

## **DA FILOSOFIA TÉCNICA DA LINGUAGEM DE GILLES DELEUZE: POR UMA ESCRITA DIDÁTICO-CRÍTICA**

Thayane Morais Silva<sup>1</sup>  
João Batista Santiago Sobrinho<sup>2</sup>

**RESUMO:** O compêndio filosófico de Gilles Deleuze não chega, de forma alguma, a ser uma novidade. Contudo, no campo dos Estudos de Linguagens, em que ainda prevalecem os resquícios de uma hierarquia de conceitos estruturados a partir de significados estáveis, um rastro de epistemologia – diga-se assim. Nesse sentido, as releituras e interpretações de Deleuze conseguem, em certa medida, levar a cabo a desestabilização das formas epistemológicas, levando-nos a pensar, no âmbito da ciência das linguagens, o que podemos agora chamar de significações instáveis e/ou desconstruções. Neste estudo, propomos investigar as transformações que perpassam uma forma de conhecimento estruturada a partir de relações sígnicas estabilizadas no eixo sintagmático de uma epistemologia dominante, a do senso comum. Ademais, pretende-se lapidar algumas categorias da linguagem de análise da filosofia deleuziana, adotando para tal empreendimento uma postura didático-crítica que não tem outra intenção senão a de reescrever as interpretações contemporâneas que configuram a linguagem deleuziana.

**Palavras-chave:** Filosofia da linguagem; Técnica, Gilles Deleuze.

### **A STUDY OF THE TECHNICAL PHILOSOPHY OF LANGUAGE IN GILLES DELEUZE: FOR A DIDACTIC-CRITICAL WRITING**

**ABSTRACT:** The philosophical compendium of Gilles Deleuze no means a novelty. However, in the field of Language Studies, where the remnants of a hierarchy of concepts structured from stable meanings still prevail, a trail of epistemology – so to speak. Thus, Deleuze's re-readings and interpretations manage to destabilization of epistemological forms, leading us to think, in the context of the science of languages, what we can now call unstable significations and/or deconstructions. In this study, we propose to investigate the transformations that pass through a form of structured knowledge based on statistical relations stabilized in the syntagmatic axis of a dominant epistemology, that of common sense. In addition, some categories of the language of analysis of the Deleuzian philosophy are rethought, adopting for that undertaking a didactic-critical approach, which has no other intention but to rewrite the contemporary interpretations that make up the Deleuzian language.

**Keywords:** Philosophy of language; Technique, Gilles Deleuze.

---

<sup>1</sup> Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem da Universidade Federal de Ouro Preto – MG.

<sup>2</sup> Professor efetivo do Centro Federal de Educação Tecnológica - CEFET-MG, Campus I. Doutorado em Literatura Brasileira (2007) e Mestrado em Estudos Literários (2003), ambos realizados na Universidade Federal de Minas Gerais.

## Introdução

Aprender, segundo Deleuze, diz respeito essencialmente aos signos, só que os signos são sempre múltiplos e divergentes. (SCHÖPKE, 2012 p. 32)

O compêndio filosófico deleuziano não chega, de forma alguma, a ser uma novidade. Contudo, no campo dos Estudos de Linguagens, em que ainda prevalecem os resquícios de uma hierarquia de conceitos estruturados a partir de significados estáveis, um rastro de epistemologia – por assim dizer, as releituras e interpretações de Deleuze conseguem, em certa medida, levar a cabo a desestabilização das formas epistemológicas, levando-nos a pensar, no âmbito da ciência das linguagens, o que podemos agora chamar de significações instáveis e/ou desconstruções. Neste estudo, propomos investigar as transformações que perpassam uma forma de conhecimento estruturada a partir de relações sígnicas estabilizadas no eixo sintagmático de uma epistemologia dominante, a do senso comum. Ademais, pretende-se lapidar algumas categorias da linguagem de análise da filosofia deleuziana, adotando para tal empreendimento uma postura didático-crítica que não tem outra intenção senão a de reescrever as interpretações contemporâneas que configuram a linguagem deleuziana.

