

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

DIFERENÇA, PARADOXO E UNIVOCIDADE NA FILOSOFIA DE DELEUZE

TIAGO RICKLI

CURITIBA

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA

TIAGO RICKLI

DIFERENÇA, PARADOXO E UNIVOCIDADE NA FILOSOFIA DE DELEUZE

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientação: Prof. Dr. Paulo Vieira Neto

CURITIBA

2015



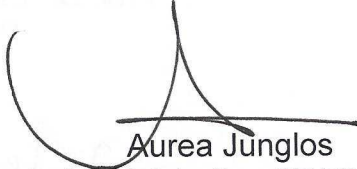
ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 135 de 2015

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de
concentração: **FILOSOFIA**.

Ao vigésimo oitavo dia do mês de maio do ano de dois mil e quinze, às quinze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia (PUC-PR), Prof. Dr. Marco Antonio Valentim (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Vieira Neto, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Tiago Rickli "**Diferença, paradoxo e univocidade na filosofia de Deleuze.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pelo Professor Dr. Paulo Vieira Neto. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "Aprovado" do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 28 de maio de 2015.




Aurea Junglos

Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

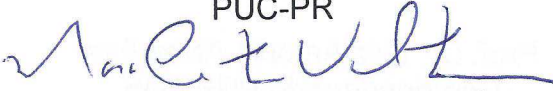


Prof. Dr. Paulo Vieira Neto

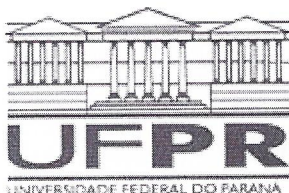
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR



Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia
Primeiro examinador
PUC-PR



Prof. Dr. Marco Antonio Valentim
Segundo examinador
UFPR



AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa nº 135 de 28/08/2015


Mestrando: Tiago Rickli


Título da Dissertação: "Diferença, paradoxo e univocidade na filosofia de Deleuze."


Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. Paulo Vieira Neto (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	10,0
Prof. Dr. Eladio Constantino Craia Pablo (PUC-PR) Primeiro examinador	10,0
Prof. Dr. Marco Antonio Valentim (UFPR) Segundo examinador	10,0
Média final	10,0
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.


Prof. Dr. Paulo Vieira Neto
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR


Prof. Dr. Eladio Constantino Craia Pablo
Primeiro Examinador
PUC-PR


Prof. Dr. Marco Antonio Valentim
Segundo Examinador
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Prof. Dr. Luiz Antonio Alves Eva
Coordenador do PGFILOS

O bom senso é a afirmação de que, em todas as coisas, há um sentido determinável; mas o paradoxo é a afirmação dos dois sentidos ao mesmo tempo

Deleuze, *Lógica do Sentido*

AGRADECIMENTOS

A Paulo, meu querido “desorientador”, a minha mais profunda e honesta gratidão: sem a sua aprovação e confiança expressas em cada momento desta aventura, este pequeno mas não pouco sonhado trabalho de dissertação jamais teria encontrado a possibilidade de sua realização. Espero que o presente texto possa contribuir para os seus estudos tanto quanto as nossas conversas e as suas indicações contribuíram para a consolidação desta pesquisa. Novamente, *muito* obrigado.

Aos meus amados pais Nelvir e Maricy, cujo cuidado, carinho e inesgotável paciência acompanharam a realização deste projeto. Espero um dia poder aplicar o mesmo zelo que vocês sempre dedicam aos seus trabalhos. A minha gratidão a vocês não cabe em palavras.

A Jaqueline, minha amada companheira e musa. Guardo com eterno carinho o amor, força e companheirismo incondicionais que recebi e recebo de você. Seus sonhos, coragem e vontade inspiram-me sempre a ser mais.

À minha querida irmã Caroline, cuja força e senso de aventura sempre admirei. Muito obrigado pela paciência, solicitude e pela força compartilhada.

A Elio Antunes, por ter ajudado a despertar, talvez involuntariamente, uma paixão pelas letras até então desconhecida. Finalmente encontrei uma ocasião para agradecê-lo pelas provocações.

A Eladio C. P. Craia e Marco Antônio Valentim, pelas valiosas observações e comentários feitos durante a qualificação e fora dela.

Às professoras e professores que compuseram a tutoria do grupo PET-Filosofia durante os anos de 2008 a 2011, Maria Adriana Camargo Cappello, Maria

Isabel Limongi, Luiz Sérgio Repa, Vinicius Berlendis de Figueiredo e Rodrigo Brandão, muito obrigado pela introdução à pesquisa em Filosofia.

A Ronei Clecio Mocellin e a Walter Romero Menon Junior, agradeço pelos construtivos diálogos, pelos estudos compartilhados e, sobretudo, pela boa companhia.

Aos meus amigos Felipe e Yiuki, pela inspiração no voo, na música e na dança.

A Túlio, pela amizade e pelo livro que, posteriormente, seduziu-me a direcionar os meus estudos à filosofia de Deleuze.

A Carlos Tiago da Silva, pela parceria e amizade.

A Aurea Junglos e Marianne Nigro da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, muito obrigado pela assistência oferecida.

À CAPES, pelo auxílio financeiro fornecido.

RESUMO

Nosso estudo tem por objeto a relação entre univocidade e diferença de intensidade na filosofia de Deleuze. Segundo o filósofo francês, é característico da diferença intensiva ser independente e irreduzível à identidade do gênero. Deste modo, a repartição categorial segundo a qual os múltiplos sentidos do Ser são afirmados no sistema aristotélico consiste, diversamente para Deleuze, numa representação que, ao conferir um ser apenas àquilo que seria uma substância ou que admitiria ser relativo a ela, tem por efeito encobrir o sentido daquilo cuja natureza é desigual em si: ao postular o primado da identidade do gênero, a repartição categorial aristotélica conseqüentemente nega um ser à afirmação ou ao paradoxo na diferença de intensidade. Deste modo, a nossa investigação procura compreender, num primeiro momento, como a diferenciação uma vez subordinada ao primado da identidade no aristotelismo leva-nos a representar uma equivocidade do ser essencialmente regulada por uma relação de analogia para com uma categoria Primeira, e, num segundo momento, explicitar sob quais termos Deleuze define a natureza disto que ele chama de diferença de intensidade, como o filósofo francês encontra na multiplicidade intensiva a expressão de uma univocidade irreduzível ao esquema categorial, mas também de que modo tal diferença de intensidade e tal univocidade são deformadas, na representação, por isto que Deleuze chama de senso comum e bom senso.

Palavras-chave: afirmação; diferença categorial; diferença de intensidade; divergência; equivocidade; paradoxo; relação; multiplicidade; univocidade.

ABSTRACT

The object of these studies is the relation between univocity and difference of intensity in the philosophy of Deleuze. According to the french philosopher, it is characteristic to intensive difference to be independent and irreducible to the identity of the genus. Thereby, the categorical distribution according to which the multiple senses of Being are affirmed in the aristotelian system consists, differently for Deleuze, in a representation that – granting a being solely to what is a substance or that is relative to it – has as an effect the covering of the sense of that whose nature is unequal in itself: once postulating the primacy of identity, the aristotelian categorical distribution denies consequently a being to the affirmation or paradox in the difference of intensity. Thus, our research seeks to comprehend, firstly, how differentiation subordinated to identity leads us to the representation of an equivocal Being essentially regulated by a relation of analogy to a First category and, secondly, analyze under what terms Deleuze defines the nature of that which he names as difference of intensity, how the philosopher finds in the intensive multiplicity the expression of an univocity irreducible to the categorical structure, but also how difference of intensity and univocity are deformed, in the representation, by that which Deleuze names as common sense and good sense.

Keywords: affirmation; categorical difference; difference of intensity; divergence; equivocity; paradox; relation; multiplicity; univocity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I	
<i>Diferença específica, diferença categorial e equivocidade</i>	4
CAPÍTULO II	
<i>Diferença de intensidade, paradoxo e univocidade</i>	32
CONSIDERAÇÕES FINAIS	83
BIBLIOGRAFIA	100

INTRODUÇÃO

Diferentemente de Spinoza, Leibniz, Nietzsche ou Bergson, aos quais Deleuze não apenas dedicou trabalhos – como se convencionou chamar – monográficos, mas recorrentemente também os retomou em outros escritos, a Aristóteles encontramos o filósofo francês fazendo no mais das vezes menções menos extensas, comumente à maneira de associações, como se pode observar num certo número de casos em *Spinoza et le problème de l'expression*¹, ou mais casualmente em seu *Bergsonismo*². Todavia, em *Diferença e Repetição*, Deleuze reserva ao filósofo de Estagira um exame mais demorado: trata-se de mostrar como o sistema aristotélico funciona, como a divisão do gênero em espécies pelas diferenças específicas e a repartição categorial operam, quais relações os seus respectivos elementos entretêm e como tais elementos e relações em seu conjunto, uma vez distribuídos, impelem o aristotelismo a uma equivocidade do ser, ou seja, a ter o ser dito em vários sentidos. Desviar-se da tal equivocidade, segundo nos parece, não era uma alternativa para Aristóteles, como tampouco parece ter sido a sua intenção: o funcionamento mesmo do sistema, como teremos a ocasião de observar mais adiante, o lançava a tal destino, e Aristóteles ele próprio reiterou, em várias passagens de seu *Metafísica*³, o

¹ “O Deus de Spinoza é um Deus que é e que produz tudo, como o Uno-Todo dos Platônicos; mas é também o Deus que se pensa e que pensa tudo, como o Primeiro Motor de Aristóteles”; “Spinoza não quer apenas dizer que os efeitos conhecidos dependem das causas. Ele quer dizer, à maneira de Aristóteles, que o conhecimento de um efeito depende ele próprio do conhecimento da causa” DELEUZE, 1968s, pg. 103 e pg. 118 respectivamente, tradução nossa.

² Cf. DELEUZE, 2012, pág. 39, nota 16, assim como os comentários à noção de diferença específica aristotélica e ao seu método de divisão em *A concepção da diferença em Bergson*, in: DELEUZE, 2012b, pg. 123 e pg.126.

³ “(...) pois os sentidos do “ser” são em igual número às suas figuras. Para tanto, alguns predicados indicam qual é o sujeito, outros a sua qualidade, outros quantidade, outros relação, outros atividade ou passividade, outro seu “onde”, outros seu “quando”, “ser” tem um significado de acordo com cada uma destas”; “Há vários sentidos segundo os quais algo pode ser dito ser (...); pois num sentido o “ser” significa “o que algo é” ou um “isto”, e em outro sentido ele significa uma qualidade ou quantidade ou algum outro predicado desse tipo”; “(...) “ser” tem vários sentidos (pois às vezes significa substância, às vezes que é de uma certa qualidade, às vezes que é de uma certa quantidade, e outras vezes de outras categorias)” ARISTÓTELES, 2014, 1017a 22, 1028a 10 e 1089a 7 respectivamente, tradução nossa.

estatuto da homonímia do ser. Entretanto, como se sabe, Deleuze recusa o estatuto atribuído pelo estagirita ao ser⁴: segundo o filósofo francês, longe de *expressar* o sentido do ser, a equivocidade tem por efeito *encobri-lo, reduzindo-o* a uma repartição distribuída segundo um conjunto de Categorias *relativas* a uma Categoria Primeira nela mesma *una, simples e igual a si mesma*. Com efeito, uma vez reconhecido que *somente “é”* aquilo que implica as categorias do ser e o seu sentido Primeiro, não se teria então reservado o estatuto de *ente* exclusivamente àquilo que satisfaria tal repartição, ou seja, àquilo que preenche a condição ontológica que a equivocidade categorial prescreve?

