

DELEUZE E A ATUALIDADE: EXPERIÊNCIA DO FORA E INVENÇÃO DE NOVAS FORMAS DE EXISTÊNCIA*Ramon Taniguchi Piretti Brandão¹*

Resumo: O presente artigo se propõe a desenvolver alguns aspectos do conceito de *fora* no interior da filosofia de Gilles Deleuze, assim como seus desdobramentos teóricos e práticos. O conceito, cunhado por Maurice Blanchot e muito difundido por Michel Foucault, é transmutado por Deleuze. Tentando escapar ao senso comum, o que prevalece para o autor é a tentativa de fazer tanto do pensamento quanto da arte uma experiência do fora. Experiência que, como veremos, pressupõe um contato contínuo com a violência que nos tira do campo do reconhecimento e nos lança sobre o desconhecido, lugar onde a relação com o *status quo* é rompida, abalando nossas certezas e verdades. Sugeriremos, ainda, que o processo de criação (filosófico ou artístico), quando elaborado a partir dessa experiência do fora, promove o aparecimento de uma nova ética, metamorfoseando a forma através das qual nos relacionamos com o real.

Palavras-chave: Deleuze; Foucault; Experiência do fora.

Abstract: This article proposes to develop some aspects of the concept of *outside* within the philosophy of Gilles Deleuze, as well as their theoretical and practical developments. The concept, coined by Maurice Blanchot and widespread by Michel Foucault, is transmuted by Deleuze. Trying to escape the common sense, which prevails for the author is trying to make as much thought as art an experience of the outside. Experience, as we will see, requires a continuous contact with the violence that takes in recognition of the field and throws us into the unknown, where the relationship with the *status quo* is broken, shaking our certainties and truths. We will suggest further that the process of creation (philosophical or artistic) when drawn from this experience from outside, promotes the emergence of a new ethic, metamorphosing the way through which we relate to the real.

Key-words: Deleuze; Foucault; Experience of outside.

O fato moderno é a inclusão do fora no mundo, e não além do mundo. O fora torna-se hoje uma categoria imanente, e essa mutação conceitual é ao mesmo tempo a condição de um pensamento da imanência radical.

F. Zourabichvili²

É sabido que Deleuze não faz simplesmente uma sistematização do percurso teórico de Foucault (quando sobre ele se debruça), mas, ao contrário, deixa transparecer conceitos fundamentais de sua própria filosofia, tais como o conceito de *plano de imanência*, *singularidade*, *atual e virtual*, *pensamento e tempo*, etc. Evidentemente, a questão central do presente artigo – a noção de *fora* – aparece no livro escrito por Deleuze *Foucault* (1991) com ecos deleuzianos visíveis.

¹ Doutorando em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Goiás. Contato: ramonbrandao41@hotmail.com.

² ZOURABICHVILI, F., 1996.

Nossa intenção, assim, é a de demonstrar como Deleuze traça algumas direções distintas das de Foucault ao tratar do conceito de *fora* – embora, é certo, haja frequentes encontros entre os dois pensadores. No caso de Deleuze, a experiência do fora aparecem principalmente, nas discussões conduzidas pelo autor acerca da arte e do pensar. Em ambos os casos, ou seja, tanto na arte quanto no pensar, o que prevalece para Deleuze é sempre a tentativa de escapar ao senso comum. Fazer do pensamento e da arte uma “experiência do fora” pressupõe certo contato com a violência que nos tira do campo da reconhecimento, do reconhecimento, e nos lança sobre o desconhecido, lugar onde nada é previsível e onde nossas relações com o senso comum são absolutamente rompidas, abalando nossas certezas e nossas verdades.

Neste sentido, a experiência do fora pode ser interpretada como uma das formas possíveis de resistência, como luta da língua menor contra sua manifestação maior, das pequenas tribos contra o Estado, enfim, das minorias contra a maioria. Resistir, neste sentido, é perceber que a transformação não somente é possível, mas necessária; que o intolerável da vida está presente como nunca e que, por isso, é preciso construir novas possibilidades de vida. Não possibilidades que são previamente imaginadas e que, sendo assim, devem ser simplesmente efetivadas, mas as possibilidades que são inauguradas no próprio processo de mutação, de descoberta, de experiência; as possibilidades em devir.

