

A Albertine de Proust como tradução da pura hecceidade deleuze-guattariana

Bernardete Oliveira Marantes

Doutora em Filosofia/USP

I. Deleuze e Proust

Naturalmente não é de se ignorar o peso que as artes, e principalmente a literatura, tem na filosofia de Gilles Deleuze. Uma das obras literárias que mais instigaram esse filósofo foi a obra-prima de Marcel Proust, *Em busca do tempo perdido (À la recherche du temps perdu)*. A leitura filosófica do romance proustiano rendeu para a filosofia uma grande obra, *Proust e os signos (Proust et les signes, 1964, 1970, 1976)*. Afora as virtudes filosóficas da leitura que Deleuze faz da obra de Proust, é latente em *Proust e os signos* a força da arte, e mais, a força da arte literária como um original elemento – ou um intercessor, como dirá Deleuze –, articulador de um novo pensamento, aquele vislumbrado pelo filósofo francês no pensamento nietzschiano (*Nietzsche et la philosophie, 1962*). Entretanto, além de avançar nas trilhas da crítica ao pensamento, *Proust e os signos* enceta uma significativa conexão que será permanentemente mantida pelo pensamento deleuziano, ou seja, o diálogo entre a filosofia e as artes.

O encontro com a arte na condição de elemento extrafilosófico, que subverte os dogmas estabelecidos pela tradição filosófica, produzirá no pensamento deleuziano possibilidades interpretativas que o farão repensar a propugnada ideia de superioridade da filosofia dentre as “ciências” do espírito. Este constante movimento de “sair da filosofia pela filosofia”, isto é, de buscar intercessores na ambição de realizar a comunicação da filosofia com a arte e também com a ciência, manterá na filosofia deleuziana sempre o mesmo escopo: o de fazer filosofia.¹

1. “Mas sair da filosofia não quer dizer fazer outra coisa, por isso é preciso sair permanecendo dentro. Não é fazer outra coisa...” (in: Deleuze & PARNET, *O abecedário de Gilles Deleuze*, Letra C). Sobre a noção de intercessores, cf. Deleuze & Parnet, 2008, p. 155-68.

Mas *Proust e os signos* parece ainda nos revelar outro aspecto do funcionamento do pensamento de Deleuze, pois é nele que o filósofo colige algo maior, que envolverá, firmemente, seus exames vindouros sobre as artes e a filosofia. Referimo-nos aqui à concepção de arte que se encontra no pensamento de F. Nietzsche e que ressoa no pensamento do filósofo francês: a arte como o elemento que assegura o parentesco entre o pensamento e a vida: “o pensador exprime assim a bela afinidade entre pensamento e vida: a vida fazendo do pensamento algo ativo, o pensamento fazendo da vida algo afirmativo. Essa afinidade em geral, em Nietzsche [...] é também como a essência da arte” (Deleuze, 1983, p. 116 – tradução minha). A interligação destas três entidades – vida, pensamento e arte – está essencialmente envolvida nos devires deleuzianos e em sua percepção do funcionamento de uma nova maneira de pensar, que é, por qualidade, afirmativa. Por conta desta tríade, a leitura filosófica do romance proustiano, realizada por Deleuze, não ficou limitada à feitura da bela obra filosófica citada, mas, ao contrário, a *Recherche* expandiu-se e tornou-se imanente em sua filosofia, por isso, não é raro encontrarmos aqui e acolá o romance proustiano a serviço do vivo pensamento deleuziano, por vezes ilustrando, ou mesmo dando suporte a algumas de suas fundamentações filosóficas, como é o caso do conceito de hecceidade.

II. A hecceidade

A questão fundamental do conceito de hecceidade encerra-se em sua própria definição: uma “individuação sem sujeito”, e tal afirmação dessubjetivada desencadeia uma nova proposta e funda um novo vocabulário conceitual geométrico: é em um novo espaço, não extensivo, que não privilegia nem o começo e nem o fim, mas o meio, que a hecceidade, feita de linhas e não de pontos, se apresentará como rizoma. No *Mil platôs*, Deleuze e Guattari explicam de quem advém a inspiração do conceito: “acontece de se escrever ‘ecceidade’, derivando a palavra de *ecce*, eis aqui. É um erro, pois Duns Scot cria a palavra e o conceito a partir de *Haec*, ‘esta coisa’. Mas é um erro fecundo, porque sugere um modo de individuação que não se confunde precisamente com o de uma coisa ou de um sujeito” (Deleuze & Guattari, 2007, p. 47, nota 24). Portanto, a hecceidade deleuze-guattariana, não estando sujeita à subjetivação de um eu (*moi*), procurará nos acontecimentos e nas singularidades, nas dobras, nas dimensões de multiplicidades, o sujeito, o qual, segundo os filósofos, não é feito de profundezas, mas de intensidades, de forças que estão na superfície. Esta percepção de um sujeito destituído de essência, unidade, ou universalidade é tema recorrente e constantemente maturado no pensamento de Deleuze; no final dos anos de 1960, na *Lógica do sentido* (*Logique du sens*, 1969) ele já afirmava: “é seguindo a fronteira, margeando a superfície, que passamos dos corpos ao incorporeal. Paul Valéry teve uma expressão profunda: o mais profundo é a pele” (Deleuze, 1998, p. 11). Se se pode falar de um sujeito deleuziano, este se manifesta, então, através da pele, da superfície, da linha, e exprime-se por meio do infinitivo, da data, do lugar.

