas secundariamente – as características atribuídas à unidade transcendente:

Pode-se apresentar toda a história da filosofia do ponto de vista da instauração de um plano de imanência? Distinguir-se-iam então os fisicalistas, que insistem sobre a matéria do Ser, e os noologistas, sobre a imagem do pensamento. Mas um risco de confusão surge muito rápido: em vez de o plano de imanência, ele mesmo, constituir esta matéria do Ser ou esta imagem do pensamento, é a imanência que seria remetida a algo que seria como um “dativo”, Matéria ou Espírito. É o que se torna evidente com Platão e seus sucessores. Em vez de um plano de imanência constituir o Uno-*Todo*, a imanência está “no” Uno, de tal modo que um outro Uno, desta vez transcendente, se superpõe àquele no qual a imanência se estende ou ao qual ela se atribui: sempre um Uno para além do Uno, será a fórmula dos neoplatônicos (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 55).

A análise histórica da filosofia realizada por esse viés que valoriza o plano de imanência e observa a confusão entre traços diagramáticos e intensivos segue pelo período medieval, reforçando que “a regra de ouro” foi infringida em outras ocasiões, a exemplo do que houve em Nicolau de Cusa, Mestre Eckhart e Giordano Bruno. Nesses casos, e diferentemente da situação mencionada a respeito dos neoplatônicos, a posição da imanência foi severamente controlada pelas autoridades religiosas, tendo sido estancada, contida, freada

em sua potência diagramática e infinita, justamente para que não viesse a comprometer a transcendência de um Deus. Isso ocorre pelo fato de a imanência ser instância puramente filosófica e oposta à transcendência da religião: “à primeira vista, não se vê por que a imanência é tão perigosa, mas é assim. Ela engole os sábios e os deuses. [...] só é imanente a si mesma, e então toma tudo, absorve o Todo-Uno, e não deixa subsistir nada a que ela poderia ser imanente (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 57). Por um viés artístico, é como se a imanência fosse a “Chuva/Maria”, do poema de Carlos Drummond de Andrade, que foi controlada pela “Divina Providência”:

A chuva me irritava. Até que um dia descobri que Maria é que chovia.
 A chuva era Maria. E cada pingo de Maria ensopava o meu domingo.
 E meus ossos molhando, me deixava como terra que a chuva lava e lava.
 Eu era todo barro, sem verdura...
 Maria, chuvosíssima criatura!
 Ela chovia em mim, em cada gesto, pensamento, desejo, sono, e o resto.
 Era chuva fininha e chuva grossa, matinal e noturna, ativa... Nossa!
 Não me chovas, Maria, mais que o justo chuvisco de um momento, apenas susto.
 Não me inundes de teu líquido plasma, não sejas tão aquático fantasma!
 Eu lhe dizia - em vão - pois que Maria quanto mais eu rogava, mais chovia.
 E chuveirando atroz em meu caminho, o deixava banhado em triste vinho,
 que não aquece, pois água de chuva mosto é de cinza, não de boa uva.
 Chuvadeira Maria, chuvadonha, chuvinhenta, chuvil, pluvimedonha!
 Eu lhe gritava: Pára! e ela chovendo, poças d'água gelada ia tecendo.
 Choveu tanto Maria em minha casa que a correnteza forte criou asa e um rio
 se formou, ou mar, não sei, sei apenas que nele me afundei.
 E quanto mais as ondas me levavam, as fontes de Maria mais chuvavam, de
 sorte que com pouco, e sem recurso, as coisas se lançaram no seu curso, e eis
 o mundo molhado e sovertido sob aquele sinistro e atro chuído.
 Os seres mais estranhos se juntando na mesma aquosa pasta iam clamando
 contra essa chuva estúpida e mortal catarata (jamais houve outra igual).
 Anti-petendam cânticos se ouviram.
 Que nada! As cordas d'água mais deliram, e Maria, torneira desatada, mais se
 dilata em sua chuvarada.
 Os navios soçobram. Continentes já submergem com todos os viventes, e
 Maria chovendo.
 Eis que a essa altura, delida e fluida a humana enfiatura, e a terra não
 sofrendo tal chuvência, comoveu-se a Divina Providência, e Deus, piedoso e
 enérgico, bradou: Não chove mais, Maria! – e ela parou.¹⁸

Após o período medieval, uma outra imagem do pensamento surge com a criação do cogito de Descartes. O motivo é que esse conceito possibilitou pensar o plano de imanência como campo de consciência. Trata-se de uma imagem do pensamento distinta da que provinha dos séculos anteriores, pois quando o “tijolo” (aqui se referindo ao cogito) foi “posto” (construído), o “solo” (imagem/plano) que “apareceu” (como pré-conceitual e correspondente) não era constituído pelos mesmos traços diagramáticos e infinitos – com características objetivas - tal como antes, a exemplo de Platão. Em outros termos, se a

¹⁸ ANDRADE, Carlos Drummond de. **Antologia poética**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 231.

instância filosófica (nadadeira conceitual) é a que ocorre no acontecimento/criação/produção do conceito, e se – nesse ato - ela faz refluir a imagem do pensamento (nadadeira diagramática) pode-se dizer que a imagem refluída com a criação do cogito é constituída pela retenção de traços subjetivos (sujeito pensante). Por esse motivo, foi a partir da criação desse conceito cartesiano (e com Kant e Husserl) que a imanência:

É suposta ser imanente a uma consciência pura, a um sujeito pensante. Este sujeito, Kant o nomeará transcendental e não transcendente, precisamente porque é o sujeito do campo de imanência de toda experiência possível, ao qual nada escapa, o exterior bem como o interior. Kant recusa todo uso transcendente da síntese, mas remete a imanência ao sujeito da síntese, como nova unidade, unidade subjetiva. Ele pode até mesmo dar-se ao luxo de denunciar as Ideias transcendentais, para fazer delas o “horizonte” do campo imanente ao sujeito. Mas, fazendo isso, 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) (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 57).

Para ser assertivo no que interessa, neste momento, a esta dissertação, será dito o seguinte: ainda que outra imagem do pensamento tenha sido constituída com a criação do cogito, a confusão entre os traços diagramáticos e intensivos (que vem sendo narrada nesses parágrafos) continua ocorrendo, pois, segundo se lê, Immanuel Kant remeteu a imanência *ao* sujeito, de modo que até mesmo as ideias transcendentais estavam no “horizonte” desse campo de imanência (que foi atribuído a ele). Nota-se, portanto, a presença, ao mesmo tempo, de traços de características intensivas (na constituição do sujeito) e de características diagramáticas, no que tange aos movimentos do pensamento que percorrem para além dele, tanto que as ideias transcendentais (alma – mundo - deus) passam a pertencer como “horizonte” ao Sistema das Ideias Transcendentais¹⁹. Lê-se, também, que dessa maneira a transcendência (com a qual a filosofia não deveria pactuar) foi salvaguardada, à maneira moderna, não sendo mais a transcendência contemplativa, mas a reflexiva. Trata-se de um *Eu* passivo que *se* representa *como* um Outro que o afeta, quando põe (de si para si) objetos

¹⁹ Ora, todos os conceitos puros em geral têm que ver com a unidade sintética das representações, mas os conceitos da razão pura (as ideias transcendentais) referem-se à unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Por conseguinte, todas as ideias transcendentais podem reduzir-se a *três classes* das quais a *primeira* contém a *unidade* absoluta (incondicionada) do *sujeito pensante*, a *segunda*, a *unidade* absoluta da *série das condições do fenômeno* e a *terceira*, a *unidade* absoluta da *condição de todos os objetos do pensamento* em geral. O sujeito pensante é objeto da *psicologia*; o conjunto de fenômenos (o mundo) é objeto da *cosmologia*, e a coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ente de todos os entes) é objeto da *teologia*. Assim, pois, a razão pura fornece a ideia para uma doutrina transcendental da alma (*psicologia raionalis*), para uma ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*) e, por fim, para um conhecimento transcendental de Deus (*theologia transcendentalis*). KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução: Maria Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2013. A334/B391. p. 321.

intelectivos, no exercício da sua própria atividade pensante - o Eu (*Je*) e o Mim (*Moi*), como foi visto em parágrafos acima – cujo arranjo (esquema filosófico) supõe a estrutura transcendental.

Neste período reflexivo - em que um mesmo “*Eu*” (que se trata de um conceito construído) encontra-se clivado num sujeito passivo (razão pura/sujeito fenomênico) e sujeito ativo (razão prática/sujeito teórico) – ainda é possível verificar o equívoco que é “encolher”, “comprimir”, “balizar” os traços diagramáticos e infinitos da imanência, quando se percebe que o plano está atribuído “ao” sujeito. Por sua vez, segundo Deleuze, o fato de a imanência ter sido atribuída *ao* sujeito, fez com que a filosofia iniciasse, em sua história, uma nova ilusão de transcendência: agora não mais a de reflexão (um mesmo *eu* que *se* coloca necessariamente um outro, em sua atividade pensante), mas a de comunicação, na qual o *eu* remete a um outro *eu*; uma consciência a outra consciência:

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. Husserl concebe a imanência como a de um fluxo do vivido na subjetividade, mas como todo este vivido, puro e mesmo selvagem, não *pertence* inteiramente ao eu que a representa para si, é nas regiões de não-pertença que se restabelece, no horizonte, algo de transcendente: uma vez sob a forma de uma “transcendência imanente ou primordial” de um mundo povoado de objetos intencionais, uma outra vez como transcendência privilegiada de um mundo intersubjetivo povoado de outros eus, uma terceira vez como transcendência objetiva de um mundo ideal povoado de formações culturais e pela comunidade dos homens. Neste momento moderno, não nos contentamos mais em pensar a imanência a um transcendente, *quer-se pensar a transcendência no interior do imanente, e é da imanência que se espera uma ruptura.* (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 58).

É oportuno retomar o texto de Bento Prado Jr., a fim de que este autor e suas explicações se somem às palavras de Deleuze e Guattari, colacionadas acima. Em *A ideia de “plano de imanência”*, o pensador brasileiro aponta que a crítica à subjetividade (entendida como fundamento) se apresenta como ponto pacífico de toda a reflexão contemporânea de vocação antifenomenológica, embora um traço que possa diferenciar o pensamento de Deleuze dos demais autores seja o fato de este enxergar no “sujeito fundante” (seja ele constituído à maneira cartesiana, kantiana ou husserliana) um sujeito essencialmente representativo e submetido ao regime da identidade, contra qual ele irá propor um regime da diferença, capaz de combater todas as tentativas de se encontrar uma *arqué* transcendente para além da vida. A crítica à fenomenologia vai nesse sentido, tendo em vista que ela - ainda que tenha procurado estabelecer o “solo” do pensamento, que poderia ser entendido como esfera

pré-predicativa à qual todas as construções conceituais deveriam ser remetidas - acabou por conduzir o pensamento a uma ilusão de transcendência, que fez com que fosse aberto – neste mesmo solo – um “buraco” por meio do qual a transcendência pudesse fluir e forjar “para além da vida” o arquétipo universal intersubjetivo:

Embora vislumbrando o plano de imanência, a fenomenologia perdeu-o de vista desde o início, fazendo dele um campo ego-centrado e nele introduzindo o transcendente na forma da comunicação ou da intersubjetividade. No coração mesmo do plano de imanência, o Universal da Comunicação abre uma brecha por onde a imanência se esvai numa hemorragia incontrolável, vertendo no transcendente, do qual o plano se torna mero predicado — reiterando o processo de confisco ou sequestro operado no passado pelos Universais da Contemplação (Platão) e da Reflexão (Kant) (PRADO, Jr. 2000, p. 310).

Até aqui foram destacados alguns momentos em que houve a mescla, inapropriada, do movimento infinito e finito, produzindo um finito conceitual (intensivo) que contém a “pretensão” de se estender infinitamente (diagramático), consubstanciado num conceito universal. Viu-se que a imanência sendo atribuída “a” algo acabou forjando três espécies de conceitos universais (Uno Transcendente - Sujeito Transcendental - Outro Eu) que são compreendidos por universos que os circunscrevem (fechamentos a partir dos quais são compreendidos os conceitos) tais como contemplação, reflexão e comunicação, os quais são denominados, também, de as “três idades da filosofia, a Eidética, a Crítica e a Fenomenologia, que não se separam da história de uma longa ilusão” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 59). Sobre essas ilusões, é válido também colacionar as palavras de Gérard Lebrun quando assevera que “tanto em Deleuze como em Bergson, a construção de conceitos se dá paralelamente com a desmontagem das ilusões que a tradição respaldava” (LEBRUN, 2000, p. 209)²⁰.

