

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES**

Programa de Pós-Graduação em Filosofia Strictu Sensu

CARLOS TIAGO DA SILVA

**A CONSTITUIÇÃO DA PROBLEMÁTICA DO CONCEITO NA FILOSOFIA DE
GILLES DELEUZE**

CURITIBA

2014

CARLOS TIAGO DA SILVA

**A CONSTITUIÇÃO DA PROBLEMÁTICA DO CONCEITO NA FILOSOFIA DE
GILLES DELEUZE**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia Área de concentração: Ontologia e Epistemologia, da escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito parcial à obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientação: Prof.^o Dr.^o Eládio Pablo Constantino Craia

CURITIBA

2014

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

S586c
2014 Silva, Carlos Tiago da
A constituição da problemática do conceito na filosofia de Gilles Deleuze /
Carlos Tiago da Silva; orientador, Eládio Pablo Constantino Craia.-- 2014.
104 : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2014.

Bibliografia: f. 99-104

1. Filosofia. 2. Repetição (Filosofia). 3. Negação (Lógica). 4. Conceitos.
5. Deleuze, Gilles, 1925-. 6. Pensamento. I. Craia, Eládio C. P. (Eládio
Constantino Pablo). II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades

PUCPR
GRUPO MARISTA

ATA Nº. 130/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos treze dias do mês de novembro de dois mil e catorze, às dez horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Carlos Tiago da Silva** intitulada: A CONSTITUIÇÃO DA PROBLEMÁTICA DO CONCEITO NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, Dr. Horacio Luján Martínez e Dr. Paulo Vieira Neto. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Eladio Constantino Pablo Craia, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVADO em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca CONFERE ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 11 h 45 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia			9,5
Prof. Dr. Horacio Luján Martínez			9,5
Prof. Dr. Paulo Vieira Neto			9,5
MÉDIA FINAL	9,5	CONCEITO	A

CIENTE

Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

Para a Rafa e a Olivinha

AGRADECIMENTOS

Sou incapaz de começar qualquer tipo de agradecimento sem falar da minha família, foram eles que agüentaram as pontas enquanto eu deixei de lado uma certa comodidade garantida pela formação em Direito para ir atrás da formação em Filosofia e o desejo de ser professor. À minha mãe eu agradeço por toda a paciência e bom humor, todos os cuidados e toda a dedicação. Para a minha irmã Andresa eu tenho que dedicar todas as folhas que escrevi, se existe um mecenato contemporâneo ela é, com certeza, a estrela maior. Muito obrigado pela confiança, quase cega, mas nem tanto... ! Ao João eu agradeço por todo o exemplo de honestidade e por toda risada à mesa de café, eu coloquei umas figuras e umas tabelas no texto só para você não ficar tão entediado com a leitura, é o nosso segredo! Ao meu pai eu preciso agradecer pela vontade, maior que a minha, de que eu estivesse sempre indo em frente e me aperfeiçoando. Em alguma medida nós acabamos realizando pela nossa família, e com a ajuda dela, algumas coisas que não foram deixadas de lado por eles por falta de desejo ou de vontade... tudo isso que não aconteceu – ir além do ensino primário, a oportunidade de fazer uma faculdade, a chance de fazer uma faculdade mais cedo, a chance de continuar estudando após a faculdade – tem seu maior motivo guardado em um pouco de falta de sorte para desencontrar os “nãos” que a vida pode impor. Pela oportunidade de chegar até aqui, por todo apoio para chegar até aqui e por toda a força de me permitir chegar até aqui, eu sou muito mais do que obrigado a agradecer.

Quero agradecer imensamente ao Eládio, meu orientador, por toda a confiança e pelo risco que assumiu ao me aceitar sem qualquer pedido de certidão negativa de crimes ou de levantamento de vida pregressa. A escritura do trabalho não poderia ser senão lúdica. Desde os encontros do GT Deleuze na PUC até o término da dissertação o homem nunca apareceu sem um sorriso no rosto, essa é uma qualidade verdadeiramente honesta da sua personalidade. Muito obrigado pelas partilhas e pelas indicações precisas.

Quero agradecer à Rafaela por toda a paciência e compreensão. Você é, com certeza, a minha melhor leitora, e a única tão linda e perfeita !!!! Muito obrigado por toda a confiança, toda boa palavra e todo o carinho. Eu sei que foi bastante difícil, mas agora que já está terminado nós só temos a vida juntos para cuidar e eu espero

poder contar contigo para tudo o que vem a seguir. Se você não tiver nada contra isso, vamos pegar o nosso Boi e ir adiante, sempre! Amo muito você!

Não posso deixar de mencionar a importância do Jorge Luiz Viesenteiner. Mais do que um professor, um grande amigo que tive a oportunidade de encontrar e com o qual pude compartilhar algumas coisas – aproveitando sem qualquer simetria da sua generosidade e grande capacidade de incentivo. Por todo o exemplo de competência e senso de responsabilidade que estão envolvidos e são, mesmo que tacitamente, exigidos ao se arriscar em um trabalho dessa natureza, deixo o meu grande obrigado.

Quero agradecer aos meus grandes amigos do curso de Direito, Leandro Buss, Luís Boaventura Goulart, Marcus Vinícius Kloster e Willian Carneiro Bianeck, vocês têm muita culpa nessa coisa toda, muito obrigado por toda a partilha e amizade. Ao Lucas Novaes, amigo de mais de década, pela ajuda preciosa no término do trabalho, eu prometo que vou desaparecer menos agora. Ao Tiago Rickli, companheiro de estudo e de traduções, quero apenas dizer que espero que agora nós possamos trabalhar com um pouco mais de tranquilidade nas traduções e jogar muito mais boa-conversa fora, além disso, aproveito esse espaço “público” para pedir desculpas formais a todas as suas operadoras de telefonia.

11.

LITANIA

Nós nunca nos realizamos.

Somos dois abismos – um poço fitando o
céu.

(PESSOA [?], 2006, p. 50)

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
1.1 ORGANIZAÇÃO TEMÁTICA DOS CAPÍTULOS	19
2 A MEDIAÇÃO DA DIFERENÇA NA PERSPECTIVA CLÁSSICA DO CONCEITO	22
2.1 A ESPECIFICIDADE DA FILOSOFIA	22
2.1.1 O problema do conceito – ponto de vista da compreensão e da extensão	23
2.1.2 Esclarecimentos preliminares da leitura	25
2.2 PLATÃO – A CRIAÇÃO DE UM NOVO DOMÍNIO	28
2.2.1 Sobre a terminologia em Platão	36
2.3 ARISTÓTELES – DIFERENÇA MEDIATIZADA.....	37
2.3.1 Quadro geral de exposição da quádrupla raiz da representação	45
3 A ILUSÃO DO NEGATIVO E O PROBLEMA DETERMINAÇÃO	46
3.1 CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE A DETERMINAÇÃO	49
3.2 OMNIS DETERMINATIO EST AFFIRMATIO	50
3.3 NEGATIVO COMO FONTE DE FALSOS PROBLEMAS.....	58
3.4 NOTA SOBRE OS MODOS DE RELAÇÃO ENTRE AFIRMAÇÃO E NEGAÇÃO – ERSATZ E NACHFOLGE	62
4 CONCEITO E ACONTECIMENTO	64
4.1 PRESSUPOSTOS DELEUZIANOS	64
4.2 DEDUÇÃO DOS PRINCÍPIOS – DA FIXIDEZ DOS ATRIBUTOS AO INFINITIVO DO ACONTECIMENTOS.....	65
4.3 LÓGICA E EXISTÊNCIA.....	73
4.4 CONVERGÊNCIA E DIVERGÊNCIA DAS SÉRIES POSSÍVEIS	76
4.5 RESSIGNIFICAÇÃO DA ESSÊNCIA COMO DIFERENÇA INTERNA	81
5 CONDIÇÕES DE GÊNESE E CRIAÇÃO	83

5.1 A COMPOSIÇÃO DO REAL	83
5.1.1 Tipologia das multiplicidades.....	84
5.1.2 Sobre a relação dos elementos virtuais	86
5.1.3 A noção complexa diferen[ci/ç]ação	87
5.2 ONTOGÊNESE, METAESTABILIDADE E DISPARAÇÃO	89
6 CONCLUSÃO	92
6.1 ANALÍTICA TRANSCENDENTAL?.....	92
6.1.1 O barroco como exemplo de pesquisa de um conceito.....	95
6.2 À GUIA DE.....	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	99

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo explicitar a constituição de uma problemática do conceito na obra de Gilles Deleuze. Partimos da definição da filosofia como “arte de criar conceitos” para explicitar quais são as discussões subjacentes e os elementos conceituais necessários para que a definição funcione coerentemente no conjunto de sua filosofia. Com tal objetivo definido, nos vimos obrigados a desenvolver a pesquisa em três momentos distintos. O primeiro se refere à explicitação de uma concepção clássica do conceito e em que medida Deleuze a critica por considerá-la insuficiente, esse momento diz respeito à crítica da representação e mediação da diferença. O segundo diz respeito aos capítulos três e quatro e ao deslocamento de algumas noções clássicas da história da filosofia tendo a finalidade de instrumentalizar conceitualmente o último movimento, que consiste na possibilidade de apresentação de uma concepção diferencial do conceito. É apenas em nosso último capítulo que seremos capazes de conferir uma coerência de conjunto à pesquisa como um todo, tornando claro o motivo pelo qual definimos o objetivo da pesquisa como a explicitação da constituição de uma problemática em torno do conceito.

Palavras-chave: Deleuze. Conceito. Diferença.

ABSTRACT

This research aims to describe the establishment of a problematic of the concept in the work of Gilles Deleuze. We start from the definition of philosophy as "the art of creating concepts" to explain what are the underlying discussions and conceptual elements necessary for the definition to work coherently throughout his philosophy. With this objective defined, we were forced to develop the research in three distinct moments. The first refers to the explanation of a classical model of the concept and to what extent Deleuze criticizes and consider it insufficient, this moment concerns to the criticism of representation and mediation of difference. The second moment concerns chapters three and four and the displacement of some classical concepts and aims to conceptually equip the last movement, which consists in the possibility to present a differential model of the concept, of Deleuze's own philosophy. It is only in our last chapter that we will be capable of conferring a greater consistency to the research, making it clear why we set the explanation of the constitution of a problematic around the concept as our goal.

Key-words: Deleuze. Concept. Difference.

RÉSUMÉ

Ce mémoire a pour objectif d'explicitier la constitution d'une problématique du concept dans l'œuvre de Gilles Deleuze. Nous sommes partis de la définition de la philosophie comme "l'art de créer des concepts" pour expliquer quels sont les discussions sous-jacentes et les éléments conceptuels nécessaires pour que cette définition s'applique de façon cohérente dans l'ensemble de la philosophie de l'auteur. Cet objectif étant établi, nous avons décidé de développer la recherche en trois moments. Le premier moment concerne l'explicitation d'une conception classique du concept et cherche à évaluer dans quelle mesure Deleuze la critique en la concevant comme insuffisante. Cela comprend la critique de la représentation et la médiation de la différence. Dans un deuxième temps, aux chapitres trois et quatre, nous analysons le déplacement de certaines notions classiques de l'histoire de la philosophie, cherchant à poser les bases théoriques du dernier mouvement, qui consiste en la possibilité de présenter une conception différentielle de la notion de concept. Ce n'est que dans notre dernier chapitre que nous serons capables de conférer une cohérence d'ensemble à la recherche considérée comme un tout, tentant de rendre explicites les raisons pour lesquelles l'objectif de la recherche avait été défini comme l'explicitation de la constitution d'une problématique autour de la notion de concept.

Mots-clés: Deleuze. Concept. Différence.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE GILLES DELEUZE

Abreviações

Os textos de Deleuze mais utilizados serão citados conforme as seguintes abreviações e de acordo com as edições abaixo listadas. Caso a edição utilizada no corpo do texto não corresponda com a da lista que aqui apresentamos, haverá uma nota explicativa informando o motivo da mudança bem como as informações da edição utilizada.

B – O bergsonismo – Ed. 34, 2012.

C – Conversações – Ed. 34, 2008.

CC – Crítica e Clínica – Ed. 34, 2011.

D – Diálogos (com Claire Parnet) – Escuta, 1998.

DR – Diferença e Repetição – Graal, 2006.

DRF – Deux Régimes de Fous – Minuit, 2003.

ES – Empirismo e Subjetividade – Ed. 34, 2008.

FCK – A Filosofia Crítica de Kant – Edições 70, 2012.

ID – A Ilha Deserta – Iluminuras, 2006.

LB – Leibniz e o Barroco – Papyrus, 2012.

LS – Lógica do Sentido – Perspectiva, 2009.

PS – Apêndice – Simulacro e Filosofia Antiga: Platão e o Simulacro.

NP – Nietzsche et la Philosophie – PUF, 2005.

P – Proust e os Signos – Forense Universitária, 2010.

SM – Sacher-Masoch, o frio e o cruel – Jorge Zahar Ed., 2009.

SPE - Spinoza et le problème de l'expression. – Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

Qph? – O que é a Filosofia? (com Félix Guattari) – Ed. 34, 2010.

1 INTRODUÇÃO

Nosso trabalho está relacionado a uma questão fundamental. Mas, é importante precisar: fundamental em que sentido?

Pretendendo explicitar o quadro de constituição da problemática do *conceito* na obra de Gilles Deleuze, percebemos que se faz inteiramente necessário realizar um duplo movimento para a delimitação de sua paisagem.

Em um primeiro sentido, se trata da identificação e demarcação de um possível problema com relação à concepção de conceito. Não nos estranha encontrar no texto de comentadores da obra de Deleuze, afirmações de que sua filosofia “não receia nada tanto quanto o conceito no sentido clássico do termo”. (VILLANI, 2000, p. 39). E, ainda que tais afirmações sejam lançadas quase como truísmos constituindo, verdadeiramente, um lugar comum na interpretação da obra deleuziana, nada seria mais justo ou justificável. Afinal de contas, é recorrente em sua obra, incluindo as entrevistas, declarações de insatisfação com uma concepção de conceito que ele não cansará de afirmar que permanece na *simples generalidade*.

A respeito do problema do conceito, ainda, há outro tipo de manifestação que marca a quase totalidade de sua produção e dá, igualmente, ensejo a este tipo de afirmações genéricas: trata-se da insistência na definição da filosofia como *criação de conceitos*.

Há, então, um primeiro modo de se referir ao conceito e que indica um descontentamento. Como exemplo podemos citar o trecho de uma entrevista, presente em *Deux Régimes de Fous*, intitulada: *A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus general*, na qual Deleuze descreve como “nulo” o pensamento dos *novos filósofos* tendo em vista o fato de eles operarem a partir de conceitos muito gerais (*des gros concepts*), através dos quais eles podem realizar *misturas grotescas* e *dualismos sumários* e, ao indicar alguns desses conceitos, ele os marca com um distintivo artigo definido: A lei, O poder, O mestre, O mundo, A rebelião, A fé (DRF, p. 127).

O que nos parece importante no trecho acima mencionado não diz respeito a sua pertinência para identificar um modelo de compreensão da crítica ao conceito, tal como é possível rastrear na obra de Deleuze, mas ao diagnóstico de que uma tal concepção de conceito, fundada na generalidade, pode ter como efeito limite a

produção de um pensamento *nulo*. Esta nulidade de pensamento, no entanto, não aparece como um efeito constante, ou mesmo explícito, deste tipo de filosofia – diríamos que não é o resultado de uma simples análise – mas como um efeito de contraste por via da confrontação entre um modo de fazer filosofia que opera a partir de conceitos gerais e *outro modelo*. Qual seja: o que compreende a filosofia como *criação de conceitos*. Não se critica esta primeira concepção em nome de uma *correção* ou de uma *insuficiência* que exigiria atenção, mas em função de *outra* concepção de conceito que, nos parece, é radicalmente distinta e tem como efeito a produção de outro tipo de pensamento.

O segundo modo de manifestação acerca do conceito que encontramos em Deleuze diz respeito à potência filosófica de *criação de conceitos*. Há, com efeito, certa nuance entre os sentidos que esta potência de criação assume: ela aparece como um *critério de avaliação*, mas também como um modo de *definição* do ponto de vista da *atividade* e, com relação ao problema que estamos apresentando, funciona como um *ponto de contraste* para uma crítica. No limite, é razoável pensar que há, mais que equivalência, uma unidade de interpenetração e que estas diferenças de nuance apenas significam um desenvolvimento conforme o problema que se apresenta. Como *critério*¹, a noção de conceito aparece como um pretense fator de avaliação quantitativa em História da Filosofia, um filósofo seria avaliado pelo número de conceitos que criou com relação a determinado(s) problema(s); como elemento determinante na definição da Filosofia, a criação de conceitos aparece no quadro de uma crítica à insuficiência da definição desta de acordo com os universais de contemplação, reflexão ou comunicação (Qph? p. 12). E, ainda que não se resuma apenas a isso, a sua maior força é retirada do fato de dar uma *definição conforme o que há de mais próprio na atividade da filosofia*.

Parece-nos haver em Deleuze, neste sentido, uma *orientação* muito devedora de Bergson. Ainda que não seja um segredo a influência deste sobre a filosofia de Deleuze, principalmente no que diz respeito ao estatuto do virtual, da função do problema e dos tipos de multiplicidades. O que nos chama a atenção é o tema da *precisão*, pois encontramos, também em Bergson, este sentimento de

¹ Há mais de uma passagem que menciona o desejo por tal critério: n'O Abecedário Gilles Deleuze, especialmente o verbete História da Filosofia; No texto nº 56 de *Deux Régimes de Fous*: Préface pour l'édition américaine de empirisme et subjectivité (DRF, p. 341).

descontentamento com a generalidade, ele começa a primeira parte da introdução de *O pensamento e o movente*² da seguinte maneira:

o que mais tem faltado à filosofia é a precisão. Os sistemas filosóficos não se ajustam à realidade em que vivemos. São demasiadamente vastos. [...] A razão disto é que um verdadeiro sistema é um conjunto de concepções tão abstratas, e conseqüentemente, tão vastas, que nele caberiam todos os possíveis, e mesmo o impossível, ao lado do real. A explicação que devemos considerar satisfatória é a que adere ao seu objeto: nenhum vazio, nenhum interstício onde uma outra explicação se pudesse alojar; ela convém somente àquele objeto; este se presta apenas àquela explicação (BERGSON, 1979, p. 101).

E, mais do que descontentamento, Bergson pensa, efetivamente, sobre a necessidade de uma concepção de conceito diferente da tradicional. Em *Introdução à Metafísica*, por exemplo, ele se esforça para mostrar como, do ponto de vista do conhecimento, os conceitos são insuficientes para darem conta da realidade da duração. Aqui compreendidos como sinônimo de representação, o seu inconveniente é o de reter do objeto “apenas o que é comum”, sendo capazes apenas de realizar uma recomposição *artificial* fundada na semelhança. Os conceitos realizam uma dupla operação que os tornam inviáveis para darem conta de aspectos fundamentais da experiência, um conceito “generaliza ao mesmo tempo que abstrai”, ele torna uma propriedade comum “a uma infinidade de coisas” e, no limite, Bergson pondera que, apesar de serem essenciais, só se atingirá uma potência própria da, no caso, metafísica, ao se ultrapassar o conceito e isto, no limite, significa não apenas abandonar uma concepção “vulgar” mas se libertar de conceitos

rígidos e pré-fabricados para *criar conceitos* bem diferentes daqueles que manejamos habitualmente, isto é, representações flexíveis, móveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem sobre as formas fugitivas da intuição” (BERGSON, 1979, p. 18-19).

Apesar da clareza que estas passagens bergsonianas contêm, não sejamos ingênuos a ponto de pretender fazer um decalque arbitrário dos problemas de uma filosofia sobre a outra. É muito menos de tentar estabelecer um famigerado “precursor” para essa discussão. Mais do que a afirmação de uma influência direta, seria mais coerente afirmar uma aliança em torno de “problemas comuns” ou dizer

² Utilizamos a obra editada pela Abril Cultural na Coleção “Os Pensadores”. BERGSON, Henri. Cartas, conferências e outros escritos. – São Paulo: Abril Cultura, 1979.

que Deleuze encontra em Bergson elementos para levar adiante a sua própria filosofia. E, mesmo que haja uma aparente “semelhança” no modo de posição do problema, se torna ainda mais indispensável ressaltar a lição de que é dos “conceitos que o filósofo deve suspeitar mais, desde que ele mesmo não os criou” (Qph? p. 12) e, caso haja uma manifestação no sentido de que Deleuze é um realizador do projeto filosófico bergsoniano, é possível que tenhamos *ad manus* um belo e tentador equívoco. No contexto desse problema, em especial, nada é mais contrastante que a potência filosófica que Bergson atribui à metáfora e o horror ao procedimento metafórico que Deleuze não cansa de nos mostrar.

Em todo caso, o tema da criação de conceitos está presente já nos primeiros escritos de Deleuze e marca, efetivamente, toda a sua produção. Há, por exemplo, um artigo de 1956, presente em *A Ilha Deserta*, intitulado *Bergson*, que começa pela afirmação de que “um grande filósofo é aquele que cria conceitos” (ID, p. 33); Tal assunto também está presente no *Prólogo de Diferença e Repetição*, do ano de 1968, quando Deleuze define o Empirismo como uma filosofia que “empreende a mais louca criação de conceitos” (DR, p. 17). Sobre este posicionamento, contudo, o texto mais emblemático – e por “mais emblemático” compreendemos o que mais explicitamente se preocupa com o desenvolvimento dos argumentos – é a *Introdução de O que é a Filosofia?* (de 1991), onde a filosofia será definida pela sua capacidade de *criar conceitos*.

O que pretendíamos mostrar com essas indicações é, simplesmente, que seja em obra publicada ou em artigos e entrevistas, o problema do *conceito* perpassa toda a produção deleuziana e parece estabelecer, desde logo, uma tensão entre as características que definem uma *concepção clássica* do conceito, marcada pela *generalidade*, e uma *tarefa* a ser realizada, marcada pela *criação*. Da simples identificação da tensão não podemos simplesmente afirmar que está claro e delimitado um possível “projeto” de crítica e de renovação da concepção do conceito. O que parece ficar claro é, apenas, que há, para Deleuze, uma oposição marcada por características distintas. Este é o sentido e o resultado do primeiro movimento que havíamos mencionado.

Se, em um primeiro sentido, é necessário perceber a tensão que compõe o quadro geral do problema. Em um segundo sentido, é preciso, a partir da crítica realizada por Deleuze, avaliar a *novidade* trazida pela concepção de conceito, que ele reivindica como *criação própria* filosofia. Então, avaliar a “novidade”, neste

caso, significará: para além do estabelecimento da distinção entre as concepções em tensão, perguntar pela função, o modo de operação e a quais instâncias/ordens /princípios esta nova compreensão do conceito nos reenvia. Isto é, o que está pressuposto na sua *dinâmica de funcionamento* ou, formulada diferentemente, com quais exigências do “sistema deleuziano” esta concepção de *conceito* está comprometida.

Quando afirmamos, portanto, que o nosso trabalho toma como objeto uma questão fundamental, é no sentido de que, se a filosofia é **definida** como a *arte de formar, inventar, fabricar conceitos* (Qph? p. 8, grifo nosso), a correta determinação do que está em jogo nas diferentes camadas dessa definição nos dá lastro para entender o modo como Deleuze compreende a própria *atividade filosófica*. E, neste sentido, desde a crítica à concepção tradicional de conceito e seus pressupostos até a peculiaridade da determinação da filosofia como criação de conceitos o que está em jogo é compreensão de uma *prática em filosofia*.

É famoso o trecho a que geralmente se recorre para analisar a relação da história da filosofia e da produção filosófica na obra de Deleuze. Considerando a primeira como tendo uma função repressora para os que querem se *atrever a falar em nome próprio*. Um direito que não seria conquistado antes de “ter lido isto e aquilo, e aquilo sobre isto, e isto sobre aquilo” (C, p. 14). A sua saída foi, como um Masoch, perverter o sentido da repressão fazendo, estritamente, história da filosofia, mas operando a partir de um registro de leitura que, nos agradaria muito, chamar de topológico: afeito a todos os tipos de deslizamentos, descentramentos e quebras. Mas, o mais importante, é que o resultado “monstruoso” desta leitura perversa tinha necessidade de que o autor tivesse, efetivamente, “dito **tudo aquilo que eu lhe fazia dizer**” (C, p. 14, grifo nosso), uma cláusula de honestidade explícita para uma prática implícita de resistência.

Apesar desta orientação geral mais conhecida, há outro truísmo relacionado às leituras da obra deleuziana: o fato de que a sua abordagem da História da Filosofia, apesar de peculiar, é marcada pela profundidade e pelo rigor terminológico. O trabalho insistente nessa área é encontrado no que se convencionou chamar de “período monográfico”, que começa com *Empirismo e Subjetividade*, de 1953, e encontra seu termo com a publicação de *Diferença e Repetição* em 1969. Durante esses mais de 10 há um longo hiato entre 1953 e 1962 que é sucedido por uma fase intensa de produtividade, onde aparecem suas interpretações sistemáticas

de filósofos como Nietzsche, Kant, Bergson e Spinoza, além dos livros sobre Marcel Proust e Masoch.

Outro aspecto de suas obras dedicadas à História da Filosofia está na abordagem rigorosa em função dos problemas e conceitos produzidos por um sistema filosófico. Mesmo em sua obra sobre Kant, sobre quem ele tecerá duras críticas posteriormente, Deleuze age com uma espécie de critério herdado de Martial Guérault: de dar o máximo de consistência e coerência nos escritos em função dos problemas e termos dos problemas, respeitando o modo como eles são postos em um sistema filosófico.

“a doença das pessoas é que elas não sabem mais admirar; ou, então, são “contra”, aferem tudo por seus parâmetros, e tagarelam, e escutam. Não convém proceder assim; é preciso remontar aos problemas que são formulados por um autor de gênio, para chegar àquilo que ele não diz *no* que diz, para daí extrair alguma coisa que ainda lhe devemos, embora com o risco de fazê-la voltar contra ele mesmo. É preciso ser inspirado, visitado pelos gênios que se denuncia.” (ID, p. 179).

Encontramos uma passagem belíssima sobre a natureza das objeções em filosofia em seu primeiro livro, sobre a filosofia de Hume, que parece aprofundar ainda mais esse aspecto de suas leituras dedicadas à História da Filosofia:

Digamos que as objeções filosóficas são de dois tipos. Umas, a maior parte, só têm de filosófica o nome. Consistem em criticar uma teoria sem considerar a natureza do problema ao qual ela responde, no qual ela encontra seu fundamento e sua estrutura. [...] O que um filósofo nos diz é apresentado como se fosse aquilo que ele *faz* ou o que ele *quer*. Apresentam-nos como crítica fictícia da teoria uma psicológica fictícia das intenções do teórico. [...] Mas, o que se crê explicar com isso? E mais: pode-se acreditar ter dito com isso alguma coisa? Todavia, é preciso compreender o que é uma teoria filosófica a partir do seu conceito; ela não nasce a partir de si mesma e por prazer. Nem mesmo basta dizer que ela é resposta a um conjunto de problemas. [...] Na verdade, uma só espécie de objeções é válida: a que consiste em mostrar que a questão levantada por tal filósofo não é uma boa questão, que ela não força suficientemente a natureza das coisas, que seria preciso colocá-la de outro modo, que se deveria colocá-la melhor ou levantar uma outra. (ES, p. 119-120).

Esse modo de tratamento dos sistemas filosóficos em geral nos parece outra orientação bergsoniana da qual Deleuze é profundamente devedor. Principalmente no que diz respeito à natureza e importância do problema dentro da prática filosófica.

“o problema tem sempre a solução que ele merece em função da maneira pela qual é colocado, das condições sob as quais é determinado como problema, dos meios e dos termos de que se dispõe para colocá-lo” (B, p. 09).

Outra noção da qual Deleuze é muito próximo é a de duplicação e falsificação. E a fórmula de leitura que Deleuze faz/apresenta deve ser compreendida, não como um “falar em nome de”, mas, de *fazer falar como se*. Isto é: em função dos problemas que uma filosofia tem a necessidade de constituir com a sua própria voz. O que está inteiramente de acordo com o exemplo de Nietzsche que Deleuze usa para falar sobre a sua potência de transformação e criação de novos problemas de Foucault: “um pensador sempre atira uma flecha, como no vazio, e outro pensador a recolhe, para enviá-la a outra direção. (C, p. 146-147).

O que gostaríamos de salientar é que, mesmo que seja comum em nosso trabalho recorrermos às leituras que Deleuze realiza de outros filósofos e, por mais que seja parte de nosso modo de esclarecimento recorrer aos textos dos próprios filósofos. Não se trata nunca de um posicionamento no sentido de chegar à “boa interpretação” dessas filosofias ou de nos aprofundarmos nos debates de sua fortuna crítica. O nosso objetivo final é esclarecer um problema que diz respeito à filosofia deleuziana e, se temos que recorrer a tais expedientes, é para que seja possível compor a paisagem onde os problemas que ele colocará em nome próprio tenham o máximo de sentido possível.