A individuação impessoal revela ainda uma cartografia que é feita de forças – longitude – e de intensidades – latitude –, e é de tal composição de forças que se avista a oportuna ilustração do *petite bande* de raparigas em Balbec. O percurso de individuação impessoal de Albertine, a personagem-signo do bando – a “bacante de bicicleta, a musa orgíaca do golfe” (Proust, II, 1987-89, p. 228), o *ser de fuga* (*l'être de fuite*), movente e inapreensível –, envolve toda a polêmica inerente à noção de individuação sem sujeito, pois se tomarmos a definição de hecceidade como “uma moça ou um bando de moças”, atribuiremos à personagem a possibilidade de pensá-la, ainda que de modo singular, como um impessoal, um bando, e é na (des)construção dessa figura estética, ou dessa “potência de afectos e perceptos” (Deleuze & Guattari, 2007a, p. 88), que apreenderemos, inevitavelmente, o porquê da impossibilidade de se pensar uma ontologia deleuziana.

III. Albertine

É patente a importância do pequeno bando de raparigas de Balbec na *Recherche* de Proust. As belas e modernas moças, Albertine, Andrée, Rosemonde e Gisèle, animam a pequena cidade litorânea de Balbec. Essas moças dotadas de “belos corpos de belas pernas, de belas ancas, de rostos sadios e repousados, com um ar de agilidade e atilamento” (Proust, II, 1987-89, p. 148-9) convulsionam o passeio público em frente ao Grande Hotel onde se hospedam o narrador e sua avó. Frequentemente vestidas em hodiernas roupas esportivas de malha (*des polos*), as belas raparigas são objeto de especulação e desejadas pelo narrador, que as contempla analogamente como um bando, um cardume, um enxame, uma massa disforme de seres invertebrados; elas são para ele seres primitivos da natureza, e tais metáforas usadas por Proust insuflam a ideia de que a atração entre os seres é instintiva e independente de um registro moral ou intelectual (Marantes, 2011, p. 333).

Aos olhos de Deleuze e Guattari, o bando igualmente ganha relevância, porém, de outra ordem; os filósofos conferem ao bando a manifestação significativa do conceito de hecceidade, o qual prescreve que a “individuação, coletiva ou singular, não procede por subjetividade, mas por hecceidade, pura hecceidade” (Deleuze & Guattari, 2007, p. 62). Avançando nesta concepção deleuze-guattariana, e fazendo uma leitura geometrizada do bando – de seus deslocamentos que revelam o caráter de “seres da natureza” assemelhado a um bando zoofítico (*la bande zoophytique*) –, afunilemos nosso olhar a fim de localizarmos no bando, e dele extrairmos, Albertine Simonet, a *jeune fille* escolhida pelo narrador. Albertine, singularizada mas não individualizada, é a líder nata do pequeno grupo, ela é o bando; ela é esportista, joga tênis, golfe, *diabolo* e, acompanhando seu ritmo atlético, seu meio de locomoção é a bicicleta, e é este o veículo que nos condiciona a pensá-la como “pura hecceidade”, já que, incorporada a ela, a bicicleta é o veículo-signo, o registrador topográfico da cartografia dos desejos, dos agenciamentos de Albertine em Balbec.

A bicicleta é a máquina que individua a múltipla personagem proustiana; ele é seu potente símbolo, pois, além de ser um transporte individual que proporciona à heroína a possibilidade de um deslocamento independente e voluntário, a bicicleta ainda representa a mulher moderna e impetuosa – e o mais importante: sexualizada – da virada do século XIX para o século XX. Como uma extensão, ou mesmo parte, de sua hecceidade, a bicicleta denuncia os processos de desejo, os agenciamentos moleculares da *jeune fille* que, embora muito feminina, insinua-se como um pouco *garçonne*, e como um *ser de fuga* Albertine vai “rápida e inclinada sobre a roda mitológica de sua bicicleta, e apertada nos dias de chuva em sua túnica guerreira de borracha (*caoutchouc*), que lhe ressaltavam os seios, a cabeça envolta num turbante e penteada de serpentes, ela semeava terror pelas ruas de Balbec” (Proust, IV, 1987-89, p. 70). Em seu *perpetuum mobile*, as analogias alusivas à personagem situam-na numa categoria de divindade laica, contemporânea, independente, cinestésica, dissimulada, lúbrica, e o narrador da *Recherche*, atraído e desconcertado por tanta intensidade, confirma a natureza da rapariga ao defini-la como *ser de fuga*, um ser erotizado e sempre desejável, mas como tal, inacessível e enigmático.