Há, na filosofia da diferença de Deleuze, um notável esforço crítico ao valor de princípio reconhecido à repartição equívoca do ser e, sobretudo, ao seu sentido Primeiro. Com efeito, ao remeter os processos de gênese às suas condições intensivas de produção, Deleuze devolve àquilo que a equivocidade nega um ser, isto é, às diferenças na intensidade, a sua força produtiva⁵, descobre nelas uma *orientação interna* irreduzível à Categoria Primeira ou às Categorias secundárias (*afirmar-se, segundo sentidos divergentes e simultâneos, para levar-se a um máximo de desigualdade*) e, assim o fazendo, contesta os valores que o sentido Primeiro, na sua pretensão de representar-se como Princípio, atribui a si próprio, quais sejam: o valor de *essência* no indivíduo e de *fim ou foco* na individuação. Dir-se-ia que Deleuze subverte o primado daquilo que é uno, simples e igual a si mesmo ao afirmar como princípio ou condição genética dos processos de produção aquilo que é por natureza *desigual em si*, o que é o mesmo que dizer que o filósofo desfaz a maldição pela qual a equivocidade do ser *emudecia e reduzia ao nada* as quantidades intensivas: e como a equivocidade não abandonaria num puro e simples nada aquilo que escapa às suas

⁴ “O Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença” DELEUZE, 2006, pg. 67.

⁵ “É preciso mostrar não só como a diferença individuante difere por natureza da diferença específica, mas, antes e sobretudo, como a individuação *precede* de direito a forma e a matéria, a espécie e as partes, e qualquer outro elemento do indivíduo constituído. (...) a diferença individuante precede, no ser, as diferenças genéricas, específicas e mesmo individuais”; “O processo essencial das quantidades intensivas é a individuação. A intensidade é individuante; as quantidades intensivas são fatores individuais” DELEUZE, 2006, pg. 70 e pg. 345 respectivamente.

pretensas condições ontológicas, ou seja, aquilo que é irreduzível ao uno, ao simples e ao homogêneo?

Séries de diferenças heterogêneas *inseparavelmente* em diferença *imediate* umas com as outras, a multiplicidade intensiva não se deixa confundir com a equívoca distribuição do ser aristotélico, mas ela tampouco *implica* uma repartição categorial subordinada a um sentido Primeiro uno, simples e igual a si mesmo. Ora, mas se os fatores genético-individuantes não se deixam confundir com um Ser equívoco ou com isso que, *na medida em que implicaria o equívoco*, é chamado de ente; se a afirmação na diferença não se exprime como *a finalidade* em direção à qual um desenvolvimento projetar-se-ia como tampouco consiste num desenvolvimento *com vistas a um fim*, não encontraríamos justamente nisto que faz da diferença de intensidade algo irreduzível ao Ser e ao ente, ao Fim e à tendência a um fim, isto é, *no paradoxo da sua afirmação*, como que a *orientação interna* segundo a qual as diferenças *tanto* exprimir-se-iam *em uníssono* a si mesmas em seu sentido *quanto* fariam vir à luz as suas produções?

CAPÍTULO I

DIFERENÇA ESPECÍFICA, DIFERENÇA CATEGORIAL E EQUIVOCIDADE

Porfírio, inspirado nas *Categorias* de Aristóteles – texto que ele próprio menciona ter em vista quando escreve seu *Isagoge* para Crisaório¹ –, define o papel que a diferença específica preenche no aristotelismo nos seguintes termos:

É (...) à base das diferenças [específicas] – as quais tornam [o sujeito] outro – que se fazem as divisões dos gêneros em espécies e que se formulam as definições, visto que estas são constituídas do gênero e das diferenças desta espécie, enquanto as diferenças que não dão senão uma outra qualidade só produzem diversidades e mudanças na disposição (PORFÍRIO, 2002, pg. 46)²

Em primeiro lugar, é preciso observar que este conceito não é alheio ao sistema que ele integra. Pelo contrário, ele próprio é explicitado em relação a ele: *a diferença específica caracteriza-se pela relação que ela entretém com o gênero*, ou seja, ela é aquilo que é capaz de dividir o gênero em espécies e, deste modo, ela participa essencialmente na definição de uma espécie, definição esta que, segundo Aristóteles, é o enunciado da essência mesma desta espécie³, isto é, é aquilo que nos diz *o que* ela é ou que atende à pergunta: “o que é isto?”. Neste sentido,

¹ “Meu caro Crisaório, dado que para receber o ensinamento relativo às categorias de Aristóteles, é necessário saber o que seja (1) o *gênero*, (2) o que seja a *diferença*, (3) o que seja a *espécie*, (4) o que seja o *próprio* e (5) o que seja o *acidente*, e visto que tal conhecimento é necessário para fornecer as definições em relação a tudo que diz respeito à divisão e à demonstração (...), vou-te fazer uma breve exposição desses pontos” PORFÍRIO, 2002, pg. 35.

² Os colchetes pertencem à tradução.

³ “(...) é somente pela espécie ou o gênero que se pode definir este ou aquele homem de uma maneira conveniente ou apropriada”; “A definição é da essência ou da natureza essencial e é evidente que todas as demonstrações tomam a essência como tal; (...) ora, a definição revela a essência, mas a demonstração demonstra que um predicado se predica ou não de um sujeito” ARISTÓTELES, 2010, pg. 44 e pg. 316 respectivamente (*Categorias* 2b 32 e *Analíticos Posteriores* 90b 29 – 91a 1 respectivamente). Veja-se também o estatuto reconhecido à definição em *Metafísica* (ARISTÓTELES, 2014, 1037b 9 - 1038a 35).

Aubenque demonstra a mesma leitura quanto à relação existente entre o gênero e a diferença específica, mas também quanto ao seu valor para a definição: “não há verdadeira definição senão onde há fecundação do gênero por uma diferença necessariamente estrangeira a este gênero” (AUBENQUE, 1994, pg. 229-230, tradução nossa).

Esta observação a respeito do “estrangeirismo” da diferença específica acrescentada por Aubenque é importante. Ora, a diferença específica não é uma outra substância entre substâncias⁴. Caso admitíssemos que a diferença específica confunde-se ela própria com uma substância, teríamos que os gêneros não seriam divididos *por* diferenças específicas, mas teriam como resultado da sua divisão diferenças específicas, o que não procede: toda divisão *pelas* diferenças específicas resulta em espécies, e não em diferenças (o *gênero* animal não tem como *espécie* a *qualidade* racional)⁵. Com efeito, a diferença específica é uma qualidade⁶, ainda que uma qualidade especial, qualidade com o poder de fecundar e dividir o gênero, de

⁴ Segundo Giorgio Pini, o estatuto da diferença específica durante o século XIII d.C. era um assunto deveras problemático entre os leitores de Aristóteles: “Com efeito, em *Metafísica V*, Aristóteles lista as diferenças das substâncias como pertencendo à primeira espécie de qualidade; para tanto, diferenças substanciais, como *racional*, pertencem à categoria qualidade. Entretanto, essa posição colocaria sérios problemas, uma vez que, se as diferenças substanciais são qualidades, seguir-se-ia que alguns constituintes essenciais das substâncias são acidentes” PINI, 2002, pg. 191, tradução nossa. Quanto à passagem mencionada por Giorgio Pini na qual Aristóteles afirma que a diferença substancial é uma qualidade, vide a nota 6 deste capítulo.

⁵ Se a diferença específica fosse *interna* à categoria substância como uma substância entre substâncias, ter-se-ia que a diferença específica *racional* não seria a diferença que *divide* o gênero *animal* em *animal racional*, mas, diversamente, *seria admitida como sua espécie*, ou seja, seria admitida como aquilo no qual o gênero se divide, o que é absurdo, pois a diferença específica não é a espécie (animal racional ou homem) na qual o gênero se subdivide, mas aquilo que divide o gênero. Como se sabe, ela é *parte* da composição da definição da espécie (animal *racional*), e não a espécie enquanto tal (a espécie *homem* é o gênero determinado pela sua respectiva diferença, a saber, *racional*, e não pura e simplesmente a racionalidade enquanto tal). Além disso, uma vez reconhecido à diferença específica o valor de substância, ter-se-á então que o gênero é afirmado *tanto* da espécie na qual ele foi dividido *quanto* da diferença que o dividiu (animal é dito uma vez de homem, e outra vez de racional), algo que, mais uma vez, não procede, pois a diferença específica não envolve o gênero que ela divide.

⁶ “‘Qualidade’ significa a diferença da essência, por exemplo, o homem é um animal de uma certa qualidade porque ele é bípede, e o cavalo, porque é quadrupede; e o círculo é uma figura com uma qualidade particular porque não tem ângulos, o que mostra que a diferença essencial é uma qualidade. Portanto, esse é um dos significados de qualidade: a diferença da essência” ARISTÓTELES, 2014, 1020a 33, tradução nossa.

determiná-lo e de compor uma espécie⁷. Porém, sob a categoria Substância, isto é, desde o gênero mais elevado ou último, prolongando-se pelos seus gêneros inferiores até suas espécies ínfimas (as quais, por sua vez, são indivisíveis, isto é, nenhuma diferença subdivide tais espécies em outras espécies inferiores⁸), não há senão as quiddidades determinadas nas quais a Substância foi dividida. Para tanto, a categoria substância não inclui em si, como um de seus termos, a diferença específica, aspecto constatável na própria impossibilidade de se localizar, dentre os gêneros e as espécies que a categoria compreende, diferença específica alguma⁹. Eis que ela lhe é estrangeira, como frisa Aubenque.

Até aqui, destacamos duas características do que seja a diferença específica no aristotelismo: a sua *relatividade* ao gênero ou à identidade genérica e a sua *exterioridade* em relação aos termos da categoria que ela divide. Detenhamo-nos agora na operação de divisão do gênero pela diferença específica para procedermos com o levantamento das características que lhe são próprias. Em primeiro lugar, cabe observar como o gênero jamais deixa de possuir a identidade formal que o distingue ao ser determinado por uma diferença específica que, repartindo-o, compõe uma espécie:

Aquilo que é outro em espécie o é em relação a algo e em algo (...); por exemplo, se um animal é em espécie outro, tanto o animal quanto a espécie são animais. Portanto, as coisas que são outras enquanto espécie devem sê-las no mesmo gênero. Pois por gênero entendo aquela uma coisa idêntica que é predicada de ambas e que não é meramente diferenciada de maneira accidental (...). Pois não apenas devem coisas diferentes ter uma natureza comum – por exemplo, ambas devem ser animais –, mas essa mesma

⁷ “(...) uma diferença *específica* sempre forma uma espécie quando acrescentada ao gênero” ARISTÓTELES, 2010, pg. 481 (*Tópicos* 143b 9).

