

EXISTE UMA LÓGICA DELEUZIANA?

IS THERE A DELEUZIAN LOGIC?

Alisson Ramos de Souza¹

Resumo: O presente artigo pretende desenvolver a ideia de uma lógica na filosofia de Gilles Deleuze, a partir da subversão e perversão dos princípios da lógica tradicional, sobretudo, aqueles da lógica aristotélica. O princípio de identidade dá lugar ao princípio da diferença, que tem por consequência a crítica do fundamento; o “princípio do terceiro incluído” assume o posto do terceiro excluído, o que exige a exposição do conceito de vice-dicção; por fim, o princípio da não-contradição é substituído não pelo da contradição – o que o aproximaria da grande lógica hegeliana –, mas pela disjunção inclusiva. É a partir do paradoxo que a crítica do bom senso e do senso comum, as duas formas da *doxa*, instaura uma lógica das multiplicidades e uma topologia nômade.

Palavras-chave: Deleuze. Princípio da diferença. Princípio do terceiro incluído. Disjunção inclusiva.

Abstract: This paper intends to develop the idea of a logic in Gilles Deleuze’s philosophy, from the subversion and perversion of the laws of traditional logic, mainly those of Aristotle’s logic. The law of identity is replaced for the law of difference, which consequently brings about a criticizing of the grounding; the “law included middle” takes over the position of the excluded middle, which requires the exposition of the concept of vice-diction; lastly, the law of non-contradiction is replaced not by that of contradiction - which would brings it closer to the Greater Hegelian logic - but the inclusive disjunction. Following the thread of paradox that critiques good sense and common sense, the two forms of *doxa*, establishes a logic of multiplicities and nomad topology.

Keywords: Deleuze. Law of difference. Law of included middle. Inclusive disjunction.

Introdução

«[...] la logique, ou bien vous serez
forcés de l'abandonner, ou bien vous serez
amenés à en inventer une!»
(Gilles Deleuze; Claire Parnet)

À primeira vista, a lógica figura no pensamento de Gilles Deleuze apenas tangencialmente ou marginalmente. A lógica – enquanto disciplina ou ramo filosófico – parece ser um tema estranho à sua filosofia. Trata-se de um tema demasiado próximo de filósofos como Aristóteles, Hegel, Russell, Wittgenstein, para ficar em apenas alguns nomes, cuja distância seria preciso mensurar, antes de sugerir a existência de uma lógica

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: alissonramos@hotmail.com.

deleuziana. Alain Badiou (2000, p. 162) recorda que Deleuze odiava a lógica; para ele, “a virada da filosofia para a linguagem e a lógica, no início deste século, era para ele uma grande infelicidade. O poderoso mundo anglo-saxão de Melville e de Whitehead, mortificado pela ruminância analítica, era para Deleuze um espetáculo consternador”. Todavia, é somente à primeira vista que o pensamento de Deleuze é avesso à lógica. Para David Lapoujade, sua filosofia poderia ser vista como uma lógica generalizada, sugerindo que

Deleuze é, antes de tudo, um lógico, e todos os seus livros são “Lógicas”. Seu primeiro sobre Hume poderia se chamar “Lógica da natureza humana”, assim como seu livro sobre Proust poderia se chamar “Lógica dos signos”. [...] *O anti-Édipo* poderia ter se chamado “Lógica do desejo”, assim como *Mil platôs* poderia ter se chamado “Lógica das multiplicidades” (LAPOUJADE, 2015, p. 12).

O interesse de Deleuze não seria outro senão produzir lógicas. Lógicas que não são racionais, mas que, ao mesmo tempo, não são ilógicas. O equívoco estaria em ver uma continuidade entre a lógica e a razão, isto é, entre o *λόγος* e a *ratio*. Nesse sentido, “em Deleuze, irracional não é sinônimo de ilógico” (LAPOUJADE, 2015, p. 13); aliás, o movimento é tanto mais lógico na medida em que se esquivava do racional, e “a lógica de um pensamento não é um sistema racional em equilíbrio. [...] A lógica de um pensamento é como um vento que nos empurra, uma série de rajadas e de abalos” (DELEUZE, 1990, p. 129).² Deleuze clama por uma nova lógica que não se confunde mais com a razão, ou ainda, que não reconduz mais à razão; seu pretensão “irracionalismo” não significa um ilogismo. Segundo Zourabichvili (2003, p. 81):

Deleuze, que definia de bom grado seu próprio trabalho como a elaboração de uma “lógica”, criticava a disciplina institucionalizada sob esse nome de reduzir abusivamente o campo do pensamento ao limitá-lo ao exercício pueril da reconhecimento, e de justificar assim o bom senso satisfeito e obtuso aos olhos do qual tudo o que da experiência abala os dois princípios da contradição e do terceiro-excluído é puro nada, e vão todo empreendimento de discernir o que quer que seja (ZOURABICHVILI, 2003, p. 81).

É por isso que a lógica deleuziana não se faz pela elucidação das perplexidades ou esclarecimento da linguagem – o que não quer dizer que ele visa à obscuridade –, não consiste em retirar a mosca da garrafa ou desenfeitiçar a linguagem; nada mais

² *Nota bene*: todas as traduções das citações de obras de língua estrangeira são minhas.

distante de Deleuze do que a conformidade à linguagem do bom senso e do senso comum, as duas metades da *doxa*³. Não há também a tentativa de superar a filosofia, tampouco, de declarar a falsidade ou *nonsense* dos problemas filosóficos. Se há uma lógica em Deleuze, ela só pode ser uma lógica do paradoxo. Nesse sentido, Pierre Montebello (2017, p. 9) observa que “a filosofia de Deleuze se apresenta, antes de tudo, como uma filosofia do paradoxo”. Pois, “a manifestação da filosofia não é o bom senso, mas o paradoxo. O paradoxo é o pathos ou a paixão da filosofia” (DELEUZE, 1968a, p. 293). Cumpre lembrar que seu principal operador não é o juízo, mas o conceito: a ideia de que a filosofia é criação de conceitos também se aproxima da produção de uma lógica, porquanto “criar um conceito é criar a lógica que o vincula a outros conceitos” (LAPOUJADE, 2015, p. 13).