O que gostaríamos de sugerir, portanto, é que o processo de criação (seja filosófico ou artístico), quando elaborado a partir da experiência daquilo que se chama *o fora*, promove o aparecimento de uma ética outra, de uma maneira outra de se relacionar com o real.

O exemplo de Maurice Blanchot é simbólico. Nele, viu-se que há uma espécie de ética na relação que a literatura como experiência do fora estabelece com o outro e com o desconhecido. Ali, dar voz ao outro, essa terceira pessoa que não é jamais um *eu* é, antes de mais nada, um gesto ético. Em Foucault, por sua vez, a ética diz respeito à construção de novas formas de vida, de novas subjetividades; em suma, à estetização da vida. Em Deleuze, assim como em Foucault (e aqui já encontramos uma primeira convergência entre os autores), a experiência do fora também cria novas possibilidades de vida, novas individuações. No entanto, o que talvez interesse mais aqui seja demonstrar como essa experiência restabelece o vínculo do homem com o mundo. Outrossim, não se trata de restabelecer o vínculo com um outro mundo, de um mundo além do mundo, mas deste mundo, do mundo presente, concreto.

A experiência do fora nos coloca, portanto, diante do real, mas não nos coloca para continuarmos seguindo seus pressupostos, suas repetições, reafirmando o senso comum. Se o

vínculo do homem com o mundo é ali reestabelecido, é antes para que se possa resistir e transformar o que está dado, do que para reitera-lo e repeti-lo. Afinal, é exatamente isso que fazem os escritores, os artistas e os filósofos quando rompem com o senso comum, nos fazendo sentir o que jamais havíamos sentido e pensar o que jamais havíamos pensado.

Antes que possamos chegar a qualquer conclusão precipitada no que diz respeito ao vínculo do homem com o mundo, faremos um percurso pelas principais questões fomentadas por Deleuze quando este aborda o conceito do fora. Sendo assim, tentaremos, em primeiro lugar, mapear aquilo que constitui o plano de imanência – chave na filosofia do autor. Em seguida, tentaremos mostrar que a concepção de fora e de imanência, em muitos casos, se confundem – ou, ao menos, pressupõe-se um ao outro. Posteriormente, veremos a importância do par atual/virtual na definição da *linha do fora*. Por fim, analisaremos a distinção entre virtual e possível para que, com isso, possamos compreender de que maneira o conceito de fora constitui – ou pode constituir – uma realidade – ao menos uma realidade virtual.

Ao desenvolver a noção de virtualidade, serão abordadas, mesmo que brevemente, algumas inquietações deleuzianas acerca do tempo. Ora, será possível ver, dentre outras coisas, como se funda um tempo não cronológico, um tempo que não mais se baseia na quantidade do movimento. Finalmente, problematizaremos o que significa pensar para Deleuze. Será possível perceber que, para o filósofo, pensar não é uma atividade inata, mas algo que sucede ao pensamento quando este é, de alguma forma, violentado. Por último, analisaremos como a filosofia e a arte, ao promoverem a experiência do fora, a ativação o pensamento, nos colocam tête-à-tête com a realidade, fazendo-nos crer novamente no mundo.

O fora e a imanência

Deleuze diz no livro *Foucault* que o fora constitui o domínio das forças, que constitui o domínio das singularidades selvagens, da virtualidade onde as coisas não são ainda, onde tudo está por acontecer. Essa ideia nos remete diretamente a um conceito fundamental da filosofia de Deleuze: o plano de imanência.

Se não podemos afirmar que o fora e a imanência sejam um único conceito, certamente poderemos afirmar que se pode encontrar neles numeroso aspectos em comum. Abandonando a metafísica, o pensador propõe uma filosofia que não mais conceba um plano suprassensível, um além-mundo do qual o mundo seria mera imagem. Afirmar a imanência significa afirmar a univocidade. Em outras palavras, isso significa afirmar que todos os planos e que todas as multiplicidades encontram-se reunidas em um único plano. Não há, assim,

nenhuma separação entre o mundo e um “além do mundo”, pois todos os mundos se englobam no plano de imanência. Dito de outra maneira, podemos afirmar que o plano de imanência constitui o campo de coexistência virtual de todos os planos, embora seja importante enfatizar que, se o plano de imanência é sempre único, há, ao mesmo tempo, vários planos de imanência que, por sua vez, “se superpõem estratigraficamente e eventualmente podem cruzar-se e comunicar-se” (PRADO JR, 2000, p.314). Esses distintos planos de imanência se sucedem ou mesmo se rivalizam ao longo da história, o que significa que o plano de imanência não é o mesmo nos gregos, no século XIX ou hoje. “O plano é pois o objeto de uma especificação infinita, que faz que ele não pareça ser o Uno-Todo senão em cada caso especificado pela seleção do movimento” (DELEUZE, 1996, p.55).