Sob o olhar filosófico deleuziano, assim como a arte é “uma máquina de produzir, e notadamente de produzir efeitos” (Deleuze, 1987, p. 152), Proust produziu a hecceidade de Albertine em Balbec fusionada à sua bicicleta, e é através desta produção que outra máquina formada pelos filósofos pode ser vislumbrada, a máquina desejante (que foi posteriormente batizada de agenciamento por Deleuze e Guattari). Por outro lado, e até por ser sinônimo do bando, Albertine aproxima-se da etologia deleuziana, que confere ao conceito de território um valor existencial na medida em que dialoga com os devires, os quais são os conteúdos próprios do desejo.

Portanto, tomar a personagem Albertine como farol, ou ainda como um arquétipo, é vaticinar uma subjetividade contemporânea pensada como construção no mundo social, entretanto, o papel desempenhado pelo pensamento de Deleuze na contemporaneidade ultrapassa até tal subjetividade, pois ele a pensa dessubjetivada, e como observa René Schérer:

Deleuze desfaz a imagem do pensamento centrado em torno de um sujeito frente ao mundo objetivo [...] Num golpe, numa inversão de imagem, ele coloca a impressão, o acontecimento, a própria imagem (que se considera à imagem cinematográfica) fora das tomadas do sujeito e de suas reduções, lançando-as no fluxo imanente da vida (1998, p. 16-7).

IV. Deleuze, Guattari e os conceitos

Conjeturando, porém, que haja uma subjetividade em Deleuze, esta se mostra múltipla, nômade, e, principalmente, como se disse, se expressa na superfície do corpo, como assinalamos em sua afirmação na *Lógica do sentido* – obra, aliás, carregada de sementes que frutificarão quando de seu encontro com Félix Guattari. Assim, retomando e examinado mais de perto essa concepção, voltemos à *Lógica do sentido*; o filósofo afirma:

Tudo se passa na superfície em um cristal que não se desenvolve a não ser pelas bordas. Sem dúvida, não é o mesmo que se dá com um organismo; este não cessa de se recolher em um espaço interior, como de se expandir no espaço exterior, de assimilar e de exteriorizar. Mas as membranas não são aí menos importantes: elas carregam os potenciais e regeneram as polaridades, elas põem precisamente em contacto o espaço exterior independentemente da distância. O interior e o exterior, o profundo e o alto, não têm valor biológico a não ser por esta superfície topológica de contacto. É, pois, até mesmo biologicamente que é preciso compreender que “o mais profundo é a pele” (Deleuze, 1998, p. 106).

É na profundidade da pele, no fenômeno de superfície, exortado pela teoria estoica do acontecimento, que a individuação impessoal surge em Deleuze. Seu sujeito não é pensado na condição de unidade ou essencialidade interiorizada e confinada nos limites de um eu, mas como um “modo de individuação”, que será processado em comunicação com o exterior; tudo se passa na pele, na superfície onde linhas se dispõem, se planejam e se tramam, descrevendo a relação, a comunicação, o convívio, por isso, “a superfície não é nem ativa nem passiva, ela é o produto das ações e das paixões dos corpos misturados. Pertence à superfície o sobrevoar seu próprio campo, impassível, indivisível...” (Deleuze, 1998, p. 129). Desapossado de um eu interiorizado (centrado) e absoluto, a busca pelo individuado deleuziano arquitetase, não exclusivamente, mas a partir de sua leitura dos estoicos, e de Gilbert Simondon.²

As pesquisas de Simondon, e especialmente aquelas sobre os princípios de individuação, dos “modos de individuação”, foram imperatórias para Deleuze, pois foram estes conceitos que possibilitaram ao filósofo elaborar de modo eficaz sua crítica à filosofia do sujeito e à concepção de campo transcendental. Deleuze afirma que a obra³ de Simondon “apresenta a primeira teoria racionalizada das singularidades impessoais e pré-individuais” (Deleuze, 1998, p. 107, nota 3), e é tal teoria que tornou exequível o salto deleuziano de uma filosofia da subjetividade, ou da consciência, para uma filosofia problematizada não na origem ou no princípio da individuação, mas na territorialidade, na superfície ocupada por infinitas singularidades, e que serão pensadas ulteriormente como hecceidades:

Longe de serem individuais ou pessoais, as singularidades presidem à gênese dos indivíduos e das pessoas: elas se repartem em um “potencial” que não comporta por si mesmo nem Ego (*Moi*) individual, nem Eu (*Je*) pessoal, mas que os

2. Formado em física e filosofia, Gilbert Simondon deu aula de filosofia e se aposentou como professor de psicologia em 1984 na Universidade de Paris V. *O indivíduo e sua gênese físico-biológica* (*L'Individu et sa genèse physico-biologique*, 1964), e *A individuação psíquica e coletiva* (*L'individuation psychique et collective*, 1989) talvez sejam suas obras mais conhecidas. Deleuze cita seu livro de 1964 na *Lógica do sentido*, e arroga a Simondon, e principalmente às páginas 260-264 dessa obra, sua fundamentação das cinco características do campo transcendental, a saber: “energia potencial do campo, ressonância interna das séries, superfície topológica das membranas, organização do sentido, estatuto do problemático”. Cf. Deleuze, 1998, p. 107 e nota 3.