Intenta-se, aqui, operar um deslocamento, ou melhor, uma desterritorialização da própria filosofia de Deleuze. Jacques Rancière lembra, nesse sentido, que “compreender um pensador não é chegar a coincidir com o seu centro. É, ao contrário, deportá-lo, conduzi-lo a uma trajetória em que suas articulações se afrouxam e permitem um jogo” (RANCIÈRE, 2000, p. 505). Nossa intenção, assim, é menos oferecer uma resposta fechada do que permitir a abertura de uma questão, qual seja, existe uma lógica deleuziana? Se sim, como ela funciona? Essa abertura passa pela reelaboração de três princípios da lógica clássica.⁴ Desse modo, visamos mostrar que, mais do que inverter ou reverter os princípios da lógica aristotélica, Deleuze os subverte,⁵ perverte-os, substituindo o princípio de identidade pelo princípio da diferença, o princípio do

³ A *doxa* qualifica-se por uma imagem do pensamento que se pressupõe a si mesma, sob a forma do “todo mundo sabe...”. Deleuze toma como exemplo da reprodução da forma da *doxa* na filosofia o conceito cartesiano de *cogito*, uma vez que supõe a forma da identidade do objeto e um fundamento na unidade de um sujeito pensante; nesse sentido, “o senso comum é a norma da identidade, do ponto de vista do Eu [*Moi*] puro e da forma do objeto qualquer que lhe corresponde, o bom senso é a norma da partilha, do ponto de vista dos eus empíricos e dos objetos qualificados como tal ou tal (isso porque ele se estima universalmente partilhado). É o bom senso que determina a participação das faculdades em cada caso, quando o senso comum traz a forma do Mesmo” (DELEUZE, 1968a, p. 175).

⁴ Excluímos de nossa elaboração o “Princípio da razão suficiente” que, ao lado, do “Princípio de identidade”, “Princípio da não-contradição” e “Princípio do terceiro excluído”, constituem as “leis do pensamento”, segundo a lógica de *Port Royal*.

⁵ Em *Theatrum Philosophicum*, Michel Foucault chama a atenção para cinco operações que Deleuze empreende “contra” a filosofia platônica: reversão, inversão, conversão, subversão e perversão. Segundo ele, “subverter o platonismo é tomá-lo de cima (distância vertical da ironia) e apreendê-lo em sua origem. Perveter o platonismo é desfiá-lo até seu último detalhe, é descer (segundo a gravidade própria ao humor) até esse cabelo, esta sujeira sob a unha que não merecem a honra de uma ideia, é descobrir aí o descentramento que operou para se recentrar em torno do Modelo, do Idêntico e do Mesmo; é se descentrar em relação a ele para jogar (como em toda perversão) as superfícies de lado. A ironia se eleva e subverte; o humor se deixa cair e perverter. Perverter Platão é se deslocar em direção à maldade dos sofistas, aos gestos mal-educados dos cínicos, aos argumentos dos estóicos, às quimeras esvoaçantes de Epicuro” (FOUCAULT, 1994, p. 78).

terceiro excluído (*tertium non datur*) pelo do terceiro incluído; por fim, substitui o princípio da não-contradição não pelo da contradição – o que o aproximaria da grande lógica hegeliana –, mas pela disjuntiva inclusiva. Já não se trata de substituir um princípio por outro preservando o lugar que os termos preenchem, uma vez que colocar o homem no trono de Deus não modifica o essencial; com efeito, “a expressão ‘no lugar de’ é falha. É o próprio lugar que muda, não há mais lugar para um outro mundo (DELEUZE, 1962, p. 201). É preciso destruir o próprio lugar.⁶ Nesse sentido, a lógica deleuziana é também a instauração de uma nova topo-logia.

Princípio da diferença

Ao rejeitar o princípio identidade, Deleuze afasta-se da ideia de um bom começo ou fundamento, e seu movimento passa a se dar no meio, entre as coisas. Em última instância, a metafísica ocidental, outro nome da filosofia da representação, está fundada numa economia da dispersão ou da propagação. A injunção metafísica é a exigência de evitar a regressão infinita, a disseminação indefinida: em certo ponto, é preciso parar (*anánke stènai*) para não recair em ignorância lógica, uma vez que “não é possível proceder ao infinito descendo na série das causas” (ARISTÓTELES, *Metaphysica*, II, 994a 20). Deve necessariamente haver um princípio primeiro que limita a regressão *ad infinitum*.⁷ Para Aristóteles (*Met.*, II, 994b 14-16), a demonstração deve ter um fim, pois não “haveria inteligência nas ações que não têm um fim: quem é inteligente opera efetivamente em função de um fim”. Além disso, quem exige a demonstração da demonstração, ou ainda, a razão de nossas razões “seria semelhante a uma planta” (ARISTÓTELES, *Met.*, IV, 1006a 15).

O que garante a possibilidade da demonstração é o princípio de identidade que enuncia $A \text{ é } A$. É esse princípio, enunciando que uma coisa é idêntica a si mesma, que oferece o ponto arquimediano de onde se pode começar a raciocinar. Identificar não é senão o estabelecimento de uma causa primeira e a simplificação em uma origem única, ou ainda, de um fundamento. Nesse sentido, pode-se dizer que a Razão ocidental é uma

⁶ “Quando Nietzsche se propõe a valorizar os valores que foram historicamente negados pelo niilismo não é apenas, nem fundamentalmente, para mudar os valores de lugar, para substituir valores e portanto conservar o lugar. Tirar os valores morais do lugar de valores supremos, que dominam e dão sentido a todos os valores, só será possível destruindo este lugar que foi instituído pela própria moral” (MACHADO, 1999, p. 88).