O plano de imanência, assim, é a própria imagem do pensamento, é a imagem que ele se dá do que significa pensar, do que significa fazer uso do pensamento. De certa forma, é exatamente o que antecede a filosofia; é o pré-filosófico. No entanto, isso não é o mesmo que dizer que o plano de imanência preexista ao filosófico, à criação de conceitos. O pré-filosófico coexiste com a filosofia e não se situa fora dela. “O não filosófico está talvez mais no coração da filosofia do que a própria filosofia” (DELEUZE, 1996, p.57). Dessa forma, pode-se afirmar que o plano de imanência constitui uma espécie de solo absoluto da filosofia, “sua Terra ou sua desterritorialização, sua fundação, sobre os quais ela cria seus conceitos” (DELEUZE, 1996, p.58).

Máxima potência da vida, o plano de imanência é um corte determinado por uma velocidade infinita, por linhas de fuga, por forças selvagens. Operando um corte no caos, a imanência se abre à possibilidade de criação de conceitos. Ela recorta um pedaço do caos sem que, com isso, perca suas propriedades. Dito de outra forma, ela dá “consistência ao caos sem nada perder do infinito” (DELEUZE, 1996, p.59). Bento Prado Jr., ao escrever sobre o plano de imanência, afirma que ele é “um ‘corte’ no caos. ‘Cortar’ só pode significar captar (definir) uma ‘fatia’, por assim dizer, de um caos que permanece livre (e infinitamente livre) em todas as outras direções ou dimensões” (DELEUZE, 1996, p.314).

Ao longo de sua obra, Deleuze recorrentemente coloca a questão de como se construir um plano de imanência. Afirma, ainda, que esse esforço implica uma eterna luta contra a metafísica e a dialética. Ademais, vale ressaltar que, se o plano imanente se opõe a transcendente, ele não se opõe a transcendental.

O transcendente não é o transcendental. No lugar da consciência, o campo transcendental se definiria como um puro plano de imanência, já que ele escapa a toda transcendência do sujeito assim como do objeto (DELEUZE, 1997b, p.16).

A filosofia, sem dúvida, é um pensamento transcendental, porém, não necessariamente transcendente. A principal diferença entre as duas terminologias reside, segundo Deleuze, no fato de o transcendental rejeitar as ideias tanto de consciente quanto de sujeito. Enquanto o transcendente pressupõe um sujeito ou um objeto a ser transcendido, o transcendental, por sua vez, se apresenta como experiência impessoal que não se remete a um objeto e que não pertence a um sujeito. Assim, o transcendental em Deleuze é sempre um campo *assubjetivo* que constitui a condição primeira da experiência.

Por mais estranho que possa parecer afirmar que a plano de imanência constitua um campo transcendental, devemos ter claro que o transcendental não remete a objetos situados fora do mundo. Antes, o plano de imanência apreende no mundo o que o concerne exclusivamente. Em outras palavras, o transcendental jamais remete a algo que não exista. Essa observação se faz essencial aqui, uma vez que gostaríamos de sublinhar que o fora, ou o plano de imanência, nos coloca diante do mundo, e não em um mundo outro. Outro ponto importante é que o transcendental do plano de imanência não se confunde com transcendental clássico da filosofia, seja platônico ou kantiano, uma vez que não pressupõe algo que lhe seja exterior. O plano de imanência nunca é imanente a algo, mas imanente apenas a si mesmo. Há nessa concepção, portanto, um certo tipo de empirismo, um empirismo até mesmo radical, que leva a experiência às últimas consequências, porém um empirismo que não está calcado nas bases de um sujeito e um objeto. Um empirismo, portanto, transcendental, dos devires, impessoal, das forças. Deleuze, sobre isso, afirma o seguinte:

É quando a imanência não mais é imanente a outra coisa senão a si, que se pode falar de uma plano de imanência. Um tal plano 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 sobrevoo imanente de um campo sem sujeitos (DELEUZE, 1996, p.66).