3. Deleuze refere-se ao livro citado acima: *O indivíduo e sua gênese físico-biológica* (*L'Individu et sa genèse physico-biologique*).

produz atualizando, efetuando-se, as figuras desta atualização não se parecendo em nada ao potencial efetuado. É somente uma teoria dos pontos singulares que se acha apta a ultrapassar a síntese da pessoa e a análise do indivíduo tais como elas são (ou se fazem) na consciência (Deleuze, 1998, p. 105).

A partir desse salto ocorre um encontro com aquele que “mudou muitas coisas” (Deleuze & Parnet, 1998a, p. 24) no pensamento deleuziano: Félix Guattari. Com Guattari – o psicanalista dissidente, filósofo, militante político, dentre outras atribuições –, Deleuze produz, em meio a outros trabalhos, pelo menos duas inovadoras obras para a filosofia; *O anti-Édipo (L’anti-Oedipe, 1972)*, e *Mil platôs (Mille plateaux, 1980)*.

O anti-Édipo propõe uma nova teoria do desejo, afirmando que o desejo não é falta mas realidade coextensiva nos campos social, natural e histórico. Já *Mil platôs* pode ser definido como uma nova e radical proposta para se pensar e fazer filosofia, e é nessa obra que evidencia-se a frutuosidade do encontro de ambos, pois, se por um lado Guattari introduziu uma crítica à psicanálise (e principalmente ao lacanismo) no trabalho de ambos, por outro, ele ensejou a ampliação dos horizontes dos saberes filosóficos de Deleuze em direção a diversas questões que, de alguma maneira, já estavam em seu pensamento, como, por exemplo, o significativo conceito de multiplicidade. A multiplicidade, que segundo o vocabulário de Sasso & Villani “designa uma variedade de dimensões que não cessa de mudar a ordem de suas relações a cada escala considerada” (2003, p. 260), aparece como conceito no pensamento deleuziano em 1966 com *Bergsonismo (Le Bergsonisme)*, e estará presente também em *Diferença e repetição (Différence et répétition, 1968)*.⁴ No entanto, a multiplicidade será efetivamente aprofundada no *Mil platôs*, a pródiga obra que se estabelecerá como uma teoria das multiplicidades e que demandará a criação de inúmeros conceitos, como o conceito hecceidade. O “Prefácio para a edição italiana” compendia nitidamente a concepção do *Mil platôs*. Deleuze e Guattari definem essa obra no citado prefácio como um projeto “construtivista”, uma “teoria das multiplicidades por elas mesmas, no ponto em que o múltiplo passa ao estado de substantivo” (Deleuze & Guattari, 1995, p. 8), ou seja, o múltiplo passa ao estado do variável, que designa sentimentos, ações, qualidades, sensações, estados e seres em geral, pois, segundo os filósofos,

as multiplicidades são a própria realidade, e não se supõe nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e que aparecem nas multiplicidades (Deleuze & Guattari, 1995, p. 8).

Por esta perspectiva, as tradicionais noções que regem os princípios do pensamento – as citadas: unidade, sujeito e totalidade – são empregadas como processos que ocorrem nas multiplicidades e, coerentes com essa concepção, os filósofos especificam os princípios característicos das multiplicidades, que dizem respeito

a seus elementos, que são *singularidades*; suas relações, que são *devires*; a seus acontecimentos, que são *hecceidades* (quer dizer, individualizações sem sujeito); a seus espaços-tempos, que são espaços e tempos *livres*; a seu modelo de realização, que é o *rizoma* (por oposição ao modelo da árvore); ao seu plano de composição, que constitui *platôs* (zonas de intensidade contínua); aos vetores que as atravessam, e que constituem *territórios* e graus de *desterritorialização* (Deleuze & Guattari, 1995, p. 8).