1.1 ORGANIZAÇÃO TEMÁTICA DOS CAPÍTULOS

Por mais explícita que seja a definição que orienta a nossa pesquisa, não temos, absolutamente, quaisquer razões para que os seus componentes “conceito” e “criação” sejam tomados como autoexplicativos. Neste sentido, a definição da qual partimos pode ser, corretamente, chamada de *nominal*. O propósito do nosso trabalho é determinar quais as condições de sua operacionalidade e constituição.

Para tanto, seguiremos o caminho orientado por este duplo movimento de compreensão que foi acima exposto. Primeiramente, será necessário estabelecer o sentido desta concepção de conceito que convencionamos chamar *clássica* e, tendo como objetivo a compreensão da crítica que Deleuze a ela dirige, nos deteremos em um esclarecimento terminológico inicial expondo as características que marcam a sua constituição: compreensão e extensão. Para, em seguida, passarmos à

explicitação de algumas leituras que, a nosso ver, vão determinar o modo de crítica e a paisagem do problema ao longo da obra. Seguiremos as leituras que Deleuze realiza do método de divisão platônico (principalmente em *Diferença e Repetição* e no apêndice à *Lógica do Sentido* chamado *Platão e o Simulacro*) para compreendermos em que medida a afirmação da constituição de um domínio representativo se faz coerente.

O segundo momento deste capítulo se debruça sobre o momento de estabelecimento do domínio representativo com a filosofia aristotélica, procurando esclarecer o modo de operação do método de especificação e a maneira pela qual a diferença é submetida aos critérios da quádrupla raiz da representação, na relação de oposição entre as determinações no interior do conceito indeterminado e sob a relação de analogia entre as categorias determináveis.

O segundo capítulo se preocupa em acompanhar alguns dos deslocamentos terminológicos mais radicais da filosofia de Deleuze. Colocando o problema da determinação e seu modo de operação em questão nós seremos capazes de compreender em qual sentido a Diferença pode e deve ser tomada como uma condição genética e afirmativa do extenso constituído. Do ponto de vista do conceito, esse deslocamento será mais perceptível no remanejamento da relação entre as noções de ser e essência.

Em seu segundo momento, se fará indispensável, mesmo para o bom prosseguimento do trabalho, que nós façamos uma apresentação de como a concepção do Real irá deslocar o problema do Uno e do Múltiplo ou, da conformidade do que é múltiplo com um princípio ou modelo unitário, no sentido do estabelecimento de *tipos* de multiplicidade.

O terceiro capítulo de nossa pesquisa se preocupa em esclarecer os elementos que caracterizam uma concepção de conceito mais afinada com a definição geral que orienta nosso trabalho, deixando de perseguir as análises e críticas referentes ao domínio representativo e passando a insistir em noções e conceitos que são caros à própria filosofia de Deleuze. O ponto central da análise está no trabalho sobre a filosofia Leibniz e a relação íntima que será estabelecida entre conceito e acontecimento.

O último capítulo de nossa dissertação se apresenta como o ponto de convergência das análises anteriores. Esforçaremos-nos, para tanto, em mostrar como a concepção de conceito que aparece da análise da obra deleuziana pode ser

operacionalizada em conformidade com os conceitos e deslocamentos que se constituíram como o ponto de esforço mais extenso da pesquisa. Nesse sentido, faremos uma leitura da obra *O que é a Filosofia?* Grande parte de nosso esforço vai no sentido de esclarecer como de que modo o tema da individuação esclarece o sentido da criação de conceitos em filosofia.

2 A MEDIAÇÃO DA DIFERENÇA NA PERSPECTIVA CLÁSSICA DO CONCEITO

2.1 A ESPECIFICIDADE DA FILOSOFIA

Começamos, então, por uma questão que, para Deleuze, foi colocada apenas tardiamente. Começamos por ela não porque gostaríamos de começar por definições que poderiam parecer excessivamente abrangentes, mas porque temos a pretensão de esclarecer, em alguma medida, uma prática filosófica: porque “Talvez só possamos colocar a questão *O que é a filosofia?* tardiamente, quando chega a velhice, e a hora de falar concretamente.” (Qph? p. 7).

Partir da filosofia não significa elegê-la como meio de expressão por excelência, segundo argumentos de valor ou pela instituição de um privilégio seu com relação a outros domínios. Parte-se da filosofia porque é o meio mais próprio para se expressar, o meio através do qual se é mais capaz de expressar algo, mas por uma questão de afinidade e não de eminência³.

Segundo nos parece, o que se faz a partir desse meio de expressão deve ser propriamente filosófico. Entretanto, ainda que ocorra à filosofia construir-se a si própria relativamente a outros modos de expressão, tais como as ciências ou como as artes, não se trata, em tais casos, de estabelecer um discurso filosófico ‘sobre’ – como se a filosofia se constituísse como um *ponto de vista* privilegiado – ou de exagerar os direitos de uma ‘reflexão filosófica’⁴ sobre outro domínio. Tal como a relação entre Kant e Copérnico⁵, Merleau-ponty e Cézanne⁶, Foucault e Vélazquez⁷, parece-nos que o mais importante é a possibilidade de entrar em ressonância com essas disciplinas, mas sob a condição de que seja possível *criar* algo propriamente filosófico.

Exige-se o direito de *fazer* filosofia *em relação com* as artes e as ciências, mas de forma alguma se afirma um primado da reflexão filosófica sobre outros

³ Nunca se sabe de antemão como alguém vai aprender – que amores tornam alguém bom em latim, por meio de que encontros se é filósofo, em que dicionários se aprende a pensar.” (DR, p. 237).

⁴ O que importa é tirar do filósofo o direito à reflexão “sobre”. O filósofo é um criador, ele não é reflexivo. (C, p. 152).

⁵ Cf. o Prefácio à Segunda Edição, de 1787 In KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Editora Nova Cultural. 2005. pgs. 38 e ss.

⁶ Cf. “A dúvida de Cézanne” In MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. pgs. 121-142.

⁷ Cf. o capítulo I, intitulado “Las Meninas” In FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pgs. 3-21.

modos de reflexão ou mesmo a reflexão como tarefa própria da filosofia. E, na mesma medida, não se afirma um primado criativo de outros domínios com relação à filosofia, já que é do ponto de vista da *criação* que a relação entre diferentes disciplinas, ou domínios, será pensada. E, sendo assim, o que é *próprio* em filosofia? Não se trata de exagerar a necessidade da relação com outros domínios, mas de perguntar o que é mais próprio à filosofia, do ponto de vista da criação. Qual é a “pretensão fundada’ da Filosofia”? A *criação de conceitos* (Qph? pgs. 12 e ss).

2.1.1 O problema do conceito – ponto de vista da compreensão e da extensão

Ora, o próprio conceito que a filosofia reivindica criar levanta já um problema. Não se trata do conceito em sua acepção tradicional e, justamente, há aí uma primeira orientação geral que é preciso esclarecer, qual seria, então, esta acepção tradicional? E, sendo assim, a primeira pergunta que devemos nos colocar é: quais são os elementos constitutivos que marcam uma definição *tradicional* de conceito?

Nós podemos começar dizendo que um conceito é constituído por compreensão e extensão. A compreensão de um conceito diz respeito aos predicados que o compõe, enquanto a sua extensão será definida pelo número de indivíduos aos quais o conceito pode ser aplicado. A relação que estes elementos entretêm é de razão inversa, ou seja: quanto maior for o alcance do conceito (extensão) menor será a sua compreensão e, inversamente, quanto maior o número de predicados que um conceito compreende menor será a sua respectiva extensão.

Há passagens em *Diferença e Repetição* que seriam aparentemente enigmáticas sem que esta terminologia estivesse devidamente esclarecida. Por exemplo: no ponto em que Deleuze faz a distinção entre Repetição e Generalidade, *do ponto de vista do conceito*, é aventado o seguinte: A compreensão infinita é o correlato de uma extensão = 1 (DR, p. 33). Ora, é evidente que o único modo de levar a compreensão de um conceito ao infinito é fazendo-o dizer um único *particular concreto* (extensão = 1). Seria preciso, então, proliferar as determinações (os predicados como momentos da compreensão do conceito) ao infinito para que este fosse capaz de transgredir a ordem de generalidade à qual ele é referido e dissesse um particular concreto. Não é sem propósito que Deleuze formula esta questão *de direito* (*quid juris*).

O que depreendemos do acima exposto, é que há uma dualidade fundamental orientando as operações do conceito; uma oposição que podemos colocar em termos de *universal* e *particular*. Um universal, pensado como um caso de extensão indefinida em contraposição com o particular, que tem a extensão determinada = 1. Mas, é preciso perceber que o modo de exposição utilizado por Deleuze diz respeito ao *limite de aplicabilidade* deste esquema, já que foi preciso ignorar o *fato* e propor a questão *de direito* para que fosse possível haver tal modo de conciliação entre compreensão e extensão = 1. Mais propriamente, poderíamos dizer: conciliar conceito e indivíduo. Se for preciso levar ao infinito a compreensão do conceito para que este seja capaz de dizer o *indivíduo concreto*, percebemos então que, *de fato*, o conceito não chega ao *indivíduo* ou que ele só chega ao indivíduo sob circunstâncias muito especiais de *análise*.

Mas, então, se o conceito não funciona nesse registro, se ele não funciona para dar conta de uma adequação do conceitual com o que é da ordem do individual. É preciso indagar: qual é seu modo de funcionamento *ordinário*? Se o conceito não funciona no registro da ordem *individual*, a qual ordem este se remete?

O conceito funciona, basicamente, como uma ferramenta ordinária nos casos de *rememoração e reconhecimento* (DR, p. 33). Isto é, nos casos em que é preciso RE-conhecer e/ou RE-lembrar algo. Neste sentido, então, é possível dizer que conceito e representação, *do ponto de vista de sua função*, são absolutamente idênticos porque há nesta identificação uma *conduta* partilhada. Que se traduz na *troca* ou *substituição* dos particulares, sem prejuízo da inteligibilidade, e que corresponde, propriamente, à remissão à ordem da generalidade (DR, p. 19).

Talvez, ao colocar o problema da definição do conceito em termos de extensão e compreensão não possamos chegar ao limite. E, talvez seja preciso que, antes, de avançar façamos algumas precisões seguindo o próprio texto de Deleuze. É preciso que alguns pontos sejam mais bem esclarecidos e que o conceito, no sentido tradicional, ganhe uma definição que o relacione mais claramente com a ordem da generalidade e explicita a sua relação profunda com a representação. Se este movimento puder ser realizado com êxito, o de explicitar em que medida

“a representação impede a apreensão da diferença nela mesma, pois só reconhece os objetos a partir de um modelo – que tem na identidade e no mesmo os seus códigos máximos. Porque a representação, no sentido clássico, é isso: a “imagem” semelhante de um objeto concreto.” (SCHÖPKE, 2012, p. 44).

Então a paisagem do problema tornar-se-á mais familiar, e poderemos perceber em que medida é facilmente dedutível do que estivemos nos esforçando em mostrar que, em sua acepção *tradicional*, o conceito coloca um problema relativo ao que Deleuze chama de “estado de maldição da diferença” (DR, p. 57). Isto é, ao esforço de mediá-la em proveito de um conceito forte de identidade e, por consequência, de submetê-la a uma ordem de generalidade que tem na representação o fundamento das suas operações em geral.

O que está em jogo neste caso é a operação de generalização. Seja a possibilidade de *substituição de um particular por outro*. Sem que desta substituição o conceito, em seus elementos constituintes, seja alterado. Ou, ainda, do ponto de vista da compreensão, na operação de utilização de uma determinação (predicado) “[...] que pode pertencer ou ser atribuída a várias coisas” (ABBAGNANO, 2007, p. 982). A ordem da generalidade marca, propriamente, um registro de funcionamento do pensamento, o registro da representação e, neste sentido, o conceito opera como ferramenta que, no limite, serve como um meio de anular as diferenças e corresponder ao grito “que semelhança há?” (DR, p. 34).

2.1.2 Esclarecimentos preliminares da leitura

O projeto de Deleuze ao tentar pensar a diferença em si mesma não tem como objetivo abolir o registro da representação. Antes de haver um antagonismo insuperável, há a necessidade de “opter entre deux regimes, la répétition du même ou la rupture de la différence” (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 10)⁸. E, só é possível realizar este tipo de afirmação, que traduz melhor a conduta da filosofia da diferença, porque existem problemas que se veem engessados pelo regime da representação. Existem problemas que exige que se vá, *para além* da representação. Ainda assim, não se pode afirmar que é preciso abolir a representação, mesmo porque, a experiência cotidiana “vai bem” podendo recorrer à representação como “um artifício que a razão produziu para não se perder no caos e na diferença” (SCHÖPKE, 2012, p. 44).

⁸ “[...] optar entre dois regimes, a repetição do mesmo ou a ruptura da diferença” (Tradução nossa).

O problema, então, não deve ser colocado em termos de abolição da representação. Não se trata absolutamente disso. É um problema que coloca em jogo a própria relação do pensamento com o domínio da criação. O pensamento fundado na representação tem um limite e a avaliação deste limite com relação à atividade da filosofia pode se expressar através da questão “como é possível, então, o novo?” ou, ainda, “como é possível pensar diferentemente”.

É no primeiro capítulo de *Diferença e Repetição* – A Diferença em si mesma – onde Deleuze trabalha o problema com o qual nos deparamos neste momento de nossa pesquisa. O seu projeto com este capítulo é constituído por um duplo movimento:

- 1) a crítica da representação e a conseqüente submissão da diferença a um conceito forte de identidade, que acaba por anulá-la (a diferença no conceito);
- 2) a elaboração de um pensamento sobre a diferença que tenha uma potência própria, independente das raízes e exigências da representação (o conceito de diferença).

O nosso problema, evidentemente, não é reconstituir os movimentos deste capítulo. Tanto a ordem das argumentações quanto os autores com os quais Deleuze dialoga não são um segredo. Passa-se por Platão, Aristóteles, Leibniz e por fim Hegel. O problema que nos interessa exige, talvez, uma tentativa de deslocar o olhar, mesmo que de forma sutil, para um problema que, explícita ou implicitamente, percorre todo o primeiro capítulo. Não se trata de acompanhar a redefinição do estatuto da diferença, mas, sobretudo, de tomar o modo de operação da representação e a crítica que Deleuze desenvolve sobre o tema, do ponto de vista do conceito. Parece-nos indispensável, para compreender a tarefa da filosofia como ‘criação de conceitos’, compreender qual é a concepção de conceito que Deleuze se empenha em criticar. A partir daí nós teremos um ponto para estabelecer um contraste. Sendo assim, é possível que a nossa leitura pareça um corte arbitrário ou mesmo que pareça deixar de lado alguns aspectos essenciais. No entanto, é simplesmente uma questão de acentuação de determinadas noções, que servem ao nosso propósito de tomar um ponto de análise distinto e iluminar uma determinada

noção ao invés de outra, é simplesmente uma questão “acentuar diferentemente a leitura”⁹.

Até o presente momento apresentamos algumas noções que parecem se confundir e operar num registro “quase cinzento” de indiscernibilidade. Faremos uma breve retomada. Nossa intenção era a de mostrar que há uma acepção *clássica* do conceito. Nesta acepção nós definimos os elementos constitutivos do conceito (compreensão e extensão) e intentamos mostrar que se estabelece, em seu uso ordinário, uma dualidade entre *universal* e *particular*. Nosso primeiro ponto foi mostrar que, para que o conceito fosse capaz de dizer um *indivíduo*, seria preciso uma operação de *multiplicação* dos seus predicados (enquanto determinações do conceito) ao *infinito*¹⁰. Pretendíamos assim mostrar que, é apenas num limite de aplicabilidade (compreensão infinita) que o conceito é capaz de dizer o *indivíduo* em sua *singularidade* (extensão = 1). Para marcar esta incapacidade nós indicamos em que medida a função ordinária do conceito se confunde com a da representação, enquanto este cumpre as tarefas de *re-conhecer* e *re-memorar*, isto é, de tornar manifesto *de novo* (repetir no sentido convencional) o que já foi experimentado. Subjazendo a toda esta operação, nós afirmamos que existe uma remissão do conceito à ordem da generalidade que se confunde, do ponto de vista *da conduta*, à troca ou substituição. Dentro deste esquema é que afirmamos a relação direta entre o conceito e a generalidade e a sua submissão à *Identidade*. No limite, este conceito é apenas de dizer a Identidade das coisas e não as suas diferenças.

⁹ Há uma passagem interessante a esse respeito em um dos cursos de Deleuze sobre Spinoza (Curso de 12 de Dezembro de 1980). “Gilles: eu sinto que ainda resta entre você e eu uma diferença. Você tem a tendência a acentuar demasiado rápido uma noção autenticamente spinozista, a da tendência por perseverar no ser. Na última vez, você me falava do conatus, isto é, a tendência a perseverar no ser, e você me perguntava: por que você não o faz? Eu, eu lhe respondia que no momento não posso introduzi-la porque, em minha leitura, acentuo outras noções spinozistas, e a tendência a perseverar no ser, eu a concluiria de outras noções que são para mim as noções essenciais, as de potência e de afeto. Hoje, você retorna ao mesmo tema. Não há lugar para uma discussão, você propunha outra leitura, isto é, uma leitura acentuada diferentemente.” (DELEUZE, 2009, p. 111. Grifo nosso). Parece-nos que há uma espécie de economia na dedução de certas noções, uma economia diretamente relacionada com a ordem de aparecimento do conceito dentro de um sistema – qual o momento em que determinado conceito aparece num sistema? Qual é o tipo de relação que ele entretém com outros conceitos a partir do momento em que aparece? Qual é o seu sentido nesse encadeamento específico? Acentuar diferentemente uma noção não nos leva, exatamente, a uma leitura errônea de um sistema filosófico, mas simplesmente a uma outra leitura, o único modo, então, de avaliar esta leitura seria através de uma casuística fundada na perguntar “onde posso chegar com esta leitura” ou “o que ela nos permite produzir”?

¹⁰ Neste primeiro momento ainda não precisamos o estatuto desta questão, já que ela será trabalhada em nosso segundo capítulo.

A partir deste ponto poderemos trabalhar a maneira pela qual acontece a mediação da diferença através do conceito no registro da representação, de acordo com as críticas que Deleuze opera em sua obra.

2.2 PLATÃO – A CRIAÇÃO DE UM NOVO DOMÍNIO

Acerca das leituras¹¹ que Deleuze faz de Platão: é em *Diferença e Repetição* (principalmente o primeiro capítulo) e *Lógica do Sentido* (1ª e 18ª séries, além do apêndice – *Platão e o Simulacro*¹²) que encontramos as suas formulações mais completas e o seu desenvolvimento mais rigoroso. Contudo, em alguns de seus escritos anteriores aos livros mencionados – notadamente aqueles que tratam da filosofia de Bergson¹³ – Platão já é mobilizado, mas como uma verdadeira influência ao método intuitivo, principalmente no problema que concerne à identificação das verdadeiras diferenças de natureza ou, mais propriamente, “*as articulações do real*”. É nesse contexto que Deleuze irá falar de um “**platonismo de Bergson (método de divisão)**” (B, nota p. 16, grifo nosso).

É interessante notar que há uma mudança de estratégia na utilização de Platão. Em um primeiro momento ele é tomado como um verdadeiro *intercessor*¹⁴ da filosofia bergsoniana, mas esta situação se altera em sua retomada em *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido* onde se exige uma leitura com outros acentos. Ele deixa de ser utilizado como uma ferramenta para a compreensão da filosofia bergsoniana para ter problemas constituintes de seu próprio sistema analisados. No entanto, a marca comum da leitura é a ênfase no chamado *método de divisão*, que é o elemento que integra e dá coerência às diferentes leituras que Deleuze lança de Platão nas obras mencionadas.

¹¹ Acerca da peculiaridade das “leituras” de Deleuze nos contentamos em, por ora, citar um trecho do livro de Roberto Machado “criar, pela reduplicação, pela repetição, uma pequena diferença que mostrará o pensador estudado como parcialmente diferente do que ele é ou parcialmente idêntico ao próprio pensamento de Deleuze [...]” (MACHADO, 2009, p. 181). Este tema não é apenas central para dar conta do modo de relação de Deleuze com a história da filosofia, mas também para dar conta de um problema que é marcado por graus de uma tonalidade acinzentada em sua obra, qual seja: o limite da distinção entre o que é, propriamente, um comentário sobre a história da filosofia e o que é produção de uma filosofia que se possa chamar de ‘deleuziana’.

¹² Por uma questão de conveniência citaremos este apêndice, incluído na edição utilizada de *Lógica do Sentido*, através da PS, conforme indicado no índice.

¹³ *Diferença e Repetição* data de 1968 e *Lógica do Sentido* de 1969. Os escritos mencionados são dois artigos publicados em 1956, chamados Bergson e A concepção de Diferença em Bergson além do livro, de 1966, intitulado Bergsonismo.

¹⁴. “O essencial são os intercessores. A criação são os intercessores. Sem eles não há obra.” (C. p. 156).

Vejam, portanto, em que consiste este *método de divisão*, e como este se articulada com o problema que estamos nos esforçando para explicitar: o problema do conceito.

A interrogação mais geral que orienta a leitura deleuziana de Platão é uma fórmula nietzschiana. Deleuze começa *Platão e o Simulacro* propondo... o que significa “reverter o platonismo?”.

O que significa a fórmula “reverter o platonismo” enquanto expressão de um projeto filosófico? Trata-se de um movimento que parece propor, ao mesmo tempo, a abolição do mundo das aparências e do mundo das essências (PS, p. 259). Tal movimento implica considerar, efetivamente, que a filosofia platônica opera no registro de uma distinção geral entre dois mundos. No entanto, “reverter” ou “reversão” é uma palavra inconveniente pelo simples motivo de, além de ser abstrata, ocultar a *verdadeira motivação* do sistema. Não basta apenas identificar uma tensão entre dois mundos equais são os termos envolvidos em cada um dos domínios distintos. Seria necessário, antes de qualquer coisa, questionar: qual é o modo de relação que eles entretêm?

A leitura deleuziana identifica nesta dualidade, que será chamada de “manifesta”, a instituição de uma relação hierárquica de eminência, isto é: um desses domínios não apenas é considerado como mais importante, mas é dito, efetivamente, o fundamento para a atribuição de sentido e valor do outro. Este é o “presente envenenado” do platonismo: introduzir, recorrendo à terminologia mais adequada, a transcendência em filosofia (CC, p. 176)¹⁵.

Mas, até aqui não afirmamos nada de novo, e não há necessidade de sermos estritamente pedagógicos, pois é sabido que “essa “dualidade manifesta” marcou a história da filosofia” (MACHADO, 2009, p. 41). A dualidade entre mundo das ideias e mundo das aparências não figura um segredo, e a distinção e estabelecimento de uma relação hierárquica, com a primazia do mundo das ideias, muito menos. Há uma série de distinções e termos que marcam e instituem esta relação: essência e aparência; inteligível e sensível; original e cópia; ideia e imagem. Ainda assim,

¹⁵“A transcendência é uma figura da eminência, cuja gênese é a analogia de proporção, que instaura um termo tomado como tipo para a atribuição de sentido e de valor aos outros termos da relação [...] na analogia de proporção há sempre um termo que possui mais valor e sentido que outros. Julgam-se os termos em relação a partir desse termo típico. A ideia de transcendência é a constituição de um termo ou realidade radicalmente separada aos termos em relação e que possui por isso um sentido superior àquele da realidade da qual é separada”. CARVALHO DIAS, Jairo. Plano de Imanência e Univocidade do Ser em Deleuze. In dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2 pgs. 175-176.

presente-se, não sem razão, que esta primeira definição da fórmula “reversão do platonismo”, como um projeto de abolição de ambos os mundos, é demasiadamente radical. De fato, Deleuze atribui este projeto de dupla recusa mais a Kant e a Hegel do que ao próprio Nietzsche (PS, p. 259 e DR, p. 97)¹⁶. E, de fato, a leitura que será por ele realizada não se apega a essa primeira definição. O significado da fórmula será tomado como um modo de “tornar manifesta à luz do dia esta **motivação**” (PS, p. 259, grifo nosso), é o questionamento pela motivação fundamental do platonismo que orientará a leitura, pois “o projeto platônico só aparece efetivamente quando nos reportamos ao método de divisão” (PS, p. 259).

Neste sentido, se a orientação geral da leitura é a *motivação* do platonismo, não haverá apenas um afastamento com relação a este projeto de “reversão” notadamente “moderno”, mas também com relação às correções e críticas aristotélicas dirigidas ao dito método de divisão platônico. Ainda que se afirme que o erro seja “tentar compreender a divisão platônica a partir das exigências de Aristóteles”(DR, p. 98), neste caso parece-nos completamente pertinente recorrer a uma *estratégia de exposição* que se utilize da tensão: *correções aristotélicas x método de divisão*; mesmo por que este expediente não é estranho ao próprio texto de Deleuze, seja em *Diferença e Repetição* ou no apêndice *Platão e o Simulacro* –. O que é mais uma vez preciso evitar, é cair na armadilha de realizar o decalque de uma filosofia sobre a outra. Em todo caso, por mais interessante e esclarecedora que seja a estratégia da tensão, tanto para a leitura deleuziana de Platão quanto de Aristóteles, tentaremos isolar o problema que surge a partir de Platão em uma exposição “simples” já que, para o nosso objetivo particular não é preciso ir *até o limite* e ver o que é produzido a partir dessa leitura, mas apenas em que medida o método de divisão nos possibilita continuar explorando o domínio da representação.

Portanto, para que seja possível prosseguir é preciso responder qual é o *motivo* que dá ao método de divisão a sua coerência, o que se espera obter com a divisão? Pressentimos que a divisão não ganha seu sentido ao dividir inteligível e sensível, ao estabelecer a divisão entre dois domínios, e, neste caso, a *dualidade manifesta* não seria o que há de principal no platonismo.

¹⁶ Um projeto que, segundo Roberto Machado, envolve muito mais a redefinição da relação entre sujeito e objeto e a confusão existente entre os conceitos de fenômeno e aparência. (MACHADO, 2009, p. 43).

Do nosso ponto de vista, o que é verdadeiramente importante destacar em Platão é que, apesar do seu *presente envenenado*, ele não desenvolve *in toto* as consequências do estabelecimento do domínio representativo. “Com Platão o resultado é ainda duvidoso” (DR, p. 97). Isso significa dizer que, apesar de a Ideia funcionar como a subordinação das coisas aos critérios do “Mesmo”, e veremos mais adiante em que medida é possível esta afirmação, há uma margem de manobra para a *insubordinação das diferenças*. Isto significa dizer, simplesmente, que a *diferença* ainda não foi **mediada** através de uma suposta identidade do conceito, o que acontecerá em sua plenitude com a sua submissão à *quádrupla raiz da representação*: a forma amadurecida da representação que é desenvolvida por Aristóteles. Em Platão, a *diferença* ainda é como “um animal em vias de ser domado”.

A motivação do método platônico deve ser buscada ao lado de uma “vontade de selecionar” (PS, p. 259), é uma dialética que não está fundada na contradição (como a hegeliana) ou na contrariedade (como a aristotélica), mas na noção de rivalidade (PS, p. 260). A crítica que Aristóteles dirige ao método de divisão, neste sentido, é a de se constituir como um mau silogismo porque não compreende um termo médio capaz de suturar a passagem do gênero às espécies.

Para a obtenção de espécies, é necessária a cópula de uma diferença, definida a partir da contrariedade. O que esta cópula assegura, para Aristóteles, é “a coerência e a continuidade na compreensão do conceito” (DR, p. 60). Ou seja, é possível haver remissão à identidade do conceito. Na especificação não estamos saltando nas singularidades e estabelecendo a “diferença que há”, mas, simplesmente dividindo um gênero comum a partir de diferenças que se coordenam como contrárias, por exemplo, dividir em “alado” e “pedestre” o gênero “Animal”, que no caso, permanece como o ponto de acomodação ao longo do qual o olhar desliza para os máximos contrários. A “maior diferença” se estabelece entre os contrários: “alado” e “pedestre”. É assim que a oposição se constitui como a “melhor diferença” ou, aquela que “melhor convém”: a contrariedade no gênero definida como diferença específica (DR, pgs. 58-60). É assim que Deleuze lê a revolta de Aristóteles: como concluir logicamente as divisões que Platão realiza? Como concluir que “a pesca está do lado das artes de aquisição, e de aquisição por captura?” ou como decidir qual é o verdadeiro “pastor dos homens” entre possibilidades tão disparatadas como o médico, o comerciante e o trabalhador? (PS, p. 260). Como é possível identificar

essa divisão? Aristóteles pretende corrigir Platão porque sente que este se lança, sem mediação, “no imediato, vai de uma singularidade a outra” (MACHADO, 2009, p. 47).

Se esta primeira distinção é ainda muito selvagem¹⁷ e exige alguns esclarecimentos, podemos ao menos esclarecer, para Aristóteles, o que está em jogo é o ato de identificar e, para Platão, muito diferentemente, é a autenticação. E, é justamente nesse ponto que temos o motivo pelo qual a crítica aristotélica não convém ao método de divisão. O que significa, então, autenticar? Se Deleuze usa a metáfora do “olhar acomodado” (DR, p. 60) para falar do método de especificação, é a “prova” ou “busca do ouro” que nos dá a imagem para a divisão (PS, p. 260; DR, p. 99).

