

Ciência e filosofia no
pensamento de Deleuze e
Guattari: uma
interpretação a partir de
Bergson

Ádamo Veiga

Ciência e filosofia no pensamento de Deleuze e Guattari: uma interpretação a partir de Bergson.

ÁDAMO DA VEIGA

Resumo:

No presente artigo, pretendemos analisar a relação entre ciência e filosofia no pensamento de Deleuze e Guattari a partir da sua relação com Bergson. O filósofo defende a tese de que a metafísica se aproxima da pura duração, do virtual, ao passo que a ciência se encontra mais próximo do atual. Deleuze e Guattari, por sua vez, desenvolvem esta concepção em bases análogas: os functivos, operados e criados pela ciência, estariam no campo mais próximo do atual ao passo que os conceitos filosóficos se aproximariam da pura diferença identificada, no contexto de *O que é a filosofia*, ao caos. Por fim, pretendemos argumentar que esta concepção não interdita diálogos entre filosofia e ciência, tampouco a exclusão de uma prática em relação a outra.

Palavras-chave: Ciência; Filosofia; Bergson; Deleuze; Metafísica.

Abstract:

In the present article, we intend to analyze the relationship between science and philosophy in Deleuze and Guattari's thought based on their connection with Bergson. The latter defends the thesis that metaphysics concerns pure duration, the virtual, while science is

closer to the actual. Deleuze and Guattari, in turn, will develop this conception on analogous groundings: functions, operated and created by science, would be associated to the actual, while philosophical concepts would be closer to the pure difference identified, in the context of the book *What is Philosophy?*, to chaos. Finally, we intend to argue that this conception does not forbid a possible dialogue between philosophy and science, nor the exclusion of the practical use of one regarding the other.

Keywords: Science; Philosophy; Bergson; Deleuze; Metaphysics.

Introdução.

O presente trabalho pretende analisar a relação entre metafísica e ciência na filosofia da ciência de Deleuze e Guattari, a partir da sua nítida herança e apropriação da obra de Henri Bergson. Nos parece que tal esforço se justifica pela relação de *sobreposição* entre ciência e metafísica presente na obra dos três autores. Em Deleuze e Guattari, não se trata de estabelecer uma forte disjunção entre estes dois campos, nem subscrição ou eliminação de um pelo outro. Trata-se antes de uma figura de horizontalidade que, não obstante, não apaga, nem da ciência, nem da filosofia, a sua especificidade.

Como coloca Levy Bryant e outros¹, diversas filosofias da tradição continental dominante no século passado se abstiveram de encarar a ciência em uma postura positiva, antes se focando apenas

¹ Bryant et al., 2011.

na denúncia das mistificações que, socialmente, se estabeleceram em seu entorno. Por mais que, por exemplo, na obra de Foucault e Derrida, não se trate, de modo algum, de invalidar a prática científica, mas apenas de lhe retirar a sua aura de objetividade e neutralidade incontestes, não temos nestes autores, que, igualmente, se colocam criticamente diante da metafísica, uma análise voltada a uma mútua inspiração entre filosofia e ciência. O interesse do presente artigo, então, se situa na reflexão acerca de uma possível relação horizontal entre estas duas aéreas.

Destarte, justifica-se tal esforço na atualidade, dado que vemos uma série crescente de ataques propriamente *obscurantistas* à prática científica, motivados ideológica e religiosamente. Diversos casos na vida política recente demonstram com clareza o grande poder que o anticientificismo vem adquirindo: o corte de investimento massivo das instituições de pesquisa, o poder e prestígio que um “filósofo” simpático ao terraplanismo na gestão Bolsonaro adquiriu e, mais grave ainda, o *negacionismo*, tanto antivacina, quanto climático.

A gravidade e reacionarismo das posturas anticientíficas, no entanto, não podem ser enfrentados através de um cientificismo ingênuo, que contra negacionistas e terraplanistas, apenas reafirma a narrativa prometeica de uma ciência neutra em um progresso contínuo de dominação do mundo natural e desvelamento da verdade. Esta postura, inclusive, como defende Costa², é uma das causas do próprio negacionismo; a arrogância antidemocrática do cientista que se outorga ser o baluarte das luzes, produz, junto de outros fatores, o afastamento, desconfiança e revolta contra a prática científica. Mais ainda, se o negacionismo climático é um grave

² Costa, 2021, p. 307.

problema, a narrativa do progresso científico da modernidade não só referenciou a produção de armas, cujo poder extinção equivale ao da crise ecológica ou mesmo o ultrapassa, como serviu de base “metafísica” para o processo indiscriminado de pilhagem dos recursos naturais que, hoje, culmina no Antropoceno.³

Bruno Latour, um dos principais nomes do processo de desmitificação da prática científica, diante dos crescentes ataques a esta por parte do negacionismo, nos oferece a grande reflexão motivadora do presente texto: em um belo artigo de 2004⁴, o autor argumenta que, ao situar a ciência para além da narrativa positivista e cientificista, não se trata de lhe subtrair a sua realidade, mas, ao contrário, *de lhe dar ainda mais realidade*. Por mais que certos cientistas possam eventualmente tomar tal movimento como uma ferida narcísica, não se trata de modo algum de um anticientificismo ou de um ataque ao fazer científico. Ao colocar a ciência em perspectiva, no escopo de uma reflexão filosófica, procurando melhor compreender a sua condição de possibilidade, modo de existência e relação com demais práticas, reforça-se a sua validade descritiva sem, para isso, subscrever a ingenuidade perigosa de uma narrativa prometeica.

Pretenderemos, então, defender, no espírito da reflexão de Latour, que o fazer científico na conceptualização de Deleuze e Guattari se enquadra precisamente no escopo desta problemática. Não há, na obra dos autores, nenhum ataque à ciência, nenhuma negação do seu valor descritivo e predicativo. Igualmente, não temos nenhuma ode à ciência em detrimento da filosofia. Antes de mais nada, não se trata de tomar a filosofia enquanto apêndice das

³ Danowski; Viveiros de Castro, 2014.

⁴ Latour, 2004.

ciências naturais, reservando à primeira um papel meramente secundário ou ilustrativo. Muito menos se trata do movimento contrário, afastando a ciência da filosofia, a fim de afirmar uma forma de conhecimento superior ou mais originária, diante da qual a necessidade técnica e experimental da primeira lhe interditaria um verdadeiro pensar. Antes, trata-se de *uma superposição entre ciência e metafísica*, sem redução de uma à outra⁵. Auxílio, troca, permuta, transposição, sem vetor unilateral – a ciência, se irreduzível à filosofia, e esta, àquela, oferece importantes contribuições à filosofia, do mesmo modo que a ciência se enriquece a partir da mesma.