A partir de agora, após as duas últimas partes deste trabalho em que foram expostas as diferenças entre os planos de imanência, além dos problemas ocorridos pela confusão entre traços diagramáticos e intensivos, passa-se a evidenciar momentos em que a imanência *não* foi atribuída “a” algo e também *não* houve a confusão dos movimentos do plano com os traços intensivos do conceito. Em outras palavras, a “regra de ouro” passa a ser respeitada e a imanência não estará adstrita a nenhum sujeito, a nenhuma subjetividade, a nenhum campo ego-centrado e nem será pensada como predicado de nenhuma transcendência. É por esse motivo que Giorgio Agamben menciona que o caráter fundamental

²⁰LEBRUN, Gerard. *O transcendental e sua imagem*. In ALLIEZ, Éric. **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 209 – 234.

da imanência é não remeter a um objeto e nem pertencer a um sujeito, sendo “o seu ser imanente só a si mesmo e, todavia, em movimento” (AGAMBEN, 2000. p. 174)²¹; e René Schérer²² utiliza termos tais como “campo transcendental” e “campo transcendental impessoal” se referindo, igualmente, a esse plano do pensamento. Neste novo momento do texto, destacar-se-ão os pensamentos de Jean-Paul Sartre e Baruch Espinosa.

No que tange ao primeiro, a diferença em relação às situações anteriores é que o campo transcendental sartriano (pensado como plano), não está atribuído a nenhum sujeito e a imanência não possui mais um limitador que a estanque. Não há mais um universo que esteja circunscrevendo-a, tal como ocorre no período eidético, crítico ou fenomenológico, fazendo com que a “imanência” não possa ser, verdadeiramente, imanente. Trata-se, agora, de uma outra situação, na qual a imanência não está sendo atribuída a um sujeito (conceito), pelo fato de que esse “Eu” passa a ser considerado apenas um hábito, ou seja: os traços intensivos e conceituais de um “Eu” (ainda que ao modo cartesiano, kantiano ou hursserliano), que realizavam a contenção da imanência, não estão mais misturados com ela, de modo que ela pode, novamente, ser quem ela é. Nesse sentido, a citação abaixo apresenta momentos em que é possível perceber que o campo transcendental impessoal não comete os equívocos já mencionados neste texto, acerca dos universais reflexivo e comunicativo:

A suposição de Sartre, de um campo transcendental impessoal, devolve à imanência seus direitos! É quando a imanência não mais é imanente a outra coisa senão a si que se pode falar de um plano de imanência. Um tal plano de imanência é talvez um empirismo radical: ele não apresenta um fluxo do vivido imanente a um sujeito, e que se individualiza no que pertence a um eu. Ele não apresenta senão acontecimentos, isto é, mundos possíveis enquanto conceitos, e outrem, como expressões de mundos possíveis ou personagens conceituais. O acontecimento não remete o vivido a um sujeito transcendente = Eu, mas remete, ao contrário, ao sobrevoio imanente de um campo sem sujeito; Outrem não devolve a transcendência a um outro eu, mas traz todo outro eu à imanência do campo sobrevoado. O empirismo não conhece senão acontecimentos e outrem, pois ele é grande criador de conceitos. Sua força começa a partir do momento em que define o sujeito: um *habitus*, um hábito, apenas um hábito num campo de imanência, o hábito de dizer Eu... (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 59).

O que é possível constatar a partir dessas linhas? A primeira coisa é que o plano de imanência suposto como campo transcendental impessoal não é mais entendido como “atribuída ao sujeito”, ao modo reflexivo-kantiano. Nota-se isso quando se lê que o que se apresenta são conceitos de mundos possíveis (acontecimentos) e outrem, de modo que “o

²¹AGAMBEN, Giorgio. *A imanência absoluta*. In ALLIEZ, Éric. **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 169 – 192.

²²SCHÉRER, René. *Homo Tantum. O impessoal: uma política*. Ibid. p. 21 – 38.

acontecimento *não* remete o vivido a um sujeito transcendente = Eu”. Isso quer dizer que esse “sujeito transcendente” é o sujeito do cogito kantiano em sua “parte ativa”²³, e que o acontecimento não irá mais remeter a ele, porque, agora, se trata de um plano transcendental impessoal. A segunda coisa é que – se antes foi dito que a ilusão reflexiva (provinda do fato de a imanência ter sido atribuída *ao* sujeito) fez com que a transcendência viesse a surgir “no seu próprio seio” e a forjar “para além da vida” o arquétipo universal intersubjetivo (Outro Eu) – agora o que se nota é a grande diferença entre este “outro eu” universal-comunicativo e o conceito de “Outrem” escrito no texto. Nesses termos, percebe-se que “Outrem *não* devolve a transcendência a um *outro eu*, mas traz todo *outro eu* à imanência do campo sobrevoado. Nota-se, portanto, que o plano de imanência, pensado como campo transcendental impessoal, não realiza as confusões que ocorrem no âmbito dos planos constituídos por Kant ou Husserl, tanto que o sujeito é apenas um hábito num campo de imanência – o hábito de dizer “Eu”.

Uma comparação pode ser interessante neste momento, para corroborar as ideias aqui apresentadas. Em algumas páginas atrás (fls. 44), ao se falar acerca do plano transcendental kantiano, foi dito que este filósofo remeteu a imanência ao sujeito. Que ao ter feito isso (atribuir a imanência *a*) a “força” da imanência era “tamanho” (e ela é assim!), que até mesmo as ideias transcendentais estavam no “horizonte” desse campo de imanência a ele atribuído²⁴. Ora, se numa situação em que a imanência é atribuída a um sujeito cognoscente, a “força” que ela possui (em seus traços diagramáticos) é “tamanho”, ao ponto de os movimentos do pensamento percorrerem “para além dele” e constituírem as ideias transcendentais de alma, mundo e deus; como seria a situação na qual essa mesma imanência (com essa “força”) pudesse fluir por si mesma e “liberta” desse sujeito? Até “aonde” ela poderia chegar? Em outras palavras, se foi visto que a imanência – ainda que presa ao sistema das ideias transcendentais de um sujeito – chegou ao ponto de constituir “como horizonte” as

²³ Relembrando o que foi visto anteriormente, um *Eu* passivo que *se* representa *como* um Outro que o afeta, quando põe (de si para si) objetos intelectivos, no exercício da sua própria atividade pensante - o Eu (*Je*) e o Mim (*Moi*). Até aqui, portanto, é um mesmo “Eu” que se coloca como “Outro”.

²⁴ Com efeito, a razão pura só de si mesma se ocupa e nem pode ter qualquer outra ocupação, porque não são os objetos que lhe são dados com vista à unidade do conceito da experiência, mas tão-só os conhecimentos do entendimento com vista à unidade do conceito da razão, ou seja, do encadeamento num só princípio. A unidade da razão é a unidade do sistema e esta unidade sistemática não serve objetivamente à razão, como princípio para a estender aos objetos, só subjetivamente serve de máxima para a estender a todo o possível conhecimento empírico dos objetos. No entanto, o encadeamento sistemático, que a razão pode dar ao uso empírico do entendimento, não só promove a sua extensão, como também ao mesmo tempo garante a sua correção, e o princípio de tal unidade sistemática também é objetivo, de modo indeterminado (*principium vagum*); não é um princípio constitutivo, que determine algo em relação ao seu objeto direto, mas tão-só princípio simplesmente regulador e máxima que serve para favorecer e consolidar até ao infinito (indeterminado) o uso empírico da razão, abrindo-lhe novos caminhos, que o entendimento não conhece, mas que no entanto não são contrários às leis do uso empírico. Ibid. A680/B708 p. 556.

três ideias transcendentais referidas acima, até “aonde” ela alcançaria se não estivesse adstrita a ele? Qual seria, então, o “tamanho” desse “novo horizonte”? Um horizonte absoluto?

A comparação acima foi realizada com o seguinte interesse: a tentativa de começar a demonstrar que - quanto mais a imanência é imanente somente a si mesma – “mais longe ela pode ir” com seus traços infinitos e diagramáticos. É como se houvesse um maior proveito de todo seu potencial, que constitui o Uno-Todo, intuitivamente. É como se seus movimentos ficassem cada vez mais livres, caso não existam traços intensivos que venham se misturar indevidamente e definir seus movimentos, fechando-os. Em outras palavras, a imanência é “um fluir que quer continuar fluindo, cuja fluência flui e deságua, incessantemente, sem sair de si”. E como ela é correspondente e ao mesmo tempo que o conceito criado, quando este é construído, ela “aparece” como pré-conceitual ou imagem do pensamento. Seguindo por esse caminho, é possível perceber diferenças no sentido que o termo “transcendental” possui, quando se refere ao cogito kantiano ou ao campo impessoal sartriano, tanto que o texto *O transcendental e sua imagem* diz que, no caso do primeiro, teria havido um “encolhimento” do plano, nos seguintes termos:

Não é esse o caso do "transcendental": em vez de destruí-lo, não será o caso de denunciar o encolhimento que a *Crítica* lhe havia imposto? De fato, os elogios que Deleuze concede a Kant são com frequência acompanhados da mesma reserva: Kant não foi fiel ao que prometia. Quando ele renuncia ao Eu substancial ou quando se dedica a analisar a ilusão em vez do "erro", ele parece "armado para reverter a imagem do pensamento". No entanto, ele "não queria renunciar aos pressupostos implícitos da representação". Ele descobre "o prodigioso domínio do transcendental; ele é o equivalente de um grande explorador [...]". No entanto, ele se apressa em "decalcar" as estruturas ditas transcendentais sobre os atos empíricos de uma consciência psicológicas. Poder-se-ia alongar a lista desses enganos: o inventor da *Crítica* "traía-a no momento mesmo em que a concebia." (LEBRUN, 2000, p. 209).

Não se pretende, neste momento da dissertação, retornar às análises a respeito do cogito kantiano e do plano transcendental que ele constitui. Quer-se, na verdade, imprimir um movimento que perpassa por Kant e Sartre, a fim de mencionar que – se o primeiro traía a crítica enquanto a concebia – o segundo, embora constitua um plano de imanência como “campo transcendental impessoal” também não deixa de cometer equívocos. Como isso acontece?

No que tange ao cogito kantiano, pode-se notar que as críticas feitas vão no seguinte sentido: apesar de ter descoberto "o prodigioso domínio do transcendental", o filósofo – por não ter renunciado aos pressupostos da representação, os quais permanecem implícitos – acabou por fazer, do plano, um decalque relativo aos atos empíricos de uma consciência psicológicas, ou seja: o fundamento à semelhança do fundado. Por sua vez, isso

ocorre por que a *representação* implica numa retomada ativa acerca do que se apresenta - tal como foi exposto por Kant, por exemplo, na divisão receptividade/espontaneidade – sendo que ela (a própria *re*-representação) é que se define como conhecimento (como síntese do que se apresenta). Ora, desse modo, já é possível perceber que o “tamanho do plano” estará adstrito, por correlação, a essa consciência psicológica, em seus atos empíricos, por conta de uma ilusão ou de uma “estratégia” representativa, que acaba por balizar os movimentos diagramáticos do plano de imanência.

Em relação à proposta de Sartre, o campo transcendental impessoal, por ele pensado, vinha sendo destacado por não ter realizado a confusão entre os traços diagramáticos do plano de imanência e os traços intensivos dos conceitos criados. No entanto, ainda que esse campo não realize o mesmo “encolhimento” ou “decalque” do plano, tal como visto no parágrafo acima, ele não deixa de ser determinado como campo de uma *consciência* que deve, inclusive, unificar-se por si mesma. Trata-se de uma campo pré-individual? A resposta é sim. Esse campo, sendo pensado como impessoal, pode prescindir do *Eu*? Sim. Todavia, o campo não se liberta, por inteiro, porque uma consciência o enlaça, em algum momento. A respeito dessa questão, é possível destacar passagens bastante esclarecedoras que se encontram nos capítulos intitulados *Décima quarta série: Da dupla causalidade* e *Décima quinta série: Das singularidades*, da obra *Lógica do Sentido*²⁵, que são os momentos nos quais as objeções são apresentadas:

Sartre punha em seu artigo decisivo de 1937: um campo transcendental impessoal não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjetiva - o sujeito ao contrário sendo sempre constituído. Nunca o fundamento pode se parecer com que funda; e, do fundamento, não basta dizer que é uma outra história, e também uma outra geografia, sem ser um outro mundo. [...] Procuramos determinar um campo transcendental impessoal e pré-individual, que não se parece com os campos empíricos correspondentes e que não se confunde, entretanto, com uma profundidade indiferenciada. Este campo não pode ser determinado como o de uma consciência: apesar da tentativa de Sartre, não podemos conservar a consciência como meio ao mesmo tempo em que recusamos a forma da pessoa e o ponto de vista da individuação. Uma consciência não é nada sem síntese de unificação, mas não há síntese de unificação de consciência sem forma do Eu ou ponto de vista da individualidade (Ego). [...] A questão de saber como o campo transcendental deve ser determinado é muito complexa. Parece-nos impossível lhe dar, a maneira kantiana, a forma pessoal de um Eu, de uma unidade sintética de apercepção, mesmo se conferirmos a esta unidade um alcance universal; sobre este ponto as objeções de Sartre são decisivas. Mas não é, igualmente, possível conservar-lhe a forma de uma consciência mesmo se definimos esta consciência impessoal por intencionalidade e retenções puras que supõem ainda centros de

²⁵ DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

individualização. O erro de todas as determinações do transcendental como consciência é de conceber o transcendental a imagem e a semelhança daquilo que está incumbido de fundar (DELEUZE, 1794, p. 101 – 108).