Platão não está preocupado com a determinação da espécie, mas com a *seleção* da linhagem. Desse ponto de vista, é mais fácil apelar para a *forma da questão* que é proposta em cada um dos casos. A metafísica tradicional representada, no caso, por Aristóteles, formula a questão da essência sob a forma “O que é?” (NP, p. 86)¹⁸. E, ainda que seja com o platonismo que a pergunta “que é?” ganhe a sua importância fundamental como o modo de pergunta pela essência, Deleuze insiste no fato de que os diálogos que são animados por tal tipo de questão são aqueles ditos “aporéticos”. E, que referente ao método platônico, ele só se torna “sério e positivo” nos casos em que se constitui uma *tipologia* para a determinação da Ideia, nesses casos, a pergunta “que é?” dá lugar a outras formas de questões: **quem?** no *Político*, **quanto?** no *Filebo*, **onde e quando?** no *Sofista*, **em qual caso?** no *Parmênides*. (ID, 131, grifo nosso)¹⁹. Mas, se essa tipologia e a sua estrita relação com a determinação da Ideia é a marca da leitura que Deleuze faz surgir, por uma espécie de deslizamento, em Platão, o que se nos afigura como importante é que do ponto de vista do conceito, a divisão se apresenta como um método “caprichoso, incoerente, que salta de uma singularidade a outra” e que se reclama das “inspirações da Ideia” (DR, p. 98). A diferença ainda não foi mediada, isto é, em Platão ainda não há renúncia em encontrar um conceito puro de diferença: “A ideia,

¹⁷ O detalhamento da questão é realizado a partir a seção 1.3 de nosso trabalho, em que nos dedicamos a esclarecer, precisamente, o que está em jogo na leitura de Aristóteles apresentada por Deleuze.

¹⁸ Não é sob outra forma que Porfírio na Isagoge define a importância e a função do gênero em Aristóteles: “[le genre] “c’est ce qui est prédicable de plusieurs différant par l’espèce, relativement à la question : Qu’est-ce que c’est?” “ Par exemple, ‘animal’”.

¹⁹ Trata-se do texto O método de dramatização (pgs. 129-154).

portanto, ainda não escolheu remeter a diferença à identidade de um conceito em geral.” (DR, p. 97). Mas, os efeitos dessa insistência são visíveis na tentativa de “recalcar” e assegurar a vitória da cópia sobre este elemento “louco” que tenta se “insinuar por todos os lados” (PS, p. 262).

É neste sentido que a *verdadeira* dualidade ganha seu alcance e sentido, pois é pela dualidade *manifesta* entre Ideia e imagem que é possível “assegurar a distinção latente entre as duas espécies de imagens, dar um critério concreto.” (PS, p. 262). Um critério concreto para levar a termo a verdadeira *motivação* do método de divisão platônico: *selecionar a linhagem pura*.

O elemento que nos falta para dar conta da estrutura do método de divisão, como um todo, é o momento da intervenção de um mito. Quando se afirma que o método de divisão se deixa levar pelas “inspirações da Ideia” não é outro elemento que se deve ter em mente. É neste ponto que Aristóteles ainda revira os olhos, afirmando que a introdução do mito se justifica pela ausência do termo que opera a mediação e que este, não tendo a força probante da especificação, operara a “mediação sob uma forma imaginária” (DR, p. 101). No entanto, como já havíamos indicado, o método de divisão não cumpre as exigências de Aristóteles apenas porque essas não se constituem como as suas próprias. A potência própria da divisão é integrar a dialética da rivalidade e o mito, este último tendo como função a instituição de uma narrativa que dá um fundamento ou critério concreto “para avaliar os papéis ou as pretensões” (DR, p. 101).

É aqui que intervém a noção que nos permitiu distinguir a dialética platônica por sua potência própria, a noção de *rivalidade*. Tal noção é a marca da relação, não da distinção manifesta, mas da distinção latente, entre dois tipos de imagens entre as quais é preciso selecionar conforme sua “pureza”. Isto significa: fazer, efetivamente, a “prova do ouro”.

A pureza será avaliada conforme a Ideia, tomada como modelo. E, é apenas com a intervenção do mito que surge um *critério de seleção* dos rivais, “um modelo segundo o qual os diferentes pretendentes poderão ser julgados” (PS, p. 260). Dizer, efetivamente, que é preciso distinguir entre dois tipos de imagens de acordo com a “prova do ouro” significa que se distinguirá, no limite, entre a imagem *mais pura* e a *mais degradada*, como pontos extremos de uma hierarquia que tem no mais puro um “máximo” de semelhança com o modelo e no mais degradado um “mínimo” de semelhança ou, mais propriamente, a não-semelhança/dessemelhança. É esta linha

que faz a distinção entre a *cópia bem fundada* e o *simulacro*: os termos da distinção *latente*, os rivais ou pretendentes que é preciso *avaliar* caso a caso. E, então, com a distinção latente completamente determinada é possível precisar o *movimento* da divisão e a hierarquia que se estabelece a partir daí e poderemos compreender como as figuras do platonismo fundam o domínio da representação.

O exemplo em que Deleuze insiste, tanto em *Diferença e Repetição* como em *Platão e o Simulacro*, para mostrar o movimento de integração da dialética e do mito é o caso do diálogo *Político*. De acordo com a forma da questão, não se trata de determinar, conforme a essência, “o que é?”, mas de perguntar, neste caso, “quem?” é o Político: o verdadeiro “pastor dos homens” (PS, p. 260) ou aquele que é definido por saber “apascentar os homens” (DR, p. 99). Os rivais, ou pretendentes, que surgem reivindicando “o pastor dos homens sou eu!” são dos tipos mais variados: médicos, comerciantes, trabalhadores, padeiros, ginastas... o que dá o critério para a seleção é o mito dos tempos arcaicos porque a definição “pastor dos homens” só cabe **LITERALMENTE** ao deus arcaico. É este o ponto essencial para a compreensão de todo o método, pois no caso do *Político*, “os diferentes homens da Cidade **participam** desigualmente do **modelo** mítico. Em suma, uma participação eletiva responde ao problema do método seletivo” (PS, p. 261, grifo nosso).

Então, a resposta “quem?” é dada conforme a participação e estabelece não uma dialética de distinção das espécies em *extensão*, mas uma dialética das *linhagens em profundidade*

“os pretendentes encontram-se de algum modo avaliados, segundo uma ordem de participação eletiva; e entre os rivais do político, seria possível distinguir (segundo esta medida ontológica fornecida pelo mito) parentes, serventes, auxiliares, enfim, charlatães, contrafações” (DR, p. 100).

É possível, conforme a participação, estabelecer toda uma linhagem hierarquizada e definir os dois tipos de cópias a partir de sua relação com o modelo. Pois, se *participar* significa “ter parte, ter após, ter em segundo lugar” (DR, p. 101) é preciso afirmar que apenas o fundamento (Ideia) possui em primeiro lugar. É este o sentido de dizer, por exemplo, que apenas a Justiça é *justa* – é a Ideia como possuidora em primeiro lugar, Idêntica apenas a si mesma. Mas, no entanto, ela *dá a participar* a qualidade de justo aos pretendentes, pois “aquele que participa e participa mais ou menos, em graus diversos, é necessariamente um pretendente”

(DR, p. 102). Aí a distinção das imagens se estabelece, conforme a *semelhança ao modelo*: dá cópia exemplar ao simulacro.

Podemos então definir melhor o conjunto da motivação platônica: trata-se de selecionar os pretendentes, distinguindo as boas e as más cópias, ou antes, as cópias sempre bem fundadas e os simulacros submersos na dessemelhança. Trata-se de recalcar os simulacros, de mantê-los encadeados no fundo, de impedi-los de subir à superfície e de se “insinuar” por toda parte. (PS, p. 262).

O tipo de semelhança que há entre a cópia bem fundada – o semelhante – e o modelo Ideal – O Mesmo – é de proporção e modelação interna, espiritual, é uma semelhança noética. O simulacro, pelo contrário, não é apenas um tipo de imagem que é possível definir deslizando através dos graus de degradação até a dessemelhança porque, de fato, o simulacro é uma imagem *sem-semelhança*. Há, entre a boa imagem e o simulacro, portanto, não uma mera diferença de grau, mas *diferença de natureza* (PS, p. 263). O simulacro produz a sua semelhança apenas *exteriormente*, a sua semelhança é apenas um *efeito* ou *impressão* de semelhança que oculta, deixa por trás dos panos, que, se há para ele um modelo, trata-se do Outro, “de onde decorre uma dessemelhança interiorizada.” (PS, p. 263).

O catecismo, tão inspirado no platonismo, familiarizou-nos com esta noção: Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, mas, pelo pecado, o homem perdeu a semelhança embora conservasse a imagem. Tornamo-nos simulacros, perdemos a existência moral para entrarmos na existência estética. A observação do catecismo tem a vantagem de enfatizar o caráter demoníaco do simulacro. Sem dúvida, ele produz ainda um *efeito* de semelhança; mas é um efeito de conjunto, exterior, e produzido por meios completamente diferentes daqueles que se acham em ação no modelo. (PS, p. 263).

É este o ponto: o platonismo, com o método de divisão e o seu programa de seleção das linhagens, estabelece uma dialética serial “em profundidade” – e, não é sem motivos que a imagem da *profundidade* e do *abismo* são invocadas. O que aí se realiza, efetivamente, é o balizamento e estabelecimento de um domínio onde “tudo aquilo que pode vir a embaralhar os seus limites” (PS, p. 264) é excluído, recalçado e impedido de subir à superfície. Há no platonismo um elemento louco que se insinua por toda parte, um elemento que “se furta à ação da Ideia, na medida em que contesta ao mesmo tempo *tanto* o modelo *como* a cópia” (LS, p. 2). Este

elemento que é “construído sobre uma disparidade, uma diferença”, que interioriza uma “dissimilitude” (PS, p. 263).

Este elemento, o simulacro, é um perigo que precisa ser imobilizado. E, se ele é identificado com o “devir”, o “fluxo” e os movimentos de “deslizamento” enlouquecidos. É preciso fazê-lo criar raízes. Este é o sentido de seguir Aristóteles.

2.2.1 Sobre a terminologia em Platão

A terminologia para determinar a distinção manifesta e latente pulula de acordo com as imagens utilizadas e é possível distinguir os domínios de onde as imagens provêm para agrupá-las com um mínimo de coerência. A vantagem é isolar de acordo com o próprio grupo a série de termos utilizados²⁰.

A distinção manifesta se estabelece na linha de passagem para a figura do participante e do noivo e marca a dualidade entre inteligível (Ideia) e sensível (matéria).

Participação	Matrimonial
<u>Imparticipável (Ideia)</u>	<u>Pai</u>
<u>Participado (qualidade)</u>	<u>Filha</u>
<i>Participante (imagens)</i>	<i>Pretendentes</i>

A distinção latente permaneceria implicada na figura do participante e do noivo se não houvesse o desenvolvimento das imagens a partir da seleção. Aqui, a linha da distinção se estabelece entre os tipos que devem responder aos critérios de seleção conforme a tipologia do modelo.

Iconográfica	Arquitetônica	Figurativa
<u>Modelo</u>	<u>Fundamento</u>	<u>O Mesmo</u>
<i>Cópia</i>	<i>Fundado</i>	<i>O Semelhante</i>
<i>Simulacro</i>	<i>Infundado</i>	<i>O Outro</i>

²⁰ Para efeito de compreensão, nós sublinhamos os termos que dizem respeito ao domínio da Ideia e usamos *oitalico* os termos que se referem ao domínio da matéria.

2.3 ARISTÓTELES – DIFERENÇA MEDIATIZADA

A primeira menção que fizemos à especificação em Aristóteles foi demasiadamente selvagem e apenas para marcar em que consistia a sua inviabilidade para criticar um método que se furtava às suas próprias destinações e propósitos. Agora, no entanto, é o momento de precisar o seu sentido no que toca ao problema que nos concerne. Isto significa: explicitar como a divisão se torna um procedimento de especificação e opera a mediatização da diferença conforme as exigências da representação.

A passagem da leitura que Deleuze faz de Platão aos pontos que ele irá analisar em Aristóteles ganha sua coerência, no recorte deste trabalho, na medida em que tomamos o “estabelecimento da representação” como uma empreitada que atinge o seu limite de operacionalidade com a inscrição da diferença nos limites do conceito – estado que Deleuze chama de “diferença mediatizada” (DR, p. 57). E, neste sentido, se Platão é aquele que funda e baliza o domínio da representação, é Aristóteles que desenvolve ao máximo as implicações do estabelecimento desse domínio.

Com Platão a diferença é caracterizada como simulacro e impelida para a profundidade da série, espaço hierárquico matizado pela dessemelhança e falsidade. É nesse espaço privilegiado, garantido pelos critérios e provas da seleção, que ela será objeto de uma empreitada que acaba por se traduzir numa atitude de recalque. Considerada, no limite, como um elemento louco que contesta tanto o modelo ideal quanto a cópia bem fundada, ela não parece responder aos critérios do Mesmo, mas gritar pelo Outro como modelo. A diferença, neste cenário, é um “animal em vias de ser domado” que, à força da submissão, insinua os seus efeitos por todos os cantos como os espasmos que precedem a exaustão, mas que dão testemunho de uma força inesperada que se manifesta frente ao perigo. No entanto, assim que passamos a Aristóteles, haverá um movimento de reconciliação entre a diferença e o conceito. Esta não será mais tomada como o monstruoso, o inimigo ou o falso pretendente. Ela adquirirá um estatuto muito especial, a de poder ser *pensada...* conforme a representação. Mas, para tanto, é preciso um movimento delicado de depuração que corresponde a uma pergunta muito particular “qual diferença pode ser inscrita nos limites do conceito?”. É esse movimento que nos interessa perseguir.

A leitura que Deleuze apresenta sobre Aristóteles é encontrada *somente* no primeiro capítulo de *Diferença e Repetição* e, de fato, representa o ponto de partida de suas análises sobre submissão da diferença ao domínio representativo. Nesse sentido, nossa estratégia de apresentar Platão antes de Aristóteles desrespeita o movimento do texto deleuziano, mas se mantém fiel ao sentido de nosso trabalho que tem como objetivo, por ora, explicitar o estabelecimento e desenvolvimento do domínio da representação. Para além disso, é peculiar notar que a tese de Deleuze sobre a inscrição *definitiva* da diferença neste domínio não seja, como indica Roberto Machado, “explicitada em nenhum dos outros livros [de Deleuze]” (MACHADO, 2009, p. 51).

Em que consiste, então, a tese mencionada? A diferença sofrerá, com Aristóteles, uma dupla inscrição nos limites do conceito. Tal inscrição é realizada pelo movimento de dois conceitos fundamentais: a diferença específica e a diferença categorial. Esta inscrição tem como função responder à pergunta “qual grandeza?” e “qual pequenez?” a diferença deve respeitar para que seja “pensável” e “dizível” ou, mais propriamente “para entrar nos limites do conceito sem se perder-se aquém e sem escapar para além dele” (DR, p. 57).

O momento em que a diferença “deve sair de sua caverna e deixar de ser um monstro” (DR, p. 57) é denominado por Deleuze de “o feliz momento grego” (DR, p. 58). Tal momento é definido, exatamente, pelo movimento de reconciliação da diferença com o conceito, tendo como objetivo a inscrição da diferença nos limites operatórios da representação, mas é preciso dizer mais: a diferença precisa atuar ‘harmoniosamente’ como um dos elementos da representação. O que nos falta, neste ponto, é a determinação de um critério. Pois, para que seja inscrita nos limites do conceito, é preciso responder “qual diferença?”. Aristóteles dá o critério ao dizer que há uma diferença que é, ao mesmo tempo, a “maior [máxima] e mais perfeita”. A terminologia é muito precisa, remontando à *Metafísica*²¹, e reclama um esclarecimento preliminar. *Maior/máximo* e *perfeito* devem ser compreendidos como, respectivamente:

- 1) Aquilo que não pode ser superado;
- 2) Aquilo além do qual não se pode encontrar outro.

²¹ ARISTÓTELES; Reale, Giovanni. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2. Texto grego com tradução ao lado.

O primeiro passo, então, é definir, mais propriamente, os limites dessa diferença máxima e perfeita que interessa a Aristóteles. Ela não será confundida com a diversidade ou alteridade porque não basta que os termos difiram por “eles mesmos”, mas por “alguma coisa”, isto é, entre os termos deve haver um ponto ou uma medida como critério de sua distinção. Neste sentido convir “em gênero” para as diferenças de espécie, em “espécie” para as diferenças de número ou, ainda, “em ser segundo a analogia” segundo as diferenças de gênero. (DR, p. 58). Mas, aqui, ainda se faz necessária uma precisão de outra ordem, pois não basta dizer que “são diferentes aqueles que convêm em algo”, é preciso responder, dentro dessa condição, qual é a “maior diferença”. E, é de pronto que temos a resposta: a maior diferença é sempre a oposição (Arist, Met. X, 4; DR, p. 58).

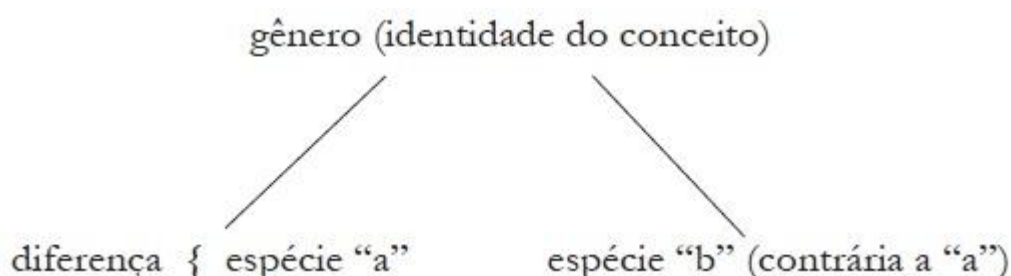
Mas, qual forma de oposição? Deleuze apresenta a lista, conforme a própria *Metafísica*, a diferença que “melhor convêm” será o relativo, a contradição, a privação ou a oposição? Para chegar à oposição como resposta, Deleuze aventa:

“os relativos se dizem um do outro; a contradição já se diz de um sujeito, mas para tornar sua subsistência impossível, e qualifica somente a mudança pela qual ele começa ou deixa de ser; a privação exprime ainda uma impotência determinada do sujeito existente” (DR, p. 58).

A vantagem da contrariedade, nesse contexto, é que ela permite que o sujeito, ao receber opostos, continue substancialmente o mesmo. Isto significa, o mesmo com relação a um termo indeterminado geral do qual se é uma determinação. No entanto, a contrariedade comunicará a sua perfeição à diferença apenas no caso em que esta não se tratar de uma diferença *extra quidditatem*, i.e, diferença extrínseca ou material. Na medida em que uma diferença seja apenas accidental, definida assim porque advinda à matéria, ela não será capaz de dar o conceito de uma diferença *máxima e perfeita* porque, seja ela uma diferença *comum* – que pode ser separável do sujeito, como “negro” ou “branco” com relação ao gênero “homem” – ou *própria* – inseparável do sujeito, como “macho e fêmea” o são de “animal” – elas ainda serão ditas apenas da matéria, não incidindo diretamente na essência.

Um conceito de diferença que esteja dentro dos limites que expusemos deverá ser necessariamente definido como uma *contrariedade na essência* (DR, p.

58). Mas, sejamos mais precisos: a contrariedade será dita de termos que devem convir a um elemento indeterminado que funciona como identidade ou ponto de acomodação para que haja a mediação, a passagem do geral ao “particular”, através do *termo médio*, aquele que faltava à filosofia platônica. Ora, tal relação, na filosofia Aristotélica, é exatamente a que existe entre o gênero (definido como o conceito indeterminado) e as diferenças específicas (determinações estabelecidas por uma relação de contrariedade), o gênero é “esse algo idêntico, essa natureza comum que há entre duas coisas” (FORNAZARI, 2011, p. 10) e a diferença específica é “mediação, meio termo em pessoa” (DR, p. 59).



Retomemos um exemplo anterior, o da determinação “pedestre” e “alado” com relação ao gênero “animal”. Conforme o esquema acima, à identidade do conceito indeterminado ‘animal’ se adicionam as determinações ‘dotado de pés’ e ‘dotado de asas’ produzindo, assim, as seguintes espécies: **Animal** + *dotado de pés* (1ª espécie) e **Animal** + *dotado de asas* (2ª espécie)²². É a partir desse esquema de especificação que nós chegamos à *diferença específica* como sendo a *maior e a mais perfeita*:

além e aquém, a diferença tende a confundir-se com a simples alteridade e quase se subtrai à identidade do conceito; a diferença genérica é grande demais, instalando-se entre incombináveis que não entram em relações de contrariedade; a diferença individual é pequena demais, instalando-se entre indivisíveis que não têm, igualmente, contrariedade. (DR, p. 58-59).

²² O negrito marca a identidade do conceito indeterminado = gênero; o itálico marca as determinações contrárias que se adicionam ao gênero = diferença específica; o sinal “+” diz respeito à cópula das diferenças específicas ao gênero marcando a orientação da especificação através da “contrariedade no gênero”.

A diferença genérica, nesse sentido, aparece como identidade do conceito, não sendo caracterizada como a diferença *máxima e mais perfeita* por um motivo bastante simples:

as coisas que são diferentes por gênero não admitem entre si nenhuma passagem, mas são distantes entre si e incomparáveis. Mas as coisas que diferem por espécie geram-se dos contrários, tomados como extremos. Ora, a distância entre os extremos e, portanto, entre os contrários, é máxima. (Arist. Met, X, 4).

Esta citação tem a vantagem de – além de esclarecer o motivo pelo qual a *diferença genérica* não é tomada nos termos da diferença *máxima e mais perfeita* – reforçar a determinação da contrariedade como um *máximo* de diferença pela aproximação com a ideia de pontos extremos. Quanto à caracterização da contrariedade como diferença *perfeita*, há um trecho esclarecedor da *Metafísica*.

A diferença perfeita é a que alcançou seu fim, assim como perfeitas, em geral, são as coisas quando alcançam seu fim. E além do fim não existe nada, porque de todas as coisas o fim é o termo extremo que envolve tudo: por isso não há nada fora do fim e o que é perfeito não precisa de nada. De tudo isso fica claro, portanto, que a contrariedade é uma diferença perfeita.” (Arist. Met, X, 4).

Diferença *máxima* porque marca a distância entre determinações opostas ao extremo. *Eperfeita* porque para além dos pontos extremos nada há. O motivo do esclarecimento posterior das características que orientam a definição da diferença como contrariedade é simples, se nós houvéssemos realizado a exposição sem que as funções do gênero e da diferença específica estivessem claras, haveria um salto na ordem da explicação que seria corrigido apenas pela intervenção de um comentário posterior, tendo o inconveniente de afetar a coerência e continuidade da exposição. Por outro lado, chegando à determinação da diferença específica como uma *contrariedade na essência* seguindo as qualidades dessa diferença como uma orientação geral, é possível, além de esclarecer a motivação da pergunta pela diferença “*máxima e mais perfeita*”, estabelecer quais são as características da diferença assim definida.

A diferença específica se configura como uma determinação que parece atender às exigências de um conceito harmonioso, ou de uma representação orgânica. Ela possui uma série de características que marcam a sua definição como um conceito próprio de diferença, ela é:

- 1) Pura, porque formal. E não apenas atribuída ou dita da matéria;
- 2) Intrínseca, porque opera no gênero considerado como essência;
- 3) Qualitativa, pois se o gênero designa a essência, ela é qualidade “segundo a essência”;
- 4) Sintética: se acrescenta ao gênero, que a contém apenas em potência;
- 5) É mediatizada, pois opera a passagem do conceito indeterminado à espécie determinada;
- 6) Produtora, porque o gênero não se divide em espécies, mas é dividido por diferenças que nele produzem as espécies correspondentes;
- 7) É um tipo de predicado particular, pois ao mesmo tempo em que se atribui à espécie, lhe atribui o gênero e constitui a espécie;
- 8) Por fim, ela leva consigo o que atribui, fazendo do gênero algo além de apenas uma outra qualidade.²³

Assim sendo, o procedimento de especificação tem a identidade na figura do gênero/essência como conceito indeterminado, que tem como competência permanecer o mesmo para si (idêntico), tornando-se outro nas diferenças que o dividem. A diferença, assim, transporta consigo “o gênero e todas as diferenças intermediárias” (DR, p. 59-60) até um limite de determinação. Talvez o procedimento possa ser mais bem visualizado se for imaginado como a saída de uma compreensão mínima até o limite em que será dito existir uma *species infima*, isto é: um tal caso de determinação que o conceito se torne uma coisa indivisível. O problema é que, “a espécie de Aristóteles, mesmo indivisível, mesmo ínfima, é ainda uma espécie ampla demais” (DR, p. 99).

Se a diferença específica é definida como a maior e a melhor (máxima e mais perfeita), é apenas quando referida à suposta identidade de um conceito, é apenas relativamente. Em termos absolutos a diferença entre gêneros, por exemplo, é muito maior. Neste sentido, a diferença específica “designa um momento particular em que a diferença apenas se concilia com o conceito em geral” (DR, p. 60) representando o ponto de acomodação do olhar que enxerga apenas um *máximo inteiramente relativo*, “deste modo, a diferença fica sendo apenas um predicado na compreensão

²³ DR, p. 59.

do conceito” (DR, p. 61), não sendo capaz de representar todas as “sinuosidades e singularidades da diferença” (DR, p. 60).

A confusão fundamental do aristotelismo é pretender encontrar um conceito próprio de diferença e acabar com a “inscrição da diferença na identidade de um conceito indeterminado” (DR, p. 61) e, assim sendo, todas as características que mencionamos acima e que pareciam satisfazer as exigências de um conceito próprio se revelam como uma ilusão do máximo relativo, da acomodação fundada na identidade do conceito.

O caminho que se abre nas análises de Deleuze, a partir desse ponto, diz respeito à diferença categorial. A introdução desse problema se justifica pela necessidade de chegar a um máximo de diferença que possa existir sem a condição de uma identidade do conceito que restrinja o limite. É porque a diferença específica é máxima e perfeita apenas relativamente ao conceito que se dá um passo em direção aos gêneros, que sendo “tomados como conceitos últimos determináveis” (DR, p. 61) nos levam até as categorias. Mas, diferentemente das espécies, estes não estão submetidos à identidade de um conceito, ou a um gênero comum.

Deleuze chega a insistir que as coisas se passam como se houvessem dois *logos*, distintos por natureza, pois enquanto as Espécies se relacionam univocamente sob a condição da identidade do conceito, entre os Gêneros há uma relação completamente diferente, pois o que subsiste é um conceito idêntico ou comum “muito especial”. Ao contrário do conceito coletivo, nos moldes da relação do gênero com suas espécies, o conceito de Ser é distributivo e hierárquico, tal conceito:

não tem conteúdo em si, mas somente um conteúdo proporcionado aos termos formalmente diferentes dos quais é predicado. Estes termos (categorias) não precisam ter uma relação igual com o ser; basta que relação de cada um com o ser seja *interior* a cada um. As duas características do conceito de ser – ter, apenas distributivamente, um sentido comum e ter, hierarquicamente, um sentido primeiro – mostram bem que ele não tem, em relação às categorias, o papel de um gênero em relação a espécies unívocas (DR, p. 62).

Sob esta condição, as categorias se movem na equivocidade do Ser, em um sentido muito particular: como uma relação de analogia.

eis por que não podemos esperar que a diferença genérica ou categorial, não mais que a diferença específica, nos comunique um conceito próprio da

diferença. Enquanto a diferença específica se contenta em inscrever a diferença na identidade do conceito indeterminado em geral, a diferença genérica (distributiva e hierárquica) se contenta, por sua vez, em inscrever a diferença na quase-identidade dos conceitos determináveis mais gerais, isto é, na analogia do próprio juízo (DR, p. 63-64).

A caracterização da diferença como uma “determinação real, inteiramente positiva, que não se deixa jamais reduzir ao idêntico ou ao Uno” (SASSO, VILLANI, 2003, p. 114, tradução nossa) é algo completamente distinto do conceito *reflexivo* que resulta da empreitada aristotélica. Aí ela cumpre uma dupla função completamente integrada e em harmonia com os requerimentos do domínio representativo. De um lado ela permite passar “das espécies *semelhantes* vizinhas à *identidade* de um gênero que as subsume” e, por outro, ela permite “passar dos gêneros respectivamente *idênticos* às *relações de analogia* que eles mantêm entre si no inteligível” (DR, 65, itálico nosso). E, por fim, mediatizada e mediadora, a diferença dá o seu contributo para o estabelecimento de uma representação orgânica e se submete ao aspecto quadripartito da representação, perdendo “ao mesmo tempo, seu conceito e sua realidade” (DR, p. 65).

2.3.1 Quadro geral de exposição da quádrupla raiz da representação

A quádrupla raiz da representação é definida como “a identidade na forma do conceito *indeterminado*, a analogia na relação entre conceitos *determináveis* últimos, a oposição na relação das *determinações* no interior do conceito, a semelhança no objeto *determinado* do próprio conceito” (DR, p. 57). A diferença será dita “mediatizada” quando a operação de sua submissão a estes quatro aspectos da representação se encontrar realizada²⁴.