Pelo fragmento acima percebemos que a filosofia fabricada por Deleuze e Guattari é pensada em termos de conexão, heterogeneidade, multiplicidade, e rejeitando os processos de síntese e propondo um

4. Dentre os comentadores de Deleuze é inquestionável a importância da filosofia de Henri Bergson em seu pensamento, sobretudo pela noção bergsoniana dos tipos de multiplicidade (conceito advindo da teoria físico-matemática de Riemann, que Bergson empregou filosoficamente). Cf. sobre este tema: Mengue, 1994, p. 45-6; Martin, 1993, p. 243-6; Alliez, 1998.

projeto construtivista, ao libertarem o sujeito da noção de subjetividade interior, um novo vocabulário conceitual se fez necessário. Fabricando novos conceitos, e mesmo reelaborando e substituindo alguns já trabalhados por ambos, uma inovadora dimensão conceitual surge sustentando a nova proposta filosófica: plano de consistência e de imanência, superfície, linhas, hecceidade, perfectos e afectos, devir, rostidade, rizoma, dobra, linhas moleculares, molares e de fuga, máquina de guerra, agenciamentos, acontecimentos, território, desterritorialização, nomadismo, o liso e o estriado, dentre outros. Tais conceitos operarão como os vetores orientadores neste revolucionário terreno ocupado de singularidades pré-individuais, que são os movimentos, as intensidades, as profundidades. Dizendo de outra maneira, os conceitos são os alicerces de um novo modo de pensamento, e serão articulados *em*, e articuladores *de*, uma filosofia que se pauta na relação de ressonância e de mudança, e que traduz no conceito de rizoma um sistema aberto que anuncia certa visão do mundo, um pensar nas coisas entre as coisas. O modo de composição deste pensamento se constitui em platôs e, traçando um conjunto de linhas diversas que funcionam simultaneamente, perfaz um mapa de circunstâncias, por isso, a data e a ilustração em cada platô (Deleuze & Parnet, 2008, p. 48), por isso, uma cartografia.

Cartográfica, a filosofia deleuze-guattariana de *Mil platôs* é espinosana, pois ela não é idealizada, não é uma filosofia substancial, mas sim dos modos, destarte, ela se configura em direta concordância com a filosofia de Espinosa que define o indivíduo como modo, como uma relação enredada pela velocidade e lentidão, e um poder de afetar ou de ser afetado. Igualmente, Deleuze e Guattari acompanham Espinosa em sua percepção que inclui o corpo no vocabulário geométrico, pois é na introdução à parte III de sua *Ética: da origem e da natureza dos afectos* que o filósofo do século XVII afirma: “tratarei, portanto, da natureza e da força dos afectos, e da potência da mente sobre elas, com o mesmo método com que nas partes precedentes tratei de Deus e da mente, e considerarei as ações e os apetites humanos como se tratasse de linhas, de superfície e corpos” (Espinosa, 1983, p. 175).⁵ Cultivando, então, o elo espinosano, os filósofos franceses tentarão dar conta de sua proposta de um novo modo de existência, ou do modo de vida apartado da noção tradicional de subjetividade, por meio do conceito de hecceidade:

Um corpo não se define pela forma que o determina, nem como uma substância ou sujeito determinados, nem pelos órgãos que possui ou pelas funções que exerce. No plano de consistência, *um corpo se define somente por uma longitude e uma latitude*: isto é, pelo conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem sob tais relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão (longitude); pelo conjunto dos afectos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência (latitude). Somente afectos e movimentos locais, velocidades diferenciais [...] Há um modo de individuação muito diferente daquele de uma pessoa, um sujeito, uma coisa ou uma substância. Nós lhe reservamos o nome de *hecceidade*. Uma estação, um inverno, um verão, uma hora, uma data têm uma individualidade perfeita, à qual não falta nada, embora ela não se confunda com a individualidade de uma coisa ou de um sujeito. São hecceidades, no sentido de que tudo aí é relação de movimento e de repouso entre moléculas ou partículas, poder de afetar e de ser afetado (Deleuze & Guattari, 2007, p. 47).

Num mundo constituído por ações e paixões, e “corpos misturados”, é no plano da consistência, plano de imanência, que as relações de movimento e repouso ocorrem; e Deleuze esclarece que não se trata de desenvolvimento, já que, simplesmente, os “acontecimentos acontecem” no agenciamento (um co-funcionamento por uma simbiose, por uma “simpatia”): “coisas chegam atrasadas ou adiantadas, e entram em determinado agenciamento segundo suas composições de velocidade. Nada se subjetiva, mas hecceidades se delineiam segundo as composições de potências e afectos não subjetivados” (Deleuze & Parnet, 1998a, p. 109).

5. Obs.: A Parte III da *Ética* (p. 173-221) da edição aqui empregada foi traduzida por Joaquim Ferreira Gomes, entretanto, reproduzimos uma tradução modificada por recomendação de Marilena de Souza Chauí.