Assim, não sendo imanente a nada senão a si próprio, o plano de imanência – poderíamos caracterizá-lo igualmente como campo transcendental real – constitui uma topologia da superfície, um fora absoluto, em que nada se esconde num interior previamente

determinado. “O fora absoluto é o movimento imanente das coisas e dos seres à superfície do mundo” (GIL, 2000, p.113). Sair da pessoalidade de um eu para existir como coisa real pressupõe um “movimento da imanência da minha existência natural da natureza” (GIL, 2000, p.113). Ou seja, apenas se se conceber o plano de imanência será possível conceber uma vida que não se prenda a uma subjetividade ou a uma objetividade. Em outras palavras a vida, por excelência.

Ademais, como sair inteiramente desse *eu* que aprisiona, como abandonar esse elemento territorializante que constitui o eu profundo? “Desposando o movimento imanente da vida, deixando de ser um Eu macroscópico para constituir uma ‘partícula’ (Deleuze) cujo movimento não procure o repouso e o fechamento sobre si num ‘dentro’” (GIL, 2000, p.113). O movimento que constitui o plano é, desta forma, um movimento perpétuo, em perpétuo devir, é o movimento próprio do fora. Em *O que é a filosofia?* (1996), Deleuze e Guattari afirmam que:

[o plano de imanência] é o íntimo no pensamento, e todavia o fora absoluto. Um fora mais longínquo que todo mundo exterior, porque ele é um dentro mais profundo que todo dentro interior: é a imanência, “a intimidade como fora, o exterior tornado intrusão que sufoca e a inversão de um outro” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.79).

Mas, se não é formado de sujeitos e objetos, de que então é formado o plano de imanência? Segundo Deleuze, de singularidades anônimas e nômades, pré-individuais, impessoais. Tais singularidades “não são nem da ordem do geral nem da ordem do individual, nem pessoais, nem universais” (DELEUZE, 1974, p.106). Fazer tais singularidades falarem, ou melhor, produzir com elas um determinado sentido, é a tarefa da atualidade. Essas singularidades são os verdadeiros acontecimentos do campo transcendental. Elas antecedem a gênese dos indivíduos e das pessoas, constituindo-se como pura virtualidade, enquanto aqueles são já uma atualização. O mundo das singularidades, dionisíaco (o da própria vontade de potência de que nos fala Nietzsche, forças livres e não ligadas), não se encontra mais aprisionado “na individualidade fixa do Ser infinito (a famosa imutabilidade de Deus) nem nos limites sedentários do sujeito finito (os famosos limites do conhecimento). Alguma coisa que não é nem individual nem pessoal e, no entanto, que é singular” (DELEUZE, 1974, p.110).

Deleuze explora em *Lógica do sentido* (1974) os conceitos de singularidade e de acontecimento que, de acordo com ele, são o que provoca o sentido. O acontecimento, assim, nada mais é do que um conjunto de singularidades – ou de pontos singulares –, isto é,

Pontos de choro e de alegria, de doença e de saúde, de esperança e de angústia, pontos sensíveis, como se diz. Tais singularidades não se confundem, entretanto, nem com a personalidade daquele que se exprime num discurso, nem com a individualidade de um estado de coisas designado por uma proposição (DELEUZE, 1974, p.55).

A singularidade não diz respeito nem ao individual, nem ao pessoal. No plano da imanência, as individualidades são impessoais e as singularidades, por sua vez, são pré-individuais. É, em outras palavras, o esplendor do *Se*. Ora, o que dizia Foucault quando afirmava a função-autor e o ser da linguagem? Parece, pois, que tanto Deleuze quanto Foucault concebem, por exemplo, a literatura, como uma experiência que não depende da manifestação de um sujeito: é exatamente a experiência do fora. Para Deleuze, escrever é como que sentir e agir no plano de imanência, produzindo singularidades. “É pela imanência, *na* imanência, que as palavras agem, revertendo o interior no exterior, constituindo uma superfície sensível onde todas as imagens e todas as sensações circulam” (GIL, 2000, p.131). Agindo na imanência, as palavras produzem sensações absolutamente reais.