Em resumo, enquanto a proposta de Sartre prescinde do *Eu*, mas ainda não consegue desvencilhar o plano, de uma consciência; Deleuze pretende, justamente, alcançar uma zona pré-individual que não possua nenhuma relação com a tradição sineidética do pensamento moderno, tanto que será precisamente esse o “bemol apostado à teoria sartreana da consciência pré-reflexiva, na medida em que ela recobre um centro unificador fixo e único como consciência de alguma coisa, que irá desaparecer em *O que é a filosofia?*”²⁶ (BERGEN, 2000, p. 296).

A partir do desaparecimento da consciência pré-reflexiva e qualquer centro unificador fixo, como será pensado o campo transcendental impessoal? Numa tentativa de responder a essa colocação, relembra-se que cada plano pensável constitui um “Uno-Todo”; é um cada um. E já foram vistas as distinções entre o plano platônico, cartesiano, kantiano, husserliano e sartreano, assim como problemas e equívocos que os acompanham, pois trata-se da imanência e por isso estão – ao risco de “cair” nas ilusões e má percepções (principalmente da transcendência). Cada plano desses é um plano de imanência (Uno-Todo) correlativo ao conceito criado por cada um dos filósofos. Não é anterior, mas “aparece”, intuitivamente, quando o conceito é posto. Aos conceitos platônicos, uma imagem do pensamento; ao cogito cartesiano, outra; ao cogito kantiano, outra. Desse modo, pegando emprestado o termo “transcendental”, é como se o plano de imanência fosse, simplesmente, o “transcendental do conceito”. É certo que foi Kant quem descobriu, pela primeira vez, o prodigioso domínio do transcendental; mas agora não se pretende mais pensá-lo à medida do conceito, em específico, que Kant criou (o que foi chamado de decalque). O que se pretende é soltar o transcendental dessa especificidade e poder dizer, em comum, que quando Platão, Descartes, Kant, Husserl, Sartre e outros pensadores criaram conceitos, o pré-conceitual, o plano de imanência, o “transcendental” do conceito “apareceu”, pensável e correspondente aos conceitos criados por eles. Trata-se da mesma ideia kantiana acerca do transcendental, mas com emprego não mais relacionado ao sujeito do conhecimento. O sentido é o do transcendental que “aparece” quando o conceito é posto. É o transcendental do conceito. É o plano de imanência, também chamado de “campo transcendental impessoal”, sendo ele um dos temas principais do pensamento de Deleuze:

²⁶ BERGER, Véronique. *A percepção em Sartre e Deleuze*. In ALLIEZ, Éric. **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 279 – 306.

Esses temas, nós os conhecemos: a dispersão ou a elusão do sujeito, o "ego dissolvido" e o "eu rachado"; uma substituição, desse sujeito e mesmo de uma individualidade ainda por demais maciça, por demais "molar", de uma pessoa artificial, ou mesmo puramente alegórica, por "singularidades" moleculares, moventes ou "nômades", que se destacam dum "campo transcendental" cuja descoberta e construção são o primeiro ato do filósofo; o encontro de um "empirismo transcendental" que dispensa o "Eu penso" da tradição cartesiana, e mesmo toda consciência; "um campo transcendental impessoal", também chamado plano de imanência" (SCHÉRER, 2000, p. 21)²⁷.

Mais do que isso, no que tange aos conceitos que estão sendo criados, hoje, por pensadores contemporâneos, é possível dizer que há, igualmente, um pré-conceitual, um plano de imanência, um "transcendental" desses conceitos, "aparecendo"; assim como, no que tange aos conceitos que serão criados no futuro, um "transcendental" que "aparecerá" correlativos a eles. No entanto, é necessário destacar que passado, presente e futuro pertencem ao tempo sócio-histórico, enquanto a imagem do pensamento, o campo transcendental impessoal, o plano de imanência é compreendido por um tempo chamado de *estratigráfico*, segundo o qual um plano de imanência pensável (que corresponde aos conceitos construídos por algum filósofo) pode superpor-se (ou opor-se) em relação a outro, tendo em vista que eles podem, às vezes, se separar, se reunir, se sobreporem uns aos outros. De acordo com isso, a filosofia passa a ser compreendida - não por meio da sucessão de sistemas filosóficos, em conformidade com um tempo cronológico ou histórico - mas sim como *devir* pensado a partir da coexistência de planos de imanência, numa situação em que um plano (imagem do pensamento) constituído há muitos e muitos anos, e que esteja superposto ("recoberto") por outro(s), consiga abrir caminho na conjuntura atual, fazendo-se "reluzir", novamente, em razão desse tempo *estratigráfico* da filosofia (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 78), possibilitando a compreensão ou resolução de problemas desta época. Por este motivo é que se pode colocar a questão se "haveria um plano de imanência melhor do que outro?" e respondê-la no tom de que talvez possa ser chamado de "melhor" aquele que melhor responder às exigências sócio-históricas que se fazem presentes.

Qual pensador estaria mais alinhado à ideia de plano de imanência, segundo o que está exposto na obra citada? Certamente, o maior destaque é dado à Baruch Espinosa, tendo em vista que este filósofo, segundo Deleuze, tinha plena compreensão da correspondência que existe entre o conceito e o traçado diagramático do plano, ao mesmo tempo que sabia das diferenças de natureza que existem entre ambos. Trata-se de um pensador que afastou as

²⁷ SCHÉRER, René. *Homo Tantum. O impessoal: uma política*. Ibid. p. 21 – 38.

possibilidades de transcendência, na constituição de um plano que remete somente a si mesmo em seus movimentos:

Quem sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma, e assim que ela era um plano percorrido pelos movimentos do infinito, preenchido pelas ordenadas intensivas, era Espinosa. Assim, ele é o príncipe dos filósofos. Talvez o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todos os lugares. Ele fez o movimento do infinito, e deu ao pensamento velocidades infinitas no terceiro gênero do conhecimento, no último livro da *Ética*. Ele aí atinge velocidades inauditas, atalhos tão fulgurantes, que não se pode mais falar senão de música, de tornado, de vento e de cordas. Ele encontrou a liberdade tão-somente na imanência. Ele finalizou a filosofia, porque preencheu sua suposição pré-filosófica. Não é a imanência que se remete à substância e aos modos espinosistas, é o contrário, são os conceitos espinosistas de substância e de modos que se remetem ao plano de imanência como a seu pressuposto. Este plano nos mostra suas duas faces, a extensão e o pensamento, ou, mais exatamente, suas duas potências, potência de ser e potência de pensar. Espinosa é a vertigem da imanência da qual tantos filósofos tentam em vão escapar. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 60).

Até o presente momento, foram vistos alguns aspectos da constituição do plano de imanência e que cada plano é um “Uno-Todo”, não sendo ele conceitual, porque não se fecha. Também foi observado que ele está pressuposto às ordenadas intensivas e que varia na maneira pela qual os filósofos realizam seus traçados diagramáticos, sendo possível constatar a coexistência de planos diferentes uns dos outros. Que a história da filosofia, quando analisada por esse viés, apresenta situações em que a “imanência” foi atribuída “a” algo (fazendo com que ela viesse a relançar o transcendente) e, às vezes, atribuída “a” algo que era necessariamente conceitual, criando os conceitos universais. Por outro lado, quando se pontua a situação em que a imanência não foi atribuída senão a si mesma, constituindo, realmente, um movimento infinito do pensamento, destaca-se o nome de Espinosa que, inclusive, é chamado de “Príncipe” e de “Cristo dos Filósofos”, por Deleuze. Mas por que isso acontece?

Na tentativa esclarecer alguns pontos a respeito do pensamento de Espinosa, é como se este pensador resumisse tudo o que foi dito até o presente momento, nesta dissertação, mas ainda desse um passo a mais. Ele não apenas respeitou as diferenças de natureza entre os traços diagramáticos e intensivos, mas “ofereceu”, “entregou” a base de todos os planos pensáveis. Se cada plano pensável é um cada um, tendo em vista a constituição dos traçados que reteve, e pode suscitar suas próprias ilusões e problemas, o plano espinosano não apenas não comete esses equívocos ilusórios, mas ainda possibilita pensar, da melhor maneira possível, o não-pensado no pensamento. Viu-se que os planos pensáveis são correspondentes aos conceitos criados, mas eles não chegam a pensar o que seria *O Plano de Imanência*, que Espinosa pensou.

isto é, o mais puro, aquele que não se dá ao transcendente, nem propicia o transcendente, aquele que inspira menos ilusões, maus sentimentos e percepções errôneas... (DELEUZE; GUATTARI 2010, p. 72-73).

Encerrando esta parte acerca do plano de imanência, lembra-se que o caos não é considerado um estado inerte (estacionário), mas algo que desfaz, no infinito, toda consistência do pensamento, de modo que o problema da filosofia, como foi visto, consiste em adquirir uma consistência, sem se perder ou entregar à transcendência o movimento infinito no qual o pensamento “mergulha” ou “se vai”. Para tanto, a filosofia procede por meio da instauração do plano de imanência cujos movimentos diagramáticos – para receber a chancela desse nome “imanência” – não podem estar atribuídos a nada que os circunscrevam. Nesse sentido, esta é a “nadadeira” diagramática ou pré-conceitual da filosofia, que sempre “está lá” pressuposta intuitivamente. A outra consiste nas ordenadas intensivas (conceitos) destes movimentos infinitos, que formam contornos variáveis sobre o plano de imanência, uma vez que ele - como um corte no caos - apela à criação de conceitos. No entanto, como fazer corresponderem os traços diagramáticos e intensivos, se são de naturezas distintas?

É justamente neste ponto, como se fosse “um ponto entre as duas nadadeiras”, que operam os personagens conceituais, tendo em vista que os traços intensivos (conceituais) não são, jamais, uma consequência natural dos traços diagramáticos, nem mesmo uma ressonância deles e nem pode haver a confusão entre ambos. A correspondência entre plano e conceito se dá por meio da intervenção de personagens conceituais, assim como será apresentado a seguir.

Parte III - Personagens Conceituais.

As partes anteriores constituem uma díade, por meio da qual foram expostas características dos conceitos e dos planos de imanência. Não obstante, o construtivismo filosófico é composto por mais um elemento, que sempre se faz presente e não se confunde com os anteriores: são os personagens conceituais, cujos traços personalísticos se relacionam com os traços intensivos e diagramáticos. Se o plano de imanência pode ser compreendido como “solo” intuitivo, cujos movimentos infinitos são fixados pelo movimento finito do conceito, numa situação em que o primeiro não é pensável sem o segundo, e vice-versa, a instância intermédia entre eles são os personagens conceituais, que se fazem presentes na passagem dos traços diagramáticos às coordenadas intensivas, contribuindo, de maneira intrínseca à posição do conceito, para a compreensão de como ocorre a orientação no pensamento e a instauração da filosofia.

Nas linhas em que se apresentou a construção cartesiana, foi ressaltado que o conceito criado por aquele filósofo possibilita “enxergar” um plano de imanência que está pressuposto - como campo de consciência de um sujeito pensante. O cogito é a cristalização de um “Eu” que sobrevoa os componentes “DuvidarPensarSer” e que, ao mesmo tempo, “mostra” um plano pré-conceitual, cujos traços diagramáticos foram constituídos subjetivamente, de modo a reter, apenas, os movimentos que recusam qualquer verdade objetiva já dada. Não obstante, entre este plano subjetivo e o conceito criado, existe um pensador que não aceita a verdade objetiva (ele não a quer!); que quer criar um outro modo de pensar (diferente dos escolásticos); que busca suas próprias evidências a partir de um exercício rigoroso que põe a si mesmo (o duvidar); que quer prestar contas à razão e encontrar em si mesmo uma “luz natural”, que não dependa de mais nenhuma luz que lhe seja exterior (por exemplo, o “sol”). Trata-se, portanto, de um pensador enlaçado ao plano pré-conceitual, mas que, em algum momento, lança e se enlaça ao conceito criado, podendo dizer “Eu penso”:

O cogito de Descartes é criado como conceito, mas tem pressupostos. [...] implícitos, subjetivos, pré-conceituais, e formam uma imagem do pensamento: todo mundo sabe o que significa pensar. Todo mundo tem a possibilidade de pensar, todo mundo quer o verdadeiro... Há outra coisa além destes dois elementos: o conceito e o plano de imanência, ou imagem do pensamento que vai ser ocupada por conceitos de mesmo grupo (o cogito e os conceitos que a ele se ligam)? Há outra coisa, no caso de Descartes, além do cogito criado e da imagem pressuposta do pensamento? Há efetivamente outra coisa, um pouco misteriosa, que aparece em certos momentos, ou que transparece, e que parece ter uma existência fluida, intermediária entre o conceito e o plano pré-conceitual, indo de um a outro. No momento, é o Idiota: é ele que diz Eu, é ele que lança o cogito, mas é ele também que

detém os pressupostos subjetivos ou que traça o plano. [...] Eis um tipo muito estranho de personagem, aquele que quer pensar e que pensa por si mesmo, pela “luz natural”. O idiota é um personagem conceitual (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 75).