A atividade de leitura, na abordagem interacionista, se condiciona na base de elementos sígnicos mediados por índices de valores. (BAKHTIN, 2009). No âmbito da leitura e da produção de textos enquanto processamentos da linguagem, a reescrita pressupõe a leitura, e a leitura crítica corresponde a um processo de transvaloração, no qual estão em jogo referências contextuais, e não necessariamente representativas/cognitivas, que estão de fora do plano de expressão no qual se encontra a escritura deleuziana propriamente dita. É esse processo de transvalorar a escritura de Gilles Deleuze que autoriza a pensar sua filosofia enquanto linguagem, depois que sua escritura passou a ser superestrutura e valoração – aqui entendidas como consequências das releituras e rescritas de Michael Hardt, Regina Schöpke e David Lapoujade. Assim é que a filosofia *pura* de Gilles Deleuze se torna uma filosofia técnica da linguagem: em suas releituras e interpretações críticas.

Mas por que uma filosofia técnica da linguagem? A linguagem como técnica surge de uma necessidade instrumental, e, portanto, de domínio, da necessidade biológica de organizar as nossas reações emotivas provocadas quando entramos em contato com as coisas do mundo; “a linguagem é ação em que se expressa a abertura ao mundo e, nessa abertura, a reação do

homem diante das coisas do mundo” (GALIMBERTI, 2006, p. 229). A noção dos processos discursivos, como, no caso da filosofia, a de conceituar sistematicamente, está em Deleuze desligada da função metafísica, já que a linguagem não é correlata da ideação do pensamento, como quer a abordagem idealista de Kant. A linguagem é ação e domínio técnico, pois não está subordinada ao pensamento, mas, ao contrário, condiciona e age sobre o pensamento, dominando-o. A noção de filosofia técnica da linguagem requer, portanto, a restituição do homem a sua natureza, à unificação do corpo e do espírito, contrário ao dualismo cartesiano, e a consequente aceitação da linguagem em seu sentido biológico, natural a um corpo em sua imprescindível relação com o mundo. O sentido que Derrida atribui à técnica é justamente o da técnica como suplemento, “a técnica suplementa a natureza [...] o suplente sempre ressalta a técnica, o artifício ou a arte, sendo essas três palavras, então, quase sinônimas.” (NANCY, 2014, p. 29).

É por isso que toda a filosofia técnica da linguagem deleuziana perpassa pelo corpo – esse suporte biológico da linguagem, sem o qual o pensamento de Gilles Deleuze não poderia ser concebido e interpretado. Por não ser uma filosofia metafísica, o corpo de quem a reescreve e a reinterpreta funciona como uma condição para a sobrevivência do pensamento deleuziano – sempre fiel à instabilidade do signo, mediado por corpos (seres) linguísticos. Nesse sentido, mais importante que trazer de novo à luz a filosofia de Gilles Deleuze da década de 90 é investigar a crítica deleuziana como extensão de sua linguagem filosófica.

### **Diferença/repetição**

A filosofia de Deleuze segue rigorosamente a empreitada filosófica, já que recria categorias do pensamento. E enquanto filosofia pós-estruturalista, ocupa-se mais de tentativas de desconstruir os constructos das filosofias anteriores, criando recombinações para definir novas categorias de análise. Mas é importante ter em conta que essa tarefa é um constante trabalho com a linguagem, com a técnica na qual o pensamento filosófico toma e recria formas de mediar o pensamento. Regina Schöpke introduz o seu livro *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade* com uma consideração de que a escrita, enquanto processo que materializa o pensamento filosófico, está sempre em movimento, e é sempre inacabada. O processo da escritura filosófica também não pode ser estável, já que se manifesta do pensamento. Assim, o princípio da filosofia deleuziana consiste em afirmá-la como processo e como movimentação, considerações inconcebíveis pelo cientificismo filosófico clássico. A

diferença como resultado do processo do pensamento não tem vez em uma filosofia de estabilidade, que eterniza e cristaliza o conhecimento e o separa do corpo e da condição do ser pensante. É por isso que Regina Schöpke considera que a diferença deleuziana seja a grande inimiga da razão clássica.

O principal objetivo da filosofia de Deleuze corresponde ao processo de libertar a diferença da antiga lógica da representação. Como se sabe, a representação é um fecundo instrumento das principais teorias da linguagem, como a de Saussure, a qual se compromete com a estabilidade do signo, afirmando a sua eterna significação. Assim, a representação, definida por Charles Peirce como o ato de colocar uma coisa em lugar de outra, sem que essa mutação produza alguma diferença problemática, tem sua aceitação garantida na lógica do pensamento clássico, que tende a evitar qualquer tipo de imprevisibilidade epistemológica.

