

## O CONCEITO EM DELEUZE E SUA RELAÇÃO COM A METÁFORA

Marcos Sávio Santos Aguiar<sup>1</sup>

**Resumo:** Pensar o conceito em Deleuze é pensar sobre o estado de espírito em que se encontrava Deleuze no momento em que ele escreveu a obra *O que é a filosofia?*. Na velhice, Deleuze, tomado por uma agitação soberana, diz ser esse o momento de enfrentar a questão. Na primeira parte desse trabalho, vamos recorrer à introdução desta obra para acompanhar como Deleuze anuncia uma linguagem soberana. Na segunda parte, recorreremos ao capítulo desta obra intitulado “o que é um conceito?” para vermos o quanto uma revolução na linguagem permite o conceito deleuziano libertar-se da relação de predicação e ir ao encontro a relações de envolvimento. Na terceira parte, e tomando como ponto de apoio a obra de Derrida, *A escritura e a diferença*, veremos como o conceito deleuziano, que exprime qualidades intensivas ou experiências interiores, não cabe relações com metáforas extensivas, restando saber se ele guarda relações com metáforas intensivas.

**Palavras-chave:** Filosofia; Conceito; Definição; Envolvimento; Relação; Metáfora.

**Abstract:** To think of the concept in Deleuze is to think about the state of mind in which Deleuze was in the moment when he wrote the work *What is philosophy ?*. In old age, Deleuze, taken by a sovereign agitation, says that this is the moment to face the issue. In the first part of this work, we will use the introduction of this work to follow how Deleuze announces a sovereign language. In the second part, we will refer to the chapter of this work, entitled: “what is a concept?” to see how much a revolution in language allows the Deleuzian concept to free itself from the relationship of predication, and to meet relationships of involvement. In the third part, and based on Derrida's work, *The writing and the difference*, we will see how the Deleuzian concept, which expresses intensive qualities or inner experiences, does not fit relationships with extensive metaphors, and it remains to be seen whether he has relationships with metaphors. intensive.

**Keywords:** Philosophy; Concept; Definition; Involvement; Relationship; Metaphor.

Na obra de Deleuze, *O que é a filosofia?*, há um capítulo intitulado “O que é um conceito?”. Este capítulo inspirou esta minha comunicação.

Antes de falarmos sobre o capítulo em questão, gostaria de falar um pouco sobre o estado de espírito em que se encontrava Deleuze, no momento em que ele escreveu a obra *O que é a filosofia?*

Vejamos as primeiras palavras de Deleuze, logo na introdução:

---

<sup>1</sup> Possui graduação (2014) e mestrado em filosofia (2019) pela Universidade Federal de Sergipe. Atualmente é doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. E-mail: [marcossavio.se@gmail.com](mailto:marcossavio.se@gmail.com)

Talvez só possamos colocar a questão *O que é a filosofia?* Tardiamente, quando chega a velhice, e a hora de falar concretamente. De fato, a bibliografia é muito magra. Esta é uma questão que enfrentamos numa agitação discreta, à meia-noite, quando nada mais resta a perguntar (DELEUZE, 1992, p.9).

O título dessa obra se põe como uma questão: “O que é a filosofia?”. Na citação acima, Deleuze nos diz que essa questão, talvez só possamos colocar no momento da velhice. Mas, por que na velhice? Ele mesmo responde: “a bibliografia é muito magra”, ou torna-se muito magra quando Deleuze chega na velhice, isto é, quando não resta mais nada a perguntar à bibliografia: Deleuze esgotou a bibliografia. Em outras palavras, na velhice, Deleuze pôde se permitir de dizer: chegou a hora de agir como mestre: ele é tomado por uma agitação soberana ao re-enfrentar a questão: *O que é a filosofia?* Chegou a hora. Mas qual hora? Ele mesmo responde: a meia-noite, na virada do dia ou da noite, na virada do tempo, na velhice, a hora em que nos tornamos mestre: nos tornamos soberanos para criar um novo tempo, um novo modelo, uma novidade, um acontecimento.

Mas, o que esperar do filósofo, à meia-noite? Que novidade ele nos traz ao retomar a questão “O que é a filosofia?”

Antigamente nós formulávamos [a questão]<sup>2</sup>, não deixávamos de formulá-la, mas de maneira muito indireta ou oblíqua, demasiadamente artificial, abstrata demais; expúnhamos a questão, mas dominando-a pela rama, sem deixar-nos engolir por ela. Não estávamos suficientemente sóbrios. Tínhamos muita vontade de fazer filosofia, não nos perguntávamos o que ela era, salvo por exercício de estilo; não tínhamos atingido este ponto de não-estilo em que se pode dizer enfim: mas o que é isso que fiz toda a minha vida? (DELEUZE, 1992, p.9).