O cogito e o idiota em estrita relação com uma nova maneira de pensar (imagem do pensamento), que divergem dos conceitos anteriores e da imagem pressuposta objetivamente. Esta última poderia ser ilustrada, de maneira breve, numa situação em que as pessoas seguem por um caminho que sempre esteve iluminado por um sol exterior aos olhos. Desse modo, para que seja possível enxergar bem, é necessário buscar a proximidade com a luz, uma vez que - quanto mais próximo a ela - mais luminosidade as pessoas receberão sobre si e seus olhos, podendo enxergar melhor. O sol é o elemento comum que ilumina tanto os objetos cognoscíveis, como os olhos de quem quer ver (sujeitos cognoscentes), melhorando a capacidade epistêmica de conhecer, de “enxergar”. Nesse sentido, em relação aos que caminham, é válido todo o esforço para alcançar as melhores posições de claridade, a partir das quais é possível ver melhor e se afastar das ilusões, dos equívocos e das más percepções do “mundo de sombras”. No entanto, é necessário destacar que nem todos estão dispostos a se esforçar e trilhar um caminho rumo à luminosidade, à compreensão e ao entendimento. Por outro lado, em relação à imagem cartesiana, não se trata mais de se posicionar sob a luminosidade, pois é como se a pessoa quisesse iniciar um caminho epistêmico, valendo-se, apenas, da luz que lhe é proveniente da própria razão. Nessa nova maneira de pensar, a palavra “luz natural” remete ao interior (ao que é subjetivo e racional), com a qual se trilha o caminho e, passo-a-passo, se “chancela” o conhecimento adquirido. O personagem “Idiota” está para esta imagem do pensamento e para os conceitos criados que ocupam este plano de imanência, assim como o personagem “Sócrates” está para aquela, em relação aos conceitos contemplativos. Apesar de distintos, ambos aparecem como personagens conceituais e não podem ser confundidos com os personagens “de diálogo”, pois cumprem “papeis” bastante diferentes.

O personagem de diálogo não se enlaça, ao mesmo tempo, com o plano de imanência e com os conceitos, no construtivismo filosófico. Via de regra, ele movimentava o diálogo no texto, expondo conceitos criados, a fim de corroborar a posição do filósofo a que representa (caso em que será denominado simpático). Outros personagens de diálogo, denominados antipáticos, também podem ocupar o lugar de fala, numa ocasião em que estarão a representar o pensamento e os conceitos de outros filósofos, remetendo a outras filosofias. No que tange a esse último (antipático), quando o autor o apresenta no texto, geralmente o faz no afã de preparar o contexto para que, então, sejam apresentadas as críticas que ele irá

propor. Não cabe a esses personagens as mesmas “tarefas” que cabem aos conceituais, os quais interveem, intrinsecamente, na própria criação dos conceitos, demonstrando, eles mesmos, não apenas os movimentos positivos do plano de imanência, mas, também, os movimentos negativos, as possibilidades de ilusão (transcendência, universais, etc.) e os conceitos criados a partir desses movimentos. Outrossim, é possível que o personagem conceitual apareça, por si mesmo, muito raramente em um texto filosófico; ou, até mesmo, que ele apareça por alusão. Caso isso ocorra e ele não seja, sequer, nomeado, cabe a quem lê o texto realizar a reconstituição do personagem, de maneira a perceber quem são aqueles que estão a apresentar conceitos atrativos ou repulsivos (“de diálogo”), e quem é aquele que está a falar a respeito do plano de imanência, seus movimentos, suas ilusões, os riscos e os conceitos criados (conceitual). Por sua vez, essa reconstrução é necessária, tendo em vista ser ele (o personagem conceitual) o verdadeiro sujeito do construtivismo filosófico:

Os personagens conceituais são os “heterônimos” do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens. Eu não sou mais eu, mas uma aptidão do pensamento para se ver e se desenvolver através de um plano que me atravessa em vários lugares. [...] O personagem conceitual é o devir ou o sujeito de uma filosofia, que vale para o filósofo, de tal modo que Cusa ou mesmo Descartes deveriam assinar “o Idiota”, como Nietzsche assinou “o Anticristo” ou “Dioniso crucificado”. [...] o dêictico filosófico é um ato de fala em terceira pessoa, em que é sempre um personagem conceitual que diz Eu: eu penso enquanto Idiota, eu quero enquanto Zaratustra, eu danço enquanto Dioniso, eu aspiro enquanto Amante. [...] Na enunciação filosófica, não se faz algo dizendo-o, mas faz-se o movimento pensando-o, por intermédio de um personagem conceitual. Assim, os personagens conceituais são verdadeiros agentes de enunciação. Quem é Eu? é sempre uma terceira pessoa (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 78-79).

Segundo a passagem, se o filósofo (ele mesmo) diz “eu não sou mais eu, mas uma aptidão do pensamento para se ver e se desenvolver através de um plano”, então está a afirmar que essa aptidão (o construtivismo) ocorre independente dele, numa situação em que não deve haver limites. Por esse motivo, o personagem conceitual é quem está “mais apto a lidar” com os movimentos diagramáticos do plano e com as ordenadas intensivas dos conceitos, tanto que o construtivismo “aponta para ele” quando se verifica, no texto, o uso do termo “dêictico filosófico”, e quando se nota que ele é chamado de verdadeiro sujeito de uma filosofia. Nessa toada, o nome de Sócrates se destaca como principal personagem conceitual do platonismo, mas merecem ser destacados, também, os personagens conceituais que Nietzsche inventou e fez viver, sejam eles simpáticos ou antipáticos.

Essa ênfase nos personagens nietzschianos se dá pelo fato de ter sido ele quem, provavelmente, mais explicitamente operou com os personagens conceituais, além dos personagens de diálogo, sejam eles simpáticos ou antipáticos. Nesse contexto, pode-se dizer

que o próprio Sócrates, que é simpático ao pensamento platônico, é tornado antipático, segundo o plano de imanência constituído por Nietzsche, que “aparece” ou “reflui”, como imagem, quando são construídos conceitos atrativos tais como “forças”, “valor” e “devir”; assim como ocorre no caso de conceitos repulsivos, a exemplo de “ressentimento” ou “má consciência”. Qual imagem do pensamento que se pode intuir quando esses conceitos se colocam? Pode-se dizer acerca de movimentos infinitos “visualizados” no eterno retorno? É possível falar da *vontade de potência* refluída a partir da posição dos conceitos de força, valor e devir? De fato, ao que parece, a imagem do pensamento intuída segundo os conceitos nietzschianos vai de encontro a outra imagem, cujos movimentos infinitos foram retidos segundo a *vontade de verdade*. Desse modo, os personagens conceituais nietzschianos possuem traços de personalidade enlaçados com os conceitos e com o plano de imanência, sendo simpáticos personagens tais como Dioniso e Zaratustra, enquanto Cristo e Sacerdote remetem à outra filosofia (outro plano) e, por isso, são antipáticos.

Outrossim, se o dêictico filosófico é um ato de fala em terceira pessoa, em que é sempre um personagem conceitual que diz acerca do conceito construído, tanto que, na enunciação filosófica, faz-se o movimento pensando-o, por intermédio dele, Deleuze menciona que o que ocorre, de fato, é um movimento que perpassa entre filósofo e personagem conceitual, de maneira que Nietzsche se torna Dioniso, ao mesmo tempo que este se torna filósofo; ou, então, Platão se torna Sócrates, ao mesmo tempo que Sócrates se torna filósofo (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 80).

Acerca da situação acima mencionada, uma observação se faz necessária, a fim de evitar mal-entendidos. Sócrates viveu... e a historiografia se encarrega de subscrever fatos, evidências, relatos, local e data de nascimento, morte e assim sucessivamente. Porém, nesse contexto, se está a falar a respeito do “Sócrates da História”, o qual – se fosse possível relacioná-lo a algum “plano” – estaria de acordo com um “plano histórico”. Por sua vez, essa abordagem não é filosófica, mas, sim, historiográfica, desenvolvida num tempo cronológico em que ele, supostamente, teria nascido na data “x” e morrido, aproximadamente, na data “y”, ainda que, nesse lapso, tenha sido considerado, por muitos, um grande homem. Por outro lado, depreende-se, das linhas acima, que não é este o Sócrates que está relacionado nos diálogos platônicos, como personagem conceitual, cujo plano não está preso ao tempo histórico e à determinada sociedade, porque se trata do plano de imanência e do tempo estratigráfico. Aqui se verifica um construtivismo puramente pensante e pensado, apesar de os traços personalísticos desses personagens possuírem relações interessantes com os

movimentos que ocorrem no seio da própria sociedade, à época em que viveram (vivem ou viverão). Nesse sentido, para melhor se esclarecerem essas relações, também serão diferenciados “personagens conceituais” e “tipos psicossociais”, ainda que entre eles existam relações:

Os traços dos personagens conceituais têm, com a época e o meio históricos em que aparecem, relações que só os tipos psicossociais permitem avaliar. Mas, inversamente, os movimentos físicos e mentais dos tipos psicossociais, seus sintomas patológicos, suas atitudes relacionais, seus modos existenciais, seus estatutos jurídicos, se tornam suscetíveis de uma determinação puramente pensante e pensada que os arranca dos estados de coisas históricos de uma sociedade, como do vivido dos indivíduos, para fazer deles traços de personagens conceituais, ou *acontecimentos do pensamento* sobre o plano que ele traça ou sob os conceitos que ele cria. Os personagens conceituais e os tipos psicossociais remetem um ao outro e se conjugam, sem jamais se confundir (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 85).

Numa comparação sumária, os tipos psicossociais contribuem, significativamente, com a compreensão dos movimentos constitutivos e característicos de uma sociedade, de modo a tornar perceptíveis – tanto nas circunstâncias mais insignificantes como nas mais importantes – os processos de formação dos territórios (campo social), os vetores de desterritorialização e o processo de reterritorialização das pessoas, em outros locais e por determinadas razões²⁸. No entanto, esses tipos ainda permanecem ligados ao tempo histórico-social, sem que ocorra o desenlace que há quando se trata de personagens do conceito. Lembra-se que a construção conceitual ocorre em consonância com o plano de imanência, que não pode estar adstrito a uma época específica. Por esse motivo, as marcações, as características, os traços notáveis dos tipos psicossociais são contributivos e possuem relações com os personagens conceituais, mas estes últimos são irredutíveis aos primeiros, por serem pensadores desprendidos das condições geográficas e estados de coisas históricos, levando, ao infinito, numa situação puramente pensante, os movimentos relativos ao plano e conceito (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 82).

²⁸ No âmbito dos estudos sociais nota-se a presença de teorias que procuram compreender o objeto (sociedade) por meio de diferentes perspectivas/abordagens. Por exemplo, é notória a distinção entre a abordagem durkheimiana (fato social), weberiana (ação social – tipos ideias), parsoniana (estruturalista/funcionalista) ou luhmanniana (sistemas sociais). Além dessas diferenças, existem pensadores cujas análises (também distintas) deram ênfase aos tipos psicossociais, defendendo a importância que eles possuem para a compreensão dos movimentos sociais de territorialização, desterritorialização e reterritorialização. Segundo Deleuze e Guattari, os pensadores Georg Simmel e Erving Goffman se detiveram bastante no estudo desses *tipos* que “parecem frequentemente instáveis, nos enclaves ou nas margens de uma sociedade: o estrangeiro, o excluído, o migrante, o passageiro, o autóctone, aquele que retorna a seu país” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 90), os quais contribuem com a compreensão do *socius*. Num paralelo entre tipos psicossociais e personagens conceituais, enquanto os primeiros estão em relação com diversos fatores, inclusive históricos, que incidem no processo de formação social (territorializar-desterritorializar-reterritorializar), os segundos estão em relação com os “processos” *do pensamento*, de modo a encontrar um “lar” ou “território” no conceito filosófico, levando-se em consideração o horizonte sempre *absoluto* do plano de imanência.

Os tipos psicossociais contribuem para a compreensão dos movimentos físicos e mentais que afetam o campo social (*socius*), incluindo situações jurídicas, existenciais e relacionais; os personagens conceituais – arrancados dos estados de coisas históricos de uma sociedade - manifestam os territórios, as desterritorializações e as reterritorializações que ocorrem, em absoluto, nos movimentos do pensamento. É por esse motivo que Deleuze afirma que não é o Sócrates da história que está em Platão, assim como não é o Dioniso da mitologia que está em Nietzsche: “a filosofia não cessa de se arrancar dessa história para criar novos conceitos, que recaem na história, mas não provêm dela. [...] Os tipos psicossociais são da história, mas os personagens conceituais são do devir” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 116). O conceito, portanto, não é histórico; ele é o próprio devir. De acordo com o filósofo, ele nasce na história e recai sobre ela, mas não a pertence, porque ele é o acontecimento (muitas vezes revoluções, sociedades de resistência, sociedade de amigos) cuja efetuação é captada, pela história, nos estados de coisas.