A representação deve ser entendida aqui como um ato de simples reconhecimento, enquanto na diferença reside a verdadeira chave do conhecimento. A reconhecimento no sentido deleuziano corresponde ao processo de reconhecer, evitando, assim, aparição da diferença –consoante ao que não poderia ser reconhecido. Ou, ainda, tudo aquilo que não pode ser reconhecido, e isso equivale a dizer reconhecido também em termos de relações sígnicas estáveis, que não poderia ser parte de uma lógica racional universalmente aceita. O processo de conhecimento, para Deleuze, não pode se resumir à reconhecimento, porque o ato de reconhecer é improdutivo e não gera o conhecimento criativo.

A diferença enquanto verdadeiro conhecimento gerado no ser se opõe à lógica da metafísica clássica por que não idealiza o mundo, não desconsidera o estar-no-mundo como condição essencial do processo de conhecimento, nem mesmo requer a supressão do corpo para que seja elevada a supremacia moral do pensamento. É por isso que a filosofia deleuziana não pode existir fora dos corpos, esse vilão cujo peso é insustentável para se conceber uma razão pura e verdadeira.

Como o sentido da diferença se constrói, para Regina Schöpke, em oposição à lógica da metafísica clássica, estabelecer a genealogia da diferença, ou, ao menos, percorrer a estabilidade epistemológica que é correlatada da metafísica, torna-se tarefa fundamental para entender mais e melhor a diferença em Deleuze.

Uma das condições que resultou do estabelecimento da “razão clássica como imagem dogmática do pensamento” (SCHÖPKE, 2012, p. 25) é a mortificação do corpo, considerada por Platão e Aristóteles como forças estranhas ao pensamento. O corpo, produtor de experiências sensíveis, seria, assim, um empecilho para a construção de um conhecimento universal e verdadeiro. Em Deleuze, a presença do corpo, e, portanto, a vida, é ponto de partida

para a construção do pensamento; afinal, “como poderia o pensamento se exercer, em toda a sua potência, sem arrastar consigo a própria vida?” (SCHÖPKE, 2012, p. 25).

Ao retomar a filosofia pré-socrática, Schöpke intenta encontrar alguma preocupação com a questão da diferença. E encontra já em Heráclito um indício da especulação sobre a diferença, tendo Heráclito explanado sobre a natureza fugidia das coisas e sobre o eterno devir. O eterno devir, em Heráclito, corresponde à metáfora do rio, com a qual Heráclito diz que as coisas nunca são as mesmas, mesmo quando retornam; um homem nunca pode se banhar duas vezes no mesmo rio, devido ao caráter fluido das águas. Heráclito defendeu a movimentação do ser e das coisas no mundo como questões de instabilidade, o que se aproxima, minimamente que seja, do conceito da diferença deleuziano, já que a diferença se produz a partir da movimentação e da transitoriedade dos seres-no-mundo.

A filosofia de Platão não dá margens para se pensar a diferença que se produz no pensamento. Isso porque a diferença é inexistente em uma filosofia que opera com relações de identidade e semelhança. A principal preocupação da filosofia platônica emerge da necessidade de impedir a emergência do caos, portanto, do movimento incontrollável que a diferença não aparelhada suscitaria. A finalidade da filosofia platônica é, ainda, indiferente ao corpo, pois busca agrupar em um plano de ideias, exterior ao ser, um complexo estabilizado e fixo de significações correspondentes com as coisas do mundo físico. Todavia, na filosofia aristotélica, Regina Schöpke encontra alguma aproximação à diferença deleuziana, já que, em Aristóteles, a definição do ser se constrói em um processo de diferenciação, sendo o ser uma categoria diferente do não ser, o que distinguiria os seres vivos e o homem político. Ademais, Aristóteles criticara severamente o mundo suprassensível de Platão. Contudo, na filosofia aristotélica, o ser se define na e pela linguagem. Assim, a linguagem não é uma técnica, mas uma condição para a existência do ser. Nesse sentido, a condição do vir a ser condicionada à linguagem seria uma apologia à representação, à reconhecimento, tão contrárias ao conhecimento produzido pela diferença.