⁷ “Ademais, é evidente que existe um princípio primeiro e que as causas dos seres não são (A) nem uma série infinita <no âmbito de uma mesma espécie>, (B) nem um número infinito de espécies” (ARISTÓTELES, *Met.*, II, 994a 1-3).

espécie de racionamento das causas, dos princípios, das origens, em suma, um cálculo dos recursos. Então, raciocinar é racionar; racionar é identificar. A identidade, a despeito de não ser enunciada explicitamente por Aristóteles, é o princípio fundamental que governa sua economia lógica. Ao se conceder que a identidade é um princípio verdadeiro, visto que não é possível chegar à verdade sem a identidade – sendo a diferença índice de não-verdade –, oculta-se o fato de que o que se visa concluir já estava posto de antemão nas premissas. E se a identidade é o fundamento da verdade, então, a própria identidade não pode ser nem verdadeira nem falsa. Desse modo, o que o princípio de identidade dissimula é sua própria arbitrariedade e sua aversão ao movimento, isto é, à transfiguração incessante. Se a diferença deve ser conjurada é porque ela é diabólica, vertiginosa, abismal, labiríntica.

Tudo se passa como se a metafísica tivesse se detido muito rapidamente em sua pesquisa das origens, satisfazendo-se também rapidamente na eleição da identidade como princípio fundamental do pensamento filosófico. Agora, tomar a diferença e não mais a identidade como princípio é, antes de tudo, recusar a própria ideia de princípio e todo recurso ao fundamento. A propósito, “o primeiro princípio é sempre uma máscara, uma simples imagem, não existe, as coisas começam a se mover ou a se animar apenas ao nível do segundo, terceiro, quarto princípio, e não são mais princípios” (DELEUZE; PARNET, 1996, p. 68-69). Trata-se, assim, de uma operação de *effondrement* (desfundamento ou desabamento). E o que permite “desfundar” a imagem ortodoxa do pensamento, calcada na transcendência da árvore que se eleva sobre a terra, é o rizoma⁸. O modelo da árvore não é senão aquele que busca um solo para se enraizar, ou melhor, um fundamento onde pode crescer e se estabelecer, sem necessidade de se movimentar, inspirando “uma triste imagem do pensamento que não cessa de imitar o múltiplo a partir de uma unidade superior, de centro ou de segmento” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 25). A imagem ortodoxa está enraizada no princípio de identidade, que fixa um ponto ou uma ordem de razões, cuja lógica é a do decalque ou da reprodução. Nesse sentido, “[é] curioso como a árvore dominou a realidade ocidental e todo o pensamento ocidental, da botânica à biologia, a anatomia, mas também a gnoseologia, a teologia, a

⁸ Deleuze e Guattari denominam “rizoma” a imagem do pensamento que se contrapõe à imagem arbórescente e radicular do pensamento. Trata-se, antes de tudo, de um sistema aberto e não-hierárquico que opera a “n-1”, isto é, dada uma multiplicidade “n”, deve-se subtrair o uno que a governa. Os princípios que caracterizam o rizoma são os seguintes: princípios de conexão e heterogeneidade, princípio de multiplicidade, princípio de ruptura a-significante, princípio da cartografia e decalcomania.

ontologia, toda a filosofia...: o fundamento-raiz, *Grund, roots e foundations*” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 27-28).

Para Deleuze (1968a, p. 169-170), “não há verdadeiro começo em filosofia, ou ainda, o verdadeiro começo em filosofia, isto é, a Diferença, já é em si mesmo Repetição”. Daí seu interesse pelo caráter fortuito dos encontros, pela efração e pelo involuntário. A imagem da árvore dá lugar à do rizoma. Vale lembrar que a árvore é um canal teológico de comunicação, pois é através de uma “sarça ardente” que Deus se dirige a Moisés, instruindo-lhe a empreender uma falsa viagem. Um rizoma, por outro lado, recusa o princípio teológico (a disjunção exclusiva) em nome de um princípio diabólico (a disjunção inclusiva). Dizer, como faz Deleuze, que a diferença está por detrás de tudo, mas que por detrás dela não há nada, não significa sugerir um novo fundamento. Segundo Deleuze e Guattari (1980, p. 36):

Um rizoma não começa e não termina, ele está sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e... e... e...” Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Para onde vai você? De onde você vem? Onde você quer chegar? São questões bem inúteis. Fazer tábula rasa, partir ou repartir de zero, buscar um começo, ou um fundamento, implicam uma falsa concepção de viagem e do movimento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...).

A primeira consequência do “princípio” de diferença é a recusa da predicação (S é P), uma vez que é a identidade do conceito que possibilita a predicação: não é mais possível dizer que A é A, ou ainda, A é B. A lógica deleuziana destroniza o verbo ser para “instaurar uma lógica do E, reverter a ontologia, destituir o fundamento, anular fim e começo” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 37). Por intermédio do princípio da diferença, o que está em jogo não é mais a predicação, e sim as relações agenciadas pela conjunção “e”. Essa conjunção é o meio pelo qual as relações se exteriorizam e revogam os princípios⁹ e, por conseguinte, a lógica tradicional; afinal, “toda a gramática, todo o silogismo são um meio de manter a subordinação das conjunções ao verbo ser, de fazê-las gravitar em torno do verbo ser”. Ao se tomar o “e” como fio condutor “vê-se se desenrolar, pedaço por pedaço, um mundo muito estranho, casaco de Arlequim ou patchwork, feito de cheios e de vazios, de blocos e de rupturas, de

⁹ “Esta exterioridade das relações não é um princípio, é um protesto vital contra os princípios” (DELEUZE; PARNET, 1996, p. 69).

atrações e de distrações, de nuances e asperezas, de conjunções e de disjunções, de alternâncias e de entrelaçamentos” (DELEUZE; PARNET, 1996, p. 69). De tal modo que A e B e C e D ..., e assim por diante, sem que haja qualquer hierarquia ou verticalidade transcendente. Trata-se, portanto, de uma lógica das multiplicidades que opera mais por justaposição ou “suplementos” do que por subsunção. É o conectivo “e” que permite simultaneamente unir e separar os termos: nesse sentido, a conjunção é também uma disjunção. O “princípio da diferença” sinaliza, portanto, a uma lógica da impropriedade, se considerarmos que “desde Aristóteles, a lógica não tem sido senão a cifragem das categorias, o triunfo da propriedade contra a impropriedade” (BADIOU, 2000, p. 162).