O principal objetivo das últimas linhas foi distinguir tipos psicossociais e personagens conceituais, embora haja relação e estejam presentes, nestes últimos, traços oriundos daqueles, de uma maneira não determinante. Nesse sentido, os próximos parágrafos irão mencionar essas características encontradas nos personagens, ressaltando-se que a lista desses traços personalísticos não é exaustiva, pois existem planos de imanência distintos uns dos outros, assim como conceitos que se diferem entre si (ainda que estejam ocupando diferentes regiões de um mesmo plano), fazendo com que os personagens apresentem traços bastante peculiares. É possível encontrar traços caracterizados como páticos, relacionais, dinâmicos, jurídicos e existenciais, que serão pensados em relação com o plano de imanência e com os conceitos, inventando, por meio da mistura de diferentes gêneros de traços, personagens tais como Idiota, Louco, Delirante, Amigo, Pretendente, Noiva, Rival, Jovem, Surfista, Queixoso, Advogado, Inquiridor, Juiz, Legislador, Inocente, dentre outros.

O Idiota, diferente do que ocorreu com Sócrates, é um personagem conceitual não nomeado, mas que foi reconstituído pela leitura de Deleuze e Guattari, no que concerne à filosofia de Descartes. Ele é aquele que quer pensar por si mesmo, sem pressupostos objetivos como critério de avaliação, e de maneira diferente dos escolásticos; ele é o pensador privado em distinção aos “professores públicos”, que constitui um plano de imanência com movimentos subjetivos e critérios implícitos, até que crie e enuncie o conceito “Eu penso”. Por sua vez, essa configuração demonstra a presença de traços páticos desse pensador. No mesmo sentido, Louco e Delirante são termos que estão a nomear determinados personagens

conceituais, ao mesmo tempo que denotam alguns desses traços personalísticos. O primeiro é aquele que descobre, no pensamento, uma impotência para pensar. Em outras palavras, ele percebe (numa imagem) que o pensamento está solidificado e pautado em postulados, os quais se traduzem na impotência do próprio ato de pensar, ficando “louco” diante dessa situação. O outro é aquele que procura o que precede o pensamento, querendo encontrar isso no seio do próprio pensamento, como se fosse um Já-Aí (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 85).

Amigo, Pretendente e Rival, por exemplo, aludem a traços relacionais. Não obstante, relembra-se que o tema referente ao amigo é característico e de suma importância à filosofia, sobretudo no que tange à etimologia da palavra e sua origem. Nesse sentido, Amigo, tido aqui como personagem conceitual, já demonstra a presença de traços relacionais e características inseparáveis à filosofia, pois são aqueles que, diferentemente dos sábios, procuram/aspiram à sabedoria, sem a possuir formalmente. Como condição para o exercício do pensamento, para o processo do pensar, esses personagens (determinações transcendentais e implícitas) proporcionam, em suas relações, o âmbito agônico e propício ao desenvolvimento do pensamento, tal como ocorre entre amigos que sejam “Pretendentes” e “Rivais”, em disputa pelo conceito (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 86).

Os personagens possuem, também, traços dinâmicos, que podem ser percebidos quando agem, cada qual, de maneira peculiar. Há personagem que salta; há quem avance; há quem escave e quem mergulhe; há quem, atleticamente, corre da linha de partida à linha de chegada; outro que não despense suas energias e espera até que uma onda, vultosa, se forme a sua frente, para que possa surfar. São personagens e dinamismos diferentes, e a dinâmica do personagem é a dinâmica do pensamento: “se avançar, trepar, descer são dinamismos de personagens conceituais, saltar à maneira de Kierkegaard, dançar como Nietzsche, mergulhar como Melville são outros, para atletas filosóficos irreduzíveis uns aos outros” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 87).

No que tange a traços jurídicos, tem-se a seguinte situação: como seria se o Louco, dito acima, passasse a atuar em causa própria? Ao visualizar que pensamento corrente se encontra solidificado em postulados tal como identidade e representação, queixando-se que isso se traduz na retenção do próprio pensamento, deveria, ele, ainda, atuar como Louco? Ou passaria a agir tal como Advogado ou Defensor Público, com a pretensão de ilidir as estruturas dogmáticas do *status quo*? E quem seria o Juiz deveras competente para julgar um litígio como esse, cujo objeto e causa de pedir versam sobre o direito do pensamento

anarcônico? As instâncias mais excelsas, os Ministros, os Pretores teriam condições de bem avaliar e decidir a questão? Ou os tribunais (tal como o tribunal da razão) já estariam, de alguma maneira, “engessados”, de modo que seria mais profícuo se o Louco/Advogado apresentasse a referida demanda no âmbito artístico, ao invés do jurídico? Sobre esses traços, pode-se dizer que existem:

Na medida em que o pensamento não cessa de exigir o que lhe cabe de direito, e de enfrentar a Justiça desde os pré-socráticos: mas seria o poder do Pretendente, ou mesmo do Queixoso, tal como a filosofia o retira do tribunal trágico grego? E não será, por muito tempo, proibido ao filósofo ser Juiz, ele que, no máximo, será doutor recrutado a serviço da justiça de Deus, enquanto ele próprio não for acusado? Surge um novo personagem conceitual, quando Leibniz faz do filósofo o Advogado de um deus ameaçado em toda a parte? E os empiristas, o estranho personagem que lançam, com o Inquiridor? É Kant que faz enfim do filósofo um Juiz, ao mesmo tempo que a razão forma um tribunal; mas é o poder legislativo de um juiz determinante, ou o poder judiciário, a jurisprudência de um juiz reflexionante? Dois personagens conceituais muito diferentes (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 87).

Os personagens conceituais possuem, também, características que expressam modos de existência. Analisar esses modos é perceber o pensamento filosófico que se encontra correlacionado a eles. Em outras palavras, olhar os traços existenciais dos personagens é, já, enxergar o “retrato” da filosofia, do plano e dos conceitos a que eles se enlaçam, tal como os traços contidos em Emílio são expressivos da filosofia rousseauiana. Outrossim, o que eles fazem, como fazem, deixam de fazer, o que pensam, o que apreciam, gostam e dizem são manifestações que podem ser correlacionadas ao construtivismo filosófico e aos personagens conceituais (sejam eles desenhados por uma filosofia ou, então, descobertos pelo leitor) pois é cada um desses personagens que habita o plano de imanência, dá vozes aos conceitos criados e potencializa o respectivo modo de vida. Nesse sentido, destaca-se o trabalho realizado por Diógenes Laércio, quando correlacionou Empédocles e seu vulcão, Diógenes e seu tonel, por serem, essas anedotas vitais, manifestações de personagens conceituais que inventam possibilidades de vida, sem se confundirem com os filósofos.

Ao se passar “em revista” por essa lista de traços personalísticos, nota-se que eles auxiliam na compreensão dos movimentos do plano de imanência e dos conceitos criados. Percebe-se, também, que o último traço mencionado afirma que a filosofia inventa modos de existência ou possibilidades de vida, assim como a frase que se encontra na abertura desta dissertação afirma que “não há obra que não indique uma saída para a vida, que não trace um

caminho entre as pedras”²⁹. Outrossim, os parágrafos apontam que esses traços dos personagens não estão simplesmente atrelados aos tipos psicossociais e ao estado de coisas históricos da sociedade, pois, justamente para que possam inventar novas possibilidades de vida, precisam “ir além” (não no sentido da transcendência), “mostrar o novo”, “indicar a possibilidade real” de uma nova vida. É por esse motivo que esses modos estão relacionados com o plano de imanência e com os personagens conceituais (verdadeiros sujeitos de uma filosofia) que habitam o “olhar do filósofo”:

O rosto e o corpo dos filósofos abrigam estes personagens que lhes dão frequentemente um ar estranho, sobretudo no olhar, como se algum outro visse através de seus olhos. As anedotas vitais contam a relação de um personagem conceitual com animais, plantas ou rochedos, relação segundo a qual o próprio filósofo se torna algo de inesperado, e adquire uma amplitude trágica e cômica que ele não teria sozinho. Nós, filósofos, é por nossos personagens que nos tornamos sempre outra coisa, e que renascemos como jardim público ou zoológico (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 89)

Repisa-se que todos esses traços personalísticos dos personagens conceituais só são compreendidos dessa maneira não determinada por condicionantes sociais e individuais, pelo fato de estarem em relação com o plano de imanência e com os conceitos criados. No entanto, uma coisa a mais precisa ser dita: o personagem não ocupa somente este “meridiano” entre plano e conceito. A bem da verdade, ele também se faz presente na relação entre o caos e o plano de imanência, “mergulhando” no acaso para extrair, de lá, os movimentos com os quais irá traçar o plano e suas curvaturas. Desse modo, justamente por “conhecerem” os movimentos necessários ao traçado do plano e também as intensidades com as quais se constroem os conceitos, é que os personagens conceituais podem ser vistos como referenciais indicativos dos planos de imanência, os quais podem se aproximar ou se afastarem uns dos outros, assim como indicativos dos conceitos criados (de um mesmo grupo). Percebe-se, assim, a importância desses personagens para o construtivismo filosófico, de modo que a “díade” mencionada no início desta parte recebe mais um elemento, formando uma composição “triádica”: plano, personagem e conceito (traçar – inventar – criar).

Traça-se o plano de imanência com a razão; inventam-se os personagens conceituais com a imaginação; criam-se conceitos com o entendimento; mas nenhum traço se deduz do outro, por serem naturalmente distintos. Em outras palavras, a trindade filosófica constitui-se de tal maneira que nenhuma das faculdades se coloca como legiferante em relação

²⁹ Num breve paralelo com as palavras do poeta sul-mato-grossense Manoel de Barros, lê-se o seguinte: “Quem anda no trilho é trem de ferro, sou água que corre entre pedras: liberdade caça jeito.” **Matéria de Poesia**. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 32.

às demais. O que se tem é um acordo livre entre razão, imaginação e entendimento, no qual o “gosto filosófico” se faz necessário para a coadaptação dessas instâncias:

O gosto aparece como a tripla faculdade do conceito ainda indeterminado, do personagem ainda nos limbos, do plano ainda transparente. É por isso que é necessário criar, inventar, traçar, mas o gosto é como que a regra de correspondência das três instâncias que diferem em natureza. Não é certamente uma faculdade de medida. Não se encontrará nenhuma medida nestes movimentos infinitos que compõem o plano de imanência, estas linhas aceleradas sem contorno, estes declives e curvaturas, nem nestes personagens sempre excessivos, por vezes antipáticos, ou nestes conceitos de formas irregulares, de intensidades estridentes, de cores tão vivas e bárbaras que podem inspirar uma espécie de “desgosto” (notadamente nos conceitos repulsivos) (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 93).

Por que a necessidade de um gosto filosófico? Ora, porque o acordo entre as três instâncias é livre e porque não é tarefa fácil criar um “triângulo filosófico”, em que nenhuma faculdade se determina sobre a outra. Para se esclarecer o que se pretende dizer, é válido lembrar a breve história narrada no início da primeira parte, na qual o menino João Gabriel havia encontrado uns presentes escondidos pelo tio, durante uma confraternização em família. Tratava-se de um violão e de uma camiseta que continha, na estampa, um prisma triangular e um feixe único de luz que o transpassava, sendo disperso em várias cores. Nesse sentido, é possível verificar que os triângulos são compostos por traços extensivos, sejam eles equiláteros, isósceles, escalenos, etc. Por um “olhar matemático”, observam-se as propriedades que existem entre os lados do triângulo, os ângulos, os cortes, a altura, a bissetriz e assim sucessivamente, sendo que os traços possuem a mesma natureza (extensão). No entanto, no que tange à trindade filosófica, é necessário compor um “triângulo” em que cada lado possui uma natureza diferente. O “olhar filosófico” não dirá que “a soma dos ângulos internos corresponde a 180°”, mas apenas que um lado sempre está em correspondência com o outro e vice-versa: o lado “A”, está para “B” e para “C”, assim como “B” está para “A” e “C” ... numa mútua correspondência entre os lados (“ABC”). E quais seriam mesmo esses “lados”? Em resposta, trata-se da razão, com a qual o plano é traçado; da imaginação, com a qual os personagens são inventados; e do entendimento, com o qual o conceito é construído, não havendo, portanto, nenhuma faculdade extensível que possa medir “a área desse triângulo”.

O gosto filosófico age nesse trabalho de construção, que conjuga traços de naturezas distintas, sendo que, para conseguir “formar o triângulo”, existe a necessidade de que sejam realizados simultaneamente. Outrossim, cada um dos “lados” não possui nenhum limite, senão os outros dois que são, por eles mesmo, ilimitados. Por esse motivo, o

construtivismo filosófico permanece privado de sentido enquanto um conceito não concorda com outros e não se associa a um problema que pretende resolver; mas o problema, em si, também não é extensivo (não é científico):

O conceito é bem uma solução, mas o problema ao qual ele responde reside em suas condições de consistência intensional, e não, como na ciência, nas condições de referência das proposições extensionais. Se o conceito é uma solução, as condições do problema filosófico estão sobre o plano de imanência que ele supõe (a que movimento infinito ele remete na imagem do pensamento?) e as incógnitas do problema estão nos personagens conceituais que ele mobiliza (que personagem precisamente?). Um conceito como o de conhecimento só tem sentido com relação a uma imagem do pensamento a que ele remete, e a um personagem conceitual de que precisa; uma outra imagem, um outro personagem, exigem outros conceitos (a crença, por exemplo, e o Inquiridor). Uma solução não tem sentido independentemente de um problema a determinar em suas condições e em suas incógnitas, mas estas não mais têm sentido independentemente das soluções determináveis como conceitos. As três instâncias estão umas nas outras, mas não são de mesma natureza, coexistem e subsistem sem desaparecer uma na outra (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 97-98).