A filosofia moderna e contemporânea deve ser retomada no sentido de elucidar as principais influências que Espinosa, Bergson e Nietzsche exercem sobre o pensamento de Deleuze. Em Espinosa, é importante considerar a univocidade do ser, e isso inclui considerar o corpo em unidade com o que a filosofia cristã chama de alma. Assim, o processo de conhecimento, e, portanto, de produção de diferença são correlatos de um movimento físico, e é por isso que os afetos e os sentimentos humanos são partes do processo do conhecimento em Espinosa. O conhecimento não pode existir fora dos corpos. Em Bergson, se encontra necessariamente a primeira crítica à representação clássica, indispensável para se pensar a

oposição deleuziana entre reconhecimento *versus* produção de diferença. A filosofia de Nietzsche com o eterno retorno (o retorno incontornável das coisas do mundo) é retomada por Deleuze para explicar que nesse processo do devir nietzschiano o que retorna é sempre a diferença. Mas se Nietzsche determinou o eterno retorno como vontade de potência, como vontade que motiva a filosofia a dominar o mundo e a estabelecer as verdades, Deleuze nos mostra que o que retorna são sempre diferenças, impossíveis de serem apreendidas como totais incidências a serem controladas.

Nesse sentido, o constructo deleuziano repetição/diferença não pode ser compreendido como termos antagônicos, mas, sim, como agentes que se codeterminam, já que nas coisas que retornam eternamente, e naquilo que se repete, há sempre a produção da diferença.

### **A sociedade do controle: dentro/fora**

Quando Gilles Deleuze propôs definir as Sociedades de Controle, ele situou as sociedades disciplinares preconizadas por Michel Foucault – que as considerou como modos de organização dos grandes meios de confinamento (escolas, fábricas, prisões, hospitais e família). Nesse sentido, Deleuze considera as sociedades disciplinares como correlatas do período moderno – século XVIII ao início do século XX. Como se sabe, não é possível falar em modernidade sem mencionar a sua imanente crise, que, segundo Deleuze, será incidente no desfalecimento dos meios de confinamento característicos do período moderno. Assim, Deleuze considera haver na manifestação geral dessa crise um ponto de partida essencial para se pensar a passagem das sociedades disciplinares e seus confinamentos à sociedade de controle. As sociedades pós-modernas, são, aliás, admitidas como resultados da crise da modernidade. Deleuze admite haver “uma crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família” (DELEUZE, 1995, p. 223).

A filosofia deleuziana considera os confinamentos das sociedades disciplinares como moldes, estabilizados espacial e temporalmente, enquanto as sociedades de controle pressupõem modulações de organização social, reverberando, portanto, a qualidade de processos transitórios e instáveis. As sociedades de disciplina corroboram o dentro/fora como oposições, já que os espaços dos moldes fixados de cada confinamento se estruturam enquanto limites do que pode e do que não pode ser admitido em determinado regime de representação. Assim, por exemplo, o comportamento do corpo dentro da escola se define em oposição ao

comportamento do corpo quando se está fora dela, ou, ainda, quando se está dentro de outro confinamento, como a família, a fábrica ou o hospital.

A modulação das sociedades de controle na era pós-moderna não admite tais barreiras, porque os modos de confinamento deixaram de ser limítrofes para funcionarem em coextensão, não havendo mais distinções entre dentro e fora de um ou de outro confinamento. Assim, o sentido de oposição dentro/fora perde seu valor epistemológico no processo de definição das modulações sociais. A escola deixa de ser puramente disciplinar para ser, nas sociedades capitalistas contemporâneas, modos de servir às empresas, de formar e motivar indivíduos para exercerem suas funções nas organizações empresariais.

Deleuze admite haver mais complexidade na estruturação das sociedades de controle que nas sociedades disciplinares, justamente por essas serem mais definidas, limítrofes e estáveis, diferentemente das modulações transitórias dos modos de organização meramente controláveis, transitórios e de rápida rotatividade.

Ao propor uma releitura da filosofia deleuziana sobre as sociedades de controle, Michael Hardt afirma que a passagem da sociedade disciplinar à sociedade de controle se caracteriza pelo desmoronamento dos muros das instituições. O poder prevalecente das instituições era demarcador de territórios até o século XX, havendo, portanto, limites espaciais definidos como processos de territorialidade, que serviam para estabelecer a distinção entre o dentro e fora. Todavia, a acepção do dentro/fora não corresponde, segundo Michael Hardt, a processos geofísicos somente, mas perpassa pela dialética entre ordem natural das pulsões humanas e a ordem civil. No mundo pós-moderno essa distinção não é admitida, pois não há mais oposição entre dentro e fora, ou entre ordem natural e ordem civil. A natureza do psiquismo humano é tão artificial quanto às técnicas de organização das sociedades civis, e não há como separar o dentro/fora do homem, nem como afirmar a sua soberania. Assim, “a dialética moderna do fora e do dentro foi substituída por um jogo de graus e de intensidades, de hibridismo e de artificialidades” (HARDT, 2000, p. 359).