A utilização do termo *metafísica*, neste contexto, pode gerar certa tensão, dado que Deleuze escreve em um momento de ampla crítica à metafísica. No entanto, a sua filosofia – e, nela inclusa, a sua filosofia da ciência – é eminentemente metafísica⁶, em contraste com a postura antimetafísica de contemporâneos seus, como Derrida e Foucault. O sentido de metafísica aqui utilizado é aquele desenvolvido por Moore⁷: a tentativa mais geral de dar sentido às coisas. Moore identifica esta prática no pensamento de Deleuze que, em geral, visa produzir conceitos orientados a uma explicação mais geral possível da realidade, da sua ontologia da diferença em *Diferença e Repetição*⁸ aos inúmeros conceitos desenvolvidos com Guattari. Neste sentido, vale destacar que, em entrevista a Arnauld Villani, Deleuze se define como um “puro metafísico” e, em seguida,

⁵ Acerca do termo sobreposição, Petter Gaffney coloca, com particular clareza, em relação a Deleuze e Guattari: “[...] os autores utilizarão em toda parte uma estratégia para *sobrepôr* metafísica e verdade científica, ou seja, para formular uma rigorosa correspondência entre a produção do conhecimento científico e o virtual como uma figura central da filosofia da imanência” (Gaffney, 2010, p. 90).

⁶ Para uma defesa do caráter metafísico da filosofia de Deleuze em uma perspectiva histórico-filosófica, cf. Moore, 2012.

⁷ Idem.

⁸ Deleuze, 2000.

referindo-se ao capítulo final de seu terceiro livro com Guattari, diz que “eu me sinto bergsoniano, quando Bergson diz que a ciência moderna ainda não encontrou a metafísica que necessita. É esta a metafísica que me interessa”⁹. Essa metafísica para a ciência como pensou Bergson, não é, como pode parecer imediatamente, uma filosofia subordinada à ciência, como, por vezes, encontramos na tradição analítica¹⁰. Antes nos parece uma forma interessante de compreender a relação entre ciência e filosofia sem subordinação de uma à outra; e, igualmente, uma forma de compreender a ciência para além do cientificismo positivista sem, não obstante, negar o seu potencial descritivo da realidade. Assim, no presente texto, pretendemos demonstrar como a metafísica de Deleuze e sua filosofia da ciência podem ser interpretadas a partir desta herança bergsoniana.

A fim de apresentar a relação entre ciência e metafísica no pensamento de Deleuze e Guattari, procederemos, primeiramente por expor a relação entre ciência e metafísica em Bergson, para, em seguida, situarmos os elementos dessa relação no desenvolvimento que Deleuze, sobretudo em sua obra conjunta com Guattari, realiza a partir dela.

⁹ Deleuze, 1999, p. 129.

¹⁰ O projeto de uma filosofia científica, a partir da transposição da lógica e da matemática, está fortemente presente no Círculo de Viena e no positivismo lógico. O pensamento de Frege, de Russell e mesmo do primeiro Wittgenstein podem ser caracterizados deste modo.

1. Ciência e Metafísica em Bergson.

É notória a grande influência de Bergson na obra de Deleuze. No que se refere à concepção deleuziana do fazer científico, sua filosofia da ciência, não é diferente. Por esta razão, exporemos, nesta seção, a relação entre ciência e metafísica na obra de Bergson, mostrando no que, para o filósofo, elas se aproximam e se afastam.

A primeira grande diferença colocada por Bergson entre ciência e metafísica consiste no fato de que a primeira conhece os objetos desde um ponto de vista externo no qual “nós nos movemos ao redor do objeto”¹¹, enquanto, na segunda, nós entraríamos “no objeto”, de modo a obter um “absoluto”¹², no caso, identificado à duração. A fluidez ou multiplicidade da experiência em si mesma, em sua feição *qualitativa*, não pode ser objeto da ciência diretamente, na medida em que esta trabalha com representações homogeneizadas a partir da espacialização do tempo. A duração não corresponde a um tempo dividido em horas, minutos, segundos, mas a um fluxo contínuo, em última instância, identificado à “passagem” – ou devir – em si mesmo: “é justamente essa continuidade indivisível de mudança que constitui a verdadeira duração”¹³. A ciência, para Bergson, trabalha com medidas, relações matemáticas, reprodutibilidade de experimentos, mensurações de todo tipo; é quantitativa antes que qualitativa, subordinando as qualidades à formalização matemática e assim acabando por perder *relativamente* a dimensão própria do tempo enquanto duração e a da multiplicidade intensiva enquanto heterogeneidade pura. A ciência, portanto, reduz

¹¹ Bergson, 1969, p. 99.

¹² Idem.

¹³ Ibidem, p. 92.

a realidade como apreendida imediatamente na duração a um conjunto de *partes extra partes*, a fim de possibilitar, antes de mais nada, a intervenção técnica¹⁴. As duas dimensões são complementares, como a parte *virtual* e *atual* de um objeto na experiência. A ciência mesma está sempre dada em um movimento que comporta estas duas dimensões:

Não haveria lugar para duas maneiras de conhecer, filosofia e ciência, se a experiência não se apresentasse sempre a nós sob dois aspectos diferentes, de um lado sob a forma de fatos que se justapõem a fatos que se repetem pouco a pouco, que se mesuram pouco a pouco, que se desdobram, por fim, no sentido de uma multiplicidade distinta e espacializada, e do outro sob a forma de uma penetração recíproca que é pura duração, refratária à lei e à mensuração¹⁵.

O processo científico ocorre na medida em que prolonga a atualização dessa multiplicidade qualitativa no esquema sensório-motor, em sua relação característica dada entre memória e percepção. A Memória, para Bergson, constitui uma persistência virtual do passado no presente, sendo este uma atualização daquele em um movimento descrito como contração. A ciência se desenvolve a partir da projeção presente, na Memória, de elementos, assim, quantificáveis.

Na medida em que a ciência toma os objetos a partir da exterioridade, em uma extensão do processo visto acima, procede por análise e simbolização. A análise consiste na redução dessa diferença qualitativa, multiplicidade heterogênea, a partir de

¹⁴ Ibidem, p. 8.