Retomando o que dizíamos anteriormente, a literatura, quando promove a experiência do fora, constitui um plano de imanência. Este plano, por sua vez, é composto por singularidades selvagens e não ligadas. Essas singularidades não são ainda atualizadas, não possuem forma e, por isso, são virtuais – sem que deixem de ser reais. Não ligadas, totalmente selvagens, são elas regidas pelo acaso, são regidas por um lance de dados criador. E uma vez composto por singularidades, o plano de imanência ignora a substância e a forma. Como pudemos perceber na análise conduzida por Deleuze no livro *Foucault* (1991), o que caracteriza o fora é justamente o fato de ele ser composto por forças informais, que não se prendem ao campo do saber – nem ao ver nem ao falar. É por isso que fazemos aqui uma aproximação entre os campos da imanência e do fora, pois, nos parece, ambos afirmam a existência dessas singularidades que não são ainda uma forma.

Ora, se a singularidade não condiz a um determinado sujeito, se a singularidade não compõe uma forma determinada, é justamente porque se trata da expressão máxima da vida.

É uma hecceidade, que não é mais de individuação, mas sim de singularização: vida de pura imanência, neutra, além do bem e do mal, já que só o sujeito que o encarnava no meio das coisas a tornava boa ou má. A vida de tal individualidade se apaga em benefício da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora não se confunda com nenhum outro. Essência singular, uma vida... (DELEUZE, 1997b, p. 17-18).

O plano de imanência é, portanto, a afirmação criadora da própria vida. Afirmação criadora da vida enquanto algo incessantemente errante, que não se prende às vivências e intencionalidades de determinado sujeito. A imanência como vida é o movimento do infinito, para além do qual não existe nada. É um movimento, em suma, de desterritorialização, de linhas de fuga.

Se o campo transcendental se define por um plano de imanência, este, por sua vez, se define por uma vida.

Diremos da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada mais. Ela não é imanência à vida, mas a imanência não está em nada e é em si mesma uma vida. Uma vida é a imanência de uma imanência, a imanência absoluta: ela é potência e beatitude completas (DELEUZE, 1997b, p. 16-17).

Essa “uma vida” de que fala Deleuze é a vida absoluta, que não pode – e nunca poderá – ser atribuída a um sujeito nem a um objeto. Essa “uma vida” está em todos os lugares, atravessando tudo o que está no plano. É, aliás, justamente essa vida que atravessa a própria escrita, que atravessa o ato de criação, que o potencializa e que o faz real. Em “A literatura e a vida”, texto contido no livro *Crítica e clínica* (1997a), Deleuze afirma que “escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida. É um processo, ou seja, uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivido” (DELEUZE, 1997a, p.11).

O atual e o virtual

Devemos salientar, considerando a imanência como uma vida, que essa vida é feita de virtualidades, de acontecimentos e de singularidades. O que Deleuze denomina virtual não é algo que falta à realidade, “e sim que se engaja num processo de atualização seguindo um plano que lhe dá sua realidade própria” (DELEUZE, 1997b, p.19). O plano de imanência, assim, se constitui como virtualidade, uma vez que é povoado por singularidades e acontecimentos virtuais. Enquanto estes dão ao plano uma virtualidade, o plano, por sua vez, dá aos acontecimentos virtuais uma realidade plena. Este ponto é fundamental para o que se quer desenvolver, pois o fora – constituído por virtualidades – é pleno de realidade. Deleuze insiste repetidas vezes no fato de que o virtual, embora não constituído por estados de coisas vividas, é sempre real.

O virtual não se opõe ao real, mas somente ao atual. O *virtual possui uma plena realidade enquanto virtual*. Do virtual, é preciso dizer exatamente o que Proust dizia dos estados de ressonância: “reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos”; e

simbólicos sem serem fictícios. O virtual deve até ser definido como uma estrita parte do objeto real como se o objeto tivesse uma das suas partes no virtual e nele mergulhasse como uma dimensão objetiva (DELEUZE, 1988, p.335).