Em regra geral, dizemos que duas coisas são idênticas quando compartilham as mesmas propriedades. Se os termos são idênticos pelo compartilhamento de propriedades, pode-se depreender que o princípio da diferença opera no nível da impropriedade. Ora, o que é mais próprio à diferença não lhe é próprio, ela é desfazimento e constante vir-a-ser. Dessa feita, não se pode explicar a diferença em termos de propriedades, do contrário, recairíamos novamente na identidade. As questões “o que é a diferença?” ou “como explicar a diferença?” tornam-se irrelevantes. A diferença é inexplicável, pois explicar é identificar, e a diferença é da ordem da implicação. Nesse sentido, Zourabichvili (1994, p. 86-87) observa que “a implicação é o movimento lógico fundamental da filosofia de Deleuze” (ZOURABICHVILI, 1994, p. 86-87), visto que ela aparece duas vezes no sistema deleuziano das dobras ou expressão. Antes de estar implicada em outra coisa, a diferença está implicada em si mesma, é só em segundo lugar que a diferença está implicada naquilo que ela explica. A essa implicação em si mesma deve-se denominar complicação (*complicatio*); por outro lado, a implicação em outra coisa deve-se chamar explicação (*explicatio*). Explicar já não é mais uma operação do entendimento, mas o modo como o ser unívoco se exprime. Nesse sentido, “[e]xplicar é desenvolver. Envolver é implicar. Os dois termos, entretanto, não são contrários: indicam apenas dois aspectos da expressão” (DELEUZE, 1968b, p. 12).

Princípio do terceiro incluído

A lógica das multiplicidades não é uma lógica da privação ou da exclusão; ao contrário, trata-se de uma lógica da inclusão, ou melhor, do “terceiro incluído”. No

entanto, não se deve confundir a inclusão desse terceiro com sua incorporação ou absorção, tampouco com a síntese de dois termos, isto é, a identidade dos contrários ou o momento de reconciliação das diferenças. A síntese remete, em certa medida, ao meio-termo ou termo médio entre os contraditórios, o que também era descartado por Aristóteles, pois “é necessário ou afirmar ou negar, do mesmo objeto um só dos contraditórios, qualquer que seja ele” (ARISTÓTELES, *Met.*, IV, 1011b 23-25). O meio-termo é uma espécie de indiferença ou achatamento das diferenças, e aquilo que deve ser restituído é a diferença pura em sua positividade e afirmação, ou seja, não redutível à representação. As séries divergentes não são descartadas nem absorvidas, mas mantêm uma dignidade ontológica própria, coexistindo simultaneamente. Se o princípio do terceiro-excluído enuncia que uma coisa deve ser ou não deve ser, não havendo uma terceira possibilidade, o que se deve então mostrar é justamente essa outra possibilidade, ou melhor, impossibilidade. Trata-se de “uma relação original distinta da impossibilidade, ou contradição” (DELEUZE, 1988, p. 84). A impossibilidade não diz mais respeito ao conjunto das possibilidades – pois já não se trata de um mundo possível, ainda que ele seja o melhor –; ela tem a ver com os mundos reais.

As proposições “Adão pecou” e “Adão não pecou” não são impossíveis ou contraditórias entre si. A contradição faz parte das proposições de existência, por essa razão, do terceiro incluído não se pode dizer que existe, mas, antes, que insiste, subsiste e persiste. Paradoxalmente, sua existência é meramente lógica, jamais empírica. Destarte, há contradição desde que se estabeleça uma correlação entre o Adão pecador e o mundo em que ele não pecou. Trata-se não mais dos indivíduos Adão pecador e Adão não-pecador, e sim dos mundos em que ele pecou e que não-pecou. A relação entre esses dois mundos não é de contradição, mas de vice-dicção. Desse modo, um Adão não-pecador em um mundo em que ele peca não é mais impossível, antes, divergente ou impossível. Deleuze explica que

Chamar-se-ão possíveis 1) o conjunto das séries convergentes e prolongáveis que constituem um mundo, 2) o conjunto das mônadas que exprimem o mesmo mundo (Adão pecador, César imperador, Cristo salvador...). Chamar-se-ão impossíveis 1) as séries que divergem, a partir disso, pertencem a dois mundos diferentes, 2) as mônadas que exprimem cada uma um mundo diferente do outro (César imperador e Adão não pecador). É a divergência eventual das séries que permite definir a impossibilidade ou a relação de vice-dicção (DELEUZE, 1980, p. 80).