¹⁵ Ibidem, p. 76.

elementos previamente conhecidos, a uma identidade. A simbolização, por sua vez, expressa essa redução em conteúdos determinados em cada disciplina científica. Primeiramente, procede-se por um método de condensação de semelhanças em busca de identidades já conhecidas para, em seguida, expressá-las na forma da representação simbólica¹⁶. Tal método é, antes de mais nada, um duplo vetor, que vai da memória pura à contração no esquema-motor. A ciência, por um lado, parte da percepção presente, indo até à Memória à procura de semelhanças a fim de produzir um esquema próprio capaz de subsumir e antecipar a experiência futura sob ele; por outro lado, ela desce do virtual ao atual a partir de uma seleção contrativa do que nele se encontra em latência. Assim, a “síntese da imagem científica inscreve um duplo movimento ou “corrente” no campo de atualização, transformando a experiência geral na forma apropriada de conhecimento instrumental para um desafio ou obstáculo”¹⁷. A imagem científica se dá através dessa dupla corrente, que vai do presente ao passado e do passado ao presente na constituição de uma visão congelada do real em uma complexidade crescente. Tal visão é como uma imagem fotográfica e a sua crescente complexidade pode ser entendida como um constante aprimoramento do foco em direção a um ganho constante de nitidez. Bergson associa esse movimento às operações da inteligência, remetendo nitidamente ao seu sentido prático enquanto capacidade de resolução de problemas¹⁸. A ciência é a operação da inteligência,

¹⁶ Diferentemente da intuição, “a análise é a operação que liga o objeto a elementos já conhecidos, o que quer dizer, comuns a este objeto e outros. Analisar, então, consiste em exprimir uma coisa em função daquilo que não é ela. Toda análise é assim uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação tomada de sucessivos pontos de vista de onde nota-se muitas ligações entre o objeto novo, que se estuda, e de outros que se crê já conhecer” (Bergson, 1969, p. 100).

¹⁷ Gaffney, op. cit., p. 107.

¹⁸ Bergson, 1969, p. 9.

esse modo de extração e seleção da memória orientado à reação mais eficaz às demandas do meio.

Bergson nos diz, por exemplo, que os biólogos procedem justamente pela sobreposição de semelhanças: o estudo de um animal recém-descoberto se dá pela identificação de semelhanças e contiguidades com outros animais conhecidos, homologias anatômicas, funções orgânicas correlatas, a partir das quais se pode desenvolver uma tipologia, uma classificação capaz de situá-lo no conjunto geral de uma espécie, filo etc.¹⁹ A multiplicidade de pontos de vista acerca de determinado animal ou objeto é sintetizada no símbolo por meio desse procedimento de homogeneização por semelhança. No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*²⁰, Bergson nos dá o exemplo da astrofísica e da mecânica. Quando observamos um corpo celeste ou terreno se movendo do ponto A a B, na descrição científica, não temos acesso ao tempo *em si mesmo* enquanto duração, mas apenas à sobreposição de “simultaneidades”. Observa-se a posição de A em determinado momento, depois a sua sucessiva aproximação de B e, no final, estima-se por essa distância uma média de velocidade²¹. Ao se proceder assim, o tempo, o movimento mesmo, é reduzido à mensurabilidade e ao espaço dados pela relação entre o ponto A e o ponto B da trajetória. O movimento, por sua vez, na medida em que se expressa por uma formulação algébrica, tanto o uniforme quanto em aceleração, só é absorvido na sua “imobilidade”, ou seja, na

¹⁹ Ibidem, p. 36.

²⁰ Bergson, 1991.

²¹ É interessante notar que o cálculo diferencial é um recurso importante para a metafísica de Deleuze e também destacado por Bergson como uma das invenções científicas e matemáticas mais ricas e mais próximas da filosofia. Cf. Bergson, 1969, p. 117.

forma de uma representação *estática* que lhe subtraiu o devir²². No entanto, isso não falsifica de modo algum os resultados da ciência. Na medida em que atinge à experiência em um dos seus lados, a ciência é plenamente válida. E, igualmente, na medida em que, a partir deste procedimento, vai-se lentamente clarificando e tornando mais nítida a fotografia da realidade assim extraída, obtém-se um ganho de inteligibilidade associado à maior precisão dessa imagem e a maior flexibilidade na resposta às demandas práticas do ambiente. A mecânica permitiu, enquanto núcleo da ciência moderna, diversos avanços contundentes no que toca a adaptação e sobrevivência da humanidade. A biologia, por sua vez, com os antibióticos e vacinas, trouxe outro grande avanço. Que tais desenvolvimentos técnicos de manipulação do mundo natural hoje, levados ao ápice pelo modo de produção capitalista, figurem enquanto ameaça à adaptação mesma do ser humano enquanto espécie no Antropoceno, torna ainda mais imperativa a necessidade de uma infusão metafísica na prática científica, não só contra seus pressupostos inconscientes – como a passividade da matéria²³ –, como também a fim de situá-la no conjunto mesmo das práticas que a estruturam para além do seu domínio restrito, onde a própria eficiência da adaptabilidade prática pode ser pensada em um campo mais amplo.

Neste sentido, como nota Gaffney²⁴, o fato de a ciência, na concepção de Bergson, se dar sob a forma de uma contração a partir das demandas do presente, permite situá-la em sua relação com a

²² Bergson, 1991, p. 80-81.

²³ A crítica à noção de passividade da matéria tem ganhado cada vez mais espaço e pode ser tomada como exemplo de uma relação profícua entre filosofia e ciência. Neste aspecto, cf. Bennet, 2010.

²⁴ Gaffney, op. cit., p.106.

sociedade e com a época histórica, de modo a interditar a concepção “cientificista” a partir da qual a imagem científica deteria uma neutralidade absoluta – que, como notamos brevemente na introdução deste texto, fortalece o negacionismo²⁵. A prática científica na sua orientação instrumental é tributária de uma ampla rede de demandas dadas pelo ambiente que ultrapassam o seu escopo restrito. Isso se dá porque os obstáculos a serem superados, índices da atividade contrativa, são dados segundo demandas societárias instanciadas coletivamente por uma pluralidade de atores díspares, dos financiadores públicos e privados às distorções dadas pela posição do observador e dos objetos de medição no fazer científico²⁶.

A metafísica, por sua vez, para Bergson, diferentemente da ciência, não tem como método a análise e a simbolização, mas a *intuição*: “onde a *simpatia* nos faz sermos transportados para o interior do objeto de modo a coincidir com o que é único e, por consequência, inexpressivo nele”²⁷. Ao contrário da ciência que, através da simbolização representativa, se coloca em um ponto de vista exterior ao objeto, minando suas diferenças, a metafísica se coloca no lugar próprio dos objetos a partir da hipóstase da duração, como percebida imediatamente pela consciência. Ela toca a duração através da intuição e da multiplicidade qualitativa. Neste sentido, Deleuze desenvolve a interpretação de que a duração enquanto dado psicológico se desenvolve, ao longo da obra de Bergson, em direção à compreensão de uma totalidade composta de infinitos ritmos de duração distintos, identificados ao ser enquanto tempo: “a psicologia é tão somente uma abertura à ontologia, trampolim para uma

²⁵ Cf. Costa, op. cit., p. 307.