Raiz	Incidência	Declinação da determinação
Identidade	forma do conceito (gênero)	indeterminado
Analogia	relação entre conceitos últimos (categorias)	determinável
Oposição	relação no interior do conceito (espécies)	determinações
Semelhança	próprio conceito (objeto/indivíduo)	determinado

²⁴ Optamos pela inserção deste quadro no corpo do trabalho para facilitar a visualização das relações terminológicas apresentadas na leitura que Deleuze realiza de Aristóteles.

3 A ILUSÃO DO NEGATIVO E O PROBLEMA DETERMINAÇÃO

Há no que corresponde ao chamado da filosofia para *pensar diferente* um esforço quase delirante, patológico. Não nos referimos apenas à filosofia de Deleuze, apesar da inspiração do critério vir daí, mas, à heresia de Spinoza, ao medo compulsivo de Hobbes, à frieza de Maquiavel, àquele Kant da revolução radical ou mesmo Descartes simulando a ignorância como critério. Momentos de rearranjo do pensamento, mudanças radicais, instauração de novidade. Os conceitos próprios de cada um desses filósofos são a potência mais inquietante de seu pensamento e a marca mais radical de sua criação. Mas, para além da potência da criação é preciso que a teoria funcione, que faça coisas, que tenha utilidade.

Nos casos de uso de um conceito, por exemplo, está implicado um movimento de co-adaptar – ou fazer convergir – no mínimo, duas instâncias: a novidade ou estranhamento com a linguagem, podendo responder a uma questão de estilo ou, com mais razão, à criação, utilização ou reconfiguração de uma palavra como um novo conceito. Ela pode ser uma palavra cujo uso nos é familiar, mas que aparece deslocada, estranha, inquietante ou, ainda, uma palavra nova que nos interpela como um desconhecido que julgamos ter já conhecido, uma familiaridade estrangeira²⁵; e, há ainda, um elemento “ficcional”²⁶ quase intrínseco à instauração de um movimento distinto, uma velocidade diferente²⁷, no modo de operação do pensamento. Identificado no desconforto que existe ao assumir a responsabilidade, ou uma “cláusula de coerência”, de tentar aplicar um novo conceito, de tentar

²⁵ “Para designar um novo conceito, ora vocês utilizam uma palavra muito comum; isto seria até mesmo na melhor das intenções, somente implicitamente esta palavra muito comum receberia um sentido inteiramente novo. Oras vocês escolhem um sentido muito especial para uma palavra comum, e vocês impõem este sentido, e ora lhes será necessário uma palavra nova. [...] Ele criou [Nicolau de Cusa] uma espécie de palavra-valise, ele corrompeu duas palavras latinas, por quê? É uma boa criação verbal. Ele disse que o ser das coisas é o “*possesl*”, é uma palavra inexistente, é ele que a cria. Filosoficamente é um sucesso. “*Possesl*” é feita de “*posse*” que é o infinitivo do verbo “poder”, e “*esl*”, que é a terceira pessoa do verbo “ser” no presente: “ele é”. Ele corrompeu as duas e isto dá “*possesl*”. (DELEUZE,

²⁶ Se compreendermos esse poder de ficção da filosofia – se considerada como um sistema extenso de encadeamento de conceitos – no rigoroso sentido de dar “às coisas uma verdade nova, uma distribuição nova, um recorte extraordinário” (ID, p. 33), ligado intimamente à concepção de um livro de filosofia com um romance policial [os conceitos dramatizando problemas e resolvendo situações locais, como personagens de uma trama] e uma obra de ficção científica (DR, p. 17-18), em que temos a “impressão de um mundo fictício, estranho, estrangeiro, visto por outras criaturas; mas também o pressentimento de que esse mundo já é o nosso e que somos nós próprios essas outras criaturas” (ID, p. 211).

²⁷ “Na enunciação filosófica, não se faz algo dizendo-o, mas faz-se o movimento pensando-o [...]” (Qph, p. 79).

“ficcional” com êxito, de fazer funcionar com sucesso o que se apresenta como uma novidade do pensamento. Nesse sentido, existe uma relação íntima entre o conceito – considerado nesse duplo aspecto –, o problema a que ele se relaciona e responde e a emergência de um “objeto especial” (Qph, p. 24) que tem nessa relação particular a possibilidade concreta/real de sua gênese²⁸.

A crítica, neste sentido, é um trabalho radical do pensamento; mas, apresentar o trabalho de Deleuze sobre Platão e Aristóteles, ainda que com o objetivo de identificar os desacordos e estranhamentos– e com o cuidado de não tomar essa crítica como correspondente da ação de erigir, simplesmente, um não categórico sobre tudo aquilo o que foi dito – é mais simples do que apresentar a novidade que o que se chama de “a filosofia de Deleuze” traz. Num sentido muito preciso, de nada valeria todo o nosso esforço do primeiro capítulo no contexto geral de nossa pesquisa se fosse o caso, apenas, de gritar a plenos pulmões a eficácia da refutação. Retomando, brevemente, a idéia que expusemos no início do capítulo, é exatamente disso do que se trata, de averiguar a potência dos conceitos e o funcionamento do que foi criado

“uma teoria é exatamente como uma caixa de ferramentas [...] É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela nada vale ou que o momento ainda não chegou. Não se refaz uma teoria, fazem-se outras; há outras a serem feitas. É curioso que seja um autor considerado um puro intelectual, Proust, que o tenha dito tão claramente: tratem meus livros como óculos dirigidos para fora, e se eles não lhes servem, consigam outros, encontrem vocês mesmos seu aparelho, que é forçosamente um aparelho de combate. A teoria não se totaliza; a teoria se multiplica e multiplica.” (ID, p. 267).

A nossa pesquisa se esforça, justamente, em averiguar o funcionamento disso que foi criado, não como operadores de máquinas, mas como curiosos com tempo livre e um manual escrito em hieróglifos que temos a fugaz impressão de que chegamos a compreender algo. E, assim sendo, caso as expectativas sejam atendidas, um belo exemplo de trabalho de história da filosofia aparece, sob a égide de um imperativo só: sequer um grão de poeira restará sob os tapetes!

²⁸ “O conceito é evidentemente conhecimento, mas conhecimento de si, e o que ele conhece é o puro acontecimento, que não se confunde com o estado de coisas no qual se encarna. Destacar sempre um acontecimento das coisas e dos seres, dar-lhes sempre um novo acontecimento: o espaço, o tempo, a matéria, o pensamento, o possível como acontecimentos... (Qph?, p. 42).

O que gostaríamos de expor no presente capítulo é o primeiro momento do que podemos chamar de uma perversão, própria ao pensamento deleuziano, de certas noções clássicas. Em nosso primeiro capítulo o percurso consistiu em explicitar como a mediação da diferença ocorre com a correspondente criação do domínio representativo. Ao final daquele, nós indicávamos a necessidade de pensar a diferença como uma “determinação real e inteiramente positiva”²⁹ e, anteriormente, apresentáramos uma lista de características que determinavam a *diferença específica* como uma determinação *pura, sintética, qualitativa, mediatizada* e, mais importante, *conforme a essência*³⁰. Ainda que, no limite, essa diferença não correspondesse efetivamente a um conceito puro de diferença, mas apenas à diferença inscrita dentro do limite máximo (o delírio da relação analógica entre as categorias últimas) e mínimo (a maior e melhor diferença como o resultado de uma operação de contrariedade na essência que resultava em um conceito frouxo e incapaz de chegar ao indivíduo) do pensamento aristotélico, é exatamente desse percurso “infecundo”, ao menos para o pensamento da diferença, que derivam as exigências de outro modo de pensar os critérios de especificação do conceito.

O labor do presente capítulo tem como objetivo esclarecer o deslocamento conceitual relacionado ao problema da essência em sua relação estrita com o problema da gênese e da determinação dos conceitos. Em linhas gerais, ele se configura como uma tentativa de articular tal deslocamento em consideração ao problema da *diferença interna*.

Se a filosofia tem uma relação positiva e direta com as coisas, isso somente ocorre à medida que ela pretende apreender a coisa mesma a partir daquilo que tal coisa é, em sua diferença a respeito de tudo aquilo que não é ela, ou seja, em sua *diferença interna*” (ID, p. 48).

Não nos surpreende, absolutamente, que um dos textos mais esclarecedores acerca da relação entre determinação, essência e gênese seja o texto de 1956, presente em *A Ilha Deserta*, chamado *A concepção de diferença em Bergson*³¹. Já em nossa introdução apontávamos a intuição de uma afinidade entre Bergson e Deleuze na consideração do problema da *precisão* dos conceitos. Agora podemos nos dedicar em pormenor ao sentido em que tal afinidade extrapola essa sensação

²⁹ Cf. pág. 40.

³⁰ Cf. pág. 38.

³¹ Pgs. 47-71.

de familiaridade e se torna um projeto efetivo na filosofia deleuziana.

3.1 CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE A DETERMINAÇÃO

É preciso, em alguns casos, partir do mais simples e evidente para entender o que está em jogo. Nesse caso, a determinação precisa de uma definição como ponto de partida. Em sentido ontológico, sua definição está relacionada estritamente com a operação de predicção. O efeito de limitação que daí deriva se deve ao acréscimo de predicados/notas na compreensão do conceito e que acarretam a necessária redução de sua extensão, de acordo com relação de razão inversa que eles entretêm³². Esse é o motivo pelo qual se diz que o Absoluto é indeterminado e indeterminável, pois ele expressa a ausência completa de limite e a impossibilidade de ser limitado. Definir, compreendido em função da tarefa da determinação, significa estabelecer os limites de alguma coisa dentro do quadro geral da pergunta pelo “ser” da coisa, ou, dito de outro modo, a pergunta “que é?”. Mas, em que pese o esclarecimento terminológico que a aproximação lexicográfica proporciona, o fato é que o vocabulário lógico da extensão e compreensão³³, móbil da ilustração nos verbetes, marginaliza a implicação de certas relações interessantes.

Seguindo o trabalho do capítulo anterior, somos capazes de perceber em que medida os conceitos determinados, através dos métodos de divisão e especificação, são incapazes de prover uma definição de extensão = 1 para os seus casos de aplicação. Há um limite intransponível na relação entre as características lógicas – extensão e compreensão – que inviabiliza que esses métodos sejam capazes de exprimir a singularidade de um indivíduo, por mais especificados ou sobredeterminados³⁴ que sejam esses conceitos. Tal impossibilidade deriva de um problema nos próprios fundamentos. É seu modo de operação representativo, regido pela idéia da Identidade como fundamento, que captura a relação entre tais características e as posiciona como um abismo intransponível. A razão é dupla: primeiro há a necessidade de um modelo transcendente de justificação dos termos constituídos (indivíduos), resultando em uma cadeia de degradação na qual o

³² Cf. (ABBAGNANO, 2007, p. 244); (MORA, 1964, p. 431), os verbetes sobre a “Determinação”.

³³ Na filosofia de Leibniz, compreensão é substituída pelo termo intensão.

³⁴ por mais micrológica que a operação de especificação seja, em tais modelos [referindo-se às teorias da individuação pré-Leibniz, notadamente a aristotélica] sempre resta um **abismo estritamente imensurável** entre a espécie ínfima e os indivíduos ou singularidades “abaixo” dela. (TOSCANO, 2006, p. 161, tradução e negrito nosso).

conceito será sempre remetido a um modelo ideal e transcendente, caracterizado como causa do existente; e, segundo, os conceitos assim determinados não têm uma regra genética de especificação que dê conta de todas as nuances concretas, englobando, inclusive, as distinções chamadas “não-conceituais” da determinação, como as distinções de número, espaço-temporais e de movimento e extensão. *In extremis* eles não são capazes de se ajustar às coisas e operam no registro de uma relação de analogia entre os indivíduos considerados como uma coleção que “apresentam, ao menos mais freqüentemente, dados extremamente diferentes em um agrupamento tão-só utilitário” (ID, p. 48)³⁵. Dito ainda mais claramente, a potência lógica de um conceito é absolutamente indiferente à existência concreta da coisa

3.2 OMNIS DETERMINATIO EST AFFIRMATIO

A história da filosofia atribuiu um valor de negatividade ao processo de determinação principalmente após a recepção da fórmula de Spinoza “*omnis determinatio est negatio*” (toda determinação é uma negação) por Hegel em seu *Ciência da Lógica*³⁶. Toda a discussão se apresenta no sentido de sustentar que a determinação comporta em si uma negação. Tal negatividade é considerada constitutiva do que é determinado porque é, justamente, da necessidade de que o ser “negue ativamente” o seu oposto que se constituirão as qualidades e diferenças de sua realidade (MACHEREY, 1990, p. 142-143; HARDT, 1996, p. 29).

É da exigência de partida da *Ciência da Lógica*, por uma forma conceitual necessária do ser, que a negação é levada diretamente a determiná-lo. Tomado em sua simplicidade, o conceito de ser aparece sem qualquer qualificação, categorização ou limite tendo como único estatuto possível o de não-determinado (exatamente no sentido acima mencionado de sem limites). A identificação possível entre o ser e o nada – ou o vazio –, neste momento, não lhe advém, como se poderia pensar, de uma espécie de determinação primeira, mas, exatamente o contrário, é esta sua condição de não-determinação “absoluta” que se coloca como condição de toda determinação posterior, pois mesmo que “vazio” o ser “deve conter

³⁵ Cf. o item 1.1.1.

³⁶ Há uma discussão extensa sobre o problema referente à interpretação hegeliana dessa fórmula, extraída da Carta 50 de Spinoza à Jarig Jelles, no livro de Pirre Macherey: Spinoza ou Hegel, principalmente no capítulo IV p. 139-248.

em si toda a série dos possíveis” (SALES, 2009, p. 218). É o advento de uma diferença, portanto, que força com que o ser se coloque em movimento de contradição. Quando o ser “negar o nada que lhe constitui” ou for “referência negativa a si mesmo” (HEGEL, 2011, p. 249) é que haverá processo de determinação.

Essa negação constitutiva pode ser dividida em dois aspectos, um “*contraste estático*” entre as qualidades, que se apresenta como um momento passivo da determinação, pois as qualidades sendo limitadas contrastam com aquilo que é outro de si mesmas³⁷; e um “*conflito dinâmico*” – antagonismo das diferenças –, o aspecto ativo da negação na determinação, em que a existência de algo é dita a “negação ativa” de algo mais em uma cadeia de possíveis relações causais³⁸.

A negatividade constituinte da determinação é o argumento que Hegel levanta contra a concepção [de Spinoza] de um Ser plenamente positivo, pois se admitida a possibilidade de tal Ser constitutivo e afirmativo, ele não teria meios de se determinar “permanecendo indiferente e exterior a toda a realidade efetiva” (MACHEREY, 1990, p. 143)³⁹, em outras palavras, uma abstração.

Para Hegel, é preciso que a realidade e a negação sejam englobadas numa tensão constituinte porque para escapar da abstração que significa a plena positividade o ser depende “de uma exterioridade que o provoque e disponha” porque “é nesta relação que ele ganha sua determinação, a sua previsibilidade, a sua possibilidade de cálculo.” (SALES, 2009, p. 220). Em linhas gerais, este modo de operação constitui a dialética da contradição como modo de determinação, do ser puro à existência concreta.

Ainda que o problema da negatividade seja absolutamente necessário e coerente no conjunto da filosofia hegeliana, o fato é que a “fórmula” recepcionada de Spinoza só o leva a tais conseqüências porque ele, muito nietzschianamente, acrescenta uma palavra altera completamente o sentido das coisas. O que ele interpreta como *omnis determination est negatio* (toda determinação é uma negação), originalmente, era apenas uma afirmação incidental *determinatio negatio est*: a determinação é negação. No contexto original, a carta 50 destinada a Jerig

³⁷ “[...] the characterization of *Dasein* [determinate being] as possessing a quality is at the same time its characterization negatively as not possessing others”; “[...] a caracterização do ser determinado como possuindo uma qualidade é, simultaneamente, sua caracterização negativa como não possuindo outras”. (TAYLOR, 1977, p. 234).

³⁸ Cf. TAYLOR, 1977, p. 233 e ss.

³⁹ “[...] restant indifférent et extérieur à toute réalité effective”

Jelles⁴⁰: Spinoza se referia ao problema da *figura*, um caso muito particular porque, segundo ele, não se trata de uma idéia ou uma coisa, mas um *limite*. Nesse sentido, diz Spinoza, perceber uma figura

ce n'est pas du tout "percevoir" une chose, telle qu'elle est, mais c'est la "concevoir" comme déterminée, c'est-à-dire en tant qu'elle est limitée par une autre chose: la figure n'exprime rien d'autre que cette limitation réciproque qui existe entre "des corps finis et déterminés", et qui les représente non selon leur être propre, mais selon ce qu'ils ne sont pas. (MACHEREY, 2007, p. 159)⁴¹.

O que a afirmação em seu sentido original permite compreender é um "primeiro" modo como Spinoza concebe a determinação: como exprimindo uma idéia de limitação ela mesma ligada à idéia de finitude, conforme a própria definição 2 da *Ética*.⁴² Assim considerada, a determinação tem, efetivamente, uma negação implicada em si. No entanto, o negativo aí deve ser compreendido como via de realização do positivo porque aparece como operação de determinação dos modos finitos. É exatamente por esse motivo que, diferente do modo de operação da contradição hegeliana, o positivo e o negativo em Spinoza são ditos opostos irreconciliáveis: o negativo é exterior ao Ser.

O que Hegel, transformando a frase em uma proposição geral, critica em Spinoza é o fato de ele haver concebido a negação de tal modo que, em relação ao Ser infinito [Substancia], não possa haver senão uma *relação exterior* de determinação, isto é: a substância spinozista elimina de sua ordem própria, como corpos estranhos, toda determinação e como conseqüência o modo de negação possível em seu sistema seria abstrato porque funcionaria como um princípio de

⁴⁰ Segue o trecho completo da carta 50 a Jarig Jelles – “No que concerne ao problema da figura, digo que não é algo positivo, mas uma negação. É manifesto que a matéria [atributo da substância] em sua integridade não pode ter figura e deve ser considerada indefinida, a figura só existindo nos corpos finitos ou determinados. Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não-ser (ejus non esse). Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação. (SPINOZA, 1973, p. 399)

⁴¹ Perceber uma figura “não significa, absolutamente, “perceber” uma coisa tal como ela é, mas “concebê-la” como determinada, isto é, na medida em que é limitada por outra coisa: a figura não exprime outra coisa senão a limitação recíproca que existe entre “corpos finitos e determinados”, [limitação recíproca] que os representa não conforme seu ser próprio, mas conforma o que eles não são” (Tradução nossa).

⁴² “Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos outro maior. Da mesma maneira, um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. (SPINOZA, 2012, p. 13 – *Ética*, I def. 2).

alteração, independente e exterior à positividade instalada no absoluto. (MACHEREY, 1990, p. 145-146) Em outros termos, a objeção de Hegel pretende dizer que a “negação não pode ser passivamente ‘descartada’ [...] mas deve ser envolvida ativamente e realmente negada – esse é o papel do processo da determinação” e, no limite,

“o ser não determinado pela negação permanecerá indiferente e abstrato e, finalmente, uma vez que não é posto como diferente de seu oposto, desaparecerá no nada. Hegel insiste que se tivermos que reconhecer a diferença, a diferença real que caracteriza a particularidade e a individualidade do ser, devemos primeiro reconhecer o movimento negativo do ser; ou, ainda, devemos desaparecer, junto com Espinosa, no “acosmismo”, na indiferença da ontologia pura e positiva” (HARDT, 1996, p. 30).

Mesmo que a apropriação de Hegel seja tendenciosa, o que é verdadeiramente autêntico em uma filosofia, na maioria dos casos, nasce de uma leitura ou apropriação violenta. O que nos compete fazer, simplesmente, é tentar responder usando os argumentos que, efetivamente, cabem à filosofia de Spinoza. Não se trata de tomar partido de um ou outro, mas de nos empenhar, como critério geral, em uma leitura com a maior coerência, pois no quadro geral dessa discussão o que verdadeiramente importa é contrapor à concepção negativa da determinação argumentos que sustentem que a verdadeira abstração é a ilusão que deriva da determinação pelo trabalho do negativo e seu fundamento na Identidade; o que nos leva a um critério particular de leitura: articular uma concepção de determinação que seja simultaneamente genética e positiva.

O primeiro ponto a destacar é: *invito vocabulo*, a noção de indeterminação em Spinoza é positiva. Como isso se justifica? Primeiramente, “menos” por uma questão ontológica que por uma questão de compreensão da linguagem. No *Tratado da Reforma do Intelecto*, § 88, Spinoza alerta para a relação estrita existente entre as palavras e a imaginação. Segundo ele, “muitas coisas afirmamos e negamos porque a natureza das palavras leva a afirmá-lo ou negá-lo, mas não a natureza das coisas.” (Spinoza, 1973, p. 71). O cuidado no tratamento da linguagem se perfaz como necessidade porque tomar o afirmativo pelo negativo consiste em um movimento cômodo para a imaginação. É assim que se justifica que termos dos quais não se têm qualquer experiência corporal direta se afigurem como tomados pelo índice de negação, ainda que sejam positivos, como: infinito, incriado,

independente, imortal. Ainda que sirva como ponto de partida para responder às colocações de Hegel, é importante acrescentar que não há uma sistematização sobre o problema da linguagem. Mesmo por que Spinoza deixa explícito na definição 20 do capítulo 3 da *Ética*: meu objetivo não é [...] o de explicar o significado das palavras, mas de explicar a natureza das coisas (SPINOZA, 2010, p. 245).

Se, como alerta Macherey, quisermos compreender a indeterminação da substância spinozista, ao modo de Hegel, no sentido de uma negação da negação, isto é, compreender a determinação como uma limitação e a indeterminação como a supressão de toda limitação: estaríamos, então, destinados a cair em uma especulação meramente verbal das coisas.

É forçoso, portanto, apelar para uma explicação da natureza das coisas que não se funde na aparente negatividade da palavra. Pois, caso a denúncia de Spinoza esteja correta, mesmo que a relação entre *as palavras* “indeterminação” e “determinação” seja de negação direta, teríamos, ainda assim, o direito de tomar uma das duas, ao menos, como negativa? Pare-nos que não é o caso.

Para o segundo ponto, começamos por indicar a definição 7 do primeiro livro da *Ética*, que aparece como um momento efetivo do uso da terminologia da determinação de modo absolutamente positivo:

Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada (SPINOZA, 2010, p. 13).

O que essa definição nos traz de esclarecimento é a indicação de que a substância não é livre de determinação, mas, muito pelo contrário, é determinada por uma *causa ou razão* necessária a agir, isto é: a **própria natureza** da substância é a de produzir “efeitos”. O modo positivo de compreender a determinação, portanto, deriva de uma argumentação que depende diretamente do problema da natureza da causalidade, ou seja: da definição da substância infinita como *causa de si*. Deleuze nos dá os motivos para que combatamos a tese de Hegel de que a substância spinozista é abstrata e comporta um modo de determinação externo que redundaria, necessariamente, em uma relação de degradação entre o ser e os modos. Ele insiste na distinção entre uma causa dita *emanativa* e outra, como a encontrada em Spinoza, *imane*nte, em que é preciso esclarecer

“que o efeito está nela [na causa], como poderia estar em outra coisa, sem dúvida como em outra coisa, mas está e permanece nela. O efeito permanece na causa, assim como a causa permanece nela mesma. Desse ponto de vista, a distinção de essência entre a causa e efeito não poderá nunca ser interpretada como uma degradação. Do ponto de vista da imanência, a distinção da essência não exclui, mas implica uma igualdade de ser: é o mesmo ser que permanece em si na causa, mas também no qual o efeito permanece como em outra coisa.” (SPE, p. 156, tradução nossa) ⁴³.

Não apenas não há relação de degradação entre a substância e os modos como, na verdade, não há sequer uma relação de superioridade hierárquica instaurada entre os termos tomados como causa e efeito. E, efetivamente, é a cláusula de imanência entre causa e efeito subjacente a esta noção de *causa de si* que garante a absoluta necessidade e substancialidade do ser.

Nós poderíamos, para explicitar a crítica que é possível pensar à Hegel partindo de Spinoza, apelar para a terminologia escolástica da causalidade, seguindo Michael Hardt⁴⁴, e insistir na necessidade de que esta seja *interna e eficiente*. Neste caso, chegaríamos à crítica da dialética como um falso movimento justamente por que “do puro ser ao nada, ao ser determinado, a dialética é constituída como uma dinâmica em que *a causa é absolutamente externa ao efeito* (HARDT, 1996, p. 36, grifo nosso). Hegel leva a diferença à oposição extrema, uma contradição que redundna na exterioridade absoluta do ser e não ser. Fazer a coisa depender do confronto com o *outro* funda, ao invés de uma interioridade substancial uma exterioridade subsistente. Hegel criticava Spinoza pelo fato de a substância infinita ser, necessariamente, abstrata, mas fazia isso fundado em uma má-compreensão. Por outro lado, Hegel pode ser acusado de fundar uma ontologia em que o ser não é *necessário* porque depende de uma *causa exterior a ele mesmo*. O

⁴³ Cf. pág. 27 a nota 15.

⁴⁴ De modo geral, Hardt tende a colocar o problema da determinação em função das leituras de Deleuze sobre Bergson e justificar o sentido de tais estudos como uma crítica, velada ou direta, à Hegel; e no quadro mais específico, quando ele justifica um “escolasticismo” na leitura de Deleuze sobre Bergson, querendo legitimar o uso da terminologia da causalidade como expediente de leitura, ele sugere que encontrar “certas ressonâncias escolásticas” é apenas natural, lembrando-nos do apreço que Deleuze tem por Duns Scot e a tese sobre Aristóteles escrita, *em latim*, por Bergson. (HARDT, 1996, notas 2 e 3 da página 32). A terminologia da causalidade, no entanto, funciona tão justamente como o mote explicação não, obviamente, por causa de um apreço manifesto de Deleuze ou Bergson pelos temas escolásticos, mas pelo fato, mais simples, de haver, de fato, uma preocupação com o problema da determinação na obra de Bergson. De nosso ponto de vista, o movimento da exposição varia porque nos parece que pensar o problema da diferença interna partindo de Spinoza é mais prolífico, já que a relação entre Hegel e Spinoza é de recepção e deformação *direta* e, no que tange ao próprio tema da causalidade – cara aos escolásticos – há uma relação “quase hereditária” de Suárez até Spinoza, passando por Descartes, com os problemas suscitados pelos tipos de distinções que, no limite, vão obrigá-lo a noção de *causa de si* (cf. SPE, p. 23 e p. 28).

movimento da contradição é falso por que é preciso *diferir primeiro* de tudo aquilo que a coisa não é. Na concepção da *diferença interna*, estritamente ligada à noção de *causa de si*, é preciso que a coisa difira *imediatamente* de si mesma. Apenas desse modo é possível garantir a *necessidade do ser* e sua *produtividade interna e eficiente*.

Encontramos uma crítica similar em *Spinoza et le Problème de l'expression* (1968), no concernente ao tratamento dado à tipologia das distinções – principalmente o estatuto da distinção real. Neste caso, no entanto, a crítica da *causa externa* é feita contra a filosofia de Descartes. A definição de distinção real que Spinoza herda de Descartes diz o seguinte “duas coisas são realmente distintas quando podemos imaginar uma delas clara e distintamente, excluindo tudo aquilo que pertence ao conceito da outra.” (SPE, p. 24). Para todos os efeitos, a distinção real é o que imaginamos perceber entre duas substâncias distintas, tendo como critério a *exclusão*, isto é: a impossibilidade de uma idéia conformada de ambas sem contradição (derivada de uma confusão entre os atributos principais das substâncias: extensão e pensamento).

O que Spinoza critica é que a distinção real não possui *em si* a razão do distinto, isto é: para que fosse possível afirmar uma distinção real entre as substâncias, seria necessário que houvesse, fora de seu conceito, uma causa que justificasse a sua diferença de número. O grande problema que Spinoza enxerga nessa exigência deriva da afirmação que as substâncias seriam produzidas – como é, por Descartes, efetivamente dito⁴⁵ – e que ao aplicar a causalidade externa às substâncias nós a manipularíamos fora das condições que a determinam. A correta determinação das condições desse problema nos leva a duas conclusões.

A primeira é a exigência e necessidade de afirmar uma única substância para todos os atributos. Spinoza recorre, para demonstrar a inviabilidade da existência de mais de uma substância a uma demonstração por absurdo⁴⁶: ou as substâncias se distinguem pelos atributos, o que significaria que há, na verdade, uma mesma substância ou, então, pelos modos (afecções da substância) o que não convém afirmar porque então a distinção modal (entre substância e modos) seria considerada como real, fazendo da contingência dos modos *finitos* uma realidade da

⁴⁵ A causalidade divina, exterior e transcendente do Deus criador (SPE, p. 24) e Cf. DESCARTES, 2006, p. 154-195 [sexta meditação].

⁴⁶ Cf. SPINOZA, 2010, p. 17, a Demonstração da Proposição 5, capítulo I.

substância *infinita*, o que introduziria uma *divisão* posterior no ser e, já que a substância é primeira com relação aos modos e não os implica, seria um absurdo⁴⁷.