⁸ Tal é o caso da espécie homem, espécie ínfima cuja coleção de indivíduos por ela compreendida não se distinguem entre si como espécies de um mesmo gênero, mas variam apenas em número: “com efeito, ‘homem’, que é uma espécie, se predica de Sócrates e Platão, os quais diferem um do outro não especificamente, mas numericamente” PORFÍRIO, 2002, pg. 38.

⁹ Como escreve Aristóteles, “nenhum gênero é predicável de nenhuma das suas diferenças” (ARISTÓTELES, 2014, 1059b 33, tradução nossa), precisamente porque estas lhe são externas e não o implicam tais como o fazem as respectivas espécies de um gênero.

animalidade deve ser diferente para cada uma (por exemplo, num caso cavalo, noutra homem) (ARISTÓTELES, 2014, 1057b 35, tradução nossa)

Dir-se-ia que o gênero guarda o mesmo sentido nas espécies nas quais ele se faz outro: o gênero animal se diz ser animal *no mesmo sentido de* homem ou cavalo e, portanto, todas estas espécies serão chamadas animais na medida em que implicam o *mesmo* gênero ou essência. Deste modo, a identidade do gênero consigo mesmo não é desfeita pelas múltiplas espécies nas quais ele é dividido através das diferenças específicas, o que é o mesmo que dizer que *à alteridade do gênero não acompanha uma correlata variação da sua identidade*. Além disso, a identidade comum do gênero em relação às espécies assegura a conveniência da pluralidade das espécies distintas a um termo comum que as recolhe numa unidade¹⁰, sendo, para tanto, o fio de unidade do conjunto: supondo-se que o gênero perdesse a identidade que o distingue, toda a unidade do conjunto seria correlativamente perdida, pois é precisamente a sua identidade que salvaguarda a comunidade do conjunto; e as espécies, por sua vez, dispersar-se-iam numa pluralidade sem coligação, ou melhor, tampouco ainda seriam espécies, pois deixariam de incluir em sua definição o seu respectivo gênero; afinal, o que seria da espécie sem o gênero que define a sua essência?

Sejam figuras geométricas, como triângulos equiláteros ou escalenos, ou tipos animais, como um homem ou um cavalo, a forma genérica é a mesma¹¹ para todos os casos que se seguem dela por divisão. As diferenças específicas ou qualidades essenciais são, por assim dizer, o móvel da alteridade do gênero: são elas que, repartindo o gênero, como por exemplo o gênero animal, fazem com que este seja

¹⁰ “Uno se diz também das coisas cujo gênero é uno, ainda que se distingam por diferenças entre si opostas. Estas coisas também são ditas uno porque o gênero que subjaz às diferenças é ele próprio uno (por exemplo: cavalo, homem e cachorro formam uma unidade, porque todos são animais)” ARISTÓTELES, 2014, 1016a 25, tradução e sublinhado nossos.

¹¹ Dentre os vários significados que Aristóteles reconhece ao conceito de *mesmo* em seu *Metafísica*, cabe destacar o terceiro, isto é, aquele no qual é dito ser o mesmo isto cuja “definição da primeira essência é una; por exemplo, linhas retas iguais são o mesmo, e também o são os quadrados de lados e ângulos iguais; há muitos casos, mas nestes, igualdade constitui unidade” ARISTÓTELES, 2014, 1054b 1.

dividido em animal *racional*, diferenciando-o e prolongando-o sucessivamente. Todavia, a identidade do gênero não define apenas uma relação de conveniência dos termos de um conjunto, mas igualmente determina uma forma de diferença *entre as diferenças específicas* elas próprias. Com efeito, Aristóteles definiu *até onde é* admitido, sob a condição do gênero, que a divisão das diferenças específicas seja estendida, o que quer dizer que a diferença *entre* diferenças específicas é inseparável de um máximo e, precisamente na medida em que este mesmo máximo representa o limite da diferenciação admitida pelo gênero, ele também é perfeito: diferença máxima e perfeita na relação das diferenças essenciais de um gênero e limite na divisão das espécies do gênero. Segundo Aristóteles, em termos de pura alteridade, a determinação de uma forma de diferença *entre* os múltiplos entes *não é viável* pois, sob tais condições, não se dispõe de qualquer meio através do qual se poderia reconhecer a natureza da diferença que ali se estabelece: a diferença *entre* o outro e aquilo em relação ao qual ele é outro é de contrariedade? De oposição? De contradição? Com efeito, tomada enquanto tal, a pura alteridade não nos coloca em condições de sequer afirmar, por exemplo, que todos se opõem a todos: apenas pode-se falar em termos de alteridade (par mesmo/outro). Para tanto, não há, sob a condição de uma pura alteridade, uma diferença dos diferentes e, conseqüentemente, tampouco há “diferentes”. Todavia, o mesmo não se segue para as diferenças do gênero:

Porém, diferença e alteridade não são uma e a mesma coisa. Com efeito, o outro e aquilo em relação ao qual ele é o outro [ou seja, o mesmo] não o são em algum aspecto (dado que todo ente ou é outro ou o mesmo). Porém, aquilo que é diferente o é em relação a alguma coisa e em algum aspecto, havendo para tanto algo de idêntico em relação ao qual eles diferem. Isto que há de idêntico é o gênero ou a espécie, uma vez que tudo que é diferente difere em gênero ou em espécie (ARISTÓTELES, 2014, 1054b 24, tradução e colchetes nossos)

Eis que é na medida em que há uma identidade primeira em relação à qual ao menos dois termos distintos convêm que *então* haverá relação de diferença, que se pode falar que algo difere do outro: *a identidade do gênero é, ao mesmo tempo, tanto aquilo que torna o diferente indistinto ao diferente quanto aquilo que antecede e*

condiciona a diferenciação dos diferentes. A relação de diferença entre diferentes não se confunde com a pura alteridade uma vez que, para tal, far-se-ia necessário conceber os diferentes sem a mediação de uma identidade preliminar comum aos termos em relação, o que para Aristóteles, como vimos acima, não é possível. Resulta então que da pura alteridade somente podemos falar em termos de outro e de mesmo, enquanto que a diferença dos diferentes e, conseguintemente, os diferentes eles próprios, demandam uma identidade comum como condição de sua concepção e determinação.

Sirvamo-nos de um exemplo para melhor ilustrar o trecho acima citado. Segundo o que foi afirmado, não é possível falar de diferença *entre* o branco e o grande, pois ambos os predicados não convêm a um gênero comum pelo qual se poderia dizer que eles diferem: o grande não implica cor, assim como o branco não implica tamanho. Entretanto, a cor branca *difere* da cor preta: na medida em que cada cor é composta pela sua respectiva diferença específica e segundo um mesmo gênero, dir-se-á que uma cor difere da outra em espécie, mas *difere* em espécie *no mesmo gênero*, diferentemente do caso anterior (branco e grande), no qual cada termo envolve, precisamente, um gênero diverso ao do outro. Para tanto, é sob a condição de “diferir *em x*”, *x* sendo um *gênero comum* às diferenças específicas em questão, que a relação de diferença parece ser admitida. Com efeito, *o gênero por si só não nos dá a diferença das espécies*: ao contrário, ele nos dá a sua identidade, ou seja, *ele é aquilo que torna uma indistinta à outra*. Porém, segundo Aristóteles, *o diferente apenas difere do diferente uma vez reconhecido entre ambos uma identidade comum*. Ora, assim sendo, até onde o gênero admite que a diferença entre as diferenças específicas estenda-se? Qual é máximo ao qual a diferenciação do gênero pode ser levada sem cair na alteridade?

(...) há também uma máxima diferença, à qual chamo contrariedade. (...) Com efeito, para as coisas que diferem em gênero não há caminho de uma à outra, pois se distanciam em demasia e não são comparáveis. Porém, as coisas que diferem em espécie têm na sua gênese os contrários como extremos, e a distância entre os extremos – portanto, entre os contrários – é a máxima distância. (...) Seguramente, aquilo que é o máximo em cada

classe é completo, pois o máximo é aquilo que não pode ser superado, e nada há a ser encontrado para além do que é completo (ARISTÓTELES, 2014, 1055a 5, tradução nossa)

A contrariedade é, pois, a máxima distância *entre* as diferenças que dividem um gênero e, precisamente por isso, ela é também a diferença completa ou perfeita do gênero. Deste modo, as diferenças específicas são, por um lado, indissociáveis dos gêneros que elas dividem e, por outro, inseparáveis de uma relação de oposição¹² e de máxima oposição ou contrariedade: para aquém ou além destes limites, como diz Aristóteles, não há nada a ser encontrado: “São contrários aqueles atributos que diferem *o máximo no interior de um gênero* (cf. *Categorias*, 6, 6, a 17; *Met. Δ*, 10, 1018 a 27; *I*, 4, 1055 a 3). A contrariedade representa o caso de oposição *máxima* compatível com a unidade genérica. Não nos surpreenderá, portanto, que « dos contrários há uma ciência única » (...)” (AUBENQUE, 1994, pg. 223, nota 1, tradução nossa). Vê-se, pois, que o indistinto nas espécies distintas exclui de si a possibilidade de uma divisibilidade ilimitada: a diferenciação das diferenças, portanto, é inseparável de um máximo relativo ao gênero sobre o qual a sua divisão incide.