²⁶ Gaffney, op. cit., p.107.

²⁷ Bergson, 1969, p. 173.

instalação no Ser”²⁸. Apenas a metafísica pode acessar o virtual de forma anterior à sua individuação ou, senão de forma plenamente anterior, no seu movimento mesmo de atualização em determinado campo. A metafísica insere o tempo puro enquanto ser no pensamento e nisto se distingue e, ao mesmo tempo, se soma ao fazer da ciência. A memória virtual, em sua totalidade distendida infinitamente na base do cone²⁹, se, com efeito, é de onde em última instância a ciência necessariamente retira o material para a sua prática, ela só pode então ser pensada em si mesma a partir da reflexão metafísica. Deste modo, temos uma sobreposição entre ciência e metafísica: a primeira selecionando no seio da memória através da contração e a segunda pensando a própria memória a partir da intuição como método. A experiência, então, neste seu duplo vetor, dupla corrente, oferece essas duas linhas de compreensão cuja sobreposição só pode vir a beneficiar a ciência e a metafísica mutuamente. Nesse sentido, escreve Bergson:

Ciência e metafísica, deste modo, vêm juntas na intuição. Uma filosofia verdadeiramente intuitiva realizaria a tão desejada união entre ciência e metafísica. Ao mesmo tempo que faria da metafísica uma ciência positiva – ou seja, uma ciência progressiva e indefinidamente perfeita –, levaria as ciências positivas, propriamente chamadas, a se tornarem conscientes do seu verdadeiro escopo, no geral muito maior do que se imagina. Ela colocaria mais ciência na metafísica e mais metafísica na ciência. Ela restauraria a continuidade entre as

²⁸ Deleuze, 2012, p. 67.

²⁹ O cone de Bergson é apresentado em *Matéria e Memória* (1999) a fim de descrever o processo de contração do passado no presente. O cone seria a totalidade virtual e distendida do passado que é solicitada pela ação e, assim, constitui o presente. Este se encontra contido no passado – é uma região no seu seio apresentando graus variados de distensão e contração.

intuições que as diversas ciências obterão aqui e ali no curso da sua história³⁰.

Com isso exposto, iremos agora analisar os elementos da concepção de ciência na obra de Deleuze e Guattari, a partir da metafilosofia dos autores.

2. Filosofia e ciência em Deleuze e Guattari.

Como vimos na entrevista a Villani, Deleuze coloca em alta conta, a partir de Bergson, o projeto de uma “metafísica para a ciência”. Vimos, igualmente, o que significa esta metafísica para Bergson. Agora, veremos no que consiste a filosofia para Deleuze e Guattari, a fim de podermos situá-la no contexto da sua reflexão sobre a ciência.

Deleuze e Guattari definem a filosofia em uma fórmula célebre: “a arte de criar conceitos”³¹. Um conceito, para os autores, é uma condensação de uma multiplicidade em uma unidade performativa. Vejamos o que isso quer dizer.

O conceito de multiplicidade é pensado a partir da matemática do século XX e de Bergson. No presente contexto, o conceito é reportado enquanto uma multiplicidade, pois ele não se apresenta isolado e puro; ele só existe a partir das suas relações, de onde advém a sua consistência. Os conceitos remetem e envolvem outros conceitos de modo que a melhor forma de os compreender não é a partir de uma identidade discreta, mas enquanto determinada região

³⁰ Bergson, 1969, p. 118.

³¹ Deleuze; Guattari, 2010, p. 8.

de variação em um contínuo. Como no espectro cromático, no qual cada cor é uma região em uma variação.

Em segundo lugar, o conceito existe dentro de um *plano de imanência*³² enquanto recorte no caos. Deleuze e Guattari escrevem que o caos se define

(...) menos por sua desordem que pela velocidade infinita com o qual se dissipa toda forma que nele esboça. É um vazio que não é um nada, mas um *virtual*, contendo todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida, sem consistência, nem referência, sem consequência³³.

A partir desta passagem, podemos ver como o caos é uma pura variação. É pensado especulativamente³⁴ como a pura forma da mudança, o que o aproxima do conceito de diferença em si mesma de *Diferença e Repetição*³⁵. Determinado conceito filosófico seria, assim, uma região nesta variação infinita; determinado congelamento ou seção do plano de imanência enquanto crivo no caos, tornada consistente pelo próprio conceito – que não se distingue desta consistência mesma. Este ponto é importante, pois é através dele que Deleuze e Guattari distinguem a filosofia das demais áreas.

A filosofia, diferentemente da ciência e a da arte, conseguiria pensar *a variação por si mesma*. Ela não renuncia ao infinito, mas procura a sua imanência, permitindo que o pensamento alcance algo

³² O conceito de plano de imanência é complexo. No presente contexto, o plano de imanência é a condição genética coextensiva a determinado conjunto de conceitos; o caos é uma pura variação, o plano, um recorte nesta variação e os conceitos limiares dentro deste recorte.

³³ Ibidem, p.139.

³⁴ Afirmamos que o caos é formulado especulativamente, pois seria impossível conhecê-lo ou apreendê-lo empiricamente, dado que toda identidade assinalável já está no seio de um crivo ou recorte do caos.

³⁵ Deleuze, 2000.

do caos. O tema da velocidade infinita, presente em *O que é a filosofia*³⁶ e também em outros textos conjuntos de Deleuze e Guattari, expressa precisamente isso. A ciência por sua vez, como veremos melhor mais a frente, renuncia ao infinito, infinito este (variação enquanto variação) que a filosofia ainda retém nos seus conceitos.

Aproximando as considerações precedentes com o que vimos com Bergson, pode-se dizer que a filosofia almeja a intuição da variação infinita, em sentido próximo à metafísica, na obra do filósofo. Em que sentido? A *duração* é aquilo que Bergson reporta como a atividade metafísica em contraste com a atividade científica – como vimos, seria a memória o ponto privilegiado desta intuição. Deleuze, em *Diferença e Repetição*³⁷, acrescenta ao cone bergsoniano (segunda síntese do tempo) a pura diferença como condição necessária da abertura do passado bergsoniano; se não fosse a diferença, o passado seria uma totalidade congelada, morta, infértil³⁸. Esta dimensão, da pura diferença, é a velocidade infinita que, com Guattari, ele descreve como caos. A filosofia, assim, tornaria pensável esta dimensão em contraste com a ciência – o que, deste modo, pode ser considerado um argumento perfeitamente análogo ao de Bergson, acrescentando apenas uma dimensão complementar à Memória, o eterno retorno enquanto diferença pura.