O segundo modo é uma demonstração positiva⁴⁸, da qual nos interessa verdadeiramente a conclusão: é que “a causalidade externa e a distinção numérica têm um destino comum: elas se aplicam aos modos e **apenas** aos modos.” (SPE, p. 26, negrito nosso). Como indicávamos anteriormente ao sugerir a natureza irreconciliável da afirmação e da negação na filosofia de Spinoza, a negação deve ser compreendida não como constituinte ou envolvente do ser, mas como um efeito ou uma sombra exterior que, justamente, deve ser explicada, a partir de um princípio afirmativo, como pertencente ao lado dos termos constituídos, e não do ser (DR, p. 91). Esta é uma lição que Deleuze não esquecerá: as distinções numéricas nunca são reais, mas somente modais (DR, p. 72). Não se trata de uma negação ou determinação que sobrevém para limitar ou determinar o ser, mas simplesmente de uma variação nos modos como essa diferença *interna e produtiva* se realiza nos termos constituídos.

Do ponto de vista da *causa de si, interno e eficiente* se tornam, então, sinônimos porque a produção nunca extrapola a causa resultando em um efeito degradado. Conforme visto acima, neste tipo de relação causal há uma cláusula de imanência que não nos permite pensar a relação de criação como, por exemplo, uma criação *ex nihilo*; do mesmo modo, não somos capazes de pensar em uma degradação do fundado, considerado como cópia, com relação ao fundamento, considerado como modelo. O que há é igualdade de ser. Não há oposição primeira ou contradição, mas afirmação absoluta da diferença.

Assim, o indeterminado deve ser compreendido como absolutamente pregnante de diferenças, e a determinação, não como um processo de limitação externo, mas como produção e “*realização*” das diferenças internas no lado dos termos finitos⁴⁹.

⁴⁷ Cf. SPINOZA, 2010, p. 13, as Definições 1 e 3.

⁴⁸ Cf. SPINOZA, 2010, p. 19-23, o Escólio 2 da Proposição 8.

⁴⁹ A conclusão que tiramos da relação de criação pensada através da causa de si nos coloca, desde logo, outro problema. Este diz respeito ao seguinte: como, de partida, o termo que é tomado como causa pode ser pregnante de diferenças a serem realizadas? Tanto as conceitualizações clássicas como as relações de criação supõem sempre um termo uno do qual se afirma uma multiplicidade de coisas. Não é outro o processo que viemos, em toda a pesquisa, insistindo: os conceitos dizem uma generalidade, podem ser referidos ao que há de comum [crítica de Bergson], há uma Identidade subjacente a toda diferença mediada no processo de especificação [Aristóteles], há uma Identidade tomada como destinação final, ou modelo ideal, em todo o processo de divisão [Platão]. O problema do Uno e do Múltiplo na filosofia de Gilles Deleuze ganha, neste sentido, um tratamento peculiar.

O que se nos afigura é que apenas de maneira sofrível é possível compreender a substância infinita de Spinoza como um princípio de Identidade absoluta, um modelo transcendente, uma destinação ideal ou, ainda, nos termos da doutrina da participação; e quanto às oposições gerais entre o negativo e o positivo nas determinações, elas parecem não se colocar como um verdadeiro problema. Pierre Macherey chega a afirmar que isso se deve não ao fato de Spinoza resolver ou ultrapassar os problemas da dialética, mas ao fato de ele as ignorar porque essa oposição não se constitui como verdadeiro problema para sua filosofia (MACHEREY, 2007, p. 180).

3.3 NEGATIVO COMO FONTE DE FALSOS PROBLEMAS

Estamos tratando o problema até aqui como uma espécie de “historiografia” da noção, ainda que apenas em um momento preciso da História da Filosofia. No entanto, o problema extrapola a querela da conformação da determinação como uma opção entre afirmação e negação. Éramos levados a todo tipo de consideração para esclarecer as peculiaridades do problema e parecíamos, em alguns momentos, negligenciar a referência à filosofia de Deleuze, mas, no entanto, havia uma motivação escusa que nos reportava diretamente aos posicionamentos de Deleuze na medida em que tentávamos preparar as condições para estruturar uma resposta plausível a uma indagação encontrada em *Diferença e Repetição*: “será que a afirmação determinada resulta de uma diferença já negativa e negadora, ou o negativo resulta de uma afirmação já diferencial?” (DR, p. 89).

Enquanto a dinâmica da negação consiste em levar a determinação como uma limitação, a afirmação tem a potência de engendrar a diferença na própria afirmação como criação e, neste sentido, a negação existe apenas como a sombra de um elemento genético *mais profundo*. Deleuze insiste em *Diferença e Repetição* que “A crítica do negativo só é bem radical e bem fundada quando opera uma gênese da afirmação e, *simultaneamente*, a gênese da aparência de negação.” (DR, p. 291). Consideramos que, até aqui, fomos capazes de indicar o modo pelo qual a determinação não é, desde logo, considerada como uma negação com a função de limitar, mas, ao contrário como uma afirmação que engendra as diferenças como

criação. No entanto, resta, ainda, outra parte do problema para responder, isto é: de que modo a negação tem a sua gênese a partir da afirmação e, também, de que maneira é ela dita uma “sombra” da diferença.

Um pouco acima indicávamos que a causalidade externa e a distinção numérica têm a sua destinação e sentido no domínio dos modos finitos. Antevemos que o único argumento plausível para levar a negação ao seio do ser só pode derivar de uma ilusão na qual tomamos a experiência da negação como sendo real, seja a negação de qualidades como a afirmação de outra, a existência de uma coisa como a negação de outra ou a realização de um acontecimento como a passagem de um possível ao real. Transplantamos, então, a aparente negatividade do domínio da experiência para o domínio ideal, ou transcendental, fazendo-a um princípio relativo ao ser das coisas.

Uma das discussões que Deleuze acompanha na filosofia de Bergson⁵⁰ diz respeito à crítica dos falsos problemas. Bergson julga que questões como: por que há, sobretudo, algo ao invés de nada? Por que a ordem ao invés da desordem? Derivam de uma má compreensão da natureza das coisas. Para estabelecer coerentemente a insuficiência da concepção que está por trás deste tipo de pergunta é preciso, desde logo, admitir que “há diferenças no ser e, no entanto, nada de negativo” (B, p. 40). Se Bergson é capaz de criticar tanto a forma da negação de limitação quanto a de oposição é porque ele está consciente do movimento de generalização que as negações exigem para funcionar. Opõem-se à noção de ser a de não-ser e à de ordem a de desordem. No entanto, seja da idéia de não-ser ou de desordem não há, como se esperaria, *menos* – uma ausência ou vazio – que nos seus opostos respectivos, mas *mais*. Em que sentido? Bergson dirá que se acrescenta posteriormente à noção de ser ou de ordem uma negação generalizada que é motivada por um estado psicológico particular. No caso do ser: quando um ser não convém à nossa expectativa e o apreendemos somente como a falta, como a ausência daquilo que nos interessa nós negamos a idéia de ser; no caso da ordem: quando encontramos uma ordem que não é aquela que esperávamos, igualmente, negamos a idéia de ordem (B, p. 13). O grande movimento da crítica de Bergson está em mostrar que quando nos orientamos por tais questões e chegamos às

⁵⁰ Encontraremos um conjunto de análise mais consistente, principalmente, nas leituras de Deleuze sobre Bergson: em dois textos presentes na coletânea *A Ilha Deserta* (ID): Bergson e A concepção de Diferença em Bergson, ambos de 1956. E no livro de 1956, intitulado *Bergsonismo*, principalmente os dois primeiros capítulos.

negativas gerais correspondentes a tais conceitos, tomamos o *mais* pelo *menos*. O vício de tal alternativa está em nos fazer acreditar que a noção de não-ser ou de desordem **PREEXISTE** a de ser e de ordem quando, na verdade, são estas últimas que *são a verdade*. No falso problema, há uma ilusão fundamental que redundando em um movimento *retrógrado do verdadeiro*. O ser e a ordem retroprojetam sua imagem constituindo a ilusão de um não-ser ou desordem primordial.

Do mesmo modo, se colocamos a questão “por que isto ao invés daquilo, que era igualmente possível?”, seremos obrigados a reconhecer que a noção de possível não preexiste ao real e deriva do mesmo procedimento de retroprojeção do verdadeiro que toma o *mais* pelo *menos* e, neste caso, afirma que o “real vem a realizar uma possibilidade primeira” (B, p. 13).

Seja no negativo de limitação quanto no de oposição⁵¹, o primeiro erro está em tomar a noção positiva como algo geral e indiferente que pode apenas se movimentar com a tensão da contradição. Mas, “o ser é a diferença, e não o imutável ou o indiferente, tampouco a contradição, que é somente um falso movimento.” (ID, p. 37). Quando invocávamos Platão como um *precurssor* de Bergson⁵², era exatamente neste sentido, mesmo que Platão, no limite, não escape de um fundamento na Identidade da Ideia como modelo, ele consegue propor uma tipologia das questões e orientá-las mais nos termos de um “quem?”, “quanto?”, “de que modo?” que pela pergunta pelo “que é?”. Apenas assim será possível pensar a diferença, contra uma concepção generalista, enquanto *nuance*. Em ambos os artigos sobre Bergson, Deleuze volta a uma passagem em que Bergson comenta a filosofia de Ravaisson, opondo duas formas de determinação de um conceito, em especial no caso da cor.

Ou bem extraímos a idéia abstrata e geral da cor “apagando do vermelho o que faz dele vermelho, do azul o que faz dele azul, do verde o que faz dele o verde”, o que então nos coloca diante de um conceito que é um gênero, diante de objetos que são vários para um mesmo conceito, de modo que o

⁵¹ A diferença de operação entre os dois modos de negação é descrita por Deleuze nos seguintes termos. Ambos os negativos compartilham a mesma ignorância das diferenças de natureza e tratam o conceito como uma generalidade. A diferença é que, no caso da negação de limitação chega-se a uma noção de “degradação” na qual “todas as coisas estariam compreendidas (analiticamente)” (B, p. 40) no intervalo entre o ser e o não-ser [Leibniz]; e no caso da negação de oposição, os termos “exerceriam sua potência e se combinariam com seu oposto para produzir (sinteticamente) todas as coisas” [Hegel] (B, p. 40). Mas, “para uma filosofia da diferença, pouco importa que o negativo seja concebido como negativo de limitação ou de oposição, e a identidade, como analítica ou sintética, desde que a diferença seja reduzida ao negativo e subordinada ao idêntico. (DR, p. 96).

⁵² Cf a introdução do item 1.2, especificamente a nota 14.

conceito e o objeto fazem dois, sendo de subsunção a relação entre ambos, enquanto permanecemos, assim, nas distinções espaciais, em um estado da diferença exterior à coisa. Ou bem fazemos que as coisas sejam atravessadas por uma lente convergente que as conduza a um mesmo ponto, e, neste caso, o que obtemos é “a pura luz branca”, aquela que “fazia ressaltar as diferenças entre as tintas”, de modo que, então, as diferentes cores já não são objetos sob um conceito, mas as nuances ou os graus do próprio conceito, graus da própria diferença, e não diferenças de grau, sendo agora a relação não mais de subsunção, mas de participação. A luz branca é ainda um universal, mas um universal concreto, que nos faz compreender o particular, porque está ele próprio no extremo do particular. Assim como as coisas se tornaram nuances ou graus do conceito, o próprio conceito tornou-se a coisa. É uma coisa universal, se se quer, uma vez que os objetos se desenham aí como graus, mas um concreto, não um gênero ou uma generalidade. Propriamente falando, não há vários objetos para um mesmo conceito, mas o conceito é idêntico à própria coisa; ele é a diferença entre si dos objetos que lhe são relacionados, não sua semelhança. O conceito devindo conceito da diferença: é esta a diferença interna (ID, p. 61)⁵³

O que é exemplar nesta passagem é a consideração da diferença como ponto de partida para a determinação empírica. Só é possível chamá-la de um “universal concreto” porque a partir dela é possível pensar a gênese de todos os casos possíveis num processo de conceitualização que não a toma por modelo ideal ou como uma generalidade abstrata. Deleuze insiste em sua leitura de Bergson que a tipologia das questões é o único modo possível de determinar com precisão “qual diferença” – no caso das noções em questão “qual ordem?”, “qual ser?”. O que se corre o risco de perder ao se lançar no desenvolvimento dos problemas mal colocados é, muito menos, a coisa que a “diferença da coisa”. A exigência bergsoniana, de que seja talhado “um conceito apropriado apenas ao objeto”, um conceito “do qual dificilmente se pode dizer que seja ainda um conceito, uma vez que ele não se aplica senão a essa única coisa” (BERGSON, 1990a, p. 196-197, tradução nossa) é o que marca um empirismo que opera como uma espécie de *haute-couture* porque não admite que as malhas conceituais sejam frouxas⁵⁴, ele não produz generalidades, ele desenha os objetos a partir da diferença interna.

Em todo caso, o que Bergson critica nos problemas mal colocados não é a verdade ou falsidade de sua solução e, será menos importante tratá-los desta forma do que reconhecer que temos uma ilusão fundamental que nos obrigada a pensar as coisas em termos de *mais* e de *menos*, não somos capazes de nos colocarmos, diretamente, ao lado das diferenças de natureza e construir um verdadeiro

⁵³ Os trechos da citação contidos entre aspas se encontram em *La pensée et le mouvant*, no capítulo

⁵⁴ Cf, *La pensée et le mouvant* ch. VI. P. 186-187. (Bergson, 1990a).

empirismo que se preocupe com a diferença interna. É somente com a animação de um movimento crítico do próprio pensamento que somos capazes de distinguir a ilusão do negativo na constituição de falsos problemas. Deleuze parece-nos completamente em acordo com Bergson neste ponto, o ponto de partida Ideal que somos obrigados a conferir à diferença não é ilusório desde logo “a ilusão só aparece em seguida, do lado dos extensos constituídos e das qualidades que preenchem esses extensos” (ID, p. 154). Aqui encontramos uma unidade de orientação entre Spinoza, Bergson e Deleuze. A ilusão do negativo está nos termos constituídos, ou modos finitos, mas, não, do lado do princípio genético de afirmação da diferença ⁵⁵.

3.4 NOTA SOBRE OS MODOS DE RELAÇÃO ENTRE AFIRMAÇÃO E NEGAÇÃO – ERSATZ E NACHFOLGE

Num primeiro caso, a negação é o termo principal, a potência do movimento. A afirmação que deriva daí pode ser compreendida como um *Ersatz*, isto é: uma espécie de substituto de uma afirmação⁵⁶ porque ela é produzida apenas para dizer não a tudo o que pode ser negado, e Deleuze questiona, “como a afirmação resultaria da negação se ela não conservasse tudo o que é negado?” (DR, p. 90), é dito, portanto, que é um substituto porque é uma pseudo-afirmação. É o movimento que denunciávamos juntamente com Bergson na crítica dos falsos problemas, o não-ser que advém de uma pura ilusão. A negação é apenas um epifenômeno da diferença, ela não é o elemento profundo de determinação ou de diferenciação das coisas, a negação é estática e o seu movimento de oposição ou contradição é apenas uma ilusão de movimento porque, desde logo, já está fundado em uma má compreensão da natureza da diferença. Deleuze critica esse aspecto da filosofia hegeliana: a sua afirmação não passa de um fantasma, todo o processo de determinação fundado no *omnis determination est negatio* sequer chega a capturar o

⁵⁵ Hesitamos em muitos pontos na grafia de ‘diferença’ entre o singular e o plural. Mas, enquanto os devidos esclarecimentos sobre o problema não são realizados, é preciso pedir, ao menos, que **não** se considere o termo “diferença” como um termo geral, abstrato ou idêntico a si mesmo, mas como o ponto de partida de um processo que deve ser completamente compreendido em termos de diferenças múltiplas e relações diferenciais.

⁵⁶ Em francês lê-se “Et peut-être n’est-ce pas trop de deux négations pour faire un fantôme d’affirmation, un ersatz d’affirmation” (DELEUZE, 1968, p. 75), enquanto na tradução portuguesa “E talvez não sejam demais duas negações para fazer um fantasma de afirmação, um *ersatz*, de afirmação. (DR, p. 90).

fenômeno da diferença. É preciso se contentar com uma *epifenomenologia do espírito* (DR, p. 88), o mesmo modo de operação se repete, sempre reconduzir a diferença ao idêntico. A criação que se estabelece a partir do não como fundamento não é uma ação, mas uma reação, sempre contra um “fora” um “outro” um “não-eu”, sempre externa ⁵⁷.

Em um segundo sentido, a afirmação é primeira e afirma a diferença. O negativo é compreendido, aqui, não como um *Ersatz*, mas como uma sombra ilusória que se sucede à afirmação da diferença, imagem de contraste, pálida e posterior (NIETZSCHE, 2009, p. 26 – I, § 10), dir-se-ia *Nachfolge*. O negativo é simplesmente o resultado de uma “afirmação muito forte, muito diferente” (DR, p. 91) e o vício deste modo de pensar a partir da própria diferença seria a repetição de um esquema de relação puramente diferencial. “É preciso que a diferença se torne o elemento, a última unidade, que ela remeta, pois, a outras diferenças que nunca a identificam, mas a diferenciam” (DR, p. 94).

Então, em um primeiro sentido, o problema nunca será de resolver tensões negativas no idêntico para se obter limites e determinações, “mas de distribuir disparates [diríamos perseguir a(s) disparidade(s)] numa multiplicidade” (DR, p. 86)⁵⁸ que produzem uma aparente negação no lado dos termos extensos que, na verdade, deriva e tem sua gênese em uma afirmação constituinte.

⁵⁷ Cf. *Genealogia da Moral*, I, §10 (NIETZSCHE, 2009, p. 26).

⁵⁸ Nossa pesquisa se destina a explicitar o modo de constituição de uma problemática na obra de Gilles Deleuze, consideramos, portanto, que a sua coerência repousa sobre um sentido forte de unidade de conjunto. Um problema que, por vezes, aparece de modo sugerido ou insinuado (como o problema das multiplicidades neste capítulo ou a menção à questão da determinação no final de nosso primeiro capítulo) guarda relação direta com outros esclarecimentos conceituais, é o caso do término deste capítulo, é apenas com os avanços de nosso próximo capítulo que ele ganha coerência para ser desenvolvido no último trecho da pesquisa.

4 CONCEITO E ACONTECIMENTO

4.1 PRESSUPOSTOS DELEUZIANOS

O primeiro momento de nossa pesquisa teve como objetivo perseguir um dos pontos de constituição de uma problemática acerca da definição da filosofia através de sua potência de *criação de conceitos*. O efeito geral que pretendemos com nossa exposição é o de *contraste*, pois se a definição da filosofia guarda em seu seio uma tensão constituinte, é mais propriamente no sentido de que os esforços de Deleuze sobre o assunto não se dirigem à realização de uma retomada ou correções de uma concepção dita *clássica*, mas de um distanciamento que redundará em uma concepção distinta. Sendo assim, uma apresentação sobre tal concepção, preocupada com a maneira através da qual o seu modo de operação abre a possibilidade de um campo de pensamento fundado na generalidade é apenas o primeiro passo na direção de uma investigação sobre o modo como a filosofia deleuziana⁵⁹ se mobiliza na tarefa de compor um pensamento acerca do conceito. O contraste, portanto, será o efeito final da compreensão conjunta dos capítulos precedentes.

A tarefa do capítulo atual prossegue com a questão “Quais os componentes de uma concepção que poderíamos chamar deleuziana do conceito?”. Tal intento poderia ser realizado de maneiras distintas, e a ordem da exposição que adotamos não responde a qualquer *necessidade* explícita dentro das obras de Deleuze, afóra a de coerência. Para justificar a nossa preferência de exposição, portanto, foi preciso adotar um critério geral. Julgamos conveniente, como tal, organizar a exposição em conformidade com uma *formulação ‘definitiva’* – mas apenas se tomarmos como sentido mais coerente para tal adjetivo o fato de que tal definição é encontrada em um momento tardio da produção⁶⁰. Tal recurso nos dá a oportunidade de realizar os esclarecimentos conceituais em conformidade com a própria formulação, já que há termos que exigem esclarecimentos, além de marcar um objetivo geral de compreensão. É a explicitação coerente dos elementos que constituem a definição

⁵⁹ Lettre-préface a Jean-Clet Martin “Je crois à la philosophie comme système. C’est la notion de système qui me déplaît quando on le rapport aux coordonnées de l’Identique, du Semblable et du Analogue” (DRF, p. 339). Ainda que sejam feitas todas as ressalvas com relação ao conteúdo de tal definição de sistema, que por uma questão de foco não desenvolveremos aqui.

⁶⁰ Trata-se de *O que é a Filosofia?* Penúltimo livro da produção de Deleuze e último publicado em conjunto com Félix Guattari em 1991.

que nos levará ao esclarecimento dos pressupostos da formulação e a sua necessária compreensão.

- O conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa. (Qph? p. 29).

Mas, antes de passarmos ao trabalho próprio do capítulo, nos requeremos uma explicação dos motivos para abandonar a ordem de exposição existente em *Diferença e Repetição* e não levar adiante a exposição do problema dentro dos limites do que Deleuze chama de *representação orgíaca*. O que nos interessava expor acerca do domínio da representação eram os problema relacionados à constituição de seu domínio e o processo de mediatização da diferença, percurso que foi iniciado com a exposição do método de divisão platônico e culminou com o estabelecimento da quádrupla raiz da representação em Aristóteles. Seguir estritamente a exposição estabelecida em *Diferença e Repetição* apenas nos levaria a compreender de que forma se cumpre a tarefa de representar o infinitamente grande e o infinitamente pequeno. Isto é, de que modo a representação estende suas pretensões sobre o ilimitado (PS, p. 265. A análise a que nos dedicamos em uma parte do capítulo anterior e no presente capítulo converge, aparentemente, com o desenvolvimento do tema da representação orgíaca porque nele há um trecho dedicado ao pensamento de Hegel e outro a Leibniz. No entanto, assim como no capítulo anterior nós deslocamos o sentido da abordagem de Hegel contrapondo-o à Spinoza e Bergson para responder a uma questão da determinação e sua relação com a positividade; no presente capítulo nós enfatizaremos o aspecto da leitura de Deleuze que diz respeito à reconciliação entre indivíduo e conceito e a relação destes com a noção de acontecimento.

4.2 DEDUÇÃO DOS PRINCÍPIOS – DA FIXIDEZ DOS ATRIBUTOS AO INFINITIVO DO ACONTECIMENTOS

Deleuze explica o sistema leibniziano como se estivesse contando uma história e, apesar desta história ter como pontos centrais da narrativa os princípios da filosofia de Leibniz ⁶¹, ela é apresentada como se fosse *a descrição de outro*

⁶¹ Utilizaremos-nos, principalmente neste trecho, do curso sobre Leibniz ministrado por Deleuze em 1980 em Vincennes. As aulas que apresentam os temas expostos estão disponíveis em arquivos de

mundo (Aula de 14 de abril, p. 04). A apresentação do sistema através dos princípios não tem como motivação *exclusiva* o valor destes enquanto razões constituintes do sistema. Eles também são convenientes por atestar em favor do que Deleuze define como “a mais demente criação de conceitos que se pôde assistir em filosofia” que, no caso particular de Leibniz, tem direta relação com o modo através do qual ele tratou os princípios:

“Leibniz ama os princípios, sendo sem dúvida o único filósofo que não para de inventá-los, e os inventa com prazer e entusiasmo brandindo-os como armas; mas, por outro lado, ele brinca com os princípios, multiplicando-lhes as fórmulas, variando suas relações, e não para de querer ‘prová-los’” (LB, p. 79).

A exposição que Deleuze realiza do sistema filosófico de Leibniz parte do princípio de Identidade. A formulação lógica clássica de tal princípio é $A = A$. Tal enunciado pode ser traduzido em termos vulgares pela expressão *cada coisa é aquilo que é*⁶². A proposição “um triângulo é um triângulo” é um exemplo do tipo de enunciado que o princípio de Identidade possibilita. Ainda assim, tal tipo de

áudio no site da Bibliothèque Nationale de France (BNF) nos seguintes endereços:

Aula de 15 de Abril de 1980:

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k128272n.r=gilles+deleuze+leibniz+1980.langPT>

Aula de 29 de Abril de 1980:

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k128284r.r=gilles+deleuze+leibniz+29+avril.langPT>

Aula de 06 de Maio de 1980:

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1282854.r=gilles+deleuze+leibniz+1980.langPT>

Como apoio ao documento sonoro nós nos utilizamos das transcrições em francês que podem ser consultadas no seguinte endereço: <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html> no índice ‘Leibniz’ e, por questão de comodidade, ao nos referirmos expressamente ao texto utilizaremos a paginação do documento .pdf que pode ser aí acessado ao invés de remeter ao tempo do trecho nas gravações. Todas as traduções apresentadas dos cursos em questão são de nossa autoria.

A justificativa para a utilização de tal material na composição de nosso texto é simples, os temas que são trabalhados por Deleuze em 1980 nas aulas que compõem o curso sobre Leibniz são em certa medida preparatórios para o que é apresentado em seu livro *Leiniz e o Barroco*, de 1988. Dizemos preparatórios porque eles *efetivamente* não aparecem como letra escrita na composição do livro, mas têm relação direta com os desenvolvimentos de toda a parte II – *As Inclusões*, principalmente no capítulo 4, intitulado *Razão Suficiente*.

Dispondo de tal material para consulta e considerando a credibilidade da fonte primária, a *Bibliothèque Nationale de France* (BNF), julgamos conveniente a sua utilização respondendo a um critério de consonância com a obra publicada.

Apesar do receio na utilização dos cursos como fonte de pesquisa, já existe no mercado editorial alguns livros inteiramente preparados a partir da organização das aulas ministradas por Deleuze em Vincennes. No Brasil é possível encontrar os Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981), publicado pela EdUECE em 2009. E, os cursos sobre Leibniz (tanto de 1980 como o de 1987) estão disponíveis em espanhol, publicados em 2006 pelo Editorial Cactus sob o título *Exasperación de la filosofía: El Leibniz de Deleuze*.

⁶²O próprio Leibniz nos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* parece se divertir com o enunciado ao dizer “Possivelmente alguém, após ter ouvido com paciência o que acabamos de dizer até agora, a perderá finalmente, e dirá que nos divertimos com enunciações frívolas, e que todas as verdades idênticas de nada servem” (LEIBNIZ, 1984, p. 291).

proposição tem o inconveniente de, apesar de absolutamente certa, parecer ser vazia, pois, aparentemente, não acresce em nada o conhecimento da coisa. No entanto, sua conveniência está em nos apresentar à região governada pelo princípio, pois é justamente através de sua formulação vulgar – “uma coisa é aquilo que ela é” – que podemos perceber que, mais do que uma mera repetição de palavras, há relação de identidade entre *a coisa e o que a coisa é*. Pouco se ganha desta conclusão, aparentemente óbvia por si mesma, se não chegarmos a apontar a sua peculiaridade. Para explicitar, se voltarmos à formulação lógica do princípio de Identidade que diz “ $A = A$ ” e o traduzirmos da seguinte maneira: Sujeito A + verbo ser (=) + atributo ou predicado A, o que se evidencia é o estabelecimento de uma relação de *reciprocidade* entre o sujeito e o predicado. Tal proposição recíproca não se define, simplesmente, pela repetição mecânica de palavras, mas, pelo tipo de relação que o sujeito e o predicado entretêm, “é uma proposição tal que o atributo ou o predicado é o mesmo que o sujeito e se recíproca com o sujeito” (Aula de 15/04/1980, p. 4).

A partir desta definição é possível ter maior precisão, pois se o princípio de Identidade rege a relação da *coisa com aquilo que ela é* e, reciprocamente, daquilo *que a coisa é com a própria coisa*. Podemos afirmar – sem surpresa, pois em nosso texto já nos deparamos com a posição da pergunta “Que é?” – que tal princípio rege o domínio das essências e, para além de sua aparente vacuidade, nos faz conhecer uma classe de seres chamados Idênticos⁶³. E, se cada princípio é responsável por uma *razão*, diremos, em conformidade com a tradição escolástica que: ao princípio de Identidade corresponde a *ratio essendi*, a razão das essências.

Da análise da expressão vulgar do princípio de Identidade somos capazes de chegar a uma formulação filosófica do mesmo. Partindo de “a coisa é o que a coisa é”, retemos que a relação implicada nas proposições idênticas é de identidade entre a coisa e sua essência ou, dito de outro modo, *reciprocidade*. Motivo suficiente para a formulação de uma definição tal como: *toda proposição analítica é verdadeira*. Há aí um pequeno salto. Mas, a precisão terminológica em nada influencia os movimentos de explicação que já realizamos, pois uma proposição analítica é

⁶³“O princípio de identidade [...] é somente o grito dos Idênticos e não pode ser abstrato. É um sinal. Os Idênticos são indefiníveis em si e talvez incognoscíveis para nós; nem por isso deixam de ter um critério que o princípio nos permite conhecer e ouvir” (LB, p. 80).

definida pela identidade entre o sujeito e o predicado e, neste sentido, não dizemos nada de novo, apenas damos uma formulação mais interessante.