O procedimento que permite a demonstração dessa impossibilidade “é a vice-dicção, não uma contradição” (DELEUZE, 1988, p. 79). Para ser mais preciso, a contradição é segunda em relação à vice-dicção, que se anula numa espécie de ilusão transcendental, uma vez que a ela tende a desaparecer na forma do negativo sob as exigências da representação, da mesma forma que a intensidade é recoberta pelo extenso e pela qualidade que a explicam quando se atualiza ou individualiza. Dito de outro modo, a vice-dicção só se apresenta dissimulando-se na representação; a partir daí, a impossibilidade aparece como uma privação de realidade, ou melhor, como uma contra-dicção, em que as séries divergentes são tomadas como contraditórias. Há, de início, uma espécie de “desarmonia preestabelecida”, porquanto a divergência antecede a convergência das séries. Nesse sentido, Deleuze observa que “o procedimento da *vice-dicção*, próprio a percorrer e descrever as multiplicidades e os temas, é mais importante que o da contradição que pretende determinar a essência e preservar sua simplicidade (DELEUZE, 1968a, p. 245). À diferença da contradição hegeliana, que nega e ultrapassa os opostos pela *aufhebung*, a vice-dicção afirma a divergência, sem diluí-la no fundamento. Mais ainda, diferente da afirmação advinda da dupla negação, a vice-dicção é uma dupla afirmação em que cada série é afirmada em sua distância positiva. A título de exemplo:

No infinitamente grande, o igual contradiz o desigual, na medida em que o possui em essência, e se contradiz a si mesmo, na medida em que nega si mesmo negando o desigual. Mas no infinitamente pequeno, o desigual vice-diz o igual, e vice-diz a si mesmo, na medida em que o inclui como caso que o exclui em essência. O inessencial compreende o essencial como caso, enquanto que o essencial continha o inessencial em essência (DELEUZE, 1968a, p. 66).

A inclusão do terceiro não se confunde com o retorno do recalcado, ele só pode ser restituído quando as disjunções tornam-se inclusas. Por isso, o terceiro incluído não é um número ordinal, tampouco, cardinal – uma vez que o *cardo* ou junção desfez-se –, ele é múltiplo, ou melhor, multiplicidade. A lógica deleuziana das multiplicidades supõe uma outra ontologia, aquela da univocidade do ser. Dastur observa, em *Heidegger, la question du logos* (2007, p. 150), que “a destruição da lógica tradicional implica, portanto, a redução do *logos apophantikos*, ou seja, a recondução deste ao fundamento que o torna possível”. Reduzir esse *logos* significa então de-sedimentar as camadas da metafísica herdada que distanciam o acesso ao ser. Em Deleuze, todavia, essa redução

não se faz em nome de um retorno “às coisas mesmas” ou ao descobrimento do ser, trata-se, isso sim, de desmistificar a ilusão do negativo (a oposição e a contradição) que não permite pensar a diferença e, por conseguinte, a univocidade do ser. A lógica deleuziana das multiplicidades supõe uma outra ontologia, aquela da univocidade do ser. O que torna possível a destruição da lógica clássica é a univocidade do ser, em que há “uma única e mesma voz para todo o múltiplo de mil vias, um único e mesmo oceano para todas as gotas, um único clamor do ser para todos os entes” (DELEUZE, 1968a, p. 388-389). O fundamento torna-se anárquico, pois “a diferença está atrás de todas as coisas, mas atrás da diferença não há nada” (DELEUZE, 1968a, p. 80). Na ausência de um Deus que “escolhe uma infinidade de mundos possíveis, impossíveis uns com uns outros, e escolhe o melhor ou aquele tem mais realidade possível” (DELEUZE, 1988, p. 80), ou ainda, na ausência dos critérios do Bem e do Melhor, o universo perde sua ordem prévia, sua *arkhé* (princípio e comando), tornando-se anarquia coroada. Dito de outro modo, a disjunção das séries só se torna possível em universo onde o Deus leibniziano desertou, isto é, onde ele não é mais “o guardião da negatividade da síntese disjuntiva” e não pode mais garantir “a escolha das séries que vão convergir no melhor dos mundos possíveis, pois afirmar a divergência significa estar fora dos domínios que esse Deus reservou como estáveis” (CARDOSO JR., 1996, p. 231). O princípio do terceiro incluído, diferentemente do *tertium non datur*, “não é mais um princípio negativo que faz uma triagem entre os predicados de uma coisa, mas a própria coisa é chamada a se abrir para a divergência das séries onde provêm seus predicados” (CARDOSO JR., 1996, p. 242). Vale lembrar que a divergência entre as séries possui um outro nome na filosofia deleuziana: disjunção inclusiva (ou síntese disjuntiva).

Disjunção inclusiva

Para Aristóteles, o princípio de não-contradição, que enuncia que “é impossível que uma coisa, ao mesmo tempo, seja e não seja” (ARISTÓTELES, *Met.*, IV, 1006a 3-4), é o mais seguro de todos os princípios, sendo impossível errar acerca dele. Não se tratando, assim, de um princípio hipotético; aliás, qualquer um que deseja conhecer alguma coisa verdadeiramente deve possuí-lo. Assim como o princípio de identidade, o princípio da não-contradição dispensa a demonstração; nesse sentido, Aristóteles sugere que constitui ignorância [*apaidusia*] solicitar a demonstração desse princípio, visto que

“é impossível que exista demonstração de tudo: nesse caso ir-se-ia ao infinito e, conseqüentemente, não haveria nenhuma demonstração” (ARISTÓTELES, *Met.*, IV, 1006a 7-9). E a indicação da verdade ou falsidade de uma coisa só pode ser realizada a partir da admissão de que a coisa sobre o que se fala existe, uma vez que falar sobre coisas que não existem configuraria uma espécie de contradição performativa.¹⁰ A exigência da exclusão do contraditório não é simplesmente a recusa da falsidade, mas, antes, do sem significado. Significar, portanto, requer significar “um”, só há significado para alguma coisa determinada, o que exige a exclusão da contradição. Por exemplo, “se, ao dizer nuvem, significo por esta palavra algo e simultaneamente não-algo, na realidade, não significo nada, e se não significo nada, também não digo coisa alguma, apenas emito um som” (CHEDIAK, 1999, p. 11). Segundo Chediak (1999, p. 12), “é a unidade de significação que efetiva a aliança entre identidade e conceito”.