É notável como a relação de contrariedade encontra-se inseparavelmente aliada à identidade do gênero: com efeito, não há divisão de um gênero em espécies que não se dê segundo uma relação de contrariedade, assim como, inversa e correlativamente, não há relação de contrariedade que não seja aquela das diferenças específicas relativas à identidade de um gênero comum: *apenas há gênero dividido em contrariedades, apenas há contrariedade entre as diferenças específicas que dividem um mesmo gênero*. E a identidade do gênero, prolongando-se através

¹² “O termo oposto é aplicado aos contraditórios, aos contrários, aos termos relativos, à privação e possessão, e aos extremos dos quais e nos quais cada geração e dissolução toma lugar; e são ditos opostos os atributos que não podem estar presentes ao mesmo tempo num mesmo receptáculo” ARISTÓTELES, 2014, 1018a 20, tradução nossa. Vê-se como Aristóteles define o oposto como aquilo que não admite “estar coexistindo a” sob a condição de um sujeito comum. E os contrários são um caso de oposição justamente porque o termo contrário de um gênero não pode se fazer presente simultaneamente a outro termo contrário do *mesmo* gênero num mesmo sujeito. Todavia, a impossibilidade de copresença dos opostos ou, se nos for assim permitido colocar, a sua relação de exclusão recíproca, não é fundada senão pelo próprio receptáculo que é incapaz de receber ambos os opostos simultaneamente: é o sujeito comum a ambos os opostos que funda a relação de oposição, isto é, a relação de impossibilidade de copresença ou de exclusão recíproca.

da contrariedade das suas diferenças em espécies distintas, permanece invariavelmente igual a si e ao conjunto das espécies nas quais ela foi repartida por meio da sua divisão. Portanto, a identidade da substância pode bem ser dividida ou diferenciada por qualidades contrárias ou segundo uma relação de oposição, mas à *divisão do gênero em espécies contrárias jamais acompanha uma correlativa variação da sua natureza*: na divisão, identidade do gênero e relação de contrariedade são inseparáveis e remetem uma à outra. Com efeito, como falaríamos de contrariedade, senão supondo, como Aristóteles bem o observou, a identidade de um gênero ao qual os contrários convêm¹³? Como poderíamos dizer que o negro é contrário ao agudo, uma vez que não há nada de comum entre ambos em função do qual um seria o extremo oposto do outro? E quando Aristóteles escreve a respeito das cores e do movimento de passagem que uma cor atravessa para ir até outra cor diferente, é sempre segundo o primado da identidade do gênero que o filósofo de Estagira concebe tanto a diferenciação do gênero quanto a passagem de um diferente a outro diferente:

E se há um gênero que é anterior aos contrários, as diferenças que constituem as espécies contrárias de um gênero serão, por sua vez, contrários anteriores às espécies, posto que as espécies são compostas do gênero e das diferenças (por exemplo: se o branco e o preto são contrários, um sendo uma cor dilatante e o outro uma cor contraente, estas diferenças – dilatante e contraente – são anteriores; para tanto, são contrárias entre si anteriores [ao branco e ao preto]). (...) Ora, os contrários não se compõem uns dos outros, sendo portanto princípios primeiros. Porém, os termos intermediários ou são todos compostos, ou nenhum o é. Mas há algo composto de contrários, de maneira que possa haver uma mudança de um contrário ao outro contrário, passando pelo termo intermediário, uma vez que este terá menos da qualidade em questão do que um dos contrários, e mais do que o outro. Virá, para tanto, entre os contrários (ARISTÓTELES, 2014, 1057b 5, tradução e colchetes nossos)

¹³ “Portanto, todos os contrários são sempre predicáveis de um sujeito e não podem existir separados dele” ARISTÓTELES, 2014, 1087b 1, tradução nossa.

O gênero é o “*mesmo*” e a *unidade* das espécies nas quais ele foi dividido, isto é, ele é a categoria pela qual os diferentes são reconhecidos como essencialmente indistintos. Com efeito, é a diferença específica que constitui “a alteridade do gênero”: é apenas ela que, através da divisão, diversifica a unidade e a “mesmidade” do gênero (a diferença diferencia o indiferenciado). Contudo, a diferença específica não o faz senão na medida em que ela supõe o gênero como o sentido primeiro na divisão, e ela não o diferencia senão na medida em que preserva a sua identidade nas espécies divididas¹⁴, de modo que, desde o gênero último até a espécie ínfima, encontramos um movimento marcado por sucessivas repartições ou “repartições de repartições” (subdivisões das divisões) que carregam a identidade mais universal e menos diferenciada até à identidade menos universal e mais diferenciada¹⁵. Aliás, este movimento parece-nos ser o mesmo que aquele do conceito geral¹⁶. O conceito se caracteriza por uma relação inversa de compreensão e extensão: a extensão do conceito é o seu alcance ou o número de indivíduos particulares subsumidos pelo conceito, e a compreensão, por sua vez, consiste no maior ou menor conjunto de

¹⁴ “Portanto, as coisas que são outra em espécie devem sê-la no mesmo gênero. Por gênero entendo aquela coisa una e idêntica predicada de ambas [as espécies] e diferenciada de maneira não acidental (...). Pois não apenas deve a natureza comum ser inerente às coisas diferentes, isto é, não apenas ambas devem ser animais, mas essa mesma animalidade deve ser diferente para cada uma (num caso, equinidade, noutra, humanidade), essa natureza comum sendo, para tanto, especificamente diferente numa e noutra. (...) Essa diferença, portanto, deve ser a alteridade do gênero. Chamo de “diferença no gênero” uma alteridade que faz o gênero ele próprio outro” ARISTÓTELES, 2014, 1058a 1, tradução, sublinhado e colchetes nossos.

¹⁵ A árvore de Porfírio fornece-nos um exemplo bastante ilustrativo dessa variação em grau da generalidade: “em cada categoria, existem os [termos] *mais gerais* e, inversamente, outros [termos] absolutamente especiais, e, entre os mais gerais e os mais especiais, outros [termos]. O mais geral é aquele além do qual não poderia haver gênero mais elevado, ao passo que o mais especial é aquele acima do qual não poderia haver outra espécie subordinada; e entre o mais geral e o mais especial, existem outros [termos], que são ao mesmo tempo gêneros e espécies, mas entendidos relativamente aos [termos] diferentes. (...) A essência é em si mesma um gênero: abaixo dela acha-se o corpo; sob o corpo, o corpo animado; sob o corpo animado, o animal; sob o animal, o animal racional; sob o animal racional, o homem; sob o homem acham-se Sócrates, Platão e os homens particulares”. PORFÍRIO, 2002, pg. 40. Todos os colchetes pertencem à tradução.

¹⁶ “de direito, o conceito pode ser o de uma coisa particular existente, tendo, então, uma compreensão infinita. A compreensão infinita é o correlato de uma extensão = 1. (...) Toda limitação lógica da compreensão do conceito dota-o de uma extensão superior a 1, de direito, infinita; dota-o, pois, de uma generalidade tal que *nenhum* indivíduo existente *pode* corresponder-lhe *hic et nunc* (regra de relação inversa da compreensão e da extensão)” DELEUZE, 2006, pg. 33-34.

predicados determinando o conteúdo do conceito. Um exemplo deve bastar para que fique claro como essa relação constitui o que denominamos movimento do conceito: o conceito de homem, o qual possui como predicados ser racional e bípede, tem tais atributos como o conteúdo da sua compreensão: suponhamos que a sua extensão estenda-se, *de fato*, a 5 bilhões de indivíduo particulares, ainda que, a rigor, *de direito*, a sua extensão seja infinita. Contudo, podemos expandir a compreensão deste conceito: digamos que há um conceito de homem que, além de possuir os atributos acima citados, possui também em seu conteúdo o atributo “falar português”: novamente, *à ampliação da compreensão do conceito acompanha, correlativa e inseparavelmente, uma redução da sua extensão* (ainda que, *de direito*, a sua extensão permaneça infinita).

Eis o movimento de especificação do conceito, inseparável em seu procedimento da relação de divisão entre o gênero e a diferença específica: é a diferença (“alteridade do gênero”) que especifica a identidade geral ao mesmo tempo em que esta, por sua vez, é preservada em sua generalidade nas espécies em que ela foi dividida. Com efeito, *através da continuidade da generalidade do gênero nas suas consecutivas subdivisões*, é possível ligar o gênero mais geral às espécies mais específicas assim como, *inversamente*, remeter as diferentes ramificações nas quais as repartições prolongaram-se a uma mesma Substância. Deste modo, ao procedermos do mais genérico ao mais específico, procedemos por divisão (uno → múltiplo), assim como, inversamente, ao procedermos das espécies mais especiais ao gênero mais elevado, procedemos por reunificação (múltiplo → uno).

Cabe entretanto notar que, apesar da sucessiva diferenciação da universalidade do gênero pela diferença específica, este jamais salta da ordem da generalidade que lhe é própria para a ordem da individualidade, ou seja: *o gênero nunca sai do universal* e, conseqüentemente, *o indivíduo não possui conceito senão geral*. De fato, por mais longe que se queira levar a especificação, a alteridade do gênero apenas faz com que a universalidade que o distingue varie em termos de mais ou menos geral. Em outras palavras: *a especificação não constitui uma individuação*,

e o conceito geral permanece independente ao número de indivíduos que o representam. É por isso que, mesmo ao supor-se a existência de apenas um homem particular, o conceito genérico Homem jamais se reduz ao caso particular que o representa: ainda que *de fato* haja apenas uma extensão = 1 como correlato da compreensão do conceito, *de direito* o conceito permanece admitindo uma extensão = x. Para tanto, se o gênero não muda de natureza ao ser dividido por diferença contrárias, ele tampouco perde a sua generalidade ao ser especificado.

Vê-se como a alteridade produzida pela diferença específica no gênero nunca introduz nele uma alteridade radical: as espécies nas quais um gênero é diferenciado nunca deixam de implicar em essência a sua identidade (é a diversidade *do* mesmo gênero), e tampouco é permitido às diferenças operar independentemente das generalidades que elas dividem. Sob esta condição, *a diferenciação dos diferentes é determinada segundo o processo de divisão no qual os predicados atribuídos ao gênero são levados à relação de oposição*, a contrariedade consistindo na relação de oposição máxima e perfeita num gênero:

A maior diferença é sempre a oposição. Mas, de todas as formas de oposição, qual é a mais perfeita, a mais completa, aquela que melhor “convém”? (...) a diferença perfeita e máxima é a contrariedade no gênero, e a contrariedade no gênero é a diferença específica. Além e aquém, a diferença tende a confundir-se com a simples alteridade (DELEUZE, 2006, pg. 58)

Eis, portanto, as relações segundo as quais a identidade do gênero e a contrariedade das diferenças organizam o processo de divisão em Aristóteles: relação de *identidade* do gênero consigo mesmo (Animal = Animal); relação de *exterioridade* do gênero às suas diferenças; relação de *divisão/especificação* do gênero por diferenças específicas; relação de *oposição* e de *contrariedade* entre as diferenças específicas de um mesmo gênero na sua divisão e relação de *igualdade* de gênero entre as espécies divididas (o gênero é o indistinto nos diferentes). Cremos que é tendo em vista esta distribuição de relações que Deleuze dirá: “confunde-se o

estabelecimento de um conceito próprio da diferença com a inscrição da diferença no conceito em geral – confunde-se a determinação do conceito de diferença com a inscrição da diferença na identidade de um conceito indeterminado. (...) Deste modo, a diferença fica sendo apenas um predicado na compreensão do conceito” (DELEUZE, 2006, pg. 60-61).