Como visto, durante o trabalho de construção não existe nenhum referencial para onde se possa olhar e comparar (ao modo de um gabarito) se o traçado do plano está ficando adequado, se o conceito vai ser consistente (ou apenas um borrão) e se o personagem será interessante, pois é cada um deles que decide acerca dos outros dois, segundo a coadaptação. É por este motivo que Deleuze afirma que a filosofia vive numa crise permanente, pois “o plano opera por abalos, e os conceitos procedem por saraivadas, os personagens por solavancos. O que é problemático, por natureza, é a relação das três instâncias” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 99).

Por fim, tendo por base os conteúdos que foram expostos até o presente momento, iniciar-se-á o estudo do Legislador, no afã de caracterizá-lo como um personagem conceitual rousseauiano.

Parte IV - O legislador rousseauiano como personagem conceitual.

Inicia-se a última parte, realizando uma observação: ela será desenvolvida, em sua maioria, por meio de diálogos entre personagens. A justificativa, para essa composição textual, se dá em decorrência dos assuntos que foram apresentados anteriormente e pela ênfase que se pretende dar a eles, sejam personagens conceituais ou de diálogo. Em verdade, a organização dar-se-á por meio de personagens de diálogo (Tio e Sobrinho), que remeterão, em suas falas, àquele que esta parte pretende apresentar como um personagem conceitual de Rousseau (o Legislador). Outro ponto a ser destacado é que, para a realização da escrita, serão utilizados os textos de Deleuze e Guattari, Jean Jacques Rousseau e Marta Nunes da Costa, tal como foi mencionado na introdução deste trabalho. Nesse sentido, os recortes serão os seguintes: a) no que tange aos primeiros, serão utilizadas as contribuições teóricas a respeito dos conceitos, plano de imanência e personagens conceituais, tal como se encontra na obra *O que é filosofia?*; b) a respeito do segundo, serão utilizados os textos *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, a partir do qual se extrai o argumento rousseauiano acerca da natureza humana, e *O contrato social*, em que se apresenta um projeto político-pedagógico para transformá-la, sendo que, nesta obra, incidirá um recorte a fim de que sejam evidenciados os livros I e II, sobretudo o capítulo VII, intitulado *Do Legislador*; c) em relação à terceira, a obra se intitula *Os dilemas de Rousseau: natureza humana, política e gênero em perspectiva*, a partir da qual a análise crítica da autora possibilitou a apresentação de objeções ao pensamento rousseauiano, no decorrer do diálogo, cujo recorte metodológico incide sobre os capítulos I, II e II.

Recordando-se do sítio, pode-se dizer que ele continuava a ser o melhor local de encontro da família. Alguns anos haviam se passado e João Gabriel já era jovem, com mais de vinte e três anos de idade. Interessava-se por filosofia, cujo despertar também se deu por influência do tio. Eram muitas conversas, indicações de textos e estudos entre eles. João havia recebido dois exemplares das obras de Jean Jacques Rousseau e estava a lê-las, nos últimos meses. Como queria falar com o tio a respeito dos textos, foi até o sítio, num fim de tarde. Chegou, trazendo consigo algumas obras. Seu tio, quando viu os livros em sua mão, logo indagou:

Tio: Esses livros, se tu soltares da mão, neste instante, eles caem ou devem cair?

O sobrinho pensou e disse: Caem!

Tio: Por que não respondes, dizendo ‘devem cair’? Por que não empregas este termo?

Sobrinho: Penso que eles não têm outra possibilidade e simplesmente caem. Do mesmo modo, eu não olho para aquela planta ali do sítio e digo: ‘deves realizar a fotossíntese’, assim como para aquela aranha ‘deves construir uma teia’, pois elas simplesmente realizam isso e estão determinadas, independente da minha vontade. Não faz sentido eu empregar este termo ‘deve’ para as coisas que estão de acordo com essa ordem da natureza. Ao contrário disso, vejo razão em dizer a uma pessoa: ‘você deve ir por este caminho, e não por aquele’; ou dizer a um grupo: ‘vocês devem agir de acordo com os costumes’ ou, então, ‘devem agir de acordo com o que a lei prescreve’, ‘devem fazer o bem, e não o mal’.

Tio: Então há diferença entre a ordem do *ser* e do *dever ser*?

Sobrinho: Sim! Em relação à ordem do *ser*, da natureza, as coisas são como são. Trata-se de uma ordem que existe há muito tempo, a qual estudamos para irmos descobrindo cada vez mais acerca dela, que já está aí. Lembro-me daquele exemplo elementar³⁰ que me falou, que conta sobre um menino perdido num subúrbio e que, decidindo permanecer onde estava até que fosse encontrado, resolveu recolher materiais para fazer uma fogueira. Ele organizava as informações acerca dos objetos que recolhia durante o dia, refletia por que alguns objetos que eram inflamáveis e outros não, fazia predições, generalizações, sempre tentando encontrar a solução para o problema que o preocupa (colher materiais para fogueira). De modo geral, as generalizações que conseguiu realizar foram sempre o relato de um “caminho” percorrido por ele, isto é, *a posteriori*, tendo em vista uma ordem já existente. Ele procura descrever essa ordem da natureza e, caso seus experimentos não deem certo, é ele quem muda as suas funções, porque elas não estão a descrever corretamente os estados encontrados no mundo. Diferentemente, a ordem do *dever ser* versa sobre uma organização a ser constituída e pressupõe a liberdade para agir, a liberdade humana. E digo mais... sempre que se indicar uma maneira de como as coisas ‘devem ser’ já está implícito que ‘poderia ser de outro jeito’. Enquanto vamos pesquisando e, então, *descrevendo* a ordem que já existe ‘*ser*’, vamos, por outro lado, *prescrevendo* a ordenação que queremos construir ‘*dever ser*’, e isso se dá de acordo com os fins que pretendemos alcançar.

³⁰ HEGENBERG, Leônidas. **Explicações Científicas: introdução à filosofia da ciência**. 2 ed. São Paulo, EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973. O exemplo completo encontra-se nessa obra, p. 29, mas foi extraído da obra intitulado *Chemistry*, organizada por G. C. Pimentel para o Chemical Education Material Study, editada em San Francisco, 1960.

Tio: Vejo que se recorda do que conversamos esses dias!

Sobrinho: sim!

Tio: Então, diga-me mais acerca dos fins.

Sobrinho: É que só faz sentido dizer como as coisas ‘devem ser’, ou prescrever ‘como as condutas devem ser’, se houver um objetivo a ser alcançado. Não pode haver ordem sem determinação do fim. É à luz desses fins que se passa a pensar quais serão as condutas que deverão ser tomadas; qual será a disposição conveniente das coisas, das ações ou dos seres humanos para a consecução do que foi pretendido, em relação a um objetivo que pode ser particular ou comum. É por isso que a ideia da ordem tem de vir, mentalmente, antes de ela ser constituída, é a ordem pensada, antes de ser a ordem realizada. Quando as unidades, as coisas, as ações ou até mesmo as pessoas estão dispostas de uma maneira conveniente, elas assim se encontram em razão de um fim prefixado, de modo que cada uma das coisas (ou seres) ocupe um lugar próprio dentro do conjunto, passando a ser parte de um todo. As individualidades passam a desempenhar uma função em relação ao todo. Quando se trata de pessoas humanas e fins comuns, a multiplicidade dos seres se submete à unidade do conjunto, implicando em imposição da unidade sobre a multiplicidade. A ordem é essa imposição do uno sobre o múltiplo (TELLES JUNIOR, 2008, p. 3 - 6)³¹.

Tio: Poderia citar algum exemplo de ordem do dever ser?

Sobrinho: Penso que a ordem constitucional, a Carta Magna do Brasil, promulgada em 1988, e conhecida como ‘Constituição Cidadã’, seja um bom exemplo.

Tio: Vou te fazer outra pergunta: tu verificas relações entre este exemplo que falou e os últimos textos que tens lido, sobre o pensamento de Rousseau?

Sobrinho: Sim! Assembleia nacional constituinte, república, liberdade, igualdade, soberania popular, cidadão, interesse comum, dentre outros, são termos que refletem o quanto o pensamento deste filósofo influenciou todo o nosso período. Por outro lado, também percebo o quão distante estamos em relação a muitas ideias e conceitos que foram expostos nessas obras. É interessante, por exemplo, destacar como ele pensa a natureza humana e defende um projeto para transformá-la, por meio do contrato social. Acredito que esses sejam pontos importantes para começarmos a falar sobre este pensador. O que acha?

Tio: Concordo. São pontos cruciais!

³¹ TELLES JUNIOR, Goffredo. **Iniciação na ciência do direito**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

Sobrinho: Digo logo!... Acho emblemática a maneira como esse filósofo pensa o ser humano. Não por meio da tese de um ser humano pronto, já dado e nascido, assim por dizer, em sua completude, da natureza; não por meio de uma tese essencialista, mas como ele, ainda não-humano, torna-se humano, quando surge nele a razão e quando ele começa a partilhar o horizonte social (COSTA, 2017, p. 14), dando a possibilidade de se pensar em mutabilidade e, inclusive, como ele era antes disso tudo acontecer. É daí que vem aquela posição de que o “homem”, antes, ainda não humano, era bom e depois tornou-se mal: o “homem” natural e o homem social.

Tio: Percebo que os termos “bom” e “mau” são morais, isto é, somente são possíveis por meio da razão e juízos valorativos. Isso exige uma “tabela de valores” a partir da qual se pode julgar, axiologicamente, os comportamentos e até mesmo as pessoas. Como Rousseau - pessoa tornada humana e que, inclusive, está se valendo da razão e dos valores – poderia emitir esses juízos, valorando como “bom” um homem natural, que é anterior às transformações?

Sobrinho: Penso que para emitir algum juízo, a inteligência sempre aproxima, relaciona, uma ideia com outra ideia, ou seja: ela aceita (ou não) que uma ideia convém à outra (TELLES JUNIOR, 2008, p. 27). Qual ou quais ideias poderiam ser aproximadas para que seja possível emitir tais juízos? Creio que “liberdade” e “igualdade” sejam contributivas para essa questão, ou seja: comparando a maneira como homem social se encontra com esses ideais, é possível emitir que o ser humano, conforme o *status quo*, encontra-se em má situação ou numa situação pior do que era antes. No próprio contrato ele diz: “o homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhado. Aquele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo que eles” (ROUSSEAU, 1999, p. 9). No entanto, outra coisa muito interessante é a posição do filósofo em defesa de que a moral (axiologia) nem sempre existiu, ou seja: ela não é uma característica intrínseca ao ser humano; teria surgido, isto sim, por consequência da própria evolução, num curso histórico, após ter-se iniciado o processo do “homem” tornar-se humano (COSTA, 2017, p. 14). Nesse sentido, quando se utiliza o termo “bom” no que diz respeito ao homem natural, nota-se, de imediato, que ele não pode ser empregado com a mesma semântica dita agora há pouco, de juízo de valor, pois o homem selvagem era “bom” sem saber que o era; sem a dimensão moral, portanto. No mais, retomar uma condição hipotética que se estende para antes do homem social, pensando, como ele pensou, o estado de natureza, deixa clara a extensão, bastante longínqua, da “linha de pensamento” traçada por este filósofo.

Tio: O que pretendeu dizer com “linha de pensamento”? Será que entendi?

Sobrinho: Recordo-me de tuas explicações acerca do plano de imanência traçado pelos filósofos, na criação dos conceitos filosóficos. E embora um mesmo termo possa aparecer se referindo tanto aos traçados infinitos do plano, como aos movimentos finitos e intensivos do conceito, quando se pensa ‘natureza humana’ tal como Rousseau, colocando, inclusive, a dimensão moral no curso da evolução do homem, notam-se aspectos característicos do plano de imanência, ou seja: um traçado de movimentos infinitos. Concordo que o termo “linha” não seja adequado, pois o plano é um “solo intuitivo” com movimentos que se dobram uns nos outros, se entrecruzam, não possuem coordenadas e somente são retidos aqueles que podem ser levados ao infinito. São esses os movimentos “de direito” do pensamento no plano, o que inclui os movimentos negativos. No entanto, o que quis dizer é que ‘natureza humana’, pensada desse modo, se aproxima muito do ‘horizonte absoluto’ em seu ‘gigantesco-tear-contínuo’ que se refere ao plano de imanência, tanto que se estende para antes do surgimento da razão humana, possibilitando pensar nas transformações que ocorreram e podem ocorrer ao ser humano. É nesse sentido que *O contrato social* consiste num projeto ambicioso, pois Rousseau “intui que o sucesso de qualquer transformação (reforma) social e política depende, antes de mais, de uma mudança profunda da própria natureza humana – uma natureza que não é nem pode ser definida de forma essencialista, mas apenas de forma incompleta e aberta a sua própria mutação” (COSTA, 2017, p. 16).