Todavia, como havíamos sugerido anteriormente, a lógica deleuziana não poderia assumir o princípio da contradição para contestar o da não-contradição. Esse já havia sido o gesto de Hegel, quando sugeriu que “*não há absolutamente nada* em que não possa e não deva ser mostrada a contradição” (HEGEL, 2012, p. 185), e sua dialética foi a tentativa mais exitosa de desenvolver a lógica sob o ângulo da contradição. Ademais, Hegel não é um intercessor de Deleuze; ao contrário, Deleuze (1968a, p. 1) chegou, certa vez, a definir sua própria filosofia como um “anti-hegelianismo generalizado”. Pois a contradição dialética tem um vício oculto, qual seja, ela se resolve em um terceiro que reconcilia as diferenças pela negação. Mais do que isso, aceitar o princípio de contradição seria conceder que a diferença é o negativo. É por isso que Deleuze subverte aquele que Aristóteles julgou ser o mais seguro dos princípios pela disjunção inclusiva e não pela contradição.¹¹ Zourabichvili (2003, p. 78) define a disjunção inclusiva deleuziana da seguinte maneira:

¹⁰ “Efetivamente, é impossível a quem quer que seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja, como, segundo alguns, teria dito Heráclito. [...] E se não é possível que os contrários subsistam juntos no mesmo sujeito (e acrescente-se a essa premissa as costumeiras explicações), e se uma opinião que está em contradição com outra é o contrário dela, é evidentemente impossível que, ao mesmo tempo, a mesma pessoa admita verdadeiramente que a mesma coisa exista e não exista. Quem se enganasse sobre esse ponto teria ao mesmo tempo opiniões contraditórias” (ARISTÓTELES, *Met.*, IV, 1005b 23-32).

¹¹ A disjunção inclusiva é a maneira de Deleuze de se esquivar tanto da representação finita (Aristóteles) quanto da representação infinita (Hegel). Pois, tomar a diferença como sendo da ordem do contraditório implicaria em remetê-la ao princípio de identidade, “que, tal como o leito de Procusto, concorre ou para excluí-la [a diferença] (amputando os membros que excedem sua cama de ferro) ou para absorvê-la (esticando os membros ao infinito, até que atinjam o tamanho suficiente)” (SOUZA, 2017, p. 106).

Entende-se, ordinariamente, por disjunção inclusiva um complexo tal que, duas proposições sendo dadas, uma ou outra *ao menos* é o caso (por exemplo, “faz bom tempo ou faz frio”): “inclusivo” não tem sentido positivo e significa somente que a disjunção envolve uma conjunção possível. Não há exclusão, mas vê-se que as duas proposições não cessam de se excluir até o ponto em que sua disjunção se apaga. Em sentido estrito, por conseguinte, toda disjunção é exclusiva: não-relação em que cada termo é a negação do outro. Com Deleuze, a noção adquire um sentido totalmente diverso: a não-relação devém uma relação, a disjunção, uma relação.

Se a disjunção antes operava por negação, agora, com Deleuze, ela passa a ser realizada a partir de procedimentos positivos. Mas, para isso, é necessário que a divergência e o descentramento se autonomizem, tornando-se objeto de afirmação, pois “somente a autonomia de sua afirmação permite que a disjunção ganhe o caráter de uma verdadeira síntese disjuntiva” (CARDOSO JR., 1996, p. 231). As séries disjuntas são retas paralelas, e não perpendiculares, e nunca se intersectam, antes, mantêm sempre um mínimo de distância positiva, sem jamais se encontrar, ainda que se prolonguem ao infinito. Contudo, o caráter disjuntivo não significa a absoluta indiferença de uma série em relação à outra; ao contrário, “ela [a disjunção inclusiva] faz passar cada termo no termo, segundo uma ordem de implicação recíproca assimétrica que não se resolve nem na equivalência bem na identidade de ordem superior” (ZOURABICHVILI, 2003, p. 79). Para Deleuze (1969, p. 202),

Em regra geral, duas coisas são simultaneamente afirmadas apenas na medida em que sua diferença é negada, suprimida desde dentro, mesmo se o nível desta supressão é reputado de reger a produção tanto da diferença quanto de seu esvanecimento. Certamente, a identidade não é a indiferença, mas é geralmente *pela identidade* que os opostos são afirmados ao mesmo tempo, seja quando se aprofunda um dos opostos para encontrar o outro, seja quando se eleva uma síntese dos dois. Falamos, ao contrário, de uma operação a partir da qual duas coisas ou duas determinações são afirmadas *por* sua diferença, isto é, são objetos de afirmação simultânea apenas na medida em que sua própria diferença é afirmada, ela mesma afirmativa. Não se trata mais de uma identidade dos contrários, como tal inseparável ainda de um movimento do negativo e da exclusão. Trata-se de uma distância positiva dos diferentes: não mais identificar dois contrários do mesmo modo, mas afirmar sua distância como aquilo que os relaciona um ao outro enquanto “diferentes”.

A crítica à lógica dialética tem como exigência a positividade da diferença e, por conseguinte, a disjunção inclusiva: a dupla afirmação. Por essa razão, Zourabichvili (2003, p. 81) afirma que “a síntese disjuntiva (ou disjunção inclusiva) é o operador

principal da filosofia de Deleuze, o conceito assinado entre todos. Pouco importa que ele seja um monstro aos olhos do que chamamos lógicos”. Se a disjunção inclusiva é um monstro lógico, é menos por ser contraditória do que paradoxal: quer dizer, “a afirmação dos dois sentidos ao mesmo tempo” (DELEUZE, 1969, p. 9). Poder-se-ia dizer que a afirmação de dois sentidos é um *nonsense* ou absurdo. No entanto, o absurdo é antes a ausência de sentido do que seu excesso, ou ainda, o paradoxo do sentido. Alice não cresce sem simultaneamente diminuir, e vice-versa. É porque “o paradoxo é, antes de tudo, o que destrói o bom senso como sentido único, mas, em seguida, o que destrói o senso comum como designação de identidades fixas” (DELEUZE, 1969, p. 12). O que assegura a convergência e a conjunção das séries é a forma do eu [*moi*], a forma do mundo e a forma de Deus. Porém, lembra Deleuze (1969, p. 205-206), “quando a disjunção acede ao princípio que lhe dá valor sintético e afirmativo em si mesma, o eu, o mundo e Deus conhecem uma morte comum, em proveito das séries divergentes enquanto tais, que excedem agora toda exclusão, toda conjunção, toda conexão”. Mais do que isso, quando a disjunção se torna inclusiva, “cada ‘coisa’ se abre à infinidade de predicados pelos quais ela passa, ao mesmo tempo em que perde seu centro, isto é, sua identidade como conceito ou como eu [*moi*]” (DELEUZE, 1969, p. 204).