Até então, nossa atenção esteve sobretudo voltada ao conceito de diferença específica. Explicitamos as relações entre a diferença essencial e a unidade genérica (relação da diferença enquanto predicado diferenciador do gênero), assim como aquela entretida pelas diferenças entre si (relação desses predicados entre si). Tal movimento também permitiu-nos visualizar um sistema de distribuição operante no aristotelismo, distribuição esta cujo funcionamento reconhecemos a partir das relações operantes (Substância ou Gênero Primeiro mais elevado indiferenciado subdividido segundo oposições máximas ou contrários por diferenças específicas necessariamente externas ao dividido, prolongando-se sucessivamente segundo uma relação inversa de proporção e extensão até o limite da espécie especialíssima ou ínfima). De fato, as relações observadas em nosso exame não distam daquilo que Deleuze ele próprio reconheceu como as raízes da representação, a saber: “a identidade no conceito, a oposição no predicado, a analogia no juízo, a semelhança na percepção” (DELEUZE, 2006, pg. 365). Ou melhor, nosso exame nos esclareceu duas das raízes supracitadas: a da identidade no conceito genérico e a da oposição das diferenças específicas. Entretanto, a diferenciação concebida a partir do processo de divisão da Substância ou Categoria Primeira não é a única forma de diferença que o sistema aristotélico reconhece pois, como se sabe, o ser não é dito apenas dos seus gêneros e espécies, mas também é afirmado dos predicados atribuíveis a tais gêneros e espécies. Em outras palavras: há, correlativamente à diferenciação por divisão ou especificação *do* gênero, uma diferenciação das diferentes categorias das

quais o ser extrai, em Aristóteles, os seus múltiplos sentidos. Porém, qual é o tipo de relação que a Substância entretém com as demais categorias que compõem a equivocidade do ser? Eis que, no que tange à filosofia de Aristóteles, cabe ainda estendermo-nos em mais alguns pontos que, uma vez analisados, deverão esclarecer-nos tanto o estatuto que Aristóteles reconhece à repartição equívoca do ser quanto a relação que esta repartição entretém com a divisão pela qual a Substância ou sentido primeiro do ser é sucessivamente diferenciada.

Falamos em relações. Falamos da relação de contrariedade, da relação de oposição entre as diferenças específicas de uma unidade genérica. Todavia, qual tipo de relação é entretida, não pelas diferenças específicas de um gênero, mas pelos gêneros últimos ou categorias? Seria ela equivalente à alguma das relações inspecionadas precedentemente? E, se um gênero é diferenciado através das diferenças específicas que o dividem, como diferenciam-se as categorias? Ora, Aristóteles ele próprio recusou a possibilidade de se conceber a diferenciação do gêneros segundo uma relação de oposição ou contrariedade, visto que a distância que se abre entre os gêneros últimos impossibilita sua comparação: enquanto que a cor branca é o contrário da cor preta oposta (uma vez que as diferenças essenciais de tais espécies de cor entretêm uma relação de exclusão recíproca ao sobrevir simultaneamente a um mesmo sujeito e constituem a máxima diferença de um mesmo gênero), as categorias quantidade e tempo não se opõem umas às outras, e tampouco a categoria substância tem a categoria lugar como uma categoria contrária: “para as coisas que diferem em gênero não há caminho de uma à outra, pois se distanciam em demasia e não são comparáveis” (ARISTÓTELES, 20154, 1055a 5, tradução nossa). De fato, é notável que, caso os gêneros últimos se opusessem uns aos outros, eles deveriam entrar, conseqüentemente, numa relação de exclusão recíproca: dada a presença de uma categoria, a outra deveria ser correlativamente suprimida, tal como acontece com as diferenças de um gênero comum num mesmo sujeito. Entretanto, *as diferentes categorias não se excluem reciprocamente umas às*

outras ao convir a um mesmo sujeito, como tampouco entram elas em oposição com o sujeito ao qual convêm (vermelho não se opõe a arredondado, a “estar em repouso”, a “sobre a mesa”, como tampouco se opõe a maçã). Para tanto, a oposição e a máxima oposição não caracterizam a diferença categorial.

Como visto, a contrariedade supõe a identidade do gênero. Estariam as categorias últimas porventura subordinadas às mesmas condições que as espécies na qual um gênero é dividido? Comportar-se-iam elas como espécies? Segundo Porfírio, *as categorias ou gêneros últimos em seu conjunto se distinguem por não terem acima de si nenhum outro gênero superior*, sendo essa, precisamente, uma das suas definições:

[Os filósofos] definem, portanto, [o termo] mais geral do seguinte modo: “o que, sendo um gênero, não é espécie”, ou ainda: “o que, acima do qual, não pode haver um outro gênero”; (...) com efeito, o ser não é um único gênero comum a todas as coisas, e todas as coisas não são do mesmo gênero em relação a um certo gênero supremo, como afirma Aristóteles (PORFÍRIO, 2002, pg. 41-42)¹⁷

Ora, que o ser não é o Gênero dos gêneros ou o gênero supremo em relação ao qual os gêneros últimos se comportariam como as suas espécies, Aristóteles ele próprio, como menciona Porfírio, afirmara: “não é possível que o uno ou o ser sejam um gênero único das coisas” (ARISTÓTELES, 2014, 998b 23, tradução nossa)¹⁸, “o ser não é um gênero” (ARISTÓTELES, 2010, pg. 321-322)¹⁹:

São ditas serem ‘outras em gênero’ aquelas coisas cujo substrato primeiro é diferente, e que não são analisáveis uma da outra ou ambas da mesma coisa (...), e coisas que pertencem a diferentes categorias do ser (pois algumas coisas que são ditas ‘ser’ significam essência, outras uma qualidade, outras as outras categorias distinguidas anteriormente). Estas tampouco são analisáveis umas das outras ou de algo uno (ARISTÓTELES, 2014, 1024b 10, tradução nossa)

¹⁷ Todos os colchetes pertencem à tradução.

¹⁸ Vide igualmente ARISTÓTELES, 2014, 1059b 34.

¹⁹ *Analíticos Posteriores*, 92b 14.

Como diz Deleuze: “é em relação à forma de identidade no conceito genérico que a diferença vai até a oposição, é impelida até a contrariedade” (DELEUZE, 2006, pg. 60). E quando Aristóteles enumera uma lista de definições correspondendo às várias maneiras segundo as quais o termo *contrário* é dito, nenhuma dentre elas é extraída da relação que os gêneros últimos estabelecem entre si²⁰. Ora, se verificamos tal situação ao nível das categorias ou gêneros últimos, isso se dá precisamente porque estes *não convêm a (ou provêm de) um gênero mais elevado*. Consequentemente, uma vez que o conjunto das categorias não convêm a um gênero comum, *tampouco são elas as espécies de um gênero mais elevado que as subsumiria*, o que também implica que o ser enquanto tal não supõe diferenças específicas através das quais ele se subdividiria, por sua vez, nas respectivas categorias das quais ele se predica. Ao ocupar-se com o problema da homonímia (ou equivocidade) do ser em Aristóteles, Aubenque escreve:

(...) as categorias do ser não são as espécies do gênero *ser* (...). Se isso que autoriza a sinonímia é a pertença a um mesmo gênero, a posse de uma mesma essência, a homonímia do ser, assim como aquela do bem, implicam a privação de uma tal comunidade de essência (AUBENQUE, 1994, pg. 177, tradução nossa)

Deste modo, as categorias não são senão os gêneros últimos: *irredutíveis uns aos outros*, ou seja, não deriváveis uns dos outros, assim como tampouco redutíveis ou extraíveis de um termo comum e superior ao conjunto. Com efeito, quando Deleuze escreve, em relação aos gêneros últimos, que eles “não estão submetidos à condição de ter, por sua vez, um conceito idêntico ou gênero comum” (DELEUZE, 2006, pg. 61), fica evidente que é a condição acima descrita que o filósofo tem em vista. É verdade que Aristóteles afirmou que o ser é aquilo que há de mais comum: “estes [o ser e o uno] são o que há de mais universal” (ARISTÓTELES, 2014, 1001a 21, tradução e colchetes nossos), “(...) ser é comum a todas as coisas” (ARISTÓTELES, 2014, 1004b 20, tradução nossa). Contudo, essa universalidade do ser de modo algum se configura, como já insistimos, numa comunidade genérica. Ela

²⁰ Aristóteles. *Metafísica*, livro V, capítulo 10, 1018 a 26.

é de outra ordem e não equivale à ordem de sinonímia (univocidade) que distingue, *no sistema aristotélico*, a unidade genérica. Ora, é segundo a ordem de homonímia que o ser é dito em vários sentidos:

(...) ser [*on*], o qual é dividido segundo o esquema das categorias [*kata ta schemata tes kategorias*], não é dividido como um conceito unívoco, isto é, como um gênero nas suas espécies, mas antes à maneira de um homônimo [*homonymon*] que é diferenciado segundo seus vários sentidos (BRENTANO, 1975, pg. 58, tradução nossa)

O ser não se deixa confundir com um conceito unívoco pois, diversamente à sua sinonímia (a nomes diferentes corresponde uma mesma essência), há homonímia uma vez que, a um nome comum (ser), correspondem conceitos diferentes em essência (ora substância, ora qualidade, etc.)²¹. Sirvamo-nos de um exemplo: o nome cão consiste numa homonímia na medida em que ora designa uma espécie animal, ora uma constelação, cada caso implicando uma essência distinta, ou seja, não há comunidade de essência entre os casos e, por conseguinte, à *equivalência nominal não corresponde uma identidade em essência* (diferentemente dos casos de univocidade do gênero, no qual à diversidade considerada acompanha uma identidade em essência). Em certo sentido, o mesmo procede para o ser: ora afirmamos que algo é, ou seja, afirmamos o ser, porque isto no qual se reconhece o ser é uma substância (uma maçã), ora uma qualidade (vermelha), ora um lugar (num galho), etc., cada respectivo “é” diferenciando-se em seu sentido *pela categoria* que ele envolve: o ser é diferenciado, “equivocamente” diferenciado, e *a sua diferenciação é coextensiva àquilo do qual ele se diz*, isto é, das categorias.

Com efeito, de tudo o ser é afirmável: o vermelho é, a maçã é. Entretanto, *ele não o é senão segundo as categorias ou gêneros últimos nos quais*, em última instância, *o seu sentido é distribuído*, cobrindo-se deste modo *tudo aquilo pelo qual se diz que algo é*: o vermelho é, mas qual é o sentido compreendido *neste é* que cabe ao vermelho? Qualidade; o homem é, mas qual é, por sua vez, o sentido *deste é* que

²¹ “Quando as coisas têm apenas um nome em comum e a definição da essência correspondente ao nome é diferente, são chamadas de *homônimas*” ARISTÓTELES, 2010, pg. 39 (*Categorias*, 1a 1).

cabe ao homem? Substância. Seja qual for o sentido considerado, eis porque Aristóteles afirma o ser como aquilo que há de mais comum (homonímia do ser), ao mesmo tempo em que nega a existência de um elemento comum a todas as categorias²² (isto é, o ser não é um gênero). Assim sendo, é notável como o sistema aristotélico não fará o ser se dizer *exclusivamente* da substância. Pois, caso se admitisse que apenas da substância o ser se diz, seríamos forçados a reconhecer o estatuto de não-ser a uma parcela inumerável de predicados. Mas, como então diríamos que o nada divide os gêneros em espécies? Que um “não-é” determina a substância que lhe subjaz? Ou que o nada participa na composição da definição de algo? Ora, é porque Aristóteles reconhece no “vocabulário do ser”²³, como diz Aubenque, tanto a substância quanto o acidente, que estas dificuldades não afligem o seu sistema. Mais uma vez, eis porque Aristóteles diz que o ser é o que há de mais comum, dado que não apenas à substância está reservado o privilégio de ser, mas igualmente dos predicados que sobrevêm à substância o ser extrai suas múltiplas significações.