Antigamente nós formulávamos a questão, diz Deleuze. Mas, como é que se “formula” uma questão? Enunciando de forma precisa, pondo em uma fórmula, redigindo segundo fórmulas. Deleuze nos diz como é essa linguagem que formula: ela é artificial, abstrata: “Antigamente nós formulávamos [...] demasiadamente artificial, abstrata demais”. Mas, o recurso ao artificial e à abstração é próprio da linguagem lógica, racional. A razão abstrai, e não admite contradição nas suas formulações, não admite argumentos contraditórios. Por exemplo, afirmação e negação, vida e morte, são qualidades que se opõem; e a linguagem racional, não integra oposições, não admite contradições, e faz com que cada uma delas seja um todo que exclui o seu contrário. Em outras palavras, na linguagem racional, a afirmação nunca pode dizer algo sobre a negação; nem a vida pode dizer sobre a morte. A questão: o que é a filosofia?, posta numa linguagem racional, torna-se uma questão abstrata, não concreta; abstrata porque não há síntese real entre os opostos. Diz Deleuze: “expúnhamos a questão, mas dominando-a pela rama, sem deixar-nos engolir por ela. Não estávamos suficientemente

---

<sup>2</sup> Grifo nosso.

sóbrios”. Dominar a questão pela rama!, sem nos deixar engolir por ela!, isso significa que temos o controle total da questão, o controle racional. Mas, ter o domínio racional da questão não significa, para Deleuze, que estamos sendo sóbrios. Há algo na questão, *O que é a filosofia?*, que não é da esfera do racional. E Deleuze se pergunta: “mas o que é isso que fiz toda a minha vida?”. Agora, na velhice, ele responde: “[...] não deixávamos de formulá-la [a questão], mas de maneira muito indireta ou oblíqua, demasiadamente artificial, abstrata demais”. A linguagem racional não aborda a questão (o que é a filosofia?) de maneira direta, concreta e natural, mas oblíqua e artificial. Por exemplo, trazer para a filosofia questões contraditórias como vida e morte, é forçar a filosofia a questionar a linguagem que as opõe. Pois vida não vê morte como uma oposição; há uma síntese!, ainda que para nós ela seja dramática. Deleuze, no momento da velhice, está experienciando essa síntese. Ele percebe que há algo de não-racional na questão: e portanto fundamental. Ser sóbrio, para Deleuze, não é dominar racionalmente a questão, mas sim nos deixar engolir por ela, se perder nela, condição para se achar. Mas, de que maneira se deixar engolir pela questão? “não nos perguntávamos o que ela [a filosofia]<sup>3</sup> era, salvo por exercício de estilo; não tínhamos atingido este ponto de não-estilo”. O estilo com o qual, antes, se fazia filosofia era o estilo do disfarce, era o olhar de maneira oblíqua, não fazer face, não encarar na face: “[...] não deixávamos de formulá-la [a questão]<sup>4</sup>, mas de maneira muito indireta ou oblíqua, demasiadamente artificial [...]”. Mas se o estilo artificial, racional, não encara na face, o que dizer do não-estilo, de que agora se refere Deleuze? O não-estilo é sentir a filosofia tal como se sente a vida: a vida em amplo diálogo com o seu oposto. Então, o que é nos deixar engolir pela questão? É, antes de tudo, se perder no não-racional da questão. Para Deleuze, o racional tornou-se magro, assim como a bibliografia que exprime o racional tornou-se magra. É preciso muito mais: deixar a questão vibrar na sensibilidade, deixa-la tomar o corpo inteiro, ressoar pelo corpo, abrir a linguagem do sensível, metafórica, perder-se nela para entrever a viabilidade da síntese dramática dos opostos, a possibilidade da desconstrução das oposições na medida em que são *contaminadas* uma pela outra, como vida e morte.

Mas, o que significa colocar a questão: *O que é a filosofia?*, dentro da linguagem metafórica?

Há casos em que a velhice dá [...] uma soberana liberdade, uma necessidade pura em que se desfruta de um momento de graça entre a vida e a morte, em que todas as peças da máquina se combinam para enviar ao porvir um traço que atravessasse as eras: Ticiano, Turner, Monet (DELEUZE, 1992, p.9).

---

<sup>3</sup> Grifo nosso.

<sup>4</sup> Grifo nosso.

No momento da velhice, momento em que Deleuze escreve a obra, *O que é a filosofia?*, é o momento em que ele diz ter a soberana liberdade para responder a essa questão. Na citação acima, Deleuze associa o termo “liberdade soberana” com o outro termo, “momento de graça entre a vida e a morte”, a velhice trazendo a liberdade soberana de se deixar perder nessa totalidade incontrolável, mas também a chance de descobrir a linguagem soberana: a liberdade de poder entrar no outro da linguagem, a linguagem do outro: na qual Deleuze quer extrair um novo método, ou uma liberdade para mudar tudo. Talvez um momento de gênio, em que ele possa finalmente enviar ao porvir um traço que atravesse as eras ou gerações, ao enfrentar a questão colocada na sua obra de velhice: *O que é a filosofia?*

Passemos ao capítulo, intitulado: “O que é um conceito?”