Resta claro que não se trata de substituir “as sínteses contraditórias pelas sínteses disjuntivas, mas o uso exclusivo e limitativo da síntese disjuntiva por um uso afirmativo” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 91). A partir do uso disjunto das sínteses, as séries deixam de ser incompatíveis ou impossíveis; aliás, tudo se torna possível em sua impossibilidade. E a divergência deixa de ser um princípio de exclusão enquanto que a disjunção deixa de ser um meio de separação. “Tudo se divide, mas em si mesmo” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 91). É por isso que a lógica deleuziana das multiplicidades se confunde com a univocidade do ser, em que o ser se diz em apenas um sentido que é múltiplo; e a univocidade do ser, por sua vez, “se confunde com o uso positivo da síntese disjuntiva, a mais alta afirmação” (DELEUZE, 1969, p. 210-211). O teste de uma inteligência de primeira ordem, dizia Deleuze na esteira de Scott Fitzgerald (2007, p. 72), consiste na habilidade de sustentar duas ideias opostas na mente, ao mesmo tempo, e ainda manter a capacidade de funcionar. Mas não se trata mais de oposição, pois “o sentido nunca é somente um dos dois termos de uma dualidade que *opõe* as coisas e as proposições, os substantivos e os verbos, as designações e as expressões” (DELEUZE, 1969, p. 41, grifo nosso). O sentido é, antes de tudo, “a fronteira, o corte ou a articulação da diferença entre os dois” (DELEUZE,

1969, p. 41). A fronteira é precisamente a dobra que aproxima e distancia as séries, ora as une, ora as separa: é a maneira pela qual os acontecimentos se comunicam.

Topologia nômade

O gracejo de Descartes, segundo o qual não existe nada no mundo mais bem distribuído que o bom senso, fornece as pistas para a subversão da *doxa*. O bom senso implica, antes de tudo, uma distribuição do pensamento, uma repartição que determina o que lhe cabe de direito. O senso comum, por sua vez, garante as coordenadas espaço-temporais – sob a forma do sujeito – para orientar-se corretamente no pensamento: o céu estrelado acima e a lei moral dentro de um eu [*moi*] servem de fio de Ariadne para não perder o norte. Vê-se aí a relação direcional ou geográfica da filosofia. O bom senso, Deleuze não cansa de nos lembrar, é o que se diz em uma única direção, “ele é sentido único, exprime a exigência de uma ordem a partir da qual é preciso escolher uma direção e se manter nela. Esta direção é facilmente determinada como o que vai do mais diferenciado ao menos diferenciado, da parte das coisas à parte do fogo” (DELEUZE, 1969, p. 93). Por isso, não basta inverter o bom senso, ou seja, tomar a direção contrária, porquanto “o contrário do bom senso não é o outro sentido” (DELEUZE, 1969, p. 94); é preciso subvertê-lo e pervertê-lo, assumindo os dois sentidos de uma só vez. Deleuze (1969, p. 94, grifo nosso) assim resume o bom senso:

As características sistemáticas do bom senso são então: a afirmação de uma única direção; a determinação desta direção como indo do mais diferenciado ao menos diferenciado, do singular ao regular, do notável ao ordinário; a orientação da flecha do tempo, do passado ao futuro, segundo esta determinação; o papel diretor do presente nesta orientação; a função de previsão tornada possível assim; *o tipo de distribuição sedentária*, em que todas as características precedentes se reúnem.

Há uma diferença de natureza mais do que de grau entre o paradoxo e a *doxa*, portanto, não há oposição entre a distribuição nômade e sedentária, assim como não há entre espaço liso e estriado ou modo maior e menor, os dois termos coexistem simultaneamente numa *double-bind* (dupla articulação). Nesse sentido, Montebello (2017, p. 15) observa que “formar um paradoxo é sair da oposição, não por ultrapassamento, não por negação da negação, mas por neutralização dos opostos”. As oposições são neutralizadas numa dupla afirmação, uma vez que são duas maneiras

igualmente válidas de distribuir a terra: distribuição nômade e sedentária. O bom senso repartidor, cuja fórmula é “por um lado e por outro lado”, define-se por uma distribuição fixa ou sedentária da terra. Já o paradoxo se faz segundo uma repartição nômade ou lisa, a partir de conexões móveis e remanejáveis. A distribuição sedentária ou estriada procede segundo uma *métrica* ou justa medida, ou ainda, uma Σωφροσύνη (*sóphrosyne*), que mede a fim de ocupar; a distribuição nômade ou lisa, por sua vez, procede segundo uma desmedida ou desmesura, ou ainda, uma ὕβρις (*hybris*), que ocupa sem de medir.¹² Diferença entre duas multiplicidades: “métricas e não-métricas; extensivas e qualitativas; centradas e acentradas; arborescentes e rizomáticas, numerárias e planas; dimensionais e direcionais” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 604), e assim por diante.