Por fim, uma consideração importante. A diferença em si mesma (ou o caos) não é translúcida a nenhum conceito; ela pode apenas ser pensada, não pode ser conhecida. Deste modo, todo conceito é uma velocidade limitada no seio da variação infinita; se a

³⁶ Deleuze; Guattari, 2010.

³⁷ Deleuze, 2000.

³⁸ Idem.

filosofia pode pensá-la em seu infinito, este infinito é mais rápido e largo do que qualquer conceito de modo que, necessariamente, nenhum conceito filosófico poderá dar conta de expressar o caos.

Deste ponto, duas considerações centrais decorrem. Em primeiro lugar, a filosofia é concebida como uma atividade viva; não é possível, a partir desta definição, pensarmos em um fim da filosofia no qual a diferença e o caos se revelariam, por fim, translúcidos ao conceito ou a um sistema filosófico. Cada conceito ou sistema filosófico são constructos que expressam algo do infinito, sem esgotá-lo. Em segundo lugar, a filosofia, assim definida, se abre às outras áreas. Para Deleuze e Guattari, a ciência e a arte são recortes do caos, por mais que não o pensem em si mesmo; no entanto, algo dele também se manifesta em um conceito científico ou obra de arte, de modo que as fronteiras entre as áreas são porosas. Não se trata de uma cisão radical entre ciência, filosofia e arte, mas de determinar especificadas práticas em atividades formalmente semelhantes. A parte disto, torna-se possível que a ciência dê materiais para a filosofia em sua atividade de pensar o caos – como, por exemplo, o trabalho de Prigogine, citado em *O que é a filosofia*³⁹ – do mesmo que a filosofia pode auxiliar a atividade científica.

A partir destas considerações, qual o estatuto da metafísica em relação à filosofia, dado que, como vimos, Deleuze se define como um puro metafísico? Moore define a metafísica como sendo a tentativa mais geral de dar sentido às coisas e, ao analisar a obra de Deleuze, conclui que o filósofo procede precisamente assim⁴⁰. Os conceitos filosóficos mobilizados por Deleuze, com ou sem Guattari, são da ordem de descrições gerais da realidade – sem pretensão

³⁹ Deleuze, Guattari, 2010.

⁴⁰ Moore, op. cit.

dogmática. São construções visando dar inteligibilidade a esta variação infinita e, neste sentido, podemos ver como, por exemplo, *Mil Platôs* é uma obra basicamente orientada à produção de conceitos cujo escopo é geral⁴¹. Assim, podemos aproximar metafísica e produção filosófica conceitual neste sentido: conceitos de descrição geral da realidade. Disto não se deve inferir que a filosofia se reduza à metafísica. Há conceitos filosóficos de escopo mais restrito, mas, ainda assim, apresentam esta dimensão descritiva e construtivista: mesmo que se restrinjam ao campo da estética ou da política, tocam algo do caos. Se a filosofia pensa a variação como variação, o pensamento de regiões gerais desta variação – nem que seja a variação das relações políticas ou linguísticas –, na prática filosófica, ainda reteria algo da pura variação.

3. A filosofia da ciência de Deleuze e Guattari.

Assim, podemos ver como a temática bergsoniana é desenvolvida por Deleuze e Guattari, ganhando, contudo, contornos próprios em sua obra. A ciência, como a filosofia e a arte, opera no “caos”, traçando ao seu modo um *plano de referência* no qual a variabilidade infinita é submetida às coordenadas mensuráveis em

⁴¹ Esta afirmação pode parecer polêmica para alguns em face da crítica contundente que Deleuze e Guattari fazem do universal na tradição filosófica. Não obstante, conceitos como rizoma, desterritorialização, linha de fuga, entre outros, têm uma *pretensão de aplicabilidade geral distinta da figura do universal*. Esta distinção é dada precisamente pelo construtivismo da filosofia deleuze-guattariana. Não se trata de descobrir conceitos universais, mas de produzir conceitos singulares que têm apenas uma pretensão de aplicação universal. Os conceitos, assim criados, não intencionam o absoluto; são apenas ferramentas e, enquanto tais, podem ser aplicadas nos mais variados campos e contextos. Neste sentido, a filosofia, conquanto concebida enquanto criativa, sempre criará novos conceitos, de forma que os conceitos presentes no pensamento de Deleuze e Guattari não apresentam o *status* de verdades universais. Quanto a este ponto, Cf. Moore, op. cit., p.542-572.

um movimento de atualização. Este plano de referência é “como uma parada na imagem”⁴², no mesmo sentido que vimos em Bergson. A filosofia produzindo conceitos, a arte, perceptos e, a ciência, *functivos*. Esse modo de produção, no entanto, deve sair do caos, mas retê-lo na medida de suas possibilidades, sob o risco de recair na doxologia típica da imagem moral do pensamento – que, no caso da ciência, como veremos, tem na busca por uma “teoria de tudo” ou, em última instância, ao cientificismo vulgar, a sua *doxa* própria⁴³.

3.1. Ciência Régia e Ciência Nômade.

Deleuze e Guattari nos falam de uma ciência nômade em oposição a uma ciência régia sedentária. A distinção entre nômade e sedentário pode ser encontrada nos trabalhos de Deleuze anteriores ao seu encontro com Guattari, como em *Diferença e Repetição*⁴⁴ e *Lógica do Sentido*⁴⁵. Nestas duas obras, o *nômade* é descrito como uma forma de instanciação de princípios e regras sem antecedência destes princípios à sua instanciação mesma, ao passo que o sedentário expressa uma distribuição a partir de regras anteriores à sua distribuição. O sedentário, assim, é dependente do movimento nômade que lhe antecede logicamente.

Em termos de ciência nômade e sedentária, esta distinção manifesta-se na conceptualização de que a primeira se caracteriza

⁴² Deleuze; Guattari, 2010, p. 140.

⁴³ Ibidem, p. 259-260.

⁴⁴ Deleuze, 2000.