²² “Poder-se-ia perguntar se os princípios e elementos são diferentes ou o mesmo para substâncias e termos relativos, assim como no caso de cada uma das categorias. Porém, seria paradoxal se eles fossem o mesmo para todas pois, deste modo, dos mesmos elementos procederiam termos relativos e substâncias. O que seria então este comum? Pois não há nada comum fora da substância e das demais categorias, isto é, aquelas que são predicadas. Um elemento é anterior àquilo do qual ele é elemento. Novamente, porém, a substância não é elemento dos termos relativos, como tampouco estes o são da substância” ARISTÓTELES, 2014, 1070a 33.

²³ “Aristóteles quer dizer que o homem não é o branco, que não há identidade entre homem e branco, e que nisto o branco jamais será mais do que um acidente do homem. Mas se o homem não é o branco, não é menos verdade que nós dizemos deste homem que ele é branco e que é portanto ainda ao verbo *ser* que recorreremos para exprimir a relação accidental. O que Aristóteles reconhece por esta análise, é que o acidente não se deixa rejeitar tão facilmente no domínio do não-ser, uma vez que ele se exprime no vocabulário do ser. O acidente apenas é não-ser para um pensamento que não reconhece ao ser outra significação senão aquela de essência” AUBENQUE, 1994, pg. 141-142, tradução nossa.

Há uma comunidade própria à homonímia *do ser* que consiste, para tanto, numa relação diversa àquela que encontrávamos na comunidade de sinonímia do gênero. Ora, não é acidental que Brentano, em seu *Sobre os múltiplos sentidos do ser em Aristóteles*²⁴, introduza o problema da equivocidade do ser conjuntamente com aquele da analogia. E tampouco é acidental o fato de Brentano chamar a analogia de analogia de unidade, pois é precisamente a relação de analogia que assegura a unidade da coleção categorial, assim como a distingue como uma modelo de relação especial, *particular às categorias ou gêneros últimos*. Com efeito, quando tomamos as categorias isoladamente, *ignorando a relação que lhes convém*, nos encontramos reduzidos, se assim pudermos colocar, a um estado de dispersão, isto é, a um estado no qual os termos que compõem a coleção encontram-se desconexos entre si. E, uma vez que o ser é coextensivo aos gêneros últimos dos quais ele é dito, não nos surpreenderá que o ser não se encontre menos disperso: a unidade deixa de pertencer ao ser como um atributo que lhe é inseparável, e a sua equivocidade parece inevitavelmente trazer consigo um estado de dispersão. Todavia, esse estado de dispersão é, por assim dizer, abstrato, uma vez que tal situação apenas é concebida *uma vez subtraída da coleção categorial a relação particular que os seus termos entretêm*, ou seja, ao se admitir que a coleção categorial *pode ser compreendida indiferentemente à relação que a distingue*. Ora, essa relação, definida por Brentano como unidade de analogia, a qual “não é apenas uma relação de proporcionalidade, mas também uma analogia a um mesmo termo” (BRENTANO, 1975, pg. 58, tradução nossa), é, segundo nos parece, expressa precisamente em relação ao ser e à sua equivocidade numa célebre passagem de *Metafísica*:

Há vários sentidos segundo os quais algo pode ser dito ser (...); pois num sentido o “ser” significa “o que algo é” ou um “isto”, e em outro sentido ele significa uma qualidade ou quantidade ou algum outro predicado desse tipo. Ainda que “ser” possua todos esses sentidos, é evidente que aquele que “é” primeiramente é a “quididade”, a qual diz a substância de algo. Pois quando se diz qual é a qualidade de uma coisa, diz-se que ela é boa ou ruim, e não que ela tem três cúbitos de comprimento ou que ela é um homem. Porém, quando dizemos o que ela é, não se diz que ela “branca” ou “quente” ou “três

²⁴ BRENTANO, 1975, pg. 58, Tradução nossa.

cúbitos de comprimento”, mas “um homem” ou “um deus”. E todas as outras coisas são ditas ser porque algumas são quantidades disso que é em sentido primeiro, outras suas qualidades, outras suas afecções, e outras alguma de suas determinações. (...) pois nenhuma delas é por si subsistente ou capaz de ser separada da substância. (...) Fica claro que é em virtude desta categoria que cada uma das outras é (ARISTÓTELES, 2014, 1028a 10, tradução nossa)²⁵

Eis que a *relação de analogia dos gêneros últimos consiste na superioridade de uma Categoria em relação à qual as demais categorias são ditas ser apenas secundária ou relativamente*. Esta categoria privilegiada, Aristóteles ele próprio o diz, é a Substância, aquilo que diz a quiddidade ou que atende à pergunta “o *que* é isso?”. Ou ainda, é a identidade do gênero que encontra no sistema aristotélico o eminente estatuto de *Sentido Primeiro da equivocidade do ser*: é sempre a quiddidade “homem” que precede qualquer determinação que sobrevenha a ele, ou ainda, é a quiddidade em geral que *precede* qualquer determinação, seja no tempo, no conhecimento ou na definição²⁶: branco, de duas pernas, sentado ou alto, tais predicados apenas são reconhecidos como “ser” secundariamente, em função desse sentido primeiro ou categoria primeira.

Mas, correlativamente à definição da quiddidade em geral como categoria primeira ou sentido primeiro do ser, a analogia igualmente funda uma diferenciação: postula-se um termo indiferenciado, simples e igual a si mesmo (Substância) como termo primeiro, suporte e condição de toda determinação (não há determinação sem a disponibilização prévia de um substrato de determinação), e distingue-se termos ditos secundários *em função da relação que cada um entretém para com esse termo primeiro*. Assim, uma categoria se define *pela atribuição* de um determinado tipo de propriedades a um termo receptor primeiro: Qualidade, isto é, qualidade *da*

²⁵ Vide igualmente ARISTÓTELES, 2014, 1003a 34.

²⁶ “Há vários sentidos pelos quais algo é dito primeiro. De qualquer modo, a substância é primeira em todos os sentidos: (1) na definição, (2) na ordem do conhecimento, (3) no tempo. Com efeito, (3) nenhuma das outras categorias existem independentemente, apenas a substância; e (1) na definição também é ela primeira, pois na definição de cada termo a definição da substância deve estar presente; além disso, (2) pensamos que conhecemos cada coisa o mais inteiramente quando sabemos o que elas são, isto é, o que homem é ou fogo é, antes do que quando sabemos sua qualidade, sua quantidade, ou o seu lugar, uma vez que sabemos cada um desses predicados apenas quando conhecemos o que é tal quantidade ou tal qualidade” ARISTÓTELES, 2014, 1028a 31, tradução nossa.

Substância; outra, pela atribuição de predicados de outra ordem *ao mesmo termo primeiro*: Quantidade, isto é, quantidade *da* Substância.

o ser [on] é predicado dos gêneros mais elevados não apenas de acordo com a analogia de proporção, mas também – e Aristóteles enfatiza isso – de acordo com a analogia a um mesmo termo. Portanto, ele deve ser dividido segundo as diferentes relações a um único e mesmo termo. O termo ele próprio é o ser em relação ao qual todos são ditos ser, é o ser em sentido primeiro e mais próprio. Já vimos que, acima de todos, a substância [ousia] é o ser em sentido mais próprio. (...) Ademais, o que quer que seja, o é porque está de algum modo fundado nesta substância. (...) Dever-se-á distinguir um tipo de ser de outro segundo os diferentes tipos de relação que eles possuem com este termo, isto é, segundo o modo como eles relacionam-se com a substância primeira (BRENTANO, 1975, pg. 72-73, tradução nossa)

Compreender-se-á então porque tais categorias são ditas ser apenas secundária ou relativamente: indissociáveis do vínculo para com uma categoria estrangeira, pode-se bem dizer que os gêneros últimos segundos são, mas o ser que lhes cabe é inteiramente relativo: *seu ser se confunde com essa referencialidade subsistencial a um termo primeiro*. Entregues a si próprias, as categorias secundárias *não teriam sentido*, pois seu sentido é dito, segundo nos parece, *na relação* com uma substância. Como se afirmaria que esta propriedade é uma qualidade se ela não viesse a qualificar *algo*? Ou que este predicado é uma quantidade, se ele não viesse a quantificar *algo*? Suspensa a atribuição, aquilo que cada categoria *atribui* à substância fica igualmente *inexpresso*. Uma qualidade, uma quantidade, um lugar é, porque é a qualidade, a quantidade, o lugar *de (atribuído a)* uma quiddidade dada: “*ser por outro*” é uma condição que tem a sua “cidadania” reconhecida na república do Ser, mas apenas em referência àquilo que de nada depende, ao que é por si, isto é, à substância.

Para tanto, a remissão das categorias secundárias a uma categoria primeira é um aspecto indispensável da própria coleção categorial e, de um modo geral, a própria relação de analogia, ou a unidade de analogia, como a chamou Brentano, é o que distingue a coleção categorial como tal. Assim, se a diferenciação dos gêneros em espécies supõe a identidade genérica como o termo do qual ela *procede*, não é

menos verdade que a diferenciação das categorias (ou a distribuição do sentido do ser) igualmente reconhece a identidade *da Quididade mais geral* como termo primeiro. Todavia, enquanto que para as espécies de um gênero este mesmo gênero caracteriza o termo de sua *procedência*, isto é, aquilo que, sendo diferenciado, é dividido em espécies, ao nível dos gêneros últimos, por sua vez, a substância não é aquilo do qual as diferentes categorias *descendem*, mas aquilo com o qual cada categoria entretém, *à sua maneira, uma relação de atribuição*. Deste modo, caberia dizer que a substância é para as outras categorias secundárias, se nos for permitido assim colocar, *um mesmo foco de referência ou de atribuição*, aquilo ao qual cada categoria remete *segundo uma relação de atribuição determinada*, particular (só a quantidade quantifica, só a qualidade qualifica), e *pela qual cada uma se distingue em seu sentido* (tal predicado qualifica, ele é [o ser que lhe cabe é] qualidade; tal predicado quantifica, ele é [o ser que lhe cabe é] quantidade), e *não um mesmo foco de procedência*²⁷. E se se pode dizer que a analogia em seu conjunto possui uma unidade e não se reduz a uma mera dispersão, isso se dá, segundo nos parece, precisamente em função deste papel de foco de referência que o gênero mais geral primeiro preenche no conjunto da distribuição equívoco-analógica do ser²⁸.