Há, no entanto, um elemento de complicação na análise das proposições analíticas. Quando se insere em suas considerações uma pequena distinção do ponto de vista da formulação, que acaba por nos revelar que o princípio de Identidade pode servir para determinar proposições que não são simplesmente recíprocas. No início partíamos do exemplo “um triângulo é um triângulo”, mas e se ao invés disso disséssemos “um triângulo tem três lados”. Deleuze insiste no fato de que na afirmação da existência de três lados não há reciprocidade entre sujeito e predicado, mas, uma necessidade dita lógica, pois não se pode conceber “três ângulos formando uma mesma figura sem que essa figura tenha três lados.” (Aula do dia 15/04/1980, p. 5). A relação que se apresenta com essa pequena variação na proposição não pode mais ser dita de *reciprocidade*. Como a relação existente não é mais de identidade do sujeito e do predicado ou atributo, é preciso distinguir e dizer que há uma relação de *inclusão* ou *inerência*.

Outro exemplo que Deleuze mobiliza e submete ao mesmo escrutínio é o da matéria. Afirmar “a matéria é matéria” e “a matéria é extensa” são coisas distintas. Ambas as proposições são regidas pelo princípio de Identidade, com a diferença de que no primeiro caso a proposição analítica é de *reciprocidade*: o mesmo que dizer que a sua constatação é fruto de uma simples intuição; e no segundo caso, de *inclusão*. É aí que está o sentido profundo da inclusão: o fato de que o predicado está *contido* no conceito do sujeito, ele não é *idêntico* ao sujeito, mas assim que este é concebido, o predicado já está contido em seu conceito e basta uma simples *análise* para identificá-lo. Até este ponto ainda não surgiu a originalidade do pensamento leibniziano porque a única coisa que fizemos foi distinguir entre dois tipos de proposições analíticas, as de *reciprocidade* e as de *inclusão*, e, a partir daí, fomos capazes de dar uma formulação filosófica coerente para o princípio de Identidade: toda proposição analítica é verdadeira.

O *golpe de gênio* de Leibniz, de acordo com Deleuze, está em aplicar o procedimento da reciprocação ao próprio princípio de Identidade. É aí que começarão a surgir os problemas, pois o princípio de Identidade nos dá um modelo de verdade, mas não nos força a pensar nada além do idêntico. Então, o enunciado será revertido, em sua formulação filosófica, e obteremos: *toda proposição analítica*

é verdadeira. Quais as implicações de tal formulação recíproca do princípio de Identidade?

- 1) Cada vez que se formular uma proposição verdadeira é preciso que ela seja analítica *i.e* redutível a um juízo de atribuição ou predicção;
- 2) Que o predicado seja *ou* recíproco *ou* esteja incluído no conceito do sujeito.

Seo princípio de Identidade corresponde a *pergunta* vulgar “por que existe alguma coisa ao invés de nada?” (Aula do dia 06/05/1980, p. 02) ⁶⁴, ao aplicar o procedimento de reciprocação à sua formulação filosófica – toda proposição analítica é verdadeira –, a *pergunta vulgar* que obtemos não é mais a mesma, mas “por que existe isso ao invés daquilo?”. O que está implicado na reversão do princípio de Identidade pressupõe o desmantelamento radical de algumas características de uma concepção *clássica* conceito. Em nosso primeiro capítulo havíamos insistido no fato de que o único caso em que a extensão de um conceito poderia ser = 1 (conceito = indivíduo) seria quando a sua compreensão (os predicados ou determinações) tivesse um caso de análise muito especial ⁶⁵. Chegou o momento de precisar a motivação dessa afirmação.

Em seu sentido *clássico*, um conceito nos dá uma definição a partir de uma operação de *abstração* que tem como seus elementos fundamentais *ocomum* e o *geral*. Orientado pela forma da pergunta “O que é?” um conceito é capaz de dar a *essência* que define a coisa. Mas, ao invés de afirmarmos que o conceito declara a essência de uma coisa, diremos que a essência de uma coisa é aquilo que ela compartilha com uma coleção de coisas sob a marca da semelhança. Por exemplo, a humanidade é a essência que reúne a coleção de indivíduos numericamente distintos sob o conceito abstrato de homem. Um conceito que é assim construído, sustentado no princípio de Identidade, funciona como um *gênero*, entretendo com a coleção de indivíduos a ele submetidos uma relação de *subsunção* (ID, p. 61). Tal coleção de indivíduos se relaciona com o conceito na medida de suas semelhanças, isto é: o que lhes é abstratamente comum e geral – excluídas as suas diferenças.

⁶⁴ “if there is A, A is A; if A exists, then A = A. But perhaps A does not exist, perhaps there is nothing. (SMITH, 2012, p. 78).

⁶⁵ Cf. a página 11.

Em princípio, os conceitos têm a generalidade como uma potência lógica por causa de sua capacidade de convir a uma infinidade de indivíduos, que acaba por constituir, no pensamento, uma ordem de semelhança (DR, p. 35). Mas, se de um ponto de vista lógico, “cada determinação permanece geral ou define uma semelhança, enquanto fixa no conceito e convindo de direito a uma infinidade de coisas” (DR, p. 34), em seu uso real, esta concepção de conceito deixa de incluir em suas definições as distinções ditas “não-conceituais”. Por exemplo, as distinções de número; espaço-temporais e de extensão e movimento (Aula do dia 06/05/1980, p. 06), distinções que são ditas “não-conceituais” porque extrapolam os limites de determinação das quais a compreensão de um conceito é capaz.

Se um conceito com uma compreensão limitada, por exemplo, for obrigado a passar à existência e assinalar um lugar no espaço e no tempo, por força de sua compreensão será exigido que a sua extensão seja maior que 1. Mas, simultaneamente, ele será requerido a determinar uma extensão = 1, em decorrência da imposição de um critério de distinção espaço-temporal. O efeito deste tipo de limitação real do conceito é o dilaceramento de sua extensão “real” e “requerida” tendo como produto uma “extensão discreta”, definida como “um pulular de indivíduos absolutamente idênticos quanto ao conceito e participando da mesma singularidade na existência (paradoxo do duplo ou dos gêmeos)” (DR, p. 34). O que de um ponto de vista lógico se configura como uma potência das semelhanças no pensamento, se expressa como um limite real do conceito na existência.

À reciprocação do princípio de Identidade sob a expressão “toda proposição analítica é verdadeira” corresponde um conjunto de consequências das mais radicais quanto ao modo de determinação dos conceitos. Desde logo, o princípio de Identidade nos garante a identidade entre a coisa e aquilo que ela é, mas, de modo algum, implica a *existência* da coisa – como acabamos de ver no uso real dos conceitos nos casos de compreensão finita e de extensão discreta. Deleuze avança afirmando que é possível “definir o que uma coisa é independentemente da questão de saber se ela existe ou não” (Aula do dia 06/05/1980, p. 02), por exemplo: a possibilidade de definição de um *unicórnio*, independentemente de sua existência. Mas, ao afirmar que toda proposição analítica é verdadeira, o que está em jogo é a possibilidade de traduzir toda afirmação verdadeira sobre uma coisa a um juízo de atribuição.

A radicalidade da afirmação não é imediatamente assimilável, requerendo um esclarecimento terminológico. Afirmar “o céu é azul” se constitui como um juízo de atribuição, por quê? Porque ao sujeito ‘céu’ é atribuída uma ‘qualidade’. É nisso que consiste um juízo de atribuição, atribuir a um sujeito uma “qualidade, uma condição, uma atividade ou passividade” (ABBAGNANO, 2007, p. 94). Como é possível admitir que as afirmações “João é loiro” e “João é menor que Pedro” sejam assimiladas a uma estrutura de predicação S + P em que há necessidade de que, sempre que verdadeira, tais proposição sejam idênticas? Como é possível que “menor que Pedro” seja concebido como um atributo de João? Será preciso que o conceito da coisa compreenda, não apenas o que lhe é essencial, mas, também, tudo o mais que lhe advenha.

O que nos parece impedir o prosseguimento seria a pluralidade de juízos que devem ser submetidos às conseqüências da reciprocção do princípio de Identidade. Por si só, o requerimento de que uma proposição verdadeira sobre uma coisa seja redutível a um juízo de atribuição parece não passar. Como reduzir a proposições idênticas os juízos de relação (João é menor que Pedro), de localização espaço-temporal (João está ao lado de Pedro) e de existência (João existe)?

A resposta está na *inclusão*. Não se trata de afirmar que tudo o que advém de “*accidental*” a um indivíduo decorre de sua própria essência. Pois não é outro o efeito da definição de um *accidente por si* (acidentes que *podem* ser eternos, segundo Aristóteles). Mas de compreender o essencial através do não essencial, *no caso* (ID, p. 131). Da recíproca do princípio de Identidade “toda proposição analítica é verdadeira” podemos esboçar uma primeira formulação filosófica recorrendo ao expediente da inclusão sob a seguinte forma: tudo o que se afirma de um sujeito *com verdade*, é preciso que esteja contido em seu conceito. Sejam determinações de espaço e tempo, de relação ou acontecimentos⁶⁶.

Esta formulação corresponde ao que Leibniz chama de Princípio de Razão Suficiente. Compreendemos, após todo o exposto, que as proposições regidas por tal princípio nos fornecem uma *razão* muito distinta daquela correspondente às essências, possibilitada pelo princípio de Identidade. O princípio de Razão Suficiente é a *ratio existendi*, isto é, tal domínio de proposições diz respeito à existência das

⁶⁶No original “tout ce qui se dit [*avec vérité*] d’une chose est compris, contenu, inclus dans la notion [*concept*] de la chose” isto é, “tudo o que é dito[*com verdade*] de uma coisa está compreendido, contido, incluso na noção [*conceito*] da coisa.” (Aula do dia 06/05/1980, p. 03, tradução nossa).

coisas, daí a sua formulação vulgar ser expressa como “porque existe isso ao invés daquilo?”.

Enquanto, no caso de Aristóteles, tudo se passava com a negação de um conceito que fosse simplesmente fundado nas diferenças empíricas que, porventura, adviessem a um indivíduo porque tal conceito não nos daria mais do que as diferenças *extrínsecas* (*extra quidditatem*⁶⁷) de uma coisa, e teria seu fundamento em acidentes da matéria. Em Leibniz, não é a busca por uma diferença na essência, ou formal, que está em jogo, mas de que maneira é absolutamente necessário de que tudo que se diga *com verdade* de uma coisa, inclusive o que Aristóteles rejeita como *extra quidditatem*, esteja incluso em seu conceito. Tudo que advenha a uma coisa “os predicados ou acontecimentos” (LEIBNIZ, 2004, p. 30).

se se denomina acontecimento o que sucede a uma coisa, seja que esta o sofra ou que o faça, dir-se-á que a razão suficiente é o que compreende o acontecimento como um dos seus predicados: o conceito da coisa ou a noção. (LB, p. 75).

Afirmar que tudo o que sucede tem uma razão não é o mesmo que afirmar a necessidade de que tudo tenha uma causa. Absolutamente, uma causa “é da ordem do que sucede, seja para mudar um estado de coisas, seja para produzir ou destruir a coisa” (LB, p. 75), neste sentido: A remete a B, B reenvia a C etc.. O que o princípio está reclamando em sua formulação vulgar “tudo tem uma razão!” é que tudo o que sucede a uma coisa, seja no sentido do agir ou padecer, incluídas aí as causações, tenha uma razão de existência, que esteja contido na noção da coisa. A passagem implicada por esta exigência pode ser exemplificada como a passagem que existe do “ver” ao “ler”. Que a Razão Suficiente seja passível de ser enunciada, também, como “tudo tem um conceito” (LB, p. 76) se deve ao movimento de inclusão. Isso significa que se denominamos *acontecimento* tudo o que sucede a uma coisa. Está suficientemente claro que

o conceito não é um simples ser lógico [...], não é uma generalidade ou uma universalidade, mas um indivíduo; ele define-se não por um atributo mas por predicados-acontecimentos. (LB, p. 76).

A inclusão é o que faz passar do ‘visto’ acontecendo sobre a coisa para o ‘lido’ em seu conceito, pois tudo aquilo que lhe advém, que com ela acontece, *sunt*

⁶⁷ Cf. p. 33 de nosso trabalho.

in subjecto, inhaerent subjecto, isto é: está no sujeito, *inere* ao sujeito. (Leibniz, 1984, p. 214). A inerência é o primeiro aspecto ou desenvolvimento da Razão Suficiente (Aula do dia 15/04/1980, p. 08). É o conceito de inerência que permite que o acontecimento, como tudo o que advém ao indivíduo, passe para o seu conceito como um predicado. Agora, é necessário que realizemos outro pequeno ajuste terminológico, pois já não é mais possível seguir sustentando que um indivíduo será definido por atributos. Conforme vimos, o atributo “designa uma essência” (LB, p. 94). A diferença mais radical existente entre a posição adotada por Leibniz com relação ao atributo e o que ele chama de predicados-acontecimentos diz respeito à constância, pois um predicado é entendido como “passagem incessante” e não como permanência. A concepção leibniziana do acontecimento tem na sua base o estabelecimento do predicado como verbo no infinitivo⁶⁸.

4.3 LÓGICA E EXISTÊNCIA

A utilização do termo “atributo” não é despropositada. A história do termo remete à definição de *accidente* que se encontra na *Metafísica* de Aristóteles. Um acidente é definido como aquilo que pode ser afirmado com verdade de uma coisa, com a ressalva de que “nem sempre ou habitualmente” isto é, não de modo necessário, mas contingente. Por sua vez, o *accidente por si* se distingue na medida em que *pertence a uma coisa por si mesma*, isto é, decorre da essência da coisa. Nesse último sentido é possível aproximar os termos atributo e “predicados por si

⁶⁸ Se relembrarmos de todo o trabalho do capítulo anterior, principalmente o do item 2.2, será mais fácil identificar a distinção. Pois mesmo com a concepção de Spinoza de uma substância absolutamente infinita e da exclusão da hierarquia entre a substância e os modos, foi preciso fazer da expressão a lógica subjacente de toda a criação. É famosa a leitura que Deleuze realiza de Spinoza nesse sentido: é preciso fazer dos atributos uma potência verdadeiramente expressiva e mediadora para garantir que não se engendre simplesmente uma relação de modelo e cópia ou de subsunção do múltiplo ao uno. A definição 6 da *Ética* diz: Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita (SPINOZA, 2010, p. 6). Se for dito que a substância se expressa, ela não o faz senão através de seus infinitos atributos que, dela, exprimem senão *uma certa* essência. A relação dos atributos expressivos e dos modos finitos, nesse caso, não é “direta” porque os modos não exprimem a essência dos atributos, mas a da própria substância conforme determinado atributo. Assim sendo, mais do que conformação entre modelo e cópia, a relação que existe entre a essência da substância e os modos é a de absoluta variação através dos atributos. Garante-se, portanto, a univocidade do ser, pois a lógica da expressão não é senão o modo como Deus complica em si todas as coisas e o modo como todas as coisas explicam e implicam a essência de Deus, ainda que em um elemento de pura variabilidade. Não há **jamais** degradação do que é criado ou equivocidade, a essência de Deus não é **outra** senão a pura diferença se expressando. (Cf, *SPE*, principalmente o capítulo I).

mesmo” como diz Aristóteles ⁶⁹. É interessante notar que a sua exemplificação é muito semelhante à que Deleuze recorre para explicar o procedimento de análise de uma proposição analítica de inclusão, “acidente [por si] neste sentido é a propriedade de um triângulo ter a soma dos ângulos iguais a dois retos” (MET, V, 30, 1030a). É curioso que a definição de atributo dada por Aristóteles esteja intimamente relacionada com a questão do acidente enquanto na tradição escolástica o termo seja adotado para designar, justamente, os atributos de Deus que, de modo algum, podem ser considerados como acidentais, em sentido geral, já que trairiam as exigências de *necessidade e perfeição*. Ainda assim, há similaridade de conteúdo na definição lógica de acidente por si e na definição metafísica dos atributos divinos.

A distinção entre atributo e predicado na filosofia de Leibniz não é apenas um preciosismo terminológico. Não é sem razão que o método leibniziano será chamado vice-dicção *i.e* a estratégia em que o não-essencial compreende o essencial *no caso* (ID, p. 131). Segundo Deleuze é a subsunção *sob o caso* que guarda a originalidade da linguagem dos predicados e acontecimentos. A passagem do princípio de razão suficiente para o dos indiscerníveis se faz, deste modo, de maneira quase insensível, pois existe uma relação de absoluta necessidade entre os dois (Aula do dia 06/05/1980, p. 5-6). Mais acima dizíamos que a Razão Suficiente pode ser enunciada como “tudo tem um conceito”, e ao fazê-lo já deslizávamos para o princípio dos indiscerníveis: se é dito que “tudo tem um conceito”, o procedimento de reciprocação não será eximido de aplicação e às conseqüências de afirmar que os acontecimentos que advenham à coisa estejam contidos em sua noção, seremos obrigados a afirmar, igualmente, que “só haverá uma coisa por conceito”. O sentido de generalidade e de partilha do que é comum num conjunto de indivíduos subsumidos por um conceito é radicalmente alterado pela dupla exigência dos princípios de Razão Suficiente e dos Indiscerníveis.

De partida é possível identificar duas implicações da constituição do princípio dos Indiscerníveis: não existem duas coisas idênticas, de onde decorre que toda diferença deva ser, necessariamente, conceitual. Deleuze invoca um delírio de Leibniz com o princípio, pois é possível afirmar que não existirão duas coisas idênticas quanto ao conceito e que para que haja, efetivamente, é absolutamente necessário que existam dois conceitos. Duas gotas de água, duas folhas de árvore,

⁶⁹ Essa definição se encontra em *Segundos Analíticos*, I 22, 83b, 20.

nada que antes poderia ser identificado pelas distinções não-conceituais como subsumidos ao mesmo conceito poderão sê-lo agora. As distinções de número, as espácio-temporais, de movimento e extensão inerem à noção da coisa e constituem o seu conceito. A identidade de duas coisas só poderá ser dita quando não se levar a análise de seu conceito *longe o suficiente*, para verificar que as coisas não podem, efetivamente, ter o mesmo conceito (Aula do dia 06/05/1980). A razão que corresponde ao princípio dos Indiscerníveis é a *ratio cognoscendi*, uma verdadeira razão de conhecer conforme os conceitos.

As relações que os predicados/acontecimentos referem à noção/conceito dos indivíduos são “relações com a existência e com o tempo” (LB, p. 93), assim, os acontecimentos serão ditos como verbos no infinitivo e não como atributos de uma proposição, ao invés de um esquema sujeito-cópula-atributo (S + P) é o esquema sujeito-verbo-complemento que entra em jogo. Ao invés de dizer “a árvore é verde” dir-se-ia “a árvore verdeja”, a diferença marcante de um esquema com relação ao outro é a substituição do verbo “ser” por “resultar”, ao invés de uma essência fixa da qual se deduzem os acidentes, necessários ou não, em Leibniz o esquema diz uma “maneira de ser” concreta que dá conta, conceitualmente, que tudo escapa ao essencialismo.

Não poderia haver movimento mais radical que o ultrapassamento da lógica em sentido à existência na história dos conceitos. Por seus próprios meios o pensamento não tem condições de distinguir entre o possível e o real, isto quer dizer que: do ponto de visto da lógica dos conceitos, a existência da coisa não afeta em nada sua constituição, somos capazes de engendrar no pensamento desde dragões de fogo até montanhas de ouro sem que a sua inexistência afete a sua conceitualização. A existência é, neste sentido, *exterior* ao conceito. Vemos bem como se pode passar das condições de possibilidades lógicas do conceito às condições reais de sua gênese. Podemos, assim, definir que

a exigência que a filosofia [...] se esforce em capturar as *condições de realização* dos fenômenos [...] Ao invés de classificar particulares, a exigência, agora depositada sobre o conceito, é de chegar à singularidade *enquanto tal*. (TOSCANO, 2006, p. 159, tradução nossa)⁷⁰.

⁷⁰ “the demand that philosophy [...] attempt to seize upon the *conditions of realization* of phenomena [...] Rather than subsuming particulars, the demand now placed upon the concept is that it attain the singularity *as such*.”

4.4 CONVERGÊNCIA E DIVERGÊNCIA DAS SÉRIES POSSÍVEIS

Conceito e noção individual se identificam completamente na filosofia de Leibniz. Vamos da generalidade à singularidade (Aula do dia 15/04/1980) em um movimento conduzido por uma prodigiosa criação de princípios através do método de reciprocação. Voltemos ao problema da causalidade para alguns esclarecimentos, estará incluído em um conceito tudo quanto advenha ao indivíduo na ordem dos acontecimentos, todas as misturas e encontros ⁷¹. Se afirmarmos, por exemplo, que “César atravessou o Rubicão”, este acontecimento deve estar necessariamente contido em seu conceito – ou noção individual. A partir do momento em que se começa a operar no registro da inclusão, é impossível parar a análise [diríamos da compreensão do conceito, mas apenas em um sentido muito especial porque, então, a compreensão não seria apenas das notas distintivas, mas tudo o que advém a um sujeito na ordem da existência]. Nesse sentido a causalidade opera um movimento extraordinário porque *a totalidade do mundo deve estar contida, deve passar para dentro na noção do sujeito*. E, no entanto, é o conceito de inerência que dá a razão da própria causalidade, isto é: ao invés de considerar os termos numa cadeia de causação sempre externa, a causalidade mesma se torna uma relação interna ao conceito porque é exigida a passar à noção individual da coisa através da inerência, arrastando toda a cadeia causal juntamente com ela.

Nesse sentido, caímos num aparente impasse, pois como é possível que os conceitos dos indivíduos sejam distintos se todos devem conter a totalidade do mundo? A resposta está em uma noção peculiar, cada conceito “compreende a totalidade do mundo, exprime o mundo total, mas de um certo *ponto de vista*” (Aula do dia 15/04/1980, p. 10). O que é especificado com a noção de ponto de vista é que

⁷¹ Em *Leibniz e o Barroco*, Deleuze lembra que a primeira tentativa de dar ao acontecimento um estatuto verdadeiramente filosófico se deve ao estoicismo (LB, p. 95). Eles chegam à determinação de “maneiras de ser” no caso dos encontros e misturas através da substituição do verbo ‘ser’ por ‘resultar’. Os corpos, apenas agem e padecem, isto é, toda ação e padecimento que são por eles feitos e sofridos – toda mistura e encontro entre corpos – expressa um acontecimento que, no entanto, não se confunde com os próprios corpos, dir-se-ia com o estado de coisas. A potência própria da linguagem, neste sentido, é a de colher o acontecimento que *insiste* no estado de coisas e expressá-lo. É o famoso exemplo do escalpelo cortando a carne (Cf. LS, p. 6; BRÉHIER, 1989, p. 11-12), a mistura do escalpelo e da carne não cria nenhuma *nova qualidade*, mas exprime apenas uma “maneira de ser” que não é ativa ou passiva, mas apenas um resultado impassível. Perguntar-se-ia, neste sentido, “onde está o cortar nos corpos?” Neles existem apenas ações e padecimentos, misturas e encontros. O acontecimento é o que há “de mais íntimo, de mais essencial ao corpo” (LS, p. 6) e, ainda assim, eles apenas sobrevoam a superfície, ficam no limite, sem confundir-se com eles.

as noções individuais expressam efetivamente o mundo, mas elas expressam *claramente* apenas uma “zona parcial ou departamento”, uma região iluminada “pelo corpo de cada um” (LB, p. 112). As singularidades intervêm na concepção de conceito como indivíduo não no ponto de chegada, no termo constituído em que são considerados os acontecimentos, a passagem incessante de um *modo de ser* a outro, ou a operação do conceito de inerência e inclusão. As singularidades são ditas, desde logo, pré-individuais. Essa é a grande marca da leitura deleuziana de Leibniz e a marca da influência de Simondon sobre sua leitura. Na consideração da própria gênese real do indivíduo enquanto idêntico ao seu conceito este não é considerado singular porque é *um* indivíduo, este é um efeito posterior, ainda que não menos importante. O problema da própria gênese e constituição da *área de claridade* ou o *departamento* de um indivíduo tem a resposta no conjunto de singularidades pré-individuais que compõem o seu *fundo*. O *ponto de vista* é mais profundo que quem nele se instala e o indivíduo é segundo com relação ao ponto de vista (Aula do dia 15/04/1980). Isto significa que o indivíduo é uma espécie de recorte conforme as singularidades⁷² que lhe constituem.

Há uma fórmula quase poética para definir a relação dos princípios até aqui: a noção individual é o ponto de vista sob o qual o indivíduo exprime o mundo (Aula de 15/04/1980, p. 11). É importante ressaltar, o ponto de vista não é *do* indivíduo e a totalidade do mundo não é garantida por uma subjetividade transcendente que unifica os pontos de vista, ou de onde tais pontos se derivam, a totalidade do mundo é expressa pelos pontos de vista, não há mundo *fora* dos pontos de vista. Em um sentido infinito, a análise das noções individuais pode remontar a totalidade do mundo para dentro da noção individual, mas, apenas uma região será dita *clara e distinta*, todo o resto será exprimido pelo indivíduo *obscura e confusamente*, este é o mote da distinção entre os pontos de vistas, o que é expresso *clara e distintamente* em meu departamento o é, também, em todas as outras noções individuais, mas de maneira *confusa e obscura*. Existem, obviamente, pontos de indiscernibilidade e confusão, mas a proporção da relação “*claro e distinto*” e “*confuso e obscuro*” nos indivíduos será sempre variável. O mesmo acontecimento não é expresso igualmente por dois indivíduos (Aula do dia 15/04/1980. p. 12).

A relação entre *conceito*, *ponto de vista* e *singularidades* nos leva à Lei de

⁷² Para uma tipologia dos pontos singulares em matemática Cf. (POINCARÉ, 1928, p.143 e ss)

continuidade. A formulação vulgar de apresentação da lei é “o mundo não dá saltos!”, daí deriva uma concepção cosmológica profundamente matemática. O mundo é concebido como um contínuo, uma curva, na qual se distribuem pontos ordinários e pontos singulares. Mas, dito assim as coisas não são suficientemente claras. As verdades regidas pelo princípio de Identidade são aquelas nas quais o seu contrário é impossível: um círculo quadrado ⁷³. A relação de verdade entre as proposições de existência, no entanto, é de um tipo muito distinto. Quando Deleuze apresenta o problema das singularidades de um indivíduo em *Leibniz e o Barroco* ele afirma, sobre o caso de Adão “eis, por exemplo, três singularidades: ser o primeiro homem, viver num jardim de prazer, ter uma mulher saída de sua própria costela. E eis uma quarta: pecar.” (LB, p. 107). Afirmar que Adão resistiu ao pecado ou que Adão pecou são, ambas as afirmações, completamente possíveis logicamente. A relação que existe entre a última e a primeira, e que dá sentido à decisão sobre a sua realização é o valor de impossibilidade. Não há relação de negação ou contradição entre as proposições de existência, mas impossibilidade. Assim, “Adão não pecador” em si mesma é uma proposição possível, mas impossível com a totalidade do mundo real. Se a totalidade do mundo é expressa pela combinação dos pontos de vista das noções individuais, o que garante a absoluta necessidade e coerência do mundo expresso com relação aos pontos de vistas variáveis é a impossibilidade. É impossível expressar o mundo, simultaneamente, como contendo Adão pecador e Adão não pecador. A Lei da continuidade garante a ordem de convergência do mundo expresso com relação aos pontos de vista que o expressam (Aula do dia 15/04/1980 p. 14-15) ⁷⁴. Uma

⁷³ Do ponto de vista da constituição conforme os pontos singulares, diríamos que o quadrado tem 4 singularidades definidas em seus vértices, o ponto se torna singular porque marca a coincidência de dois pontos ordinário com diferença dos vetores. Já o círculo poderíamos dizer que é organizado menos pelas singularidades da sua linha que pela curvatura e a relação de distância orientada a partir de um ponto focal definido como centro. A própria gênese da figura implica uma contradição no movimento de constituição, é possível pensar todo um critério de determinação em função dos pontos singulares como elementos diferenciais e limites matemáticos. Nesse sentido, teríamos, no mínimo, três possíveis definições para a relação entre singular e ordinário. 1) o ponto singular como extremo (o caso da determinação do quadrado); 2) O ponto em que o máximo e o mínimo se tocam, o ponto sem gêmeo em que dois arcos de circunferência espelhados se tocam; 3) em curvas complexas, dir-se-ia da zona de vizinhança na qual a curva cresce ou decresce ou, como diz Leibniz, ela muda de signo. Nesse sentido, a audacidade própria do esquema leibniziano é a de inverter o esquema aristotélico, determinando a generalidade e a especificidade como *efeitos* da diferença interna das individualidades monádicas.