⁴⁵ Deleuze, 2011.

por *seguir*, ao passo que a segunda por *reproduzir*⁴⁶. Reproduzir remete à iterabilidade dos fenômenos na prática laboratorial, assim como à instauração de um ponto de vista fixo e externo ao qual os fenômenos são reportados. A ciência régia se articula, em maior ou menor grau, sob o “ponto de vista de deus”, tão criticado nas ciências e fora delas. Trata-se da pressuposição de uma neutralidade englobante na qual todos os fenômenos poderiam ser equacionados em um campo não-perspectivo: “reproduzir implica a permanência de um ponto de *vista* fixo exterior ao reproduzido: “ver fluir estando na margem”⁴⁷. Trata-se da suposição da preexistência de um conjunto de regras anteriores e determinantes em relação à individuação de um objeto científico – evocando, claramente, o conceito de sedentário como exposto a pouco⁴⁸. É neste sentido, em relação ao sedentário, que Deleuze e Guattari falam de uma *doxa* propriamente científica. Veremos mais adiante como este ponto de vista do observador ideal é constituído na ciência a partir dos observadores parciais – ele não é irreal ou falso.

O ponto que leva Deleuze e Guattari a qualificarem como *doxa* este observador ideal, não é propriamente a sua existência, mas a sua reificação – o que retoma a crítica à imagem moral do pensamento de *Diferença e repetição*⁴⁹. Nesta obra, Deleuze reporta

⁴⁶ Deleuze; Guattari, 2010, p. 41.

⁴⁷ Ibidem, p. 42.

⁴⁸ Por mais que a filosofia de Nietzsche, em sua fase tardia, seja alheia a uma concepção cientificista, no parágrafo 106 de *Humano, Demasiado Humano*, temos uma excelente expressão do que seria essa concepção: “Á vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos oniscientes [...]. É certo que mesmo aquele que age se prende à ilusão do livre-arbítrio; se num instante a roda do mundo parasse, e existisse uma inteligência onisciente, calculadora, a fim de aproveitar essa pausa, ela poderia relatar o futuro de cada ser até as mais remotas eras vindouras, indicando cada trilha por onde essa roda passará” (Nietzsche, 2000, § 106).

⁴⁹ Deleuze, 2000.

à imagem moral a subsunção da diferença à identidade; a filosofia teria tomado a diferença como uma forma degradada ou corrompida de identidade e, a partir desta crítica, Deleuze procura dar a diferença a si mesma, pensando-a como primeira em relação à identidade. No entanto, não se trata de negar a identidade, mas de mostrar como ela é produzida a partir da diferença. O problema, assim, não é que haja identidades empíricas ou conceituais, mas a sua reificação como horizonte último do pensamento e do Ser. O mesmo vale para a filosofia da ciência aqui exposta; não se trata de dizer que não haja um observador tomado como externo em relação àquilo que observa, mas a sua reificação e hipóstase no discurso de cunho cientificista. A *doxa* científica, assim, não é o observador ideal que “vê fluindo estando à margem”, mas a sua reificação como instância privilegiada de onde tudo partiria. O observador ideal é constituído pela prática científica: ele se desenvolve a partir da ciência nômade conforme esta se desenvolve em ciência régia.

A ciência nômade, por sua vez, funciona *seguindo* os fenômenos, sendo justamente o momento em que segue tendências antes de leis, abandonando a exterioridade dada e imutável do sujeito ou do objeto abstrato no esquema hilemórfico para se colocar do lado do *processo* constitutivo, tanto do sujeito, quanto do objeto. Por conta disso, está do lado do problemático, inventando problemas a partir do virtual pré-individual – a base infinitamente distendida do cone bergsoniano, da Memória. Destes problemas, desdobram-se soluções, conjuntos articulados, metrificados, em um espaço homogêneo identificado à constituição teorematizada e instrumental. Deste modo, “seguir implica um contínuo realinhamento do ponto de vista do observador no entorno de mudanças internas tanto ao

observador como ao campo de visão, ou campo de individuação”⁵⁰. Como coloca Simondon, influência central no pensamento de Deleuze, o conhecimento deve seguir a individuação nela mesma e não apenas os entes individuados em sua exterioridade em relação ao sujeito⁵¹. Trata-se “de seguir o ser em sua gênese, de consumir a gênese do pensamento ao mesmo tempo que a do objeto”⁵². Colocar-se não do ponto de vista já constituído do sujeito *vis-à-vis* ao objeto, como se bastasse uma descrição desinteressada de fenômenos naturais em sua reprodução experimental para se atingir a verdade da natureza, mas ao lado do processo de constituição desse mesmo ponto de vista. Trata-se de seguir enquanto expressar: a ciência tem uma relação de imanência expressiva com o campo virtual, no caso, com a Memória bergsoniana, a partir da qual ela extrai problemas que servirão de norte para a individuação de soluções específicas.

É assim que a ciência nômade é a ciência mais próxima do caos e mais distante das tentações da *doxa*. Desta forma, resguarda o potencial criativo que concede à ciência régia seus materiais. Neste ponto, Deleuze e Guattari retomam a distinção bergsoniana entre inteligência e intuição: a primeira se dá no campo das soluções, ao passo que a segunda, como vimos, mergulha na pura duração identificada ao campo problemático virtual⁵³. Há uma sobreposição de ciência régia e ciência nômade do mesmo modo que, em Bergson, temos uma sobreposição análoga entre metafísica e ciência. A ciência nômade, mais próxima do caos, inventa os problemas que a sedentária recobre em uma solução propriamente científica. Assim,

⁵⁰ Gaffney, op. cit., p. 89.

⁵¹ Simondon, 2013.

⁵² Gaffney, op. cit., p. 39.

⁵³ Deleuze; Guattari, 2012, p. 45.

No campo da interação entre as duas ciências, as ciências ambulantes contentam-se em *inventar problemas*, cuja solução remeteria a todo um conjunto de atividades coletivas e não científicas, mas cuja *solução científica* depende, ao contrário, da ciência régia e da maneira pela qual esta ciência de início transformou o problema, incluindo-o em seu aparelho teoremático e em sua organização do trabalho⁵⁴.

A ciência nômade, assim, traz os problemas que serão recobertos pela ciência régia que, por sua vez, lhe dá uma utilização prática. Através da metrificação e da sua consolidação teoremática em esquemas de aplicação variados, a ciência régia torna-se uma ciência instrumental e de princípios consolidados. Mais ainda, na ciência régia constitui-se os observadores ideais através do jogo dos *functivos*. Passemos, agora, a este ponto.