²⁷ Com efeito, não se distingue a *diferença específica* das outras diferenças que em geral afetam um gênero pela *relação particular que ela entretém com ele*? Uma vez postulado o primado da identidade do gênero, é verdade que todo o resto (Qualidade, Quantidade, Lugar, Tempo, etc.) pode igualmente ser reconhecido como ser, mas não é menos verdade que tal estatuto apenas é conferido e definido em função da relação que se entretém para com isso que é em sentido primeiro: “De fato, entre as diferenças, algumas fazem que uma coisa seja de outra qualidade, e outras determinam uma alteridade total. Aquelas que determinam uma alteridade são chamadas *diferenças específicas*, ao passo que aquelas que lhe dão uma outra qualidade são chamadas simplesmente diferenças. Com efeito, quando a diferença “capaz de raciocinar” se acrescenta [ao termo] animal, faz deste um outro animal, ao passo que o *mover-se* altera somente o fato de “estar em estado de repouso”, de tal modo que a primeira o torna outro, enquanto a segunda [diferença] só lhe deu uma outra qualidade” PORFÍRIO, 2002, pg. 46 (Todos os colchetes pertencem à tradução). Não nos parece ilegítima a hipótese de que *são os diferentes modos de atribuição que uma substância primeira admite que, em última instância, definem a própria distribuição do sentido do ser assim como, correlativamente, as condições ontológicas para que algo possa ser dito “ser” no interior do sistema aristotélico*.

²⁸ Neste sentido, acreditamos que a unidade de analogia proposta por Brentano equivale à unidade focal de significação que Zingano elogia nas leituras de Owen sobre Aristóteles: “A cena inaugural do aristotelismo, a dispersão originária do ser nas categorias, é assim reafirmada na *Ethica Nicomachea*, como o detalhe que o *bem* é dito seguir igualmente tal refração. Não há um único ser, tampouco há um único bem. Tal lição é coerente com o que Aristóteles afirma em sua *Metafísica*. O ser é o que há de mais comum, mas ele não forma um gênero único, do qual as categorias seriam as espécies; ao

Há, deste modo, um conceito de mesmo e de unidade *próprios à analogia do ser*: em função da substância *comum* às diferentes categorias segundas, pode-se doravante dizer que *é a mesma substância* que possui tal qualidade, tal quantidade, que ocupa tal lugar, preenche tal tempo, assim como é esse Mesmo Comum que *assegura a unidade* da coleção categorial: *tem-se aí a forma do objeto em geral, mesmo comum ao qual todos os predicados categorialmente distintos são atribuídos*, tal como quando se diz que *é a mesma maçã* que possui esse vermelho, esse arredondado, que está neste galho, que se encontra suspensa, que exala esse aroma, que carrega essa doçura... E, enquanto que a analogia do ser em seu conjunto opera de modo a distribuir o seu sentido segundo um foco de referência de atribuição (Sentido Primeiro), a diferenciação no gênero, por sua vez, opera de modo a subdividir a mesma Substância primeira até a sua espécie ínfima ou especialíssima *sem fazer com que o seu sentido seja suprimido*: é a analogia (ou diferença categorial) que faz o sentido do ser variar em função um foco referencial, é ela que reconhece haver um ser com vários sentidos que se distribuem segundo um sentido primeiro, mas a divisão do gênero, sua cúmplice, “multiplica” o ser em sentido Primeiro da analogia em sucessivas repartições e segundo relações de contrariedade sem, todavia, correlativamente variar o sentido analogicamente distribuído (a divisão não faz a substância deixar de ser substância). Assim, quando se diz “este animal é

contrário, ele está disperso nas categorias, irreduzíveis entre si, constituindo antes uma plêiade de seres do que uma mesmidade ontológica. Apesar desta dispersão irrevogável, é possível uma ciência única do ser porque a substância, que é uma das categorias, funciona como o ser primeiro, ao qual todas as demais fazem referência. A qualidade é qualidade de uma substância; a quantidade, quantidade de uma substância; a ação, ação de uma substância e assim por diante. Trata-se da conhecida relação πρὸς ἓν λέγεσθαι, ou, na feliz tradução de Owen, da *unidade focal de significação*: perdida a ilusão de um ser único, resta o consolo de uma unidade focal, frágil demais para sustentar a doutrina da univocidade do ser, mas forte o suficiente para garantir a unicidade da ciência metafísica, pois as demais categorias giram em torno da substância, o ser primeiro” ZINGANO, 2007, pg. 527-528, sublinhado nosso.

racional”, opera-se, *ao mesmo tempo*, analogicamente, isto é, distribuindo o sentido do ser do indivíduo em questão segundo as categorias Substância e Qualidade em função de um foco de atribuição, e especificamente, isto é, subdividindo-se a categoria Substância sem variá-la em seu sentido: *uma operação é indissociável da outra*.

Identidade do gênero, oposição dos predicados de um gênero e analogia das categorias: finalmente, começamos a compreender como tais relações desempenham reciprocamente papéis complementares, assim como o funcionamento geral do sistema é por elas dirigido. Vimos como a diferenciação do gênero pelas diferenças é inseparável de uma correlação: por um lado, as diferenças apenas dividem espécies em função das condições do gênero; por outro, dado que a divisão do divisível não é realizada pelo divisível ele próprio, o gênero depende das diferenças específicas para ser especificado. Ora, em relação à analogia do ser, há igualmente uma correlação: por um lado, os diferentes sentidos das categorias secundárias *são distribuídos* em função de um foco referencial de atribuição comum e, assim, remetem à Substância *como àquilo pelo qual elas recebem o seu sentido* (a qualidade é qualidade *na qualificação* de *algo*; a quantidade é quantidade *na quantificação* de *algo*); por outro, a Substância é reconhecida como o Sentido Primeiro na distribuição dos sentidos do ser *precisamente no mesmo movimento de atribuição em que as categorias recebem o seus respectivos sentidos*. Segundo Deleuze, *distribuir e hierarquizar* – elaborar um conceito dotado de um sentido comum através da distribuição de sentidos relativos a um sentido primeiro – são, justamente, os modos que distinguem as duas funções essenciais do juízo, a saber: senso comum e bom senso:

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. Mas mostra também que a equivocidade do ser é inteiramente particular: trata-se de uma analogia. (...) Mas, com o seu senso comum e seu sentido primeiro, a analogia do juízo deixa subsistir a identidade de um conceito, seja sob forma implícita e confusa, seja sob forma

virtual. A analogia é a essência do juízo, mas a analogia é o análogo da identidade do conceito (DELEUZE, 2006, pg. 63, colchetes nosso)

Eis porque Deleuze chama a analogia ela própria de analogia do juízo, assim como poderia chamar o juízo, reciprocamente, de juízo de analogia. A analogia (senso comum ou sentido comum distribuído e bom senso ou sentido primeiro referencial) é a forma do juízo, uma vez que este não é senão a correlação das relações de distribuição e hierarquização no conceito; mas a forma do juízo é, também, a forma da equivocidade do ser: distribuir e hierarquizar, partilhar e ordenar, sentido comum e sentido primeiro *são os dois modos pelos quais o ser se diz analógica-equivocamente*. Com efeito, não apenas Deleuze observou a íntima relação existente entre a analogia do ser e o juízo de atribuição: Aubenque ele próprio reconheceu na análise do juízo uma tarefa essencial para a investigação do diferentes sentidos nos quais o ser é afirmado em Aristóteles: “o que está enfim em questão é o sentido da cópula *ser* na proposição” (AUBENQUE, 1994, pg. 159, tradução nossa). Segundo Aubenque, o sentido da cópula “é”, tal como ela opera no interior do juízo, varia em sua significação *de acordo com a forma de atribuição* que um predicado entretém para com um sujeito. Deste modo, o problema da investigação das diferentes acepções que o ser admite passa, ao menos metodologicamente, por uma apuração das diferentes significações que o verbo *ser* compreende nos juízos em que ele é empregado, isto é, pelo exame das diferentes relações de atribuição que um suporte de predicação admite no juízo, cada uma das *relações de atribuição* caracterizando uma categoria determinada:

Com efeito, não é no mesmo sentido que dizemos que uma coisa é boa ou que ela tem três cúbitos de grandeza, que um homem está em vias de andar ou que ele está sentado. E, em todos esses exemplos, a significação da cópula é diferente daquela que nós encontramos na frase: Sócrates é homem. Esses modos de atribuição determinam outras tantas categorias, isto é – segundo a etimologia de κατηγορία, que vem de κατηγορεῖν, atribuir –, outras tantas maneiras de atribuir o predicado (seja ele accidental ou essencial) a um sujeito, ou ainda, outras tantas significações possíveis da cópula *ser* (AUBENQUE, 1994, pg. 163-164, tradução e sublinhado nossos)

Portanto, é verdade que a equivocidade do ser configura-se tal como uma relação de analogia, mas a própria analogia do ser opera segundo o juízo de atribuição. Subordinada ao primado daquilo que é uno, simples e igual a si mesmo, não é uma surpresa constatar que, de tal sistema, depreender-se-á sempre um conceito de diferença inteiramente relativo, seja analogicamente, enquanto caracterizando a relação das categorias secundárias a uma Substância Primeira, seja especificamente, enquanto operando à maneira de um diferenciador ou de um mero predicado da identidade de um gênero primeiro. Ora, caso nos perguntássemos por qual razão Aristóteles é impedido de convergir as categorias mais elevadas num Grande Gênero e, conseqüentemente, é forçado a conceber a unidade do ser segundo uma relação de analogia, é sobre um argumento fundado na diferença específica que o estagirita demonstra tal impossibilidade: a subordinação da diferença à identidade do gênero faz das diferenças os divisores do gênero; caso admita-se que o ser é um Gênero, o Gênero “Ser” remeterá, por sua vez, a um não-ser externo a ele (a diferença) como àquilo pelo qual ele é dividido em Categorias; ora, isso não procede, pois não apenas dos gêneros, mas igualmente das diferenças o ser é afirmado²⁹. É preciso então afirmar que as diferenças específicas *sejam*. Todavia, ainda que admita-se às diferenças “ser”, de modo algum cabe reconhecê-las como as espécies do gênero ser, pois ter-se-ia então que o gênero é predicável de suas diferenças, o que, mais uma vez, não procede: como Aristóteles ele próprio o diz, o gênero é predicável das suas espécies, e não das diferenças que o dividem:

se o ser (...) fosse um gênero, ele comportaria diferenças geradoras de espécies. Mas, essas diferenças seriam elas mesmas seres, dado que tudo é ser. Assim, no caso do ser, o gênero seria atribuído às suas diferenças. Ora, isto é impossível. (...) Seguindo a excelente fórmula de Alexandre, o gênero não se divide em diferenças, mas por diferenças (...). Se a diferença fosse ela mesma uma espécie, confundir-se-ia com a espécie que ela tem por função constituir (AUBENQUE, 1994, pg. 229-230, tradução nossa)

²⁹ “Mas não é possível que tanto o uno quanto o ser sejam um único gênero das coisas, pois as diferenças de qualquer gênero devem, cada uma, possuir ser assim como ser uma, sendo impossível para o gênero sem suas espécies (assim como para as suas espécies) ser predicado de suas próprias diferenças; deste modo, se o uno ou o ser são um gênero, nenhuma diferença terá ser como tampouco será uma” ARISTÓTELES, 2014, 998b 23, tradução nossa.