Não há conceito simples. Todo conceito tem componentes, e se define por eles. Tem portanto uma cifra. É uma multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja conceitual (DELEUZE, 1992, p.27).

Na citação acima, Deleuze (DELEUZE, 1992, p. 32-33) nos dá uma ideia do que é um conceito. Todo conceito tem componentes, ele se define pelos seus componentes, pela multiplicidade. Não se trata aqui de uma relação de predicação, em que se atribuem múltiplos predicados a um sujeito, isto é, sujeito que julga que o predicado lhe pertence. Diferentemente de toda relação de predicação, de comando, de hierarquia, o conceito deleuziano tem a ver com relação de envolvimento: o conceito não tem existência própria, como o sujeito face a seus predicados, mas ele é sim, uma miragem. O envolvimento que acontece entre os componentes é que forma essa miragem: forma-se um sentido: o conceito é portanto a comunidade: no auto-envolvimento dos componentes, a multiplicidade.

Mas, como é que esse conceito pode funcionar, se não há uma relação de comando ou de hierarquia, de cima para baixo?

[...]cada conceito será considerado como o ponto de coincidência, de condensação ou de acumulação de seus componentes, de subir e de descer neles. Cada componente, nesse sentido, é um traço intensivo, uma ordenada intensiva que não deve ser apreendida nem como geral nem como particular, mas como uma pura e simples singularidade [...]. (DELEUZE, 1992, p.32).

Segundo Deleuze (DELEUZE, 1992, p. 32-35), um conceito, contrariamente ao que se passa na ciência, não funciona como espécies variáveis para um gênero constante, nem espécies constantes para indivíduos variáveis. Um conceito, ao contrário, é um ponto em estado de sobrevôo em relação a seus componentes. Não há um corpo real, mas sim, um ponto

(imaginário), isto é, um incorpóreo em estado de sobrevôo em relação a seus componentes. O estado de sobrevôo não significa uma posição de elevação ou de comando, não indica superioridade, isso porque o conceito é imediatamente copresente sem nenhuma distância de todos os seus componentes. Quanto aos componentes, estes são centros de vibrações, em si, e uns com os outros, que, no conjunto faz ressoar o todo. No conceito, cada componente não é um traço extensivo, mas sim uma ordenada intensiva, que não deve ser apreendida como particular, mas como uma pura e simples singularidade. Uma singularidade é não-discursiva, ela é uma ordenada intensiva, ela mantém com o todo uma relação de ressonância. E o ponto em estado de sobrevôo é um ponto aleatório, é o pensamento operando a uma velocidade infinita.

Tomemos um exemplo: o conceito de um pássaro. Segundo Deleuze (DELEUZE, 1992, p. 32-35), o conceito de um pássaro não está em seu gênero ou sua espécie, mas na composição: de suas posturas, de suas cores e de seus cantos: como algo indiscernível: indiscernível pelas suas variações a uma velocidade infinita. O pássaro não é algo corpóreo; ele é antes, a vibração dos componentes (suas posturas, suas cores, seus cantos, etc.), componentes que vibram em si, e uns com os outros, fazendo ressoar o todo a uma velocidade infinita. O “todo” é o ponto aleatório em estado de sobrevôo, o ato em pensamento. O ponto aleatório é o conceito, que chamamos de pássaro.

Mas, qual a relação entre o conceito em Deleuze e a metáfora?

Comparemos esse trabalho de Deleuze de libertar o conceito dos domínios da metafísica, com o trabalho similar que faz Derrida, no capítulo intitulado “Força e Significação”, da sua obra, *Escritura e diferença*. Neste capítulo, Derrida, se esforça para libertar a crítica Estruturalista literária dos domínios da metafísica clássica. Vamos destacar, neste capítulo, uma passagem que mostra a similaridade que ocorre nos trabalhos de ambos os autores, nas suas tentativas de recriar uma linguagem que permita o livre jogo das metáforas: campo fértil para o acontecimento e para a desconstrução.