3.2 Functivos e a desaceleração do infinito.

O conceito de *functivo*, trazido por Deleuze e Guattari em *O que é a Filosofia?*⁵⁵, reúne-se à presente discussão enquanto operador analítico do processo próprio de constituição da prática científica em sua especificidade. O *functivo*, ou “elemento da função”, expressa a variação coordenada a partir de uma referência determinada. Diferentemente da filosofia, que pensa a variação em si mesma, o *functivo* estabelece correspondências e acoplamentos de variações em um mútuo remetimento dado em um plano de referência. A função é um modo de desacelerar o movimento puro, caótico, traçando limites de variação dependentes e independentes.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Deleuze; Guattari, 2010.

O limite e a variável são, neste sentido, os primeiros functivos⁵⁶. O zero absoluto de temperatura ou a velocidade da luz são limites cuja operação teórica limita o caos⁵⁷, dando um eixo de coordenadas no qual pode-se estabelecer uma métrica reportada a um estado de coisas. Estabelecendo-se variáveis independentes, variáveis controláveis e manipuláveis, cria-se um eixo referencial em relação ao qual as variáveis dependentes podem ser mesuradas. As relações entre variáveis independentes que fornecem a endoconsistência do sistema, se articulam a um estado de coisas como referente extrínseco⁵⁸. Estado de coisas, no presente contexto, remete às coordenadas de um movimento de atualização ou campo de individuação no seu desenvolvimento mais próximo ao ente individuado, “o estado de coisas é uma função: é uma variável complexa que depende de uma relação entre duas variáveis independentes ao menos”⁵⁹. É através da relação entre variáveis independentes, como coordenadas de mensuração em relação às variáveis dependentes, que temos a concepção de um campo capaz de criar um “espaço” para as transformações que são o referente do acoplamento das variáveis mesmas. É a partir da relação entre as variáveis independentes que se estabelece a determinação de um estado de coisas como referente. O estado de coisas se expressa e se completa na particularidade específica de um corpo: “com os corpos, a relação entre variáveis independentes completa suficientemente a sua razão”⁶⁰. A relação entre variáveis independentes – distintas da “variabilidade pura” não numérica, não

⁵⁶ Deleuze; Guattari, 2010, p.141.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Ibidem, p.144.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Ibidem, p.146.

integrada – dá luz a um campo que se expressa enquanto o estado de coisas no qual os corpos se atualizam. Corpos aqui não são corpos materiais, mas um conjunto de invariantes. Neste sentido, temos uma determinação completa de um campo que tem princípios *relativamente* invariáveis formados a partir das relações das variáveis independentes entre si: constantes morfológicas, matemáticas, leis físicas... Por exemplo, o corpo da geometria euclidiana tem uma série de invariáveis que regulam as variações geométricas. Uma coisa, um objeto, um fenômeno, para a ciência, é a interação complexa de variáveis dependentes e independentes: sua individuação ou atualização tem suas coordenadas dadas pelo acoplamento destas variáveis em grupos restritos de transformações que constituem invariâncias responsáveis pela individuação ou atualização do objeto científico.

Tal movimento remonta ao processo próprio de atualização que, em *Diferença e Repetição*⁶¹, Deleuze associa à Ideia. O puro caos de indeterminação perplexa, a determinação recíproca – onde estabelecem-se os functivos – e a determinação completa – onde temos o campo de individuação enquanto estado de coisas. Por fim, a determinação progressiva na qual entes individuados se atualizam: corpos físicos, matemáticos ou biológicos... Nesse sentido, a ciência “renuncia ao infinito, à velocidade infinita, para ganhar uma *referência capaz de atualizar o virtual*”⁶². O limite enquanto primeiro functivo promove uma desaceleração primeira do infinito caótico; em seguida, as variáveis se determinam entre si na constituição de um estado de coisas enquanto seu referente; por fim, os estados de coisas são preenchidos por corpos enquanto conjuntos teóricos estáveis ou

⁶¹ Deleuze, 2010.

⁶² Deleuze; Guattari, 2010, p.140.

invariáveis. Este processo é o de uma atualização na medida em que parte do indeterminado passa pela determinação recíproca (variáveis), alcança uma determinação completa (estado de coisas) e chega a um indivíduo (o corpo científico), em uma determinação progressiva. Portanto, há uma Ideia propriamente científica presidindo especulativamente o seu processo genético.

Neste ponto, intervém uma questão sobremaneira relevante: contra a *doxa*, Deleuze introduz na ciência um princípio perspectivista, ontológico e não-relativista. A Ideia, em *Diferença e Repetição*⁶³, é ela mesma uma estrutura perspectiva, recorte no caos. A Ideia científica opera, do mesmo modo, em um perspectivismo próprio. Trata-se de pensar como se constitui o observador científico, sem pressupô-lo na *doxa* do “ponto de vista divino”. O “observador ideal” ou fixo constitui-se no campo de individuação a partir de uma síntese de “observadores parciais”. Esses observadores parciais remetem a diversos pontos de vista sobre determinado fenômeno, sem que, no entanto, os pontos de vista eles mesmos preexistam àquilo sobre o qual são pontos de vista. Observadores parciais são aqueles que experimentam e que percebem, sem que, no entanto, esses afetos e essas percepções sejam elas meras distorções, meros produtos do instrumento – biológico ou técnico – que os instancia: “para compreender o que são os observadores parciais que proliferam em todas as ciências e todos os sistemas de referência, é preciso evitar dar-lhes o papel de um limite do conhecimento, ou de uma subjetividade da enunciação”⁶⁴. Os observadores parciais nada mais são do que as pontas do cone no esquema de Bergson: cada observador parcial é um *locus* de

⁶³ Deleuze, 2010.

⁶⁴ Deleuze; Guattari, 2010, p.155.

contração e seleção dado sob as demandas do presente. Um observador parcial é aquilo que sente e observa, operador da seleção a partir do virtual. Neste ponto, ele se situa no “estado de coisas” enquanto campo de individuação já selecionado a partir da desaceleração realizada pelos functivos⁶⁵. O observador não se diz do cientista empírico, mas do ponto do cone virtual em que ele se “instala” e do que consegue captar a partir deste ponto: “os observadores científicos são pontos de vista nas coisas mesmas, que supõem um escalonamento de horizontes e de uma sucessão de enquadramentos sobre o fundo de desacelerações e acelerações”⁶⁶. Este ponto de vista, essa escala de contração, se projeta em uma unidade como um “golem”: produz-se a partir do material contraído um observador ideal⁶⁷. No entanto, não sendo fechados em si mesmos, mas inflexões em um contínuo extensível ao infinito no caos virtual, relacionam-se entre si operando contrações de diversas ordens: determinada região de contração sendo contraída por outra em um esquema não unidirecional. Antes de ser uma pirâmide, os níveis de contração são como “bifurcações”⁶⁸, nas quais, a partir de determinado ponto de contração, contrai-se em uma outra direção, em um ir e vir multidirecional⁶⁹. Determinada imagem científica se agencia com outra, podendo servir de substrato a um desenvolvimento autônomo ou podendo igualmente ter seu desenvolvimento bloqueado por um novo paradigma. Há todo um dinamismo complexo, que faz da ciência não um progresso unidimensional, mas um mosaico de desenvolvimentos parciais

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Ibidem, p. 157.