⁷⁴ Assim, cada indivíduo, cada mônada individual expressa o mesmo mundo em seu conjunto, embora só expresse claramente uma parte desse mundo, uma série ou sequência finita. Disso resulta que um outro mundo aparece *quando as séries obtidas divergem na vizinhança de singularidades*. Serão chamados compossíveis: 1) o conjunto das séries convergentes e prolongáveis que constituem

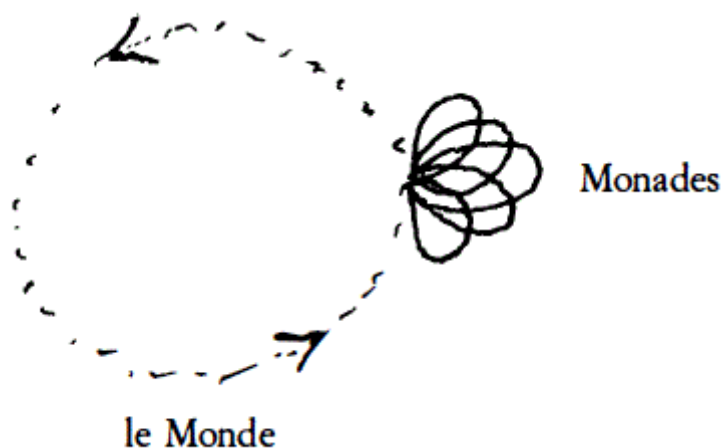
espécie de regra da síntese do mundo (LS, p. 114). A propósito disto, o que Deleuze criticará em Leibniz é o fato de ele ligar “as séries [pontos de vista] a uma condição de convergência, sem ver que a própria divergência era objeto de afirmação ou que as impossibilidades pertenciam a um mesmo mundo e se afirmavam.” (DR, p. 87).

É muito tentador atribuir ao conceito de inerência uma importância maior do que ele realmente tem. Quando apresentamos algumas singularidades que compõem a noção individual de Adão, somos tentados a considerar que o que é verdadeiramente primeiro são os modos variáveis de composição das singularidades que resultam em um indivíduo. Mas, na verdade, o *mundo no qual tais singularidades* se combinam para garantir um máximo de convergência é que é primeiro. Aqui, podemos dirigir a essa exigência de máxima convergência de Leibniz o mesmo tipo de crítica ao possível que acompanhávamos com Bergson no capítulo anterior ⁷⁵. Ainda que existam razões para que se diga que o critério da impossibilidade esteja “enterrado no entendimento de Deus” (LB, p. 106), o fato é que as divergências ou impossibilidades são um conjunto de possíveis não realizados. Antes de negar a *realidade* dos impossíveis, é necessário afirmá-los todos simultaneamente. O que é dito, na filosofia de Leibniz, impossível com a ordem real do mundo e relegado ao domínio de uma possibilidade irrealizada, deve ser afirmado absolutamente real, ainda que não seja atual.

Ainda que as implicações matemáticas de uma concepção do contínuo na filosofia de Leibniz sejam de extrema importância, pensamos ser conceitualmente eficaz, e mais seguro, ao invés de passar a explicações referentes ao cálculo diferencial e a noções matemáticas das quais não temos completa segurança do modo de funcionamento, apelar para os conceitos filosóficos em conjunto com uma imagem, esta derivada efetivamente da concepção matemática em questão e nos esforçarmos em uma espécie de explicação *impura*.

um mundo; 2) o conjunto das mônadas que expressam o mesmo mundo (Adão pecador, César imperador, Cristo salvador...). Serão chamadas impossíveis: 1) as séries que divergem e pertencem, portanto, a dois mundos possíveis; 2) as mônadas que expressem cada qual um mundo diferente do outro (César imperador e Adão não pecador). (LB, p. 106-107).

⁷⁵ Cf. o item 2.3



76

As noções individuais aparecem como variações efetivas de um *mesmo* contínuo, mas a realidade do mundo, que não encontra fundamento fora da expressão pela infinidade de *pontos de vista* não é segunda com relação a eles, isto é, não é criada pelos pontos de vista. A linha do mundo não tem as mônadas distribuídas dentro de seus limites, mas as mônadas como seu limite de uniformização: para que os *pontos de vista* sejam garantidos a exprimir o *mesmo* mundo, Deus calcula a convergência das séries (ou pontos de vista) sem deixar margens para o imprevisto ⁷⁶, são reais, ou passam à realidade, apenas os *compossíveis*. É o sentido de afirmar que “Deus criou não Adão pecador, mas o mundo em que Adão pecou” (LB, p. 50). O *ponto de vista* é primeiro com relação aos indivíduos porque ele é a condição real dos indivíduos, mas não é condição do *mundo* considerado como convergência das séries ou pontos de vista. O mundo é o acontecimento expresso pelas mônadas sem confundir-se com elas. O critério que Deleuze diz existir para a escolha de um conjunto de *compossíveis* é o de “Melhor”. O que significa dizer que o Mundo é o Melhor? Mais uma vez, a resposta tem um forte conteúdo matemático. Significa, simplesmente, que “Deus escolhe entre uma infinidade de mundos possíveis, impossíveis uns com os outros, e escolhe o melhor, ou o que tem mais realidade possível” (LB, p. 107). Novamente, existe antecedência do mundo com relação às mônadas (noções individuais), mas o próprio mundo não é exterior aos pontos de vista que o expressam.

⁷⁶ Imagem extraída do livro *Leibniz et le pli* (Deleuze, 1988, p. 36) correspondente à versão portuguesa à (LB, 2012, p.51).

⁷⁷ Deus não criou primeiramente Adão, aceitando o risco de fazê-lo pecar ou de perceber que ele peca: ele criou o mundo em que Adão peca e o incluiu também em todos os indivíduos que o expressam (Sexto violando Lucrecia, César atravessando o Rubicão...)” (LB, p. 107).

4.5 RESSIGNIFICAÇÃO DA ESSÊNCIA COMO DIFERENÇA INTERNA

Todavia, Leibniz vai mais longe que Hegel “quando distribui, no fundo, os pontos notáveis e os elementos diferenciais de uma multiplicidade” (DR, p. 87). Deleuze reconhece e elogia a Leibniz pela constituição de toda uma filosofia do maneirismo e a retomada da noção de acontecimento para pensar o indivíduo, ainda que e próprio precise ir ainda mais longe. Em sintonia com Borges e Maurice Leblanc (LB, p. 110-111), Deleuze critica essa concepção do mundo que, ainda que guarde em seu *fundo* as diferenças, não as afirma em sua totalidade, exigindo que ele convirja para uma unidade seguindo a linha de conformação da Identidade, o fundo guarda uma riqueza diferencial, mas é apenas o fundo sobre onde se manifestará a Identidade como limitação das divergências, uma Identidade analítica. É preciso que os chamados impossíveis, efetivamente, existam e sejam afirmados para que a Identidade não se instale novamente, no ponto final da operação.

Singularidades pré-individuais, como dizíamos acima, ou uma espécie de *qualidade última no âmago dos sujeitos*. O que é dito “formigar nas profundezas” são essas “diferenças livres, selvagens ou não domadas” (DR, p. 86). É em um livro dedicado a Proust ⁷⁸ que encontramos uma direção coerente que nos permite avançar um pouco mais. Nele, Deleuze identifica um certo leibnizianismo de Proust na medida em que apela para a noção de *ponto de vista* e, novamente, insiste nos mesmos argumentos “O ponto de vista não se confunde com quem nele se coloca; a qualidade interna não se confunde com o sujeito que ela individualiza” (PS, p. 41). E, novamente, esta qualidade última não é apenas individual, ela é *individualizante*. A pergunta que orienta todo esse movimento do ponto de vista é, no entanto, diferente, ela responde não ao contínuo e às condições de convergência e divergência do mundo, mas à questão “o que é uma essência?”. Ao invés de encontrarmos uma cláusula ou necessidade de convergência, vemos algo absolutamente distinto: “os pontos de vista sobre o mundo são tão diferentes quanto os mundos mais distantes” (PS, p. 40). A essência no texto sobre Proust é concebida de modo mundo diferente, ela não é apenas o *fundo* sobre onde a Identidade erige algo, ela é toda uma *pátria desconhecida*. Essa pátria é marcada por uma fórmula que acompanhará Deleuze

⁷⁸ *Proust e os signos* (PS, 2010, p. 37-48), lançado originalmente em 1964.

por toda a sua obra porque é a primeira definição que permite pensar o estatuto da essência, desse domínio completo das diferenças como *virtual*: real sem ser atual ideal sem ser abstrato ⁷⁹.

4.5 QUADRO ESQUEMÁTICO DOS PRINCÍPIOS DO SISTEMA LEIBNIZIANO

Princípio	Razão	Pergunta Vulgar	Formulação Vulgar	Formulação Filosófica
Identidade	Ratio Essendi (Razão de ser)	Por que existe algo ao invés de nada?	Uma coisa é o que é.	Toda proposição analítica é verdadeira.
Razão Suficiente	Ratio Existendi (Razão de existir)	Por que isso ao invés daquilo?	Tudo tem uma razão	Toda proposição verdadeira é analítica
Indiscerníveis	Ratio Cognoscendi (Razão de conhecer)	----	Não existem duas coisas iguais.	Para cada conceito há apenas uma única coisa.
Continuidade (Lei)	Ratio Fiendi (Razão de devir)	----	A natureza nunca dá saltos.	Uma singularidade se estende sobre uma série de pontos ordinários até a vizinhança de outra singularidade, etc...

⁷⁹ O trecho em que Deleuze faz menção ao trecho se encontra em: PS, p.55. Que corresponde à

5 CONDIÇÕES DE GÊNESE E CRIAÇÃO

5.1 A COMPOSIÇÃO DO REAL

Seja na peculiar acepção de *determinação* para a substância infinita em Spinoza ou na concepção do *fundo* diferencial que existe sob o mundo em Leibniz, descobrimos em ambos os casos um “ponto de partida” que é constituído de diferenças livres e selvagens que são anteriores aos extensos e sua própria condição. Um domínio que ao final do capítulo anterior conseguimos identificar como aquilo que Deleuze chama de virtual. A sua idealidade, ou anterioridade, não exclui, de modo algum, sua absoluta realidade. Esta é, portanto, uma primeira distinção entre *virtual* e *atual*.

O virtual é real, mas não é atual, por que tudo o que é atual é presente, dado como uma realidade concreta, mas inconstante. O atual designa um estado de coisa presente; o virtual, tudo aquilo que, não estando atualmente presente, é, ainda assim, real. (SOUVAGNARGUES, 2010, p. 94, tradução nossa)⁸⁰.

A primeira pergunta que nos colocamos é: dada a absoluta realidade tanto do atual quanto do virtual, qual será, então, o modo de relação que eles entretêm? Somos tentados a pensar que, talvez, haja uma preminência hierárquica do virtual sobre o atual, considerado como sua condição. Nesses termos, o modo de relação poderia ser descrito como aquele existente entre Uno substantivo e a sua dispersão em um múltiplo adjetivo? Se formos capazes de identificar o virtual com a essência e o atual como o extenso, o virtual seria tomado como originário e o atual como a sua derivação fenomênica. Estaríamos pensando, assim n'A Diferença como modelo de todo fenômeno.

Tal pensamento sofrivelmente poderia passar sem reestabelecer todo o domínio da identidade e uma diferença novamente mediada. A *Diferença*, se quisermos colocá-la como princípio ontológico, não poderá jamais ser tomada como o Uno, o indivisível, modelo transcendente etc... É preciso pensar na composição do virtual a partir de seus elementos diferenciais e o estatuto peculiar que esta exige e seguí-la até o atual para compreendermos que tipo de relação é entretida. Mas,

⁸⁰ Le virtuel est réel, mais il n'est pas actuel, car tout ce qui est actuel est présent, donné comme une réalité concrète mais changeante. L'actuel désigne l'état de chose présent; le virtuel tout ce qui n'étant pas actuellement présent, est néanmoins réel.

desde logo, o virtual não pode ser pensado como idêntico a si mesmo, mas como diferente de si mesmo. Os elementos diferenciais do virtual e a multiplicidade dos fenômenos serão mais bem pensados, talvez, se forem colocados em termos de relação entre multiplicidades que em termos de relação entre Uno/múltiplo.

5.1.1 Tipologia das multiplicidades

Encontramos uma primeira abordagem do problema no texto dedicado a Bergson. Deleuze esclarece que “*não se trata, para Bergson, de opor o Múltiplo ao Uno, mas ao contrário, de distinguir dois tipos de multiplicidade*” (B, p. 32) e passa a esclarecer o papel de Riemann na composição da tipologia para Bergson. Riemann estabeleceu um pensamento sobre as coisas que parte de uma indagação sobre os conceitos que, a partir de seu modo de determinação, formam uma diversidade *discreta* ou *contínua*⁸¹. Ele está ciente de que as variedades discretas são tão freqüentes que os únicos casos, na experiência comum, em que se conseguiria pensar o conceito como formando uma variedade contínua seriam os casos das *cores* e dos *lugares dos objetos sensíveis* (RIEMANN, 1995, p. 56).

As *diversidades discretas* são, por ele, definidas como aquelas em que o princípio de sua medida repousa sobre a determinação do número de elementos de seu conjunto, uma enumeração (*dénombrement*)⁸². Nos termos em que Deleuze as explica, as *multiplicidades discretas* dependem de suas *variáveis independentes* para sua determinabilidade, isto significa que elas são “portadoras do princípio de sua métrica (sendo a medida de uma de suas partes dada pelo número dos elementos que ela contém) (B, p. 32-33). O tipo de relação é de *parte-todo* ou, melhor dito: *partes extra partes*. Já as *diversidades contínuas* não encontram nos

⁸¹ O texto fundamental de Riemann sobre o tema é *Über die Hypothesen welche der Geometrie zu Grunde liegen*, nós utilizamos a tradução francesa: *Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie* (RIEMANN, 1995). Há, em português, uma tradução do texto em francês publicada em **TRANS/FORMAÇÃO**, São Paulo, 11: p. 80-99, 1988 com o título *Sobre as hipóteses que servem de fundamento para a geometria*.

⁸² No tradução portuguesa este trecho foi suprimido. No francês lê-se “La comparaison des quantas au point de vue de la quantité, s’effectue, pour les grandeurs discrètes, au moyen du *dénombrement*” (RIEMANN, 1995, p. 56). O verbo *dénombrer* pode ser traduzido como relacionar/enumerar/contabilizar. Neste sentido, *enumeração* nos parece ser uma opção coerente com relação ao texto francês. Haveria uma confusão a ser resolvida com relação à tradução da palavra *dénombrement*, que pode ser traduzida diretamente para o português, simplesmente, como *combinatória enumerativa*. No entanto, como a aplicação prática da combinatória enumerativa se dá na *contabilização ou enumeração de elementos de um conjunto*, acreditamos que optar por *enumeração* não compromete o sentido da exposição de Riemann.

seus elementos o princípio de sua métrica, é preciso um padrão ou modelo (*étalon*) para a definição de uma unidade de medida. Podemos nos utilizar de um exemplo vulgar para criar uma imagem: se dou cinco passos em direção a algum lugar, a unidade de medida da distância que percorri pode ser dita da enumeração dos passos que dei, tendo como medida da distância a unidade “*um passo*”, nesse caso, ainda que o conjunto do “caminho” seja dito *cinco passos*, a relação que existe entre cada um deles é externa e, assim, a soma das unidades é que comporá o todo. No caso de uma diversidade contínua, seríamos obrigados a considerar o caminho de cinco passos à medida em que ele se faz, *durante* cada um dos passos dados, a contabilização do total seria, deste modo externa, e aplicada sobre o *fenômeno de caminhar* de acordo com a medida *um passo*. No entanto, *um passo* seria apenas a convenção de medida enquanto o caminho percorrido não poderia ser tomado de nenhum outro modo senão como uma *unidade de interpenetração que se desenvolve no fenômeno mensurado*. Um exemplo mais claro, se tenho 100 peças de um objeto qualquer e separo em dois continentes distintos 50 peças de cada, ao final a contabilização sou restituído as 100 peças, a unidade de medida e o sentido de *partes extra partes* são absolutamente claros. Se pego, ao invés de 100 peças, uma quantidade x de água à 100 graus e divido-a igualmente em dois continentes, cada um dos continentes não terá água a 50°, mas, ainda, água a 100 graus. As grandezas intensivas não são divisíveis pela simples separação ou divisão extensa, são grandezas contínuas: $x = 100^\circ$, mas $x/2 = 100^\circ$.

O que Bergson não aceitará de Riemann é o sentido da distinção entre *diversidades discretas* e *contínuas* (Bergson as chama, respectivamente, de *multiplicidade numérica/espacial* e *qualitativa/de duração*), ele vê a necessidade, não de *encontrar* uma unidade de medida para a *multiplicidade contínua*, mas de considerá-la a partir de uma constante alteração, ela seria “o que só se deixa medir variando o princípio métrico a cada estágio da divisão” (B, p. 33), Bergson conclui, no caso das multiplicidades qualitativas, a necessidade de que sua divisão sempre implique uma *mudança de natureza* e não simplesmente uma diferença de grau, isto implica afirmar que as diferenças de uma *multiplicidade numérica* são sempre *atuais*.

“sempre que o açúcar se derrete na água há uma diminuição de grau – ele se dilui – relativa à materialidade formal, porém, igualmente, sua natureza se modifica, pois o açúcar passa de sólido à líquido, ocorrendo uma alteração em sua materialidade substancial ou essência, que define um estado” (CARDOSO JR, 1996, p. 153).

Deleuze não levanta objeções contra o estabelecimento de uma tipologia das multiplicidades ou sobre o deslocamento do debate em termos de Uno/múltiplo para uma discussão em termos de multiplicidades distintas. O que se apresenta como insuficiente em toda a discussão, no entanto, é simplesmente, o fato de não haver um desenvolvimento sobre o modo de relação que as multiplicidades entretêm, ou a falta da atribuição de um alcance ontológico à tipologia. A relação entre Uno e múltiplo em termos de oposição (combinação entre ser e não-ser para produção do real) ou limitação (as variações da diferença e o múltiplo concebidas como intervalo entre ser e não-ser ⁸³) são abandonadas pela descrição de um processo que redefine o movimento do ser (das diferenças de natureza às variações da diferença) como devir.

Deleuze operará outro deslocamento terminológico, as multiplicidades que são identificadas ao virtual ele chamará de multiplicidades intensivas/virtuais, as multiplicidades componentes dos termos atuais ele chamará extensivas/atuais.

5.1.2 Sobre a relação dos elementos virtuais

O virtual é o domínio das multiplicidades intensivas ou “positividades ideais” (DR, 291). Ele é constituído de singularidades pré-individuais, intensidades puras ou pontos singulares. Nesse sentido, é incorreto dizer que o virtual é o indeterminado ou, mesmo, o não-ser. Ele é completamente determinado através de um duplo processo de determinação recíproca dos seus elementos diferenciais considerados como uma série ou estrutura e dá conta da determinação completa de um objeto, como uma de suas metades, não menos objetiva que a atual ⁸⁴. Ao invés de defini-lo como o não-ser com relação ao que é termo individual/atual, é preciso afirmá-lo como “?-ser”. Ao invés de corresponder a uma negação primeira eles fazem referência a um domínio *problemático*. O virtual é o campo do *problema*, por excelência. Passemos a uma análise mais cautelosa do que foi dito.

Sob quais condições podemos nos referir a uma multiplicidade intensiva? A cada um dos aspectos da dupla determinação das multiplicidades corresponde uma

⁸³ Cf. item 3.3 nota 51.

⁸⁴ É preciso estar atento à distinção cartesiana entre *completo* e *inteiro*. “O completo é apenas a parte ideal do objeto, aquela que, na Ideia, participa com outras partes de objetos (outras relações, outros pontos singulares), mas que nunca constitui uma integridade como tal. O que falta à determinação completa é o conjunto das determinações da existência atual. (DR, p. 295).

condição: 1ª condição: é preciso que os elementos não tenham forma sensível, significação conceitual ou função assinalável. Isto quer dizer que os elementos da multiplicidade não se referem e não estão implicados em qualquer identidade prévia – apenas assim é possível chamá-los de pré-individuais – sob essa condição a diferença está liberada de toda subordinação à Identidade; 2ª condição: ainda que guardem uma indeterminação quanto aos termos constituídos, é preciso que tais elementos sejam *recíprocamente determinados* uns com relação aos outros. Isso não significa que uma multiplicidade intensiva se constitua como uma *unidade*. Eles compõem, ao contrário, um *sistema aberto*, uma série que não faz todo, que não é simplesmente a soma de suas partes. A determinação recíproca de uma multiplicidade, portanto, é sempre *interna*, no sentido de que ao caráter de interpenetração de seus elementos como estrutura ou sistema é impossível atribuir limites discerníveis, eles são ditos definidos por “justaposição de vizinhanças” (DR, p. 261), assim sendo, não poderemos afirmar ou identificar o seu modo de ligação, elas são *ideais e não localizáveis*.

Em sua relação com termos atuais, as multiplicidades intensivas se atualizam, isto é: se encarnam nos extensos como casos de resolução de um problema. É a indeterminação “primeira” dos elementos diferenciais com relação aos indivíduos constituídos que nos coloca a necessidade de tomá-los pelo distintivo pré-individual e caracterizá-los como (?-ser). A experiência da intuição não tem a capacidade de nos atestar senão a presença de tais intensidades já desenvolvidas em extensos, recobertas por qualidades atuais dos indivíduos. A ilusão própria do domínio atual diz respeito à anulação da diferença em uma *multiplicidade extensiva*⁸⁵. Não existe analogia possível entre uma série de elementos virtuais e o indivíduo nas quais elas se atualizam, a diferença se desnatura ao se atualizar. Na noção de indivíduo já há como pressuposto a convergência de singularidades que nele encontram uma condição de clausura sobre a qual se define uma identidade.

5.1.3 A noção complexa diferen[ci/ç]ação

As multiplicidades intensivas são completamente **diferenciadas** – isto é, segundo os seus critérios de determinação próprios, não se deixam tomar como um

⁸⁵ Cf. para confrontação, o item 3.3.

elemento indeterminado ou mesmo como o não-ser em geral – e se atualizam num processo de **diferençação**. Deleuze compõe toda uma terminologia para falar dos processos referentes à passagem de um domínio a outro e para não permitir que se confunda o campo problemático ideal com a indeterminação em geral. São dois verbos que orientam as distinções: diferenciar e diferenciar. O primeiro traz a marca distintiva do vocabulário que diz respeito ao virtual e o segundo ao atual.

Se o campo virtual é responsável pela determinação de um objeto completo, é apenas a partir da noção complexa de diferen[ci]ação que se pode dar conta do objeto como inteiro. “Todo objeto é duplo, sem que suas duas metades se assemelhem, sendo uma a imagem virtual e, a outra, a imagem atual” (DR, p. 295-296). Os indivíduos devem ser pensados como uma expressão ambígua, ímpar, desigual de suas duas metades. A assimetria na relação do virtual com o atual produz um fora que não é reflexo do seu interior (TOSCANO, 2006, p. 165). Nós podemos sustentar um princípio de determinação completa dos conteúdos virtuais, mas eles só progridem ou apenas se integralizam em função de espaços já diferenciados. Nesse sentido, é à **diferençação** que correspondem os processos de determinação encontrados nos desenvolvimentos clássicos do problema. Todos os problemas referentes à qualificação, composição, partição e organização⁸⁶ não são primeiros com relação aos indivíduos, eles são contemporâneos do processo de diferenciação daquilo que lhes constitui como um fundo ideal.

Estamos de acordo com Toscano, nesse ponto, pois nos parece, efetivamente, que a “ontologia” de Deleuze pode vista como uma radicalização da ontologia da disparação que está no centro do pensamento de Simondon sobre a individuação. (TOSCANO, 2006, p. 142)⁸⁷. Deleuze nunca escondeu sua admiração pela “riqueza e importância” das contribuições de Simondon sobre um pensamento do *processo de individuação*. É, efetivamente, Simondon que dá profundidade à necessidade de se pensar a individuação a partir da noção de uma *ontogênese* e

⁸⁶ “[...] ainda que as coisas atuais possam cair em categorias como as de espécie, Deleuze alega que, como indivíduos, eles devem, também, ser pensados como expressão de intensidades virtuais e idéias, de um modo que não pode ser completamente compreendido em termos de espécies. Deste modo, as duas metades do indivíduo, a virtual e a atual, são ditas assimétricas. O princípio que governa a formação de idéias não é o mesmo que as leis causais governando as espécies. Ainda, um acontecimento entre indivíduos e espécies implica um acontecimento entre idéias. Ainda, para Deleuze, apenas faz sentido falar de acontecimentos, simultaneamente, virtuais e atuais. (WILLIAMS, 2003, p. 9).

⁸⁷ Deleuze’s differential ontology [...] can indeed be viewed as a radicalization of the ontology of disparation that is at the core of Simondon’s thinking about individuation.

não simplesmente como o indivíduo colocado como o *termo* de um processo *anterior* a ele, e que nunca era objeto de um escrutínio ou mesmo de um desenvolvimento rigoroso pelos trabalhos de metafísica e ontologia. Vamos acompanhar alguns conceitos simondonianos para averiguar a sua potência de esclarecer o problema que nos ocupa.

5.2 ONTOGÊNESE, METAESTABILIDADE E DISPARAÇÃO

A pesquisa do princípio de individuação, para Simondon, implica o desenvolvimento de um método verdadeiramente genético. No modo de tratamento clássico do princípio parte-se da consideração do indivíduo como um termo já constituído, uma espécie de conclusão ou ato final do princípio do qual se ignora o modo como a *operação* de individuação acontece ⁸⁸. Como consequência desta primeira consideração, dá-se ao princípio de individuação um carácter coextensivo ao ser: conhecendo-se a individuação através do indivíduo já constituído e pressupondo-o como termo ou resultado, considera-se o ser concreto como seu primeiro momento *fora do conceito* e engessa-se a possibilidade de um pensamento concreto sobre o *dever* do ser porque existe já um resultado *final e harmonioso*. Simondon é sensível a este problema e propõe como alternativa “pesquisar o princípio de individuação em uma realidade que precede a individuação mesma” (SIMONDON, 2005, p. 24)⁸⁹, este é o sentido de uma verdadeira ontogênese, considerar o indivíduo um *meio de individuação*, um “teatro de individuação”.

O grande ganho ontológico de se pensar a individuação em tais termos é que somos capazes tanto de identificar o indivíduo como um *meio* da individuação quanto identificar a sua constituição não com a totalidade do *ser*, mas como um de seus momentos possíveis. Um pensamento ontológico que tem a capacidade de coadaptar uma descrição da operação com o ser e seu próprio *dever* no seio de um indivíduo: temos a possibilidade de dar conta da condição real de gênese dos indivíduos. Simondon pode relançar a definição de uma *Filosofia Primeira*, o seu objetivo não será o de se estabelecer como uma filosofia do sujeito ou do objeto ou

⁸⁸ Simondon dirige críticas a, pelo menos, dois modos de consideração sobre o princípio de individuação: uma via substancialista e outra hilemórfica. Em ambos os casos a crítica que lhes cabe é a mesma, a consideração da individuação como o começo e o indivíduo como fim de uma espécie de “operação ausente” ou uma “zona de obscuridade”.

⁸⁹ “Rechercher le principe d’individuation en une réalité qui precede l’individuation même, c’est considérer l’individuation comme étant seulement ontogênese” (SIMONDON, 2005, p. 24).

mesmo como uma filosofia de Deus ou da natureza conforme princípios de transcendência ou imanência, mas como a filosofia de um real anterior à individuação. (SIMONDON, 2007, p. 137).

A operacionalização conceitual de tal método genético depende, desde logo, do estabelecimento de uma concepção diferencial das relações que antecedem à própria operação de individuação. As condições do próprio movimento da operação. Simondon identifica como uma das causas da impossibilidade de se pensar propriamente o princípio de individuação o desconhecimento de um modo de equilíbrio que não fosse o estável. Simondon define o estado de estabilidade no quadro de uma pesquisa ontogenética como um “estado pobre”, ele excluiria a possibilidade do próprio devir porque é o estado de um sistema em que todas as transformações possíveis já foram realizadas e já não existe nenhuma diferença, nenhuma força. (SIMONDON, 2005, p. 26). Levando ao limite as implicações de considerar o indivíduo como um *meio* de individuação, seríamos obrigados a reconhecer que o único modo de se atingir a estabilidade seria no caso do esgotamento da energia implicada pelas diferenças que colocam em movimento a operação, assim sendo, a morte seria considerada, de forma plausível, como um estado de equilíbrio das diferenças, igualização das diferenças. Radicalizando esta concepção do equilíbrio, seria possível dirigir uma crítica à noção de eternidade considerando-a como uma condição de *morte absoluta*.

O estado diferencial que deve ser compreendido como condição de toda a individuação é dito um *estado metaestável*. Dizemos “diferencial” porque existe a pressuposição de uma *disparação*, isto é, para que haja metaestabilidade é preciso um estado de dissimetria, uma diferença de energia entre duas *grandezas* distintas. Enquanto a dialética de oposição é considerada como um falso movimento de “síntese do ser e não-ser”, a diferença de energia potencial existente no campo pré-individual é, efetivamente, o movimento real da diferença no encontro com a própria diferença. Não temos pudor em sugerir a equivalência terminológica, o que para Simondon é dito o campo pré-individual que exige como condição a metaestabilidade é o mesmo que Deleuze chamará de virtual. Em que pesem as diferenças terminológicas, elas não nos impedem de identificar as ressonâncias. Uma grandeza díspar de outra nunca é considerada *uma*, ela deve ser compreendida no sentido de uma *multiplicidade intensiva* constituída de elementos determinados reciprocamente, assim, a comunicação estabelecida pela disparação

entre séries heterogêneas, ou multiplicidades intensivas distintas, *já é desde logo* comunicação de diferenças à propósito de sua diferença. Relação de diferença de intensidade entre multiplicidades distintas ⁹⁰.