Tio: Concordo que o projeto político que se encontra nessa obra é bastante ambicioso, além de apresentar uma gama de novos conceitos para se pensar a política. Um ponto bastante importante é que diferentemente de Calígula, Grotius e Aristóteles - para os quais os homens não são naturalmente iguais entre si, assim como, recentemente, vimos naquele texto de Koyré³², no qual a elite justifica suas atitudes de dominação com base na diferença antropológica entre *homo sapiens* e *homo credulus*, asseverando que o povo não sabe pensar e crê em tudo que lhe dizem, mesmo que sejam as contradições mais absurdas - Rousseau defende que as pessoas nascem livres e iguais, e que, em verdade, esses teóricos tomam o “efeito pela causa” (ROUSSEAU, 1999, 11). Nesse sentido, como ele sustenta que as pessoas nascem livres e iguais, é interessante analisarmos esse conceito de liberdade, pois ele remete à situação originária do homem, no estado de natureza. Ele é apresentado no

³² KOYRÉ, Alexandre. **Reflexões sobre a mentira**. Tradução: Marta Rios Alves Nunes da Costa. Revista ELEUTHERÍA (Ελευθερία), Campo Grande, MS, v. 4, n. 6, 2019. Conforme a nota n. 41 do texto: “*credere, obedire, combattere* – este é o dever do povo. O pensamento está reservado ao chefe”, p. 191.

Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, fazendo-se intuir uma imagem da natureza humana, como plano de imanência. É a partir dele que se “enxerga” um “bom” selvagem, que está para aquém do nascimento da razão. Nesse estado, o “ser humano” ainda se encontra muito próximo dos outros animais que, de fato, estão determinados pela natureza. A diferença é que ele concorre, em sua relação com a natureza, na qualidade de agente livre e com atos de liberdade, enquanto os demais seres não podem se afastar da regra prescrita por ela, escolhendo e rejeitando por instinto. O filósofo é claro quando diz: “a natureza manda em todos os animais, e o bicho obedece. O homem sente a mesma impressão, mas se reconhece livre para aquiescer ou para resistir, sendo sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma” (ROUSSEAU, 1999, p. 173). Esse conceito, portanto, consiste em movimentos intensivos que percorrem, ao mesmo “tempo”, componentes (endoconsistência) e pontes (exoconsistência), num sobrevoo que perpassa elementos como resistência, escolha, transformação, alteração, perfectibilidade, tempo, espaço e que implicam na consciência de si “como sendo o ‘outro’ da natureza; ou seja, a consciência da liberdade traz consigo a ruptura do mundo do homem natural que este, pela primeira vez, vê a natureza como separada de si, e constrói um ‘eu’ por oposição” (COSTA, 2017, p. 33).

Sobrinho: Estou de acordo com o que disseste! É essa liberdade que foi perdida quando ele disse que o homem, já tornado humano, racional e social, por toda parte está agrilhado, cujo começo, e só o começo dos problemas, se deu quando alguém teve a audácia de cercar um terreno e dizer que lhe pertencia, encontrando pessoas bastante simples para acreditar nele (ROUSSEAU, 1999, p. 203). A proposta de *O contrato social* visa romper esses grilhões e fazer com que o ser humano seja livre novamente, porém por meio de um novo conceito de liberdade, que perpassa, necessariamente, pelos outros, isto é, pelo corpo social. Nesse sentido, percebo que não há apenas a transformação da natureza - do homem selvagem para o social - mas também a mutação do conceito de liberdade, que se liga a outros componentes e conceitos tais como: outro, interdependência, força comum, associação, ordem social, unidade política, cidadão, povo, vontade geral, interesse comum, bem público, soberania, dentre outros. Essa mutação - do conceito de liberdade para liberdade convencional ou civil - decorre também do fato de que os problemas que Rousseau pretende resolver, em relação à sociedade, são diferentes dos que eram “vivenciados” pelo homem selvagem. Lembro-me que os conceitos são construídos e avaliados em função dos problemas que respondem e do plano sobre o qual eles ocorrem (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 36).

Sendo assim, um dos principais desafios do contrato consiste em estabelecer uma ordem que seja legítima e capaz de conduzir a humanidade às transformações necessárias, tendo em vista que “a força não faz o direito, e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos” (ROUSSEAU, 1999, p. 13). Não por acaso, o subtítulo da obra é *Princípios do Direito Político*, ou seja: um direito (dever ser) que advém não da força, mas da convenção, na qual “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1999, p. 22).

Tio: Ouvido tuas palavras, sobretudo a parte final, recordei-me de outra passagem dessa obra, que se encontra no capítulo terceiro, do livro II, intitulado *Se a vontade geral pode errar*. Nele se percebe que a vontade geral tende sempre à utilidade pública e ao interesse comum, apesar de não estar garantido que “as deliberações do povo tenham sempre a mesma retidão” (ROUSSEAU, 1999, p. 37). Mais do isso, o capítulo esclarece a distinção entre vontade de todos e vontade geral, mostrando a quantidade de obstáculos a serem superados, quando se trata de constituir a que seja geral. Para tanto, é necessário que se retirem, dos interesses privados (particulares) os mais e os menos que se destroem mutuamente. Em outras palavras, a vontade geral é proveniente das somas das diferenças, a qual é alcançada à luz do bem e do interesse comum. Vejo que seja por essa razão que o próprio filósofo adicionou uma nota, dizendo acerca dessas dificuldades e da política como uma arte de se encontrar o comum, em meio às diferenças. Nessa nota, Rousseau retoma as palavras do marques d’Argenson - “cada interesse tem princípios diferentes. O acordo de dois interesses particulares se forma por oposição ao de um terceiro” - e as complementa, dizendo o seguinte: “poderia ter acrescentado que o acordo de todos os interesses se forma oposição ao de cada um. Se não houvesse interesses diferentes, mal se perceberia o interesse comum, que nunca haveria de encontrar obstáculo: tudo caminharia por si mesmo, e a política deixaria de ser uma arte” (ROUSSEAU, 1999, p. 37). A partir disso, gostaria de te fazer uma primeira pergunta: de acordo com o que o filósofo propõe, tu poderias me dizer algum bem comum, pelo qual todas as pessoas pactuantes teriam interesse, indistintamente?

Sobrinho: Penso que o de romper os grilhões sociais e ser livre, civilmente.

Tio: Mas ainda que pactuados e agindo como cidadãos no corpo político, essas pessoas teriam condições de se conduzirem, por si mesmas, às transformações necessárias?

Sobrinho: Creio que não, pois apesar de o pacto social dar existência e vida ao corpo político; de a legislação dar-lhe o movimento; de as leis serem atos da vontade geral e

estarem relacionadas ao interesse e ao bem comum; de o Estado - quando regido pela vontade geral e por essas leis - receber o nome de República, independente da forma de governo (administração) ser aristocrática ou democrática; de ser o interesse público o verdadeiro governante, enquanto a administração for regida por elas; e de o povo ser, quando submetido a essas leis, o autor delas mesmas (ROUSSEAU, 1999, p. 45 - 48), é o próprio Rousseau quem questiona o seguinte: “como uma multidão cega que muitas vezes não sabe o que quer, porque raramente sabe o que lhe convém, levará a bom termo uma empresa tão grande e difícil como o é um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas nem sempre o reconhece por si só” (ROUSSEAU, 1999, p. 48). Por esse motivo, o filósofo assevera que se faz necessária a presença de um legislador. Ele afirma que um grande legislador é uma pessoa raríssima em nossa história e extraordinário no Estado, pois é ele quem empreende a instituição de um povo; quem ordena o todo, por meio de leis políticas e fundamentais que constituem a forma do governo; quem “inventa a máquina” que a administração irá operar; quem exerce o cargo que constitui a República, sem entrar em sua constituição e sem mandar nos homens, porque manda nas leis. Por fim, quem ousa instituir um povo “deve sentir-se capaz de mudar, por assim dizer, a natureza humana; [...] de alterar a constituição do homem para fortalecê-la; [...] arrebatá-lo ao homem suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem o auxílio de outrem” (ROUSSEAU, 1999, p. 50).

Tio: Esperava que me desses uma resposta nesse sentido, pois a figura do legislador é bastante interessante. Primeiro, por que um grande legislador tem de abdicar da autoridade, assim como Licurgo abdicou da realeza. Há um relato que Roma, mesmo quando estava em seu melhor período, viu renascer, em seu meio, todos os crimes da tirania, por ter reunido a autoridade legislativa e o poder soberano nas mesmas pessoas. Tratava-se dos decênviros, isto é, dez cônsules antigos, que redigiram a Lei das Doze Tábuas, mas que depois foram expulsos, devido aos abusos que cometeram. Por essa razão, o filósofo é claro em dizer que se encontram, no ato de legislar, “duas coisas que parecem incompatíveis: uma empresa acima da força humana e, para executá-la, uma autoridade insignificante” (ROUSSEAU, 1999, p. 51 – 52). Segundo, pelo fato de que, muitas vezes, o legislador não pode empregar, sequer, o raciocínio, tendo em vista a condição em que se encontram as pessoas, cada qual não enxergando além dos interesses particulares, e tendo dificuldades em reconhecer as vantagens que serão trazidas por meio das privações contínuas impostas pelas boas leis. Terceiro, por que o legislador, não podendo se valer da força nem do raciocínio, tem de,

estrategicamente, recorrer a uma autoridade religiosa, que seja capaz de conduzir o povo, sem violência, e de persuadi-los, sem convencê-los. Foi isso que “obrigou, em todos os tempos, os pais das nações a recorrerem à intervenção celeste e a honrar os deuses por sua própria sabedoria, a fim de que os povos, submetidos às leis do Estado como às da natureza, [...] obedeam com liberdade e aceitem docilmente o jugo da felicidade pública” (ROUSSEAU, 1999, p. 52).

Sobrinho: Tio, desculpa interromper-te. Mas estás dizendo que os grandes legisladores, cientes de tudo isso que disseste, recorreram à ordem religiosa para corroborar a condução e transformação, isto é, o dever ser, que foi pensado para o povo? Em outras palavras, que essa razão presente no corpo coletivo, que está acima do entendimento de muitos, é aquela pela “o legislador põe as decisões na boca dos imortais, para conduzir, através da autoridade divina, os que não seriam abalados pela prudência humana”? (ROUSSEAU, 1999, p. 53).

Tio: Isso mesmo! Rousseau até retoma as palavras de Nicolau Maquiavel que foram ditas na obra *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, as quais vão no mesmo sentido: “*e veramente, mai non fù alcuno ordinatore di leggi straordinarie in un popolo, che non ricorresse a Dio, perche altrimenti non sarebbero accettate; [...] i quali non hanno in se ragioni evidenti da potergli persuadere ad altrui*” (ROUSSEAU, 1999, p. 53). No entanto, fiz questão de destacar esses pontos acerca do legislador e sua relação com a religião pelos seguintes motivos: primeiro, por enxergar nele a figura de um personagem conceitual, à luz do que havíamos conversado sobre o processo de construção dos conceitos. É ele que se coloca em correlação, como se fosse “um ponto entre as duas nadadeiras”, com os traços intensivos (conceituais) e traços diagramáticos do plano de imanência (natureza humana) pensado pelo filósofo. Segundo, por que a religião, pensada a partir do que Rousseau propõe em relação aos grandes legisladores, pode ser compreendida como transcendência que redobra a imanência do pensamento.

Sobrinho: Interessante pensá-lo como personagem conceitual; mas transcendência que redobra a imanência, como assim?

Tio: Percebê-lo como personagem se dá em razão de seus traços, os quais se enlaçam com o plano de imanência e com os conceitos, tanto que é ele quem deve sentir-se capaz de mudar a natureza humana para empreender a instituição de um povo; quem constitui a ordem racional que conduz ao fim pretendido e que, por isso, tem de conhecer as condições atuais e “enxergar” o futuro no presente, convicto da possibilidade de se alterar o *status quo*;

quem sente a possibilidade de transformar cada indivíduo em cidadão, fortalecendo-o com forças que ele próprio desconhece; quem conhece a glória longínqua, possuindo a paciência para se trabalhar num século e usufruir em outro, tanto que não começa redigindo leis boas em si mesmo, sem verificar o povo ao qual se destinam, como se fosse um arquiteto que – antes de construir um grande edifício – verifica se o solo pode sustentar o peso (ROUSSEAU, 1999, p. 49 – 54); em suma, é ele quem vê os “lobos” separados, e em conflitos, mas “enxerga”, antes de todos eles, uma alcateia já constituída. Sobre o outro ponto que mencionei, isso se dá em razão de um traço desse personagem que poderíamos chamar de estratégico. Ciente de que tem de abrir mão da autoridade, sem poder empregar nem a força nem o raciocínio, os legisladores, também chamados de “os pais das nações”, recorreram à intervenção celeste por conta da própria sabedoria que possuíam, não concluindo, a partir disso, que política e religião possuam “um objeto comum, mas sim que, na origem das nações, uma serve de instrumento para outra” (ROUSSEAU, 1999, p. 53). É nesse sentido que afirmo que a transcendência está a redobrar a imanência do pensamento, uma vez que aquela corrobora o projeto normativo e a imanência que se estende, ao infinito, na transformação da natureza humana. Outrora, quando estávamos a ler *O que é filosofia?*, deparamo-nos com a seguinte passagem: “quando nós nos vangloriamos de encontrar o transcendente na imanência, nada fazemos senão recarregar o plano de imanência com a própria imanência” (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 97). Tente lembrar do “Cavaleiro da Fé” de Soren Kierkegaard, ou, então, do “Apostador” de Blaise Pascal, pois são homens da transcendência ou da fé, mas não cessam de recarregar a imanência. Em verdade, eles são “os personagens conceituais que valem por estes dois filósofos, e que não se preocupam mais com a existência transcendente de Deus, mas somente com as possibilidades imanentes infinitas que traz a existência daquele que crê que Deus existe” (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 98).