O bom senso, enquanto ideologia das classes médias, define tudo em termos de propriedades e classes, cercados e condomínios. Quando o bom senso se propõe a fundar uma lógica, é natural que ele submeta todos os termos às classes e conjuntos segundo a pertinência das propriedades. Mas o nômade, diferentemente do sedentário, não detém a terra como sua propriedade, tampouco participa de uma sociedade de classes. Ele ex-apropria o *proprium* da terra. Somos levados a perguntar: o que ocorre então quando o paradoxo, e não o bom senso, se propõe a fundar uma lógica? Vale recordar que a terra nômade é o movimento de desterritorialização, quer dizer, ele se reterritorializa na própria desterritorialização. Desse modo, a distribuição nômade interrompe a interrupção, a necessidade (*anáncé stènai*) de impedir o recuo indefinidamente; assim, a lógica devém uma grande-rota, “ela não está no início mais do que no fim, não se pode se parar” (DELEUZE; PARNET, 1996, p. 70-71). Há pontos e trajetos, paradas provisórias, mas não há mais a tranquilidade de se parar de uma vez por todas. O princípio de identidade tem por função justamente regular o movimento, limitá-lo e determiná-lo, ou ainda, regulá-lo a partir das formas do negativo. Na ausência de um primeiro princípio, o movimento se liberta do espaço, e a velocidade se liberta do movimento. O paradoxo nômade, por excelência, é que eles não se movem. Nesse tocante,

Também é preciso distinguir a velocidade e o movimento: o movimento pode ser muito rápido, mas ele não é por isso veloz; a

¹² “É a diferença entre um espaço *liso* (vetorial, projetivo ou topológico) e um espaço *estriado* (métrico): em um caso ‘ocupa-se o espaço sem contar’, no outro caso ‘conta-se para ocupá-lo’” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 447).

velocidade pode ser muito lenta, ou mesmo imóvel, porém, ela é veloz. O movimento é extensivo, e a velocidade intensiva. O movimento designa o caráter relativo de um corpo considerado como “uno”, e que vai de um ponto a um outro; a velocidade, ao contrário, constitui o caráter absoluto de um corpo cujas partes irreduzíveis (átomos) ocupam ou preenchem um espaço liso à maneira de um turbilhão, com a possibilidade de surgir em um ponto qualquer (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 473).

Com efeito, já não há modelo algum, ou melhor, “é um modelo de devir ou de heterogeneidade que se opõe ao estável, ao eterno, ao idêntico, ao constante” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 447). Objetar-se-á que é uma contradição fundar o modelo no devir, na diferença ou no impróprio, entretanto, trata-se mais de um paradoxo do que de uma contradição. Fundar o modelo no devir significa, ao mesmo tempo, desfundar e desnortear o pensamento: o mais e o menos vão nas duas direções num devir-louco, “marcado por ‘traços’ que se apagam e se deslocam com o trajeto” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 472). Objetar-se-á também que uma tal lógica carece de precisão ou exatidão, porém, uma tal lógica “não seria nem inexata como as coisas sensíveis, nem exata como as essências ideais, mas *anexata e entretanto rigorosa* (inexata por essência e não por acaso)” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 454). Trata-se de uma lógica do impróprio ou inapropriado, outrossim, de uma lógica inclassificável ou sem classe. Enfim, uma lógica da sujeira (*malpropreté*),¹³ da rudeza e da falta de requinte.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
- BADIOU, A. Da vida como nome do ser. Tradução de Paulo Nunes. In: ALLIEZ, Eric (org.). *Deleuze, uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 159-167.
- CARDOSO JR., H. R. *Teoria das multiplicidades no pensamento de Gilles Deleuze*. 1996. 351 fls. Tese (Doutorado em Filosofia) – Unicamp, Campinas, SP. Disponível em: < <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280552> >. Acesso em: 24 abr. 2018.
- CHEDIAK, K. A. *Introdução à filosofia de Deleuze*. Londrina: Eduel, 1999.
- DASTUR, F. *Heidegger, la question du logos*. Paris: J. Vrin, 2007.
- DELEUZE, G. *Différence et Répétition*. Paris: PUF, 1968a.
- _____. *Logique du sens*. Paris : Éditions de Minuit, 1969.
- _____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : PUF, 1962.
- _____. *Pourparlers*. Paris : Éditions de Minuit, 1990.

¹³ Michel Serres (2011) dedicou belas páginas relacionando a impropriedade com a sujeira. Ele se vale da ambiguidade existente na palavra *propre*, que significa, ao mesmo tempo, próprio e limpo para contrapor-la a *malpropre*, que significa sujo e não-próprio.

- _____. *Spinoza et la philosophie de l'expression*. Paris : Éditions de Minuit, 1968b.
- _____. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris : Ellipses, 2003.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille plateaux*. Paris : Éditions de Minuit, 1980.
- _____. *L'anti-Oedipe*. Paris : Éditions de Minuit, 1972.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996.
- FITZGERALD, F. S. *Crack-up*. Tradução de Rosaura Eichenberg. Porto Alegre, RS: L&PM, 2007.
- FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. In: *Dits et écrits, vol. II (1970-1975)*. Paris : Gallimard, 1994, p. 75-99.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas, vol. I: A ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- MONTEBELLO, P. *Deleuze, la passion de la pensée*. Paris : J. Vrin, 2017.
- RANCIÈRE, J. Existe uma estética Deleuzeana? In: ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000, p. 505-516 .
- RUSSELL, B. *Os problemas da Filosofia*. Tradução de Jaimir Conte. Florianópolis: Martins Fontes, 2005.
- SERRES, M. *O mal limpo: poluir para se apropriar*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2011.
- SOUZA, A. R. *Deleuze e o corpo: por uma crítica da consciência [recurso eletrônico]*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.
- ZOURABICHVILI, F. *Deleuze, une philosophie de l'événement*. Paris : PUF, 1994.

Recebido em: 03/05/2018

Aprovado em: 14/08/2018