A forma de poder pós-moderna, desterritorializada e (des)institucionalizada é definida por Michael Hardt como imperialista, mas não assume conotação semelhante às formas do imperialismo europeu. O império é entendido como uma ordem universal, por um lado, e como uma forma de bio-poder que tem por objetivo controlar a natureza humana.

O fim da crise da modernidade é para Fukuyama também o fim da história – definida em termos hegelianos como o movimento de uma dialética de contradições absolutas –, que já não existe mais, já que “os pares que definiam o conflito moderno se embaralharam” (HARDT, 2000, p. 361). O que se tem nas sociedades de controle de hoje pode ser definido como uma

*oni-crise*, ou um conjunto quase indeterminável de crises menores, coincidentes com a crise das ideologias. É nesse sentido que não há mais lugar de poder na ordem imperial, pois o poder está em todos os lugares e ao mesmo tempo não está em nenhum lugar. O poder não pode mais ser determinado em função das instituições. A ideia de império como bio-poder é correlata da inexistência do fora, ou, ainda, da não possibilidade de oposição entre dentro e fora, na medida em que essa nova ordem imperial, por ser imensurável, não se define em termos de limites e lugares geofísicos pré-determinados para a ocupação dos corpos.

As sociedades disciplinares corroboram a manifestação da cognição e da representação enquanto meios de reconhecimento eficazes nos processos de socialização humana. Ao tomar consciência de seu estado, o homem tende a reencontrar as representações sociais que o controlam: o estado-político, a família, a igreja e o trabalho. Esse tipo de processo que chamamos de reconhecimento sempre traz consigo a impossibilidade de criar novas categorias de pensamento, pois se instauram na base de um conjunto de significantes estáveis, os quais são minimamente ativados pelo espírito, que apenas mecaniza o processo de reconhecimento e de reconciliação. Contudo, nas sociedades de controle, o processo de reconhecimento que se manifesta nos processos de socialização não podem ser determinados, já que as subjetividades que se produzem são constantemente variadas em função da transitoriedade ou da não territorialidade dos corpos. A nova ordem imperialista que se impõe no complexo político-cultural pós-moderno não admite poderes soberanos para sustentar os processos de reconhecimento e de representações sociais. A guerra como luta institucionalizada pelo poder, correlata do advento da modernidade, perde todo o seu sentido nas sociedades de controle, pois não há como estabelecer territorialidades; nem como indicar precisamente o inimigo, não sendo justificável exterminá-lo, portanto.

#### Crítica ao fundamento

Na linguagem técnica deleuziana, os anéis de uma serpente funcionam como um recurso metafórico que Deleuze utiliza para ilustrar o pensamento. Consta dessa imagem a noção de movimentos intermináveis e transitórios que perpassam o pensamento filosófico na pós-modernidade. O que a filosofia clássica e moderna consegue explicar da relação do homem com o mundo e consigo mesmo são apenas expressões, partes e imanências que não são completas e nem verdades absolutas.

Os fundamentos correspondem à representação clássica, de Platão e Aristóteles a Hegel e Leibniz, que transformam o mundo em ideias que se tem do mundo. Em *Diferença e repetição*, Deleuze considera que “cada imagem ou pretensão bem fundada chama-se



representação”. (DELEUZE, p. 378 *apud* Lapoujade, 2015, p. 48). Para Lapoujade, a filosofia clássica se inscreve em um regime de expressões de juízos de valores, e, nesse sentido, a filosofia platônica é equivalente a um grande tribunal. A crítica ao fundamento e à representação clássica de Platão foi revertida por Leibniz e Hegel, que em vez de operarem com a representação seletiva, buscavam representar infinitamente, acolhendo as diferenças ou o não representável, a fim de organizá-los em formas representáveis, como as mônadas de Leibniz e os círculos monocentrados do Espírito da filosofia hegeliana. Todavia, a reversão do platonismo estabelecida por esses dois filósofos da modernidade ainda conserva o princípio da identidade como pressuposto da representação.