Sobrinho: Acreditas que as palavras que saíram da boca de Jesus Cristo, podem ter sido postas por algum dos grandes legisladores que existiram no mundo?

Tio: Não sei ao certo; acredito que sim! No entanto, Rousseau assevera que “nem a todo homem é dado fazer os deuses falarem, nem ser acreditado quando se anuncia como intérprete deles” (ROUSSEAU, 1999, p. 53), destacando a lei judaica, por Moisés, e a islâmica, por Maomé, como exemplos que revelam os grandes nomes que as ditaram. Por fim, ele afirma que “enquanto a orgulhosa filosofia ou o cego espírito de partido não vê neles senão felizes impostores, o verdadeiro político admira em suas instituições o grande e poderoso gênio que preside aos estabelecimentos duradouros” (ROUSSEAU, 1999, p. 53).

Sobrinho: Foram interessantes as tuas palavras; elas me fizeram pensar em muitas coisas! Eu ainda não havia refletido sobre o legislador, como personagem conceitual. Quiçá poderemos proceder do mesmo modo em relação ao Emílio e Sophia, analisando-os como personagens conceituais. No entanto, devo confessar que, recentemente, passei a ter contato com uma outra obra, que me foi apresentada por um amigo do curso. Ele também participa do grupo de estudos que temos na universidade, e foi ele quem sugeriu a leitura. Eu trouxe um exemplar para presentear-te, como uma maneira singela de agradecer por todos os incentivos que me destes, desde minha infância. A obra foi escrita por uma pensadora e o título deixa claro que serão apresentados os dilemas de Rousseau, numa análise a ser desenvolvida a partir de três eixos: a natureza humana, a política e a questão de gênero.

Tio: Obrigado! Fico extremamente feliz em recebê-la de tuas mãos! Diga-me um pouco mais sobre ela.

Sobrinho: Não vou me estender sobre isso, pois está anoitecendo e temos que ir até a casa, para prepararmos o jantar; mesmo assim, vou adiantar alguns pontos. Nessa obra, a filósofa desenvolve um pensamento que perpassa por assuntos tais como a transformação da natureza humana; relação entre liberdade e razão; razão e paixão; igualdade entre os seres humanos; o papel da política na transformação do ser humano; os passos oferecidos por *O contrato social* para a reconstrução do mundo político, a partir da reinvenção dos cidadãos e do povo, dentre outras questões. No entanto, o que mais me chama a atenção, é que ela desvela o que se encontra por traz desse movimento todo. Ela afirma que, em verdade, o movimento “esconde uma dialética de desigualdade, opressão e dominação. A igualdade proclamada por Rousseau é restrita aos homens; é uma igualdade que exclui metade da espécie humana; é uma igualdade fundamentada numa razão masculina e masculinizada” (COSTA, 2017, contracapa). Por fim, a partir dos desafios encontrados na contemporaneidade, defende que Rousseau pode ser compreendido como um autor não apenas inaplicável como perigoso.

Tio: Muito interessante; vou lê-la na primeira oportunidade! Penso que Rousseau seja mesmo um autor do qual não podemos nos distanciar, se quisermos compreender melhor o momento presente. Todavia, concordo que muitos problemas nos são peculiares; são problemas do nosso tempo, para os quais muitos dos conceitos construídos não apresentam soluções. Com base no que conversamos, penso que o que foi apresentado por Rousseau, n’*O contrato social*, tem de ser compreendido como uma tentativa, um projeto, uma possibilidade, e não como *O Projeto* de transformação. Mesmo se afastarmos a proposta apresentada por ele

nessa obra, permanece o pensamento sobre a natureza humana que se “define” pelo que ainda não é, ou seja: pela possibilidade do vir a ser, do *dever*. Em outras palavras, ainda que afastemos alguns conceitos, o plano de imanência e a natureza não essencialista permanecem com os traços diagramáticos. Por sua vez, isso possibilita que nós pensemos não por meio da vontade geral ou do legislador, mas por novos conceitos que podem ser criados e outros personagens que inventam novas possibilidades de vida. Vamos indo?

Sobrinho: Sim, vamos!

Tio: Mudando de assunto, diga-me uma coisa que estou curioso para saber: teu pai já escolheu o nome que dará a tua irmã?

Sobrinho: Sim, ele me disse isso ontem!

Tio: E qual será o nome da pequena?

Sobrinho: Serena!

Tio: Que nome lindo!

Com o diálogo acima narrado pretendeu-se demonstrar não apenas a importância dos personagens conceituais presentes nos textos filosóficos, mas também algumas contribuições que podem advir ao pensamento e à interpretação de determinados textos, uma vez que são esses personagens que se relacionam com o plano de imanência e com os conceitos criados pelos filósofos. Como já foi dito, muitos deles já foram apresentados (nomeados) pelos próprios pensadores, na história da filosofia, mas outros, a exemplo do que foi apresentado a partir do Legislador, ainda não foram destacados dos textos e suas importâncias ainda não foram evidenciadas, no que tange à compreensão dos planos de imanência e dos conceitos filosóficos. Por fim, tanto os primeiros (já nomeados) quanto os segundos (a serem desvelados) podem contribuir com as estratégias e com o ensino de filosofia em sala de aula, de acordo com os interesses daqueles que lecionam.

CONCLUSÃO

Este trabalho enfatizou a importância dos personagens conceituais no construtivismo filosófico. Compreendê-los bem ou, até mesmo, reconstruí-los, nas ocasiões em que não forem nomeados pelos filósofos, se apresenta como algo que pode contribuir - não apenas com a interpretação dos textos - mas, sobretudo, com os modos com os quais os docentes trabalham em sala de aula, indo, desde o destaque que pode ser dado aos personagens (nomeados ou desvelados), até a criação de novos personagens por meio da imaginação, sejam eles de diálogo ou conceituais. Para tanto, é necessário que seja trilhado um caminho que o autor procurou desenvolver nesta dissertação, apresentando-o em quatro partes sequenciais.

Na primeira, o objetivo foi demonstrar como os conceitos filosóficos são construídos, por meio de um pensamento que é de velocidade infinita, mas de movimento finito, num sobrevoo que percorre componentes e pontes, com consistência. Essa é a “face” da filosofia que é “vista”, ou melhor, que é compreendida, pelo fato de que o conceito é relacionado ao entendimento. Trata-se da face conceitual da filosofia (post filosófica).

No entanto, quando o conceito “aparece”, ele faz intuir o que “não aparece”, o que não é “face”, ou aquilo que o entendimento não abarca, pois não é da sua natureza: trata-se do plano de imanência do pensamento, que não é anterior à posição do conceito, e sim correlativo, cujos traços diagramáticos são constituídos num movimento infinito. A segunda parte deste trabalho destinou-se à exposição desse assunto, em parágrafos que vão desde a “regra de ouro” - que determina que não se deve confundir traços conceituais (intensivos) com traços não conceituais (diagramáticos) do plano de imanência - até os momentos que discorrem acerca dos diferentes planos que foram constituídos por pensadores tais como Platão, Descartes, Kant, Espinosa, Sartre, dentre outros. No transcorrer desta parte, o plano de imanência também foi nomeado como “transcendental do conceito” ou “campo transcendental impessoal”, no afã de esclarecer que quando o conceito se põe, o transcendental “aparece” intuitivamente. Até este ponto do trabalho, o objetivo foi discorrer a respeito das “duas asas”, “duas nadadeiras”, a “face” conceitual e a não conceitual da filosofia (pré filosófica) com as quais se relacionam os traços dos personagens conceituais.

À terceira parte coube esclarecer essa importância dos personagens no construtivismo filosófico: são eles que se relacionam com os movimentos intensivos e diagramáticos. São eles, portanto, que ainda que não tenham sido nomeados e apresentados

pelos próprios filósofos, tal como foram Sócrates, Emílio, Zaratustra e outros, podem ser percebidos e nomeados pelas pessoas que estiverem a ler os textos filosóficos. Mais do que isso, a terceira parte serviu para afirmar que os personagens não se colocam somente em relação com o plano de imanência e conceitos, mas que também se fazem presentes na relação entre o caos e o plano de imanência, “mergulhando” no acaso-caos do pensamento para extrair, de lá, os movimentos com os quais irá traçar o plano de imanência e suas curvaturas. Por esses motivos, foi dito que o construtivismo filosófico “aponta para ele” (o personagem conceitual), tanto que o termo “dêictico filosófico” foi apresentado no texto, a fim de asseverar que ele é considerado o verdadeiro sujeito de uma filosofia.

Sobre essas três partes do texto (conceito - plano - personagem) foi visto que nenhuma delas é determinante em relação a outra, por serem traços naturalmente distintos: dá-se o nome de entendimento à criação de conceitos, de razão ao traçado do plano e imaginação à invenção dos personagens. Em outras palavras, a trindade filosófica constitui-se de tal maneira que nenhuma das faculdades se coloca como legiferante em relação às demais. O que se tem é um acordo livre entre razão, imaginação e entendimento, no qual o “gosto filosófico” se faz necessário para a coadaptação dessas instâncias.

Com a quarta parte buscou-se demonstrar, por meio da conversa entre Tio e Sobrinho (personagens de diálogo), a presença de um personagem conceitual *n’O contrato social*, que se trata do Legislador. Nesse sentido, embora ele tenha sido nomeado pelo próprio filósofo, o objetivo foi analisá-lo como personagem conceitual, de maneira a perceber que é ele quem se relaciona com o plano de imanência (seus movimentos positivos, negativos, ilusões e riscos) e com os conceitos criados por Rousseau, consubstanciando-se no verdadeiro sujeito da filosofia. Outrossim, esse diálogo também exemplificou o que foi dito na página n. 58 deste trabalho, isto é, que existe a possibilidade de o personagem conceitual raramente aparecer por si mesmo no texto filosófico; e que ele pode, inclusive, aparecer por alusão. Foi desse modo que o Tio fez menção ao Legislador, assim como o Sobrinho fez em relação ao texto de Marta Nunes da Costa, no final do diálogo. Mais do que isso, a parte foi desenvolvida por personagens de criados pelo autor desta dissertação, indicando, a partir disso, que esse modo também pode ser utilizado em sala de aula, como estratégica para o ensino de filosofia.

Espera-se com este trabalho que o(a) leitor(a) possa vê-lo como um simples exemplo, tomando-o como incentivo ao estudo dos personagens conceituais, segundo o próprio interesse. Em outras palavras, que os conteúdos delineados nas partes que se seguiram permanecem em aberto para que professores e professoras possam definir quais personagens

conceituais pretendem trabalhar em sala de aula, a exemplo dos nomeados (Sócrates, Amigo, Emílio, Zaratustra, Dioniso, Cristo, Sacerdote, Delirante, Legislador, Advogado, Juiz...), dos não nomeados e dos personagens do porvir.

REFERÊNCIAS

ALLIEZ, Éric. **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Antologia poética**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

COLEBROOK, Claire. **Gilles deleuze**. Routledge, 2001.

COSTA, Marta Nunes da. O desafio da igualdade de gênero à luz da herança e das contradições de Rousseau. **Dois Pontos**, v. 16, p. 164-176, 2019.

_____, Marta Nunes da. **Os dilemas de Rousseau**: natureza humana, política e gênero em perspectiva. 2017.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

_____, Gilles. **O que é a filosofia?** Editora 34, 2007.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; tradução dos textos introdutórios Homero Santiago. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HEGENBERG, Leônidas. **Explicações Científicas: introdução à filosofia da ciência**. 2 ed. São Paulo, EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução: Maria Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2013.

_____, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução: Valerio Rohden. 2ª ed. Martins Fontes, São Paulo, 2015. Edição bilíngue.

KOYRÉ, Alexandre. **Reflexões sobre a mentira**. Tradução: Marta Rios Alves Nunes da Costa. Revista ELEUTHERÍA (Ελευθερία), Campo Grande, MS, v. 4, n. 6, 2019. p. 177-192.

LEBRUN, Gérard. **A paciência do conceito ensaio sobre o discurso hegeliano**. Unesp, 2006.

_____, Gérard. **O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche**. Companhia das Letras, 1988.

_____, Gérard. **A filosofia e sua história**. Organização: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola, Marta Kawano. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

PETERS, Francis Edward. **Termos Filosóficos Gregos**. Um léxico histórico. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____, Jean-Jacques. **O contrato social - princípios do direito político**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____, Jean-Jacques; FERREIRA, Roberto Leal. **Emílio ou da educação**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TELLES JUNIOR, Goffredo. **Iniciação na ciência do direito**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.