O virtual, então, se opõe ao atual e não ao real. No entanto, como o ser é sempre unívoco, o atual e o virtual não se separam de maneira alguma, constituindo, cada um, uma das faces do mesmo objeto. Atual e virtual são, então, impensáveis como partes separadas. Elas são “distintas e, no entanto, indiscerníveis, e tanto mais indiscerníveis quanto mais distintas, pois não se sabe qual é uma e qual é outra” (DELEUZE, 1990, p.102). Não existe nenhum objeto puramente atual, nem puramente virtual. Todo atual está sempre rodeado de círculos de virtualidades, “cada um deles emitindo um outro, e todos rodeando e reagindo sobre o atual” (DELEUZE, 1996, p.49). As imagens virtuais reagem frequentemente sobre o atual, fazendo com que estejam em contato contínuo. É válido ressaltar que essa concepção deleuziana difere radicalmente do que usualmente se costuma entender por virtual, uma vez que não apenas a imagem é virtual, mas também o objeto. Outrossim, todo objeto é atual e virtual ao mesmo tempo. No entanto, o atual já passou por um processo de diferenciação que afeta tanto a imagem quanto o objeto. Assim, pode-se retomar a distinção e a complementaridade da linha do fora e do plano do saber que Deleuze explora no livro *Foucault*. O fora, então, é constituído por relações de força que não fazem ver nem falar, relações virtuais, porém elas são atualizadas no plano do saber, constituindo formas atuais que, estas sim, constituem o visível e o dizível de cada época.

Nos livros que escreveu sobre cinema, Deleuze continua uma leitura de Bergson acerca da dupla face da imagem cinematográfica. Toda imagem atual, segundo o autor, tem uma imagem virtual que lhe corresponde, como um duplo ou mesmo um reflexo. Embora distintas, essas duas faces são indissociáveis, uma vez que não é possível designar um papel e outro. O que constitui esse ponto de indiscernibilidade é, precisamente, “o menor circuito, quer dizer, a coalescência da imagem atual e da imagem virtual, a imagem bifacial, a um tempo atual e virtual” (DELEUZE, 1990, p.88). Distintos portanto, mas não indiscerníveis, eis como são dispostos o atual e o virtual em Deleuze.

Quando a imagem virtual se torna atual, então é visível e límpida, como num espelho ou na solidez do cristal terminado. Mas a imagem atual também se torna virtual, por seu lado, remetida a outra parte, invisível, opaca e tenebrosa, como um cristal que mal foi tirado da terra (DELEUZE, 1990, p.90).

Quando o virtual se torna atual, diz-se que ele se diferenciou. A diferenciação das coisas é, em outras palavras, sua individuação real. A respeito da passagem do virtual ao atual, Deleuze define quatro termos como sinônimos: atualizar, resolver, integrar e diferenciar. Ao atualizar-se, o virtual se diferencia. Vale ressaltar a relevância que o conceito de diferença tem na obra de Deleuze. A vida, para ele, se faz a partir de um processo de diferenciação, ou seja, da atualização de uma virtualidade. Atualizar, diferenciar, nesse sentido, é sempre um processo de criação: criação de “uma vida”. A própria atualização pertence ao virtual, não se separando dele jamais. Enquanto o atual é o complemento, o virtual é o sujeito dessa atualização. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que a atualização do virtual constitui a singularidade, enquanto o atual é a individualidade já constituída.

Pensar filosoficamente, então, seria extrair de todo atual (estado de coisas e vivido) a sua face virtual, pois é o virtual que constitui a base não filosófica de toda filosofia. É ele o fundamento anterior a todo pensamento filosófico. Ainda vale ressaltar que o não filosófico não é algo que preexista à filosofia, mas, antes, é o cerne de qualquer filosofia, é a sua condição de existência. O pensamento, dessa forma, não é povoado senão por virtualidades.

Mas o que seriam de fato essas virtualidades? Seriam a possibilidade de algo que um dia poderá se tornar real? Estamos certos que não, pois a virtualidade já é em si mesma real e não a mera possibilidade de vir a ser. É por isso que se faz fundamental na presente reflexão a distinção que Deleuze estabelece entre virtual e possível. É preciso que essa distinção fique clara pois estamos apresentando a experiência do fora como real e não como imaginária. Ora, se o fora é um não lugar povoado por singularidades virtuais, ele não se constitui como possibilidade, mas como realidade.

Não podemos confundir o virtual com o possível. O possível opõe-se à realidade; a realidade, por sua vez, é a semelhança do possível. Podemos afirmar, portanto, que o processo do possível é um processo de realização calcado no princípio de semelhança. Dizer que algo é possível é o mesmo que dizer que ele pode existir, faltando-lhe apenas a existência concreta. Já o virtual é real em si mesmo e, por isso, não se opõe à realidade. Ele não depende de um processo – que pode vir a se consumir, ou não – para se realizar. Seu processo é, como vimos, o da atualização. Essa atualização não se norteia por nenhuma analogia, mas, pelo contrário, pela diferença pura. Pela diferenciação.