Relembremos da crítica que Bergson dirigia a Riemann. Quando este sugeria que era preciso buscar um princípio de medida, um *étalon*, para mensurar as *diversidades contínuas*, Bergson exclamava que o que deveria ser levado em conta era sua condição de permanente *alteração* ou o fato de que se tratavam de multiplicidades que não se dividiriam *sem mudar de natureza* (nos utilizamos do exemplo da alteração da substância do açúcar em contato com a água). Em Simondon, tal afirmação corresponde às sucessivas composições, ou integralizações, das séries que se comunicam e organizam uma *dimensão nova*, a disparidade ou diferença de intensidade coloca um *problema* que é resolvido através da relação entre as diferenças. A nova dimensão, ou o resultado da comunicação das diferenças não suprime, não anula, no entanto, a disparidade anterior. Quando Deleuze afirma que “o relâmpago, por exemplo, distingue-se do céu negro, mas deve acompanhá-lo, como se ele se distinguisse daquilo que não se distingue. Dir-se-ia que ofundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo.” (DR, p. 56), não é outra coisa que está em jogo. O relâmpago ou a fulguração é o signo da atualização de um conteúdo virtual, a individuação se fazendo através da disparação na relação entre diferenças de potencial ou o acontecimento que expressa, simultaneamente, a diferenciação de um conteúdo plenamente diferenciado.

⁹⁰ Cf. SIMONDON, 2005, p. 67 e ss. A noção de energia potencial, diz Simondon, é de difícil definição mesmo no domínio da física, o que nos leva a utilizar o termo mesmo sem uma extensão rigorosa definida é a sua possível caracterização “estritamente ligada à uma relação de heterogeneidade, de assimetria relativamente a outro suporte energético”.

6 CONCLUSÃO

6.1 ANALÍTICA TRANSCENDENTAL?

Deleuze se considerava um filósofo em sentido clássico, isto significa que ele não apenas acredita na filosofia enquanto sistema como acreditava ter constituído um sistema em filosofia. A única ressalva – mas que muda absolutamente tudo – está no fato de que ao invés de reportar tal sistema às coordenadas do Idêntico, do semelhante e do análogo, o sistema filosófico deve ser compreendido como em perpétua heterogeneidade, ele deve ser uma *heterogênese*. (MARTIN, 1993, p. 7).

Durante nossa pesquisa, por mais de uma vez chegamos a sugerir uma espécie de potência literária da filosofia. Tal idéia nos agrada, pois dá conta de dois aspectos simultaneamente: a realidade da filosofia como um ato de intervenção direto e a potência dos conceitos considerados como modos ou realidades absolutamente operacionais – apenas muito pobremente diríamos “modos explicativos” ainda que sejam, em certa medida, “explicativos do real”.

Os conceitos, que Deleuze lamenta nunca terem sido suficientemente pensados como uma realidade filosófica não serão explicados “por faculdades capazes de formá-los (abstração e generalização) ou de utilizá-los (juízo)” (Qph? p. 18), eles não são, nesse sentido, o mobiliário do entendimento. Um conceito tanto será mais puro quanto mais empírico for ⁹¹. Isto significa que a constituição ou criação de um conceito não se refere somente à descrição e às condições de emergência de um objeto completo. Pela própria caracterização do processo de individuação, apenas a consideração do objeto em sua integralidade e da operação de constituição subjacente é que pode dar conta das relações entre as duas metades reais de sua composição. Nesse sentido, Deleuze em *O que é a Filosofia?* tem a competência de multiplicar o tanto quanto possível as definições e os traços diferenciais de uma concepção do conceito que possa ser dita intensiva.

1. “O conceito é uma heterogênese” (Qph? p. 28);

⁹¹ As condições de um *Analítica Transcendental* como proposta por Kant na *Crítica da Razão Pura* são: 1) que os conceitos sejam puros e não empíricos; 2) que pertençam não à intuição e à sensibilidade, mas ao pensamento e ao entendimento; 3) que sejam conceitos elementares e bem distinguidos dos conceitos derivados ou compostos de conceitos; 4) que a sua tábua seja completa e que preencham inteiramente o campo do entendimento puro. (KANT, 2005, p. 99).

2. “O conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa. (Qph? p. 29).
3. “O conceito é um incorporeal” (Qph? p. 29);
4. “O conceito diz o acontecimento” (Qph? p. 29)
5. “O conceito é evidentemente conhecimento, mas conhecimento de si, e o que ele conhece é o puro acontecimento, que não se confunde com o estado de coisas no qual se encarna” (Qph, p. 42).

Retomando a imagem proustiana de uma “pátria desconhecida”, acompanhamos o sentido do comentário de Anne Sauvagnargues sobre, mais uma vez, os traços literários da filosofia:

A filosofia, com sua repartição conceitual específica, nos lança em mundos desconhecidos. É como uma dramaturgia formal: os conceitos têm zonas de efetuação lógica e intervêm para resolver ou situação ou desenvolver um problema. É por isso que ao invocar uma potência literária da filosofia, Deleuze a compara a um livro de ficção científica e um romance policial no qual deve-se perguntar “que vai se suceder?”, “o que passou?” (SAUVAGNARGUES, 2010, p. 12).

A criação de um conceito nunca é arbitrária, um “criador não cria senão aquilo de que ele tem absoluta necessidade” (DRF, p. 292) e, em um sentido absolutamente coerente, perseguir as implicações de um sistema filosófico significa, também, assumir o *ponto de vista* em que é possível acompanhar uma verdadeira *cosmogênese* a partir do sistema. Os mundos que Leibniz e Spinoza, por exemplo, nos sugerem que existem são absolutamente estranhos. Mas, ainda assim, é preciso compreender que tais mundos são absolutamente reais.

Assim como os indivíduos são um *meio* de individuação ou um palco para as relações diferenciais dramatizarem as suas criações como casos de resolução de um problema, um conceito filosófico, definido como uma multiplicidade (Qph?, p. 23), também pode ser tomado como um indivíduo “capaz” de *devir*. Do ponto de vista de sua própria constituição, um conceito será dito como comportando vários modos de *consistência*. Considerado como componente de um sistema, o conceito tem uma *endoconsistência* definida por suas relações internadas ao modo de *zonas de vizinhança*. Os seus próprios elementos constitutivos são distintos, mas *algo passa* entre eles tonando-os indiscerníveis, existe uma zona de interpenetração em que é indecível o que cabe a cada um. Este é o tipo de relação, por exemplo, que existe entre o conceito e a palavra que o carrega. O conceito tem, também, uma

exoconsistência se considerado com relação a *outros* conceitos, outras multiplicidades. Assim, eles são capazes de *construir* algo distinto, de compor um novo plano ou nova dimensão em um pensamento considerado como o *plano* ou *solo* de partida. Como no caso da composição da tridimensionalidade nas imagens retinianas, que se deve à comunicação de uma disparidade entre as imagens de cada olho: resolução criadora de uma dimensão superior (SAUVAGNARGUES, 2010, p. 252 e ss). Constrói-se algo sem que a condição anterior deixe de existir. Acompanhamos esse movimento em nosso capítulo que perseguia as operações de reciprocidade como condição de descoberta dos princípios leibniziano. Mas, ainda que a construção seja, verdadeiramente, uma criação inesperada, ela só ganha profundidade e sentido em função dos problemas aos quais responde.

O conceito tem, do mesmo modo, uma *história* e um *dever*. É sempre possível pesquisar a historiografia ou a progressão de um tema na direção de um conceito como cristalização de um problema, como seu ponto de supersaturação ou superfusão, avaliar em que medida a sua realidade pode ser considerada em termos de *mudança de grau*: o conceito de *mônada* com relação aos neoplatônicos e Leibniz pode ser dito seguir uma curva de saturação, de crescimento em importância. Nesse contexto, os conceitos têm uma assinatura, eles são acompanhados pela marca do gênio que lhes dá a melhor definição ou acabamento mais refinado: a substância (Aristóteles), o *cogito* (Descartes) a *mônada* (Leiniz) etc. Esta é uma abordagem positiva, principalmente para história da filosofia. Mas, não é o único tratamento possível. Do mesmo modo que o conceito tem uma *história*, ele é dito ter um *dever*, nesse caso é a potência de falsificação e seu caráter *relacional* que ganham importância. Os filósofos também encontram a potência positiva da criação no seio das falsificações. É preciso, antes de qualquer coisa, ser um Michelangelo Buonarrotti ou um Han van Meegeren. A aproximação entre história da filosofia e a arte do retrato, neste sentido, é consistente, pois nunca se trata de *fazer parecido*, mas de *produzir semelhança* (Qph? p. 68). Kant é, neste sentido, um dos mais prodigiosos falsificadores e sua originalidade e força de criação estão em colocar em *dever* o *cogito* cartesiano. Ao considerar o problema da relação entre o indeterminado e a determinação no seio do *cogito* Kant se viu obrigado a fazer o tempo fender a subjetividade de cima abaixo, produzindo um dos mais belos paradoxos da história da filosofia, fonte de todo tipo de renovação do pensamento

sobre o tempo e inspiração, mesmo poética: *je est un autre*⁹².

Mais uma vez voltamos a Bergson, e não nos surpreendemos de vê-lo dizer que há uma verdadeira liberdade, um poder *semidivino* em decidir sobre os problemas. A esse poder corresponde tanto o *esvaecimento de falsos problemas* como o *surgimento criador de verdadeiros problemas*. Uma filosofia pode, certamente, ser absolutamente criadora ainda que os problemas que levante sejam falsos do ponto de vista das condições de sua constituição. Em função de um sistema filosófico, não apenas o mundo pode ser considerado como uma espécie de “matéria” ou “conteúdo maleável” em que a *arte [artistry]* de um filósofo corresponde a sua potência para operar um *recorte* de singularidades para fazê-lo emergir e funcionar a partir dos seus conceitos. Não falamos apenas dos grandes sistemas filosóficos que pretendem dar conta da totalidade do mundo, mas, inclusive, de intervenções localizadas em que é à força de um conceito que um acontecimento é capaz de ter sua objetividade garantida.

6.1.1 O barroco como exemplo de pesquisa de um conceito

Em *Leibniz e o Barroco*, Deleuze dedica um trecho completo à pesquisa da possibilidade de definição do conceito de barroco. “Os melhores inventores do barroco, os melhores comentadores tiveram dúvidas sobre a consistência da noção, espantados com a extensão arbitrária que ela, apesar deles, corria o risco de tomar” (LB, p. 64). Ao contrário de conceitos absurdos ou contraditórios que já têm sua condição de *possibilidade* desde logo porque são simplesmente resultado de processos incoerentes ou imaginativos – o elefante rosa ou o círculo quadrado –, o que distingue tal modalidade de conceitos do caso do barroco é a necessidade de “saber se se pode inventar um conceito capaz (ou não) de lhe dar existência” (LB, p. 64). O conceito, nesse sentido, é a própria razão de existir de seu objeto. E, assim como a própria necessidade de se criar um conceito do barroco, Deleuze identifica na dobra um *conceito operatório* capaz de dar ao barroco uma existência real. E, a partir da identificação de um conceito operatório Deleuze é capaz de distinguir o conjunto de singularidades capazes de darem conta de “diferençar” o conceito de barroco: 1) a dobra; 2) o interior e o exterior; 3) o alto e o baixo; 4) a desdobra; 5) a

⁹² A esse propósito Cf. *Diferença e Repetição*, p. 131-135; e *Crítica e Clínica: sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana*. p. 40-50.

textura; 6) o paradigma. Cada conceito tem componentes que podem ser, por sua vez, tomados como conceitos [...] Os conceitos vão, pois, ao infinito [...]” (Qph? p. 27). Cada um dos itens enumerados pode ser tomado como um conceito em si mesmo, desde logo constituídos como multiplicidades intensivas e correspondendo ao recorde de um objeto especial, virtual e atual. Mas, é apenas considerados como conjunto de singularidades do conceito de Barroco que eles são *atravessados* por algo que os torna indiscerníveis em sua composição e conferem ao Barroco sua *endoconsistência*.

6.2 À GUISA DE...

Nosso objetivo principal com a dissertação era o de identificar os momentos de constituição de uma problemática do conceito na filosofia de Gilles Deleuze. Acompanhamos o desenvolvimento dos temas procurando, na medida do possível, esclarecer a função e os termos dos problemas em um duplo movimento: centrípeto, com relação à história da filosofia; e centrífugo, com referência à própria filosofia de Deleuze. Partimos da intuição de que a definição da filosofia, nos termos da peculiaridade de sua atividade, estabeleceria um ponto de tensão entre uma concepção tradicional do conceito, que mereceria uma devida crítica, bem como uma busca pelas condições, sobremaneira conceituais, de outro modo de tratamento do tema.

No decorrer do trabalho percebemos que a tradição de pensamento sobre o conceito tem inúmeros desdobramentos, com implicações que se estendem desde a lógica até questões referentes ao problema da determinação, e sua estreita relação com o princípio de individuação. Se por um lado, os conceitos podem ser tomados como operadores lógicos, fundados num elemento de generalidade e nas possibilidades de instrumentalização da representação. Por outro, vimos que há um deslocamento possível, principalmente ao que tange a consideração da essência como virtualidade ou condição pré-individual de um sujeito e ao problema da determinação não como o termo da individuação, mas como uma de suas *fases*.

Temos completa consciência de que há uma riqueza ainda mais profunda a ser explorada em livros como *O que é a filosofia?* E, da mesma maneira, temos a forte impressão de que é preciso, para operacionalizar com mais eficiência toda a conjuntura conceitual que subjaz ao tema, dar conta de todo um tratamento

diferencial do pensamento e de uma teoria diferencial das faculdades. Da mesma maneira, a relação entre ontologia e linguagem que pode ser perseguida em *Lógica do Sentido* mereceria uma especial atenção. Ao tratar de certos temas leibnizianos caros à Deleuze chegamos à menção sobre o estatuto do acontecimento e como ele substitui uma concepção lógica sustentada na atribuição por uma relação completamente distinta, baseada nos verbos infinitivos e caracterizada pela substituição do *ser* pelo *resultar*. No entanto, as implicações e desenvolvimentos de tal concepção ainda requerem maior esforço e empenho de nossa parte.

No que toca a uma teoria diferencial das faculdades, estamos seguros de que só será possível avançar na problemática específica do conceito ao nos aprofundarmos em seu estudo e compreensão. O que se nos afigura, no entanto, como uma possível brecha que merece atenção nos estudos da obra de Deleuze seria o problema da uma gênese das próprias faculdades no pensamento. Somos sensíveis ao avanço estabelecido pela consideração de um *livre* jogo ou *livre determinação* entre faculdades diferenciais. Mas temos uma primeira impressão de que Deleuze recepciona a teoria das faculdades kantiana sem lhes prestar ou sem operar um escrutínio segundo o método genético que lhe é conveniente.

A conclusão mais geral a que chegamos com o termo da pesquisa diz respeito a uma dupla concepção do conceito que serve para radicalizar o tratamento clássico do tema e lhe inspirar uma novidade inaudita. Pudemos identificar uma cisão no tratamento de dois aspectos que, no entanto, pode ser operacionalizado pelo mesmo método genético e, principalmente, pela correta consideração do complexo diferen[ci]ação. De um lado diz respeito à relação entre conceito e diferença como relação real de uma extensão = 1 com a extensão ilimitada. Neste caso, diríamos que corresponde à extensão = 1 um conteúdo virtual e uma operação de diferenciação verdadeiramente ilimitadas.

“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: algo de indiscernível, que é menos uma sinestesia que uma sineidesia.” (Qph? p. 28).

Diríamos que a própria consideração da diferença como princípio ontológico leva o conceito do pássaro a individuar-se contemporaneamente à sua existência. É preciso escrever lógica e existência, ideal e atual, com as mesmas linhas, sem

afastá-las do papel. Este seria o correspondente gráfico da imagem de assitir Deus perdendo seus dentes, um a um, e cada um dos seus fios de cabelo para se tornar a plumagem e mesmo os vermes que compõem toda a vida do animal.

Por outro lado, a atividade da filosofia como criação de conceitos faz o movimento contrário ao de diferenciação, lança no ideal ou no infinito uma composição atual para retirar dela as suas implicações ideais. Não se trata de uma combinatória das situações ou a lista dos casos em que o acontecimento se repete, mas de, a partir da experiência, ser capaz de mergulhar, através do pensamento, em um conteúdo ideal dos quais apenas temos a intuição por meio das fulgurações ou signos mais fugazes. Faz-se o movimento do atual ao virtual e o retorno, reconstituindo todo o movimento de gênese do próprio objeto, inédito em sua integralidade e realidade, uma verdadeira criação.

Partindo da filosofia não podemos deduzir que seus conceitos tenham qualquer eminência sobre qualquer outro tipo de produção humana. Em grande parte dos casos, é apenas no encontro com a arte ou a ciência que encontramos enunciados profundos das verdades que são capazes de nos mover. De nossa parte, contribuímos do melhor modo possível, cientes de que nossos encontros pessoais não são, de modo algum, menores que os que nos proporciona a filosofia. De algum modo, somos capazes de afirmar que temos uma sintonia fina com ela, mas, muitas vezes, não é a partir dela que a violência é feita. Os problemas filosóficos que nos tocam são, muitas vezes, reencontrados por outras vias. Por vezes é na poesia da música que encontramos a força para resumir tudo aquilo que nos tomou tanto tempo para ser dito: a força da diferença como composição de uma verdadeira *mestiçagem*:

J'ai envie de Métissage [...]

Et pour tous ceux qui ont de la rage, vas-y laisse-les

Ouvre ton rivage à la différence qu'on aime pour des hommes vrais.⁹³

⁹³ Letra da música "Métissage" do álbum Afrikya da banda de Reggae francesa Dub Inc.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

6.1 OBRAS DE GILLES DELEUZE

- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. – São Paulo: Ed. 34, 2008;
- _____. **Crítica e Clínica**. – São Paulo: Ed. 34, 2011;
- _____. **Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**. – 2. ed. – Fortaleza: EdUECE, 2009;
- _____. **Diferença e repetição**. – Rio de Janeiro: Graal, 2006;
- _____. **Différence et répétition**. – Paris: PUF, 1969;
- _____. **Deux régimes de fous**. – Paris: Les Éditions de Minuit, 2003;
- _____. **Empirismo e subjetividade**. – São Paulo: Ed. 34, 2008;
- _____. **A filosofia crítica de Kant**. – Lisboa: Edições 70, 2012;
- _____. **A Ilha deserta: e outros textos**. – São Paulo: Iluminuras, 2006;
- _____. **Leibniz e o Barroco**. – Campinas, SP: Papyrus, 2012;
- _____. **Leibniz et le pli**. – Paris: Les Éditions de Minuit, 1988;
- _____. **Lógica do sentido**. – São Paulo: Perspectiva, 2009;
- _____. **Nietzsche et la philosophie**. – Paris: PUF, 2005;
- _____. **O bergsonismo**. – São Paulo: Ed. 34, 2012;
- _____. **Proust e os signos**. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010;
- _____. **Sacher-Masoch, o frio e o cruel**. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- _____. **Spinoza et le problème de l'expression**. – Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

6.2 OBRAS EM CO-AUTORIA

- DELEUZE, Gilles. **Diálogos**. – São Paulo: Escuta, 1998;
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** – São Paulo: Ed. 34, 2010;

_____. **Qu'est-ce que la philosophie?** – Paris: Les Éditions de Minuit, 2005;

6.3 REGISTROS DE ÁUDIO

Os arquivos de áudio das aulas sobre Leibniz no ano letivo e 1980 estão disponíveis no site da Bibliothèque Nationale de France (BNF):

Curso sobre Leibniz, dia 15 de Abril de 1980. Disponível para acesso em:

http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k128272n.r=gilles+deleuze+leibniz+1980.lan_gPT

Curso sobre Leibniz, dia 29 de Abril de 1980. Disponível para acesso em:

http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k128284r.r=gilles+deleuze+leibniz+29+avril.l_angPT

Curso sobre Leibniz, dia 06 de Maio de 1980. Disponível em:

http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1282854.r=gilles+deleuze+leibniz+1980.lan_gPT

As transcrições das aulas utilizadas podem ser consultadas em francês, inglês, espanhol e italiano no índice Leibniz no seguinte endereço:

<http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>

Como apoio ao documento sonoro nós nos utilizamos das transcrições em francês.

6.4. DEMAIS OBRAS

1. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia.** – São Paulo: Martins Fontes, 2007;
2. ARISTÓTELES; Reale, Giovanni. **Metafísica.** – v. 2 – São Paulo: Loyola, 2002;
3. ALLIEZ, Éric. **The signature of the world, or, what is Deleuze and Guattari's philosophy?** – New York: Continuum, 2004;
4. ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica.** – São Paulo: Ed. 43, 2000;
5. AUBENQUE, Pierre. **O Problema do ser em Aristóteles.** – São Paulo: Paulus, 2012;
6. BADIOU, Alain. **The clamor of being.** – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999;

7. BERGSON, Henri. **Cartas, conferências e outros escritos**. – São Paulo: Abril Cultura, 1979. (Os Pensadores);
8. _____. **Essai sur les donées immédiates de la conscience**. – 4ª ed. – Paris: Quadrige/PUF, 1991;
9. _____. **La pensée et le mouvant**. – 3ª ed. – Paris: Quadrige/PUF, 1990a;
10. _____. **L'évolution créatrice**. – 5ª ed. – Paris: Quadrige/PUF, 1990b;
11. _____. **Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit**. – 3. ed. – Paris: Quadrige; PUF, 1990c;
12. BRÉHIER, Émile. **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**. – Paris: J. Vrin, 1989;
13. BRENTANO, Franz. **On the several senses of being in Aristotle**. – Los Angeles: University of California Press, 1975;
14. CARDOSO JR., Hélio Rebello. **A origem do conceito de multiplicidade em Deleuze** *In* Trans/Form/Ação, São Paulo, 19: p. 151-161, 1996;
15. CHEDIAK, Karla. **O universal na filosofia de Deleuze** *In* O que nos faz pensar? nº 21, p. 161-172, Maio de 2006;
16. CARVALHO DIAS, Jairo. **Plano de Imanência e Univocidade do Ser em Deleuze**. *In* dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2 pgs. 175-176, 2011;
17. CRAIA, Eladio, C. P. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. – Cascavel: EDUNIOESTE, 2002;
18. _____. **O problema da interpretação – um sopro de puro acontecimento**. UNIMONTES Científica. Montes Claros - MG, v. 6, n. 1, jan./jun. p. 143-151, 2004;
19. ELIE, Hubert. **Le complexe significable**. – Paris: J. Vrin, 1936;
20. DAMASCENO, Veronica. **Notas sobre a individuação intensiva em Simondon e Deleuze** *In* o que nos faz pensar, nº 21, p. 163-186, 2007;
21. DELANDA, Manuel. **Intensive science & virtual philosophy**. New York: Continuum, 2002;
22. DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004;
23. DUFFY, Simon. **The logic of expression – quality, quantity and intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze**. – Hampshire: Ashgate Publishing Ltda., 2006;

24. FORNAZARI, S. K. **A crítica deleuziana ao primado da identidade em Aristóteles e Platão.** In TRANS/FORM/AÇÃO, Marília, v. 34, n. 2, p. 3-20, 2011;
25. FOUCAULT, Michel. **Theatrum Philosophicum.** In Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. pgs. 230-254;
26. GUÉROULT, Martial. **Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos** In Trans/Form/Ação, São Paulo, 30(1): 235-246, 2007;
27. HALLWARD, Peter. **Out of this world – Deleuze and the philosophy of creation.** – London: Verso, 2006;
28. HARDT, Michel. **Gilles Deleuze – um aprendizado em filosofia.** – São Paulo: Ed. 34, 1996;
29. HEGEL, G.W.F. **Ciencia de la lógica.** – Madrid: UAM Ediciones, 2011;
30. _____. **Phénoménologie de l'esprit.** – Paris: J. Vrin, 2006;
31. HYPPOLITE, Jean. **Logic and existence.** – New York: State University of New York Press, 1997;
32. KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** – São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2005;
33. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discurso de metafísica e outros textos.** – São Paulo: Martins Fontes, 2004;
34. _____. **Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz.** – Paris: Auguste Durand, Libraire, 1857;
35. _____. **Novos ensaios sobre o entendimento humano.** – 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984;
36. _____. **The early mathematical manuscripts of Leibniz.** – New York: Dover Publications, Inc., 2005;
37. LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** – São Paulo: Editora 34, 2003;
38. LOPES, Luiz Manoel. **Deleuze e a obsessão pela gênese** In Kalagatos, Revista de Filosofia. Fortaleza, CE, v. 10 n. 20, p. 193-238, Verão de 2013;
39. _____. **Deleuze e a vice-dicção** In Kalagatos – Revista de Filosofia. Fortaleza, CE. v. 7, n. 14, p. 111-140 Verão 2010;
40. _____. **Sobre a neutralidade e a gênese** In Kalagatos, Revista de Filosofia. Fortaleza, CE. v. 9 , n. 17, p. 129-169, Inverno 2012;
41. MACHEREY, Pierre. **Hegel ou Spinoza.** Paris: Éditions La Découverte, 1990;

42. MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009;
43. MAÏMON, Salomon. **Essay on transcendental philosophy**. – New York: Continuum, 2010;
44. MARTIN, Jean-Clet. **Variations, la philosophie de Gilles Deleuze**. – Paris: Éditions Payot & Rivages, 1993;
45. MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofia Tomo I (A-K)**. – 3. ed. – Buenos Aires: Editorial Sudamerica, 1964;
46. MOULARD-LEONARD, Valentine. **Bergson-Deleuze encounters – transcendental experience and the thought of virtual**. – Albany: State of New York University Press, 2008;
47. NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. – São Paulo: Companhia de Bolso, 2009;
48. ORTEGA Y GASSET, José. **Obras Completas Tomo VIII (1958-1959)**. – 2. ed. Madrid: Ediciones Castilla, S.A, 1965;
49. PEARSON, Keith Ansell. **Germinal life: the difference and repetition of Deleuze**. – London: Routledge, 1999;
50. PESSOA, Fernando. **O livro do desassossego**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006;
51. PLOTNITSKY, Arkady. **Algebras, geometries, and topologies of the fold: Deleuze, Derrida, and quasi-mathematical thinking (with Leibniz and Mallarmé)** In PATTON, Paul; PROTEVI, John. *Between Deleuze and Derrida*, New York: Continuum, 2003. p. 98-119;
52. POINCARÉ, Henri. **Œuvres Tome: I**. – Paris: Gauthier-Villars, 1928, p. 143-364;
53. PORPHYRE. **Isagoge**. – Paris: J. Vrin, 1998;
54. POWELL, Barry B. **A short introduction to classical myth**. – New Jersey: Pearson Education, Inc., 2002;
55. RIEMANN, Bernhard. **Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie** In *Fusion* n. 58, novembre – décembre, 1995;
56. SALES, Alessandro Carvalho. **A causalidade em Deleuze** In *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 215-231;
57. SALLIS, John. **Lógica exorbitante: no limite da metafísica da contradição** In *Tempo da Ciência* (11) 22: 29-56, 2º semestre, 2004;

58. SASSO, Robert; VILLANI, Arnaud. **Le vocabulaire de Gilles Deleuze**. – Paris: J. Vrin, 2003;
59. SAUVAGNARGUES, Anne. **L'empirisme transcendantal**. – Paris: PUF, 2010;
60. SCHÖPKE, Regina. **Deleuze e o mund dos simulacros**. *In Ariel*, v. 10, p. 43-47, 2012;
61. SIMONDON, Gilbert. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. – Vaucansson: Éditions Jérôme Millon, 2005;
62. _____. **L'individuation psychique et collective**. – Paris: Aubier, 2007;
63. SMITH, Daniel W. **Deleuze's concept of virtual and the critique of the possible**. *In Journal of Philosophy: A cross disciplinary inquiry*, Mar 22, 2009
Disponível em:
<http://www.thefreelibrary.com/Deleuze's+concept+of+the+virtual+and+the+critique+of+the+possible.-a0218028475> acesso em: 1 junho de 2014 à 20h16;
64. _____. **Essays on Deleuze**. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012;
65. SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. – 3. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010;
66. _____. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência**. – São Paulo: Abril Cultural, 1973;
67. TAYLOR, Charles. **Hegel**. – Cambridge: Cambridge University Press, 1975;
68. TOSCANO, Alberto. **The theatre of production: Philosophy and individuation between Kant and Deleuze**. – Great Britain: Palgrave Macmillan, 2006;
69. VILLANI, Arnaud. **La guèpeetl'orchidée – essaissur Gilles Deleuze**. – Paris: Belin, 1999;
70. WEYL, Hermann. **Temps, space, matière – leçons sur la relativité générale**. – Paris: Librairie Scientifique Blanchard, 1922;
71. JAMES, Williams. **Difference and Repetition – A Critical Introduction and Guide**. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd. 2004;
72. WORMS, Frédéric. **Le vocabulaire Bergson**. – Paris: Elipses, 2000;
73. ZOURABICHVILI, François. **Deleuze une philosophie de l'événement**. – Paris: PUF, 1996.