⁶⁷ Ibidem, p. 155.

⁶⁸ Ibidem, p. 165.

⁶⁹ Gaffney, op. cit., p. 115.

interligados, orientados e revisados sempre por demandas extra científicas e, também, internas à ciência. A constituição do olhar científico, então, é fruto deste procedimento: a constituição de um certo ponto de vista encarnado na figura de um observador ideal a partir da contração de diversos pontos de vista que não são do próprio observador, mas antes o constituem do mesmo modo que constituem o objeto científico. A partir da operação de seleção do caos, os observadores parciais desenvolvem-se enquanto pontos de vista pela contração do virtual na atualização e, enquanto tais, entram em relações variadas entre si, sendo contraídos ou distendidos em outras contrações que instalam outros observadores.

Retornando à questão da ciência nômade e régia, pode-se argumentar que a primeira, então, pode ser assimilada ao movimento mesmo de seguir o virtual em sua atualização, ao passo que a ciência régia pode ser associada ao esquema instrumental operando a partir da constituição derivada de um observador ideal. Invenção de problemas e sua solução relativa. A primeira está mais próxima do caos enquanto a segunda mais próxima dos estados de coisa e dos corpos, sem que haja, de fato, uma cisão radical entre as duas. A diferença da filosofia em relação à ciência é que a primeira não conjura o caos através de functivos, mas dá consistência ao caos na forma de conceitos. Em ambos os casos, a ciência, assim como a filosofia, não prescinde do caos, empreendendo uma dupla luta contra a variação infinita caótica e a *doxa* identitária; antes de um mergulho na diferença pura ou na rigidez estática de um estado de coisas, a ciência opera entre estes dois limiares. Os dois modos, régio e nômade, são duas feições ou “camadas” nessa luta. Assim,

A ciência desce da virtualidade caótica aos estados de coisas e corpos que a atualizam; todavia, ela é menos

inspirada pela preocupação de se unificar em um sistema atual ordenado, do que por um desejo de não se afastar demais do caos, de escavar os potenciais para apreender e domesticar uma parte do que a impregna, o segredo do caos por trás dela, a pressão do virtual⁷⁰.

Conclusão.

Ao longo do presente trabalho, procuramos propor uma interpretação da filosofia da ciência de Deleuze e Guattari a partir da sua relação com a estabelecida por Bergson entre ciência e metafísica. Para Bergson, trata-se de sobreposição entre as duas e não de exclusão de uma com base na outra. Na filosofia da ciência de Deleuze e Guattari, encontramos movimento análogo. A ciência trabalha com os entes individuados e seus processos no que eles apresentam de atual – e esta atualidade não descarta toda virtualidade, mas apenas a “desacelera” no seu processo de fotografar o real. A filosofia, por sua vez, se volta para a pura virtualidade e, em última instância, à variação enquanto variação, diferença em si e caos. No entanto, a prática filosófica nunca alcança uma descrição plena deste domínio, de forma que também apresenta a atualização de conceitos tanto quanto a sua virtualidade. Neste ínterim – pelo menos, em termos da prática filosófica defendida por Deleuze –, ela se volta à metafísica enquanto descrição mais geral o possível da realidade.

⁷⁰ Deleuze; Guattari, 2010, p.185.

Neste sentido, esta compreensão da ciência e da filosofia coaduna uma transdisciplinaridade constitutiva e muito rica presente em quase toda filosofia de Deleuze. Conquanto se procure, efetivamente, fazer a diferença através do pensamento, a transdisciplinaridade potencializa em muito o poder da reflexão filosófica: o pensamento de Deleuze, neste sentido, não à toa animou e inspirou várias contribuições importantes nas ciências sociais e nas artes.

Por fim, esperamos ter demonstrado, no presente artigo, o que consiste a dita metafísica para a ciência expressa por Deleuze na entrevista a Villani. Esta metafísica, no seu esforço de generalidade, toma a descrição dos outros modos de se pensar e de se conhecer, sem hierarquia, interiorizando às contribuições de outras áreas, não apenas a ciência, em uma antropofagia transdisciplinar; e, neste movimento, pode retornar para elas, oferecendo-lhes materiais novos para as suas práticas. No que concerne a ciência especificamente, tanto a reflexão de Bergson quanto a de Deleuze têm por mérito permitir a identificação das demandas sociológicas e políticas que nela influem, sem, com isso, negar em nada seu valor descritivo.

De fato, a ciência opera bem sem a metafísica, não requer dela a sua sanção ou mesmo as suas invenções; no entanto, na medida em que o cientista se questiona sobre a ciência que ele próprio faz, que acede ao caos problemático, a filosofia vem em seu auxílio e, com ela, a metafísica. Não há, assim, oposição ou exclusão de uma área em relação à outra.

Bibliografia:

Bennet, Jane. *Vibrant Matter: a political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010.

Bryant, Levi; Srnieck, Nick. Harman, Graham. *Towards a Speculative Philosophy*. In: Bryant, Levi; Srnicek, Nick; Harman, Graham (org.). *The Speculative Turn*. Melbourne: Re.press, 2011.

Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF 1991.

_____. *La pensée et le mouvant: Essais et conférences*. Paris: PUF, 1969.

_____. *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Costa, Alyne. *Negacionistas são os outros? Verdade, engano e interesse na era da pós-verdade*. *Principia*, v. 25, nº 2, 2021.

Deleuze, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012.

_____. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio D'água, 2000.

_____. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

_____. *Réponses à une série de questions*. In: Villani, Arnaud. *Le guêpe et l'orchidée: essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Benin, 1999.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2*. Vol. 5. Trad. de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *O que é a filosofia?* Trad. de Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.

Gaffney, Peter. *The Force of the Virtual: Deleuze, Science, and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

Latour, Bruno. Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry*, v. 30, 2004.

Moore, Alan W. *The evolution of modern metaphysics: making sense of things*. Nova York: Cambridge University Press, 2012.

Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad. de Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2000.

Simondon, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2013.