Assim, as hecceidades – e não um sujeito, mas os modos de individuação dinâmicas, expressos em nomes próprios, mas não designando pessoas – indicam acontecimentos, pois hecceidade é acontecimento, e o acontecimento deve ser pensado não como um acidental, mas como uma multiplicidade que admite muitos termos heterogêneos e que estabelece uniões e relações de diversas naturezas (sexos, épocas, impérios), por isso, as hecceidades são “acontecimentos cuja individuação não passa por uma forma e não se faz por um sujeito” (Deleuze & Guattari, 2007, p. 52). Todavia, a intrincada noção de acontecimento envolve também pensar em tempo, pois o *eventum tantum*, “o acontecimento não se confunde mais com espaço que lhe serve de lugar, nem como o atual presente que passa: ‘hora do acontecimento começará então em outra hora [...] todo o acontecimento está por assim dizer no tempo em que nada se passa’” (Deleuze, 2005, p. 123), portanto, o tempo do acontecimento é Aion ilimitado, diferente do tempo de Cronos, que “exprime a ação dos corpos, das qualidades corporais, das causas” (Pelbart, 1998, p. 72).

Por outro lado, por mover-se na esfera do essencial, de ordem ontológica e ética – “se o Ser é o único Acontecimento em que todos os acontecimentos comunicam, a univocidade remete ao mesmo tempo ao que ocorre e ao que diz” (Deleuze, 1998, p. 185) –, alguns comentadores (Badiou e Žižek, por exemplo) reputam que dizer o acontecimento em Deleuze é dizer o Um como Acontecimento. Todavia, mesmo sendo o acontecimento, por conta de sua própria pluralidade, um conceito complexo, pode-se questionar tal ilação lembrando que Deleuze não destaca o acontecimento como único, pois ele emprega *unívoco* e *univocidade* para referir-se ao conceito e, conforme Deleuze, dizer a univocidade do ser é dizer que o ser *ressoa*, que é *Voz*, por isso “a univocidade do ser não significa que haja um só e mesmo ser: ao contrário, os existentes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva” (Deleuze, 1998, p. 185).⁶

Deste modo, para Deleuze, o Ser é unívoco e o que há são os acontecimentos, logo, seu pensamento não se ajusta às filosofias transcendentistas assentadas em sujeito, significante, ou consciência. Seguindo esta concepção, podemos dizer que o indivíduo deleuziano constitui-se como e na realidade múltipla e ressonante do acontecimento, e aproximando-nos um pouco mais a fim de incluímo-nos em seu pensamento, podemos igualmente afirmar que constituímos-nos como hecceidades no entre as coisas, no meio das coisas, e, por esta razão, somos relações de confluência, divergência e diferenças. No *Diálogos*, de modo direto e abreviado, Deleuze afirma como única coisa importante “que cada um, grupo ou indivíduo, construa o plano de imanência onde ele leva sua vida e seu empreendimento” (Deleuze & Parnet, 1998a, p. 112), e deste aparentemente simples parecer dado por Deleuze destaca-se um importante elemento emaranhado às noções de acontecimento e individuação impessoal: a sociedade. Ela está envolvida na unidade real mínima, ou seja, no agenciamento, que, afirma Deleuze, possui quatro dimensões pelas quais o desejo se move: estados de coisas, enunciações, territórios e movimentos de desterritorialização:

Nós dizemos, antes, que, em uma sociedade, tudo foge, e que uma sociedade se define por suas linhas de fuga que afetam massas de toda natureza (mais uma vez, “massa” é uma noção molecular). Uma sociedade, mas também um agenciamento coletivo, se definem, antes de tudo, por suas pontas de desterritorialização, seus fluxos de desterritorialização (Deleuze & Parnet, 1998a, p. 158).

Na relação entre sociedade e agenciamento articulam-se as noções de expressão e conteúdo, ou o molar e o molecular respectivamente, noções que Deleuze e Guattari desenvolvem ao abordar o sistema de estratos (Deleuze & Guattari, 1995, p. 73 ss), que é, segundo Philippe Mengue, o outro lado da teoria das multiplicidades, a “teoria do real e seu conjunto” (Mengue, 1994, p. 199).

6. Corroborando a afirmação, Deleuze afirma: “A univocidade do ser significa que o ser é *Voz*, que ele se diz em um só e mesmo ‘sentido’ de tudo aquilo de que se diz. Aquilo de que se diz não é, em absoluto, o mesmo. Mas ele é o mesmo para tudo aquilo de que se diz” (1998, p. 185). Em *Diferença e repetição* Deleuze pondera longamente acerca da univocidade do Ser, e destaca os três momentos da univocidade na história da filosofia com Duns Scot, Espinosa e Nietzsche (in: Deleuze, 2009, p. 65 ss.).