Passar do virtual ao atual, ou melhor, atualizar-se, é criar linhas diferenciais “que correspondam, sem semelhança, à multiplicidade virtual” (DELEUZE, 1988, p.341). Pode-se concluir, portanto, que o virtual é o conceito puro da diferença. Enquanto possível e real se

assemelham, atual e virtual se diferenciam. Ambos são reais, mas mantêm entre si uma diferença de natureza. Ao se atualizar, o virtual não se identifica a nada, mas se diferencia. Vale ressaltar, contudo, que, embora diferentes, o atual e o virtual não se separam de maneira alguma, ao contrário do que ocorre com o possível e o real. A diferença de natureza entre atual e virtual corresponde à diferença de natureza entre exterioridade e fora. A exterioridade é sempre uma atualização, algo que se aloja no domínio das formas, ao passo que o fora é o campo da multiplicidade virtual, do acontecimento, das singularidades, em que tudo está ainda por vir e, no entanto, tudo já aconteceu.

A criação da vida, de “uma vida”, só se dá pela diferenciação virtual. Diferenciar é criar, é fazer surgir o novo, outras possibilidades de vida. Em *Diferença e repetição*, Deleuze afirma que:

No virtual, a diferença e a repetição fundam o movimento da atualização, da diferenciação como criação, substituindo, assim, a identidade e a semelhança do possível, que só inspiram um pseudomovimento, o falso movimento da realização como limitação abstrata (DELEUZE, 1988, P.342).

Um pensamento do virtual alcança o sentido múltiplo, o sentido da diferença, deixando de lado o princípio da semelhança que regeu a filosofia durante séculos. Realizar o possível é assemelhar, enquanto criar é diferenciar. Quando Deleuze fala da literatura, da pintura e do cinema, está querendo mostrar como a arte, o processo mesmo de criação, pertence ao âmbito do virtual e de sua conseqüente atualização, e não à realização de um possível. Proust, Kafka, Melville, Artaud, entre outros, fazem surgir mundos de virtualidades, planos de imanência nos quais a vida se encontra em sua máxima potência. Num artigo sobre a questão do virtual em Deleuze, John Rajchman afirma que:

Deleuze concebe um universo em que subsistem sempre “outros mundos possíveis” em nosso mundo, outras histórias na história, o melhor mundo sendo aquele com o maior número de virtualidades. Em Kafka, é a impossibilidade de não escrever, e de escrever de outra maneira, que exprime a necessidade paradoxal das virtualidades desse povo por vir como potência de sua minoria (ALLIEZ, 2000, p.397-413).

Se a arte é real, é porque ela é a atualização de um virtual, e não a realização de um possível. Ela sai do possível “para enfrentar outros mundos, outras histórias, outros agrupamentos virtuais” (ALLIEZ, 2000, p.412). Criar, ou seja, experimentar o virtual, é, portanto, alcançar um outro modo de pensar, uma nova maneira de viver.

Pode-se concluir, até agora, que plano de imanência e virtualidade são dois conceitos fundamentais para se entender o que constitui a experiência do fora segundo Deleuze. Num movimento anti-dialético, o filósofo em questão propõe um pensamento que não se prenda mais aos princípios da contradição e da semelhança. Experimentar o fora, por meio da literatura, das artes em geral, da filosofia ou de qualquer outra manifestação, é experimentar a realidade de um virtual. Criar é justamente experimentar o virtual e sua atualização; é alcançar um plano de imanência povoado de virtualidades que não se separam nunca de suas atualizações correspondentes. O par atual/virtual e o plano de imanência constituem conceitos de uma nova maneira de pensar, de um pensar que abala o senso comum, que nos faz questionar o que nos é dado como verdade.

Conclusão

O presente artigo se propôs a afirmar o fora como categoria que não nos remete a um além-mundo, mas a este mundo, o mundo concreto. Afirmar a imanência é antes de mais nada afirmar a crença no mundo. A transcendental em Deleuze – o plano de imanência – constitui um campo que não pressupõe dimensões suprassensíveis. Quando se fala no fora, na superfície, está se afirmando o nosso mundo, o mundo real e concreto. Talvez, num primeiro momento, seja difícil perceber essa questão, pois como todo pensamento filosófico exige certo grau de abstração acredita-se, às vezes, tratar-se de questões que não são propriamente as nossas, que não dizem respeito ao mundo em que vivemos. No entanto, a obra de Deleuze, assim como a obra de Foucault, lida com práticas, com agenciamentos que estão sempre nos colocando diante do mundo sob a perspectiva da resistência.