Derrida começa o capítulo questionando o método dos críticos literários estruturalistas. Estes últimos consideram o estruturalismo como um objeto. Segundo Derrida (DERRIDA, 2011, p. 1-3), considera-lo como um objeto o levaria a esquecer o seu sentido (o sentido do objeto). Os estruturalistas querem estender o seu objeto no espaço, trabalhar à maneira do geômetra: por coordenadas geométricas. Mas, para Derrida, só o fato de considerar o objeto, isso significa esquecer o sentido do objeto. A linguagem que expressa objetos (o corpóreo) não consegue ver o incorpóreo, o sentido. Derrida exalta a necessidade

de recorrer a uma inquietação sobre a linguagem (inquietação da linguagem, na própria linguagem); um estranho concerto que não pode ser decifrado nos espaços geométricos. Derrida pergunta sobre o sinal (o sentido), que é diferente de um signo. E alerta que a redução do “sinal” a “signo”, isso significa violência. O “signo” exige uma referência externa à linguagem, uma extensão para fora da linguagem, enquanto que o “sinal” não tem referência externa, ele é auto-referente (por exemplo, uma emoção).

Mas, o que Derrida quer dizer com tudo isso? Ele quer dizer que não dá para recorrer à metáforas extensivas (metáforas geométricas) para expressar (ou corresponder a) qualidades intensivas, ou experiências interiores que exprimem intensidade.

Vejamos o exemplo de uma análise literária da peça teatral: “Le Cid”, de Corneille:

A cada passo do circuito, os amantes desenvolvem-se e crescem, não apenas cada um para si, mas um pelo outro e para o outro, segundo uma lei  *muito corneliana* de solidariedade progressivamente descoberta; a sua união cimenta-se e aprofunda-se através das próprias rupturas que deveriam rompê-la. Aqui, os momentos de afastamento já não são momentos de separação e de inconstância, mas provas de fidelidade. [...] (em *Le Cid*), o movimento corneliano é um movimento de violenta elevação... de aspiração para o mais alto; conjugado com o percurso cruzado em duas curvas, desenha agora uma espiral ascendente, uma subida em parafuso. (DERRIDA, 2011, p.23)

Diante dessa análise dos críticos estruturalistas da peça teatral: “Le Cid”, Derrida (DERRIDA, 2011, p.23-24) questiona essa relação entre a forma (a exterioridade) e a força (a interioridade), isto é a relação entre, de um lado, o desenho geométrico que aí se coloca – aspiral ascendente, subida em parafuso – (a forma), e de outro lado, a qualidade e a intensidade interior das experiências – prova de fidelidade, maneira de ser para o outro, força de ruptura, etc. – (a força). Derrida se pergunta se, durante o enriquecimento progressivo da peça, essa metáfora geométrica (a forma) se torna potente para apreender o qualitativo e o intensivo (a força da obra). Em outras palavras, Derrida quer saber se a dimensão da altura (geométrica) vai completar o valor do sentimento. Dito de outra forma, se o que se ganha em tensão de sentimento (qualidade de fidelidade, sentido de ser-para-o-outro etc.), pode ser representado em elevação para o alto (o sentido geométrico). De fato, Derrida quis mostrar que a experiência interior (por exemplo, a fidelidade, a beleza), que é valor e força, jamais poderá ser submetida a regras e a esquemas geométricos, como querem os críticos estruturalistas. Para Derrida, será preciso ainda demonstrar que essa correspondência entre forma e força não tem o menor sentido.

De maneira similar, não faz o menor sentido, no conceito deleuziano (DELEUZE, 1992, p. 32-35), fazer corresponder um ponto aleatório (a força) a um objeto (a forma). Um ponto aleatório é um incorpóreo. Um pássaro não é um objeto, mas uma intensidade. Em

outras palavras, são os componentes intensivos do pássaro (a composição de suas posturas, de suas cores e de seus cantos) que compõe esse estranho concerto (o conceito de pássaro).

Deleuze, assim como Derrida, exalta a necessidade de recorrer ao outro da linguagem na linguagem, uma linguagem com o poder de apropriar-se desse estranho concerto, uma inquietação na linguagem, o conceito do pássaro. Conceito que nunca poderá ser reduzido a esquemas geométricos.

Derrida, em sua outra obra, “Margens da filosofia”, no capítulo intitulado “A mitologia branca: a metáfora no texto filosófico”, lança mão da tese de que as metáforas continuam indomáveis, dando a entender a existência de metáforas, não extensivas, não geométricas, mas sim intensivas, aquelas nas quais Deleuze busca o campo fértil para dar cabo à sua inquietação da meia-noite: a sua sobriedade para criar novo método, para nos aportar algo novo que ocorre numa superfície inconsciente, que ele chama de Acontecimento.

Mas quanto a essa busca de metáforas intensivas, fantasmas de energia, que abrem caminho para o não-estilo na linguagem, essa busca será o motivo para um próximo encontro.

### **Referências bibliográficas**

DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?*. Trad. de Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Munoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992 (Coleção TRANS).

DERRIDA, Jacques. *Escritura e diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães. Revisão técnica: Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991.