As noções de molar e molecular, que já estavam presentes em *O anti-Édipo*, estão amalgamados ao agenciamento (a máquina desejante n' *O anti-Édipo*); o molar pertence a um pólo estrato dos agenciamentos, que remete aos “grandes agenciamentos sociais definidos por códigos específicos”, e já o molecular é a “maneira como o indivíduo investe e participa da reprodução desses agenciamentos sociais” (Zourabichvili, 2004, p. 9) em dependência aos agenciamentos locais. Mas François Zourabichvili deixa claro que, mesmo havendo dois pólos no conceito de agenciamento, não há um coletivo e um individual, mas dois sentidos, ou dois modos do coletivo. Isto porque o agenciamento, além de estar intrincado ao desejo (pois este constrói agenciamentos), está ainda entrelaçado à estrutura da linguagem, e esta ao empírico e ao coletivo. Portanto, o agenciamento envolve a multiplicidade de uma expressão e de um conteúdo, pois há num agenciamento uma complexa relação tecida entre o conteúdo, ou agenciamento maquínico (de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros), e a expressão, ou agenciamento coletivo de enunciação (de atos e de enunciados, transformações incorpóreas atribuindo-se aos corpos).⁷

Entretanto, não devemos nos enganar apreendendo a hecceidade como um mero pano de fundo no qual os sujeitos estariam localizados, ou ainda que haveria um suporte, ou algum princípio de universalidade a orientar nossa compreensão de tudo o que existe, pois, para Deleuze e Guattari, há somente agenciamentos: “é todo o agenciamento em seu conjunto individuado que é uma hecceidade; é ele que se define independentemente das formas e dos sujeitos que pertencem tão somente a outro plano” (2007, p. 49-50), porquanto “uma hecceidade não tem nem começo nem fim, nem origem nem destinação; está sempre no meio. Não é feita de pontos, mas apenas de linhas. Ela é rizoma” (2007, p. 50).

Entrando nos caminhos rizomáticos teremos como única certeza as multiplicidades, que são a própria realidade, mas que não presumem unidade ou totalização alguma, e menos ainda remetem a um sujeito. Mas nosso hábito de linguagem, como síntese da subjetivação, identifica os sujeitos por um nome, porém, para Deleuze e Guattari, o nome próprio não indica um sujeito,

mas alguma coisa que se passa ao menos entre dois termos que não são sujeitos, mas agentes, elementos. Os nomes próprios não são nomes de pessoa, mas de povos e de tribos, de faunas e de floras, de operações militares ou de tufões, de coletivos, de sociedades anônimas e de escritórios de produção (Deleuze, 1998, p. 65).

E é aqui, neste ponto, que retornamos àquela escolhida como a personagem-signo da hecceidade deleuziana, Albertine Simonet; entretanto, impõe-se junto ao retorno uma pergunta: até onde nos é possível vislumbrar Albertine, pois se nem os nomes designam os sujeitos, como então pensar e localizar Albertine?

V. A hecceidade, Albertine e a impossibilidade de uma ontologia deleuziana

Por tudo que foi sinteticamente considerado, podemos dizer que, se *um corpo se define somente por uma longitude e uma latitude, ou seja*, por seu conjunto de elementos materiais sob as condições longitudinais (movimento e repouso, velocidade e lentidão), e latitudinais (afetos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência), então, a hecceidade de Albertine deverá ser perscrutada através de seu movimento, de suas linhas, e mormente das marcas das rodas de sua bicicleta que, testemunhas de seus desideratos em suas constantes fugas, traçam sua hecceidade em Balbec.

E parece-nos que assim deve ser, pois não há nome identificador, nem sujeito: “aqui não há mais absolutamente formas e desenvolvimentos de formas; nem sujeitos e formações de sujeitos. Não há nem

7. Essa problemática, que embute a relação entre o corpo e a linguagem, já havia sido levantada por Deleuze em *Lógica do sentido*, entretanto, é na retomada do problema no *Mil platôs* que Deleuze, junto com Guattari, aprofunda o tema e estabelecem corpo e linguagem como dois lados de um mesmo agenciamento.

estrutura nem gênese [...] Nada se subjetiva, mas hecceidades formam-se conforme as composições de potências ou de afetos não subjetivados” (Deleuze & Guattari, 2007, p. 55). E será no cenário de Balbec que encontraremos a pura hecceidade de Albertine em sua bicicleta, marcando e segmentando a superfície e o solo da cidade que, correlato ao seu próprio solo e ao seu próprio plano de imanência, segue o itinerário e os deslocamentos segmentados de todos nós: “somos todos segmentarizados por todos os lados e em todas as direções. O homem é um animal segmentário. A segmentaridade pertence a todos os estratos que nos compõem. Habitar, circular, trabalhar, brincar: o vivido é segmentarizado espacial e socialmente” (Deleuze & Guattari, 1996, p. 83).