Em *Imagem-tempo*, Deleuze afirma que o cinema moderno, ao romper com o sistema de ação e reação característico da imagem-movimento, nos deixa surpreendidos “por algo intolerável no mundo” e confrontados com “algo indispensável no pensamento”. Dessa maneira, ele nos coloca diante do mundo – do nosso mundo, não de outro –, restabelecendo o vínculo do homem com a realidade, devolvendo-nos a crença no mundo. Segundo o filósofo, o fato moderno é que não acreditamos mais neste mundo. O vínculo do homem com o mundo se rompeu, e é preciso retomá-lo. O que as manifestações artísticas fazem não é nos levar a um mundo possível, de sonhos, mas “religar o homem com o que ele vê e ouve” (DELEUZE, 1990, p.207).

A experiência do fora, enquanto experiência ética e estética, nos restitui a crença no real, que é antes o próprio plano de imanência. “Cristãos ou ateus, em nossa universal

esquizofrenia *precisamos de razões para crer neste mundo*” (DELEUZE, 1990, p.207). Este talvez seja o grande gesto político de toda arte que se faz enquanto relação com o fora: fazer-nos “acreditar, não mais em outro mundo, mas na vinculação do homem e do mundo, no amor ou na vida, acreditar nosso como no impossível, no impensável, que, no entanto, só pode ser pensado: ‘algo possível, senão sufoco’” (DELEUZE, 1990, p.205).

Restabelecer o vínculo com o mundo constitui uma questão ética por excelência, uma questão de escolha. Enquanto seres no e do mundo, estamos diante de duas possibilidades: escolher a escolha ou escolher não escolher. É a primeira, no entanto, que nos faz sujeitos éticos, pois só se escolhemos escolher é que seremos capazes de restabelecer nosso vínculo com o mundo. A escolha é o princípio da ética; é ela que nos torna capazes de dobrar o fora, de fazer a força afetar a si mesma, enfim, de subjetivar, de criar novas possibilidades de vida, novos modos de existência. E é preciso escolher, pois é necessário estar diante do mundo enquanto seres éticos, seres que acreditam na transformação dos poderes e da moral vigentes. Antes de tudo, precisamos acreditar no mundo. Como afirma Deleuze, “precisamos de uma ética ou de uma fé, o que faz os idiotas rirem; não é uma necessidade de crer em outra coisa, mas uma necessidade de crer neste mundo, do qual fazem parte os idiotas” (DELEUZE, 1990, p.209).

Ao contrário do que ocorre com o saber, a crença implica uma relação direta com o fora, com a imanência. Acreditar é promover uma relação com o pensamento, ou melhor, com o impensável no pensamento, justamente para resistir, para alcançar um ato político. As manifestações artísticas enquanto experiência do fora nos coloca num estado de vidência. O fora “consiste em Visões e Audições que já não pertencem a língua alguma. Essas Visões não são fantasmas, mas verdadeiras Ideias que o autor vê e ouve nos interstícios da linguagem, nos desvios de linguagem” (DELEUZE, 1997a, p.16). Além disso, também não são “um assunto privado, mas formam as figuras de uma história e de uma geografia incessantemente reinventadas” (DELEUZE, 1997a, p.9). A experiência do fora nos faz ver e ouvir o mundo longe dos clichês de uma suposta essência da realidade. Ou seja, nos faz ver e ouvir a vida em sua exterioridade pura, em sua mais alta potência. *Vendo* e *ouvindo* somos então lançados ao real, confrontados com sua beleza e seu horror. Sem nenhuma proteção. Nós e o mundo.

Referências

ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze**: uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000.

- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. **A imagem-tempo**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- _____. “O atual e o virtual”. In: ALLIEZ, Éric. **Deleuze – filosofia virtual**. São Paulo: Editora 34, 1996.
- _____. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997a.
- _____. “Imanência: uma vida...” In: VASCONCELLOS, J. e FRAGOSO, Emanuel (orgs.). **Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência**. Londrina: EdUEL, 1997b.
- _____. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1996.
- GIL, José. **Diferença e negação na poesia de Fernando Pessoa**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- PRADO Jr., Bento. “A ideia de ‘plano de imanência’”. In: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000.