Para David Lapoujade, a questão do fundamento é necessária para a compreensão da diferença e da repetição em Deleuze, pois com o conceito de diferença Deleuze busca desconstruir o princípio da identidade como condição do fundamento. O fundamento age sobre o processo do pensamento como um princípio ativador de uma identidade (identificação) que legítima determinada forma do pensamento. Assim, o fundamento como ideia correlata da representação e da reconhecimento prevê a presença de pressupostos que legitimam o pensamento. Contudo, na filosofia deleuziana, a operabilidade da diferença – o que não pode ser representado, mas que também não pode ser esquecido –, tem como função contestar a legitimidade de qualquer fundamento, pois os fundamentos das representações não são mais que imanências e pretensões cuja estabilidade deve ser conservada. O pensamento, nesse sentido, se manifesta através de processamentos de linguagens, de discursos e de significações. A filosofia de Deleuze busca desconstruir a linguagem da representação clássica – uma linguagem que busca organizar as coisas do mundo enquanto sistemas de representação, sendo que, nesse processo, tudo o que é diferente, tudo o que não pode ser identificado, pode oferecer riscos e desestabilizar a ideação do mundo.

David Lapoujade considera o simulacro como um dos principais movimentos aberrantes de Deleuze. O simulacro constitui um movimento aberrante porque não pode ser representável, não corresponde a uma representação ideal, de senso comum, mantida em um plano abstrato do mundo das ideias. Roland Barthes define o simulacro como sendo “o intelecto acrescentado ao objeto, e essa adição tem um valor antropológico, pelo fato de ser ela o próprio homem, sua história, sua situação, sua liberdade e a própria resistência que a natureza opõe a seu espírito” (BARTHES, 2013, p. 51). O simulacro pode ser entendido como o princípio da atividade pós-estruturalista, pela qual o homem estrutural opera sobre a realidade por ele aprendida, não para reconhecer tal realidade nem para perpetuar o sentido da representação ideal, mas para decompor e recompor a realidade, produzindo algo novo e criativo.

O simulacro se define, em Lapoujade, como um movimento aberrante justamente por reverter o platonismo com sua função de manter a soberania das cópias e da representação em relação aos simulacros. O simulacro, nesse sentido, tem uma potência que pode desestabilizar a lógica da representação do mundo sensível. “O simulacro é a aberração que mina subterraneamente o platonismo. Ele não se deixa representar. Encarna sozinho as profundezas que se subtraem à ação do fundamento e contestam a sua instauração[...]” (LAPOUJADE, 2015, p. 52).

Na reinterpretação da crítica do fundamento estabelecida por David Lapoujade, é preciso considerar a univocidade do ser. O ser não mais se define, como na filosofia platônica, enquanto representação abstrata de todos os seres, contida de uma essência geral e suficiente para representar todos os seres. Na filosofia deleuziana, a univocidade do ser encerra o objetivo de não recalcar as diferenças entre os seres, mas de afirmar essa diferença para tornar todo ser unívoco, contido de diferenças múltiplas. Da univocidade do ser decorrem as outras críticas, como a do juízo, que tende a julgar o ser conforme uma ideia geral e essencialista de sua representação (classe social, gênero, etnia), e a de sua territorialidade, na qual a noção de uma identidade deve ser formada para o sujeito, uma identificação que pode corroborar a sua representação, em vez de afirmar sua univocidade e de reconhecer as potencialidades de suas múltiplas diferenças.

### **Considerações finais**

Como se vê, a filosofia deleuziana corrobora o desenvolvimento de uma linguagem técnica e metafilosófica que busca desnaturalizar o sentido da representação clássica, através de rompimentos e fraturas por ele detectados na lógica da representação e na sua aparente estabilidade sígnica. A operabilidade deleuziana também promove a desconstrução de oposições binárias, como diferença/repetição, natureza/cultura, ordem natural/ordem civil, para considerar o corpo que pensa para além de sua atividade recognoscente.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BAKHTIN, M. (VOLOCHÍNOV). *Marxismo e filosofia da linguagem*. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 13 ed. São Paulo: Hucitec, 2009 [1929].

BARTHES, Roland. A atividade estruturalista. In: \_\_\_\_\_. *Crítica e verdade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2013.

DELEUZE, Gilles. Sobre as sociedades de controle. In: \_\_\_\_\_. *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.

GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e Techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.

HARDT, Michael. A sociedade mundial de controle. In: ALLIEZ, Éric. (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Layment Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

NANCY, Jean-Luc. Sobre a destruição. In: \_\_\_\_\_. *Arquivada: do senciante e do sentido*. Tradução de Marcela Vieira e Maria Paula G. Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2014.

SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto. 2012.

---

Recebido em: 18/03/18

Aceito em: 22/08/18