A Albertine praiana é devir-singularidade, movimento e ressonância e, sendo um ser de fuga, móbil e incompreensível ao herói, a personagem se estabelecerá, para ele, como imagem, ou seja, nossa personagem autônoma e autossuficiente será admitida como imagem nos mesmos moldes que Henri Bergson introduziu o movimento na imagem, e sob este ângulo Anne Sauvagnargues ressalta que “o realismo da imagem faz com que a imagem seja movimento e matéria: relação de forças, vibrações moventes da matéria. Assim definida, a imagem não é mais completamente relegada ao plano das representações, mas adquire uma existência física” (2006, p. 73).⁸ Cabe salientar ainda que a personagem se estabelecerá como imagem (lembrança) porque a bicicleta, ou a *pequena rainha* (*la petite reine*), o veículo que participa intensamente da construção da figura estética proustiana em Balbec, será, porém, na cidade de Paris, esquecido. O automóvel, veículo mais célere, irá substituí-la, sugerindo-nos então outra imagem, outra construção da personagem, outro modo de individuação, mas não outra hecceidade, apenas outra multiplicidade, pois segundo a hipótese de Deleuze e Guattari, a multiplicidade se define “não pelos elementos que a compõem em extensão, nem pelas características que a compõem em compreensão, mas pelas linhas e dimensões que ela comporta em ‘intensão’. Se você muda de dimensões, se você acrescenta ou corta algumas, você muda de multiplicidade” (Deleuze & Guattari, 2007, p. 27).

No arremate desse nosso exame, que teve como companheira e guia nas veredas conceituais uma intercessora orgíaca, Albertine, a deidade profana, fruto da incomparável genialidade do grande escritor Proust, é inevitável não sentir certo desapontamento acerca do que parece uma impossibilidade no pensamento deleuziano: o de se pensar em uma ontologia. Entretanto, por outro lado, ao ampararmo-nos em Albertine, essa restrição se inverte e dá azo para que possamos vislumbrar não um sujeito (um ponto fixo), mas uma vida, ilustrada por um elemento intensificador – aquele que nossa parceira de viagem usou pelas veredas filosóficas deleuzianas como extensão própria de si em determinado espaço-tempo de sua singularização: a bicicleta –, e nas linhas traçadas pelas rodas de sua bicicleta despontam os acontecimentos, e aí percebemos uma vida que se revela em concordância com seus movimentos e desejos, e é o derradeiro texto de Deleuze, *A imanência: uma vida...*, que parece nos indicar um caminho, que nos permitirá entrever a singularização de Albertine e ainda a nossa, pois é nele que o filósofo dilata e simultaneamente aproxima sobremodo a noção de individuação impessoal na imanência, e é com um excerto deste belo texto que findamos nossa exposição:

A vida do indivíduo é substituída por uma vida impessoal, embora singular, que produz um puro acontecimento livre dos acidentes da vida interior e exterior, ou seja, da subjetividade e da objetividade do que acontece. “Homo Tantum” por quem todo mundo se compadece e que atinge uma certa beatitude. 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, 1995, p. 4).

8. Cf. Deleuze, 2008b, p. 52 ss.

Referências bibliográficas

- ALLIEZ, Éric. Sur la philosophie de Gilles Deleuze: une entrée en matière. In: *Gilles Deleuze: immanence et vie*. Paris: Quadrige/PUF, 1998, p. 49-57.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. 6. ed. Paris: PUF, 1983.
- _____. *Proust e os signos*. Trad. A. Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *O abecedário de Gilles Deleuze* (Letra C). (Transcrição do vídeo da série de entrevistas de 1988-89 feitas por Claire Parnet).
- _____. Imanência: uma vida... (Publicado originalmente in: *Philosophie*, n. 47, 1995: 3-7), p. 4. Disponível online: <http://pt.scribd.com/doc/7182897/Deleuze-Gilles-A-Imanencia-Uma-Vida> (Acessado e baixado em 8/06/2012 – Trad. T. Tadeu da Silva, revisão Sandra M. Corazza, s.d.).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Vol. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia P. Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz R. Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloisa de A. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998a.
- DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo*. Trad. Eloisa de A. Ribeiro; revisão filosófica Renato J. Ribeiro. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2005. (Cinema 2).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Vol. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2007.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto A. Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2007a.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Conversações (1972-1990)*. 7. reimp. Trad. Peter P. Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2008b.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. revista de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Edições Graal, 2009.
- ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Marilena de Souza Chaui et al. São Paulo: Abril, 1983, p. 173-221. (Parte III: Da origem e da natureza dos afetos). (Os Pensadores).
- MARANTES, Bernardete Oliveira. *O vestido de Proust: uma construção na trama das correspondências*. Tese (Doutorado) – São Paulo, USP. 2011.
- MARTIN, Jean-Clet. *Variations: la philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot, 1993.
- MENGUE, Philippe. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé, 1994.
- PELBART, Peter Pál. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 1998.
- PROUST, Marcel. *À la recherche du temps perdu*. Édition J.-Y. Tadié (vol. I, II, III, IV). Paris: Gallimard, 1987-89. (Bibliothèque de la Pléiade).
- SASSO, Robert; VILLANI, Arnaud (Org.). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003. (Les Cahiers de Noesis, n. 3).
- SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze et l'art*. Paris: PUF, 2006.
- SCHÉRER, René. L'écriture, la vie. In: *Régards sur Deleuze*. Paris: Éd. Kimé, 1998, p. 10-21.
- ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Gilles Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro, 2004. [Digitalização e disponibilização da versão eletrônica: Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Informação – IFCH-Unicamp, acessado em 8/06/2012].