Eis que *a identidade do gênero não subordina a diferença sem correlativamente forçar-nos a reconhecer o sentido do ser à maneira de uma equivocidade*, ou melhor, *segundo a distribuição e a hierarquização da analogia*. Reduzindo a noção de diferença a uma oposição de predicados e a uma relação de atribuição, a repartição categorial representa o sistema de relações através do qual a diferenciação é concebida segundo as condições da identidade do gênero.

É notável a cumplicidade entre a subordinação da diferença à identidade do conceito genérico e à repartição categorial da qual o ser é dito em seu sentido. Com efeito, é ao reconhecer à identidade do gênero o valor de sentido Primeiro que um conceito de diferença é então determinado ao nível da especificação como uma relação de oposição e de contrariedade entre predicados e, ao nível dos gêneros últimos, como uma relação que não configura senão uma atribuição: seja do lado do gênero e de suas espécies ou do lado das categorias mais elevadas, o conceito de diferença é determinado apenas a partir da postulação de uma identidade reconhecida como sentido Primeiro. E, no coração do funcionamento desse sistema, é o juízo de analogia que reencontramos com a sua distribuição e hierarquização, seu senso comum ou sentido comum e seu bom senso ou sentido primeiro. Ora, não nos é evidentemente nenhuma surpresa que Deleuze declare que, sob tais condições, está interdita à filosofia pensar um conceito de diferença *que dispense qualquer mediação prévia na relação do diferente com o diferente*:

Consideremos duas proposições: só o que se assemelha difere; só as diferenças se assemelham. A primeira fórmula põe a semelhança como condição da diferença; exige a possibilidade de um conceito idêntico para duas coisas que diferem, com a condição de se assemelharem (...). Segundo a outra fórmula, ao contrário, a semelhança, a identidade, a analogia, a oposição só podem ser consideradas como efeitos, produtos de uma diferença primeira ou de um sistema primeiro de diferenças. Segundo esta outra fórmula, é preciso que a diferença relacione imediatamente uns aos

outros os termos que diferem. (...) é preciso que a diferença seja em si mesma articulação e ligação, que ela relacione o diferente ao diferente sem qualquer mediação pelo idêntico, pelo semelhante, pelo análogo ou pelo oposto (DELEUZE, 2006, pg. 171-172)

Tal passagem de *Diferença e Repetição* nos coloca no centro de um dos problemas que Deleuze tem em vista quando critica os sistemas orientados pelas raízes da representação: é preciso pensar um conceito de diferença articulante, *uma diferença que relacione o diferente com o diferente sem a mediação ou o recurso à identidade do gênero*. Ora, é precisamente ao voltar-se à elaboração de um tal conceito de diferença *livre* que Deleuze encontra não um predicado dividindo um gênero (diferenciação específica) ou uma relação de analogia (diferenciação categorial), mas uma diferença da ordem do intensivo, carregada nela mesma de uma força produtiva, operando como princípio ou condição genética real do dado em geral, assim como caracterizando o elemento de uma filosofia que realiza aquilo que a analogia se via incapaz de fazer, a saber: *afirmar a univocidade*, e afirmá-la não de um sentido Primeiro uno, simples e igual a si mesmo, mas *da* diferença. Ao orientar-se segundo o sentido comum e o bom sentido da analogia, não se reconhece senão a distribuição de um Ser coextensivo a uma repartição categorial determinada pelo juízo de atribuição, isto é: a uma função de distribuição e hierarquização. Ora, tal retrato do universo aristotélico, da distribuição segundo a qual ele se distingue, calcado essencialmente sobre a analogia do juízo, parece-nos justamente aquilo que Deleuze retrata ao fim de *Diferença e Repetição*:

Quando se fixam os limites da inscrição da diferença no conceito em geral, o limite superior é representado por conceitos últimos determináveis (os gêneros do ser ou as categorias), ao passo que o limite inferior é representado pelos menores conceitos determinados (espécies). Na representação finita, a diferença genérica e a diferença específica diferem em natureza e em procedimento, mas são estritamente complementares: a equivocidade de uma tem como correlato a univocidade da outra. O que é unívoco, com efeito, é o gênero *em relação a suas espécies*, mas o que é equívoco é o Ser *em relação aos próprios gêneros ou categorias*. A analogia do ser implica ao mesmo tempo estes dois aspectos: um pelo qual o ser se distribui em formas determináveis que distinguem e variam necessariamente seu sentido, mas o outro pelo qual, assim distribuído, o ser necessariamente é repartido por entes bem determinados, cada um provido de um sentido

único. O que se perde nas duas extremidades é o sentido coletivo do ser e o jogo da diferença individuante no ente. Tudo se passa entre a diferença genérica e a diferença específica. (...) o ser não tem sentido comum a não ser distributivo, e o indivíduo não tem diferença a não ser geral. (...) a representação implica essencialmente a analogia do ser (DELEUZE, 2006, pg. 415-416)

CAPÍTULO II

DIFERENÇA DE INTENSIDADE, PARADOXO E UNIVOCIDADE

No capítulo anterior, o caso de univocidade que encontrávamos no sistema aristotélico era extraído da relação das espécies com um gênero comum: o gênero é aquilo cuja divisão por diferenças específicas não sofre uma correlativa variação do seu sentido, mas a invariância do seu sentido na divisão é a característica que inseparavelmente acompanha a diferença categorial, diferença mais elevada no sistema aristotélico pela qual o Ser tem os seus múltiplos sentidos distribuídos. Neste sentido, a univocidade da identidade do gênero na divisão não faz senão “multiplicar” a distribuição que a analogia do ser realiza, univocidade do gênero e analogia do ser cooperando como dois modos complementares, cúmplices¹. Todavia, teria o aristotelismo esgotado o problema do sentido do ser? Caberia reconhecer ao sentido comum distribuído e ao bom sentido ordinal, à essência do juízo, a palavra final sobre o sentido do ser? Ou, ao contrário, não seria necessário buscar, mais além da analogia do juízo e da oposição nas diferenças de um gênero, uma diferenciação que escapa do primado da Quididade mais geral, do Indiferenciado, e que, talvez, arrisque-se a ter esse mesmo Indiferenciado submetido a uma inversão radical? Ora, quando Deleuze declara que a univocidade supõe uma aliança mais profunda que não passa pela mediação da identidade genérica, mas que se mostra intimamente ligada à diferença enquanto tal, ou seja, quando ele nos diz que a univocidade é a ontologia na qual o ser é expresso imediatamente da diferença sem que a diferença na relação do diferente com o diferente, por sua vez, tenha que ser concebida em função da identidade do gênero (o que, como vimos, forçosamente nos leva a

¹ “Neste sentido, a univocidade das espécies num gênero comum remete à equivocidade do ser nos gêneros diversos: uma reflete a outra” DELEUZE, 2006, pg. 64.

determinar a diferenciação em função da relação que ela pode entreter com um termo Indiferenciado postulado como primeiro), é preciso ter em vista que esse modelo de univocidade não é o mesmo que aquele que encontrávamos em Aristóteles. Com efeito, o conceito de sinonímia ou univocidade aristotélico não concerne à questão do ser em seu sentido, assim como ele é concebido inteiramente em função da identidade do gênero. É verdade que a sinonímia do gênero acompanha um processo de diferenciação particular, a divisão por diferenças específicas. Todavia, a diferenciação por divisão do gênero só opera supondo a identidade do gênero, assim como faz com que os seus diferenciados, as espécies, sejam todos reunidos sob a condição de uma essência comum: a unidade, a simplicidade e a identidade da essência encontram-se tanto antes como ao fim da divisão, compartilhada por todas as espécies nas quais ela se subdividiu.

Diversamente, quando falamos em univocidade do ser à luz de Deleuze, quando o filósofo francês nos diz que o “Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença” (DELEUZE, 2006, pg. 67), tem-se aí um conceito de univocidade do ser interno ao sistema deleuzeano, ou seja, pensável *nele*². Ora, como teremos a ocasião de examinar mais demoradamente mais adiante no texto, isto que é dito num único sentido no sistema deleuzeano *não supõe* qualquer identidade genérica primeira, como tampouco qualquer distribuição categorial analógica; ao contrário, trata-se pura e simplesmente de diferenças individuantes ou intensivas:

Na medida em que se reporta imediatamente à diferença, a univocidade do ser exige que se mostre como a diferença individuante precede, no ser, as diferenças genéricas, específicas e mesmo individuais – como um campo prévio de individuação no ser condiciona a especificação das formas, a determinação das partes e suas variações individuais. Se a individuação não se faz nem pela forma nem pela matéria, nem qualitativa nem

² “O eterno retorno nem é qualitativo nem extensivo; ele é intensivo, puramente intensivo. Isto é: ele se diz da diferença. É este o liame fundamental entre o eterno retorno e a vontade de potência. Um não pode ser dito a não ser do outro”; “A univocidade do ser e a diferença individuante têm um liame, fora da representação, tão profundo quanto o da diferença genérica e da diferença específica na representação do ponto de vista da analogia” DELEUZE, 2006, pg. 341 e pg. 417 respectivamente.

extensivamente, é por já ser suposta pelas formas, pelas matérias e pelas partes extensivas (DELEUZE, 2006, pg. 70)

Se nos for permitido assim formular, o problema do sentido do ser em Deleuze é retirado do esquema distributivo/hierárquico (distribuir os sentidos do Ser comum do ente em função de um sentido Primeiro) ao qual ele era mantido articulado no aristotelismo em função da analogia do juízo – ou, mais exatamente, em função do primado do Indiferenciado, forma da simplicidade por excelência, Idêntico a si próprio porque desprovido *em si* de qualquer diferenciação, e em relação ao qual toda a distribuição do sentido do ser é determinada – e passa a ser pensado *em prol de uma orientação genética*, isto é, que leva em conta os fatores genético-individuantes através dos quais o dado é dado como tal³. Ora, é sabido que Deleuze encontra nas quantidades intensivas o princípio de individuação de sua filosofia: “O processo essencial das quantidades intensivas é a individuação. A intensidade é individuante; as quantidades intensivas são fatores individuantes” (DELEUZE, 2006, pg. 345). Com efeito, quando o filósofo escreve em *Diferença e Repetição* que uma gênese não vai de um termo atual a outro, mas sempre do virtual ao atual, ele não o faz sem supor fatores intensivos através dos quais essa atualização é efetuada⁴. Eis que o intensivo

³ “A diferença não é o diverso. O diverso é o dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso. A diferença não é o fenômeno, mas o númeno mais próximo do fenômeno. (...) Todo fenômeno remete a uma desigualdade que o condiciona. Toda diversidade e toda mudança remetem a uma diferença que é sua razão suficiente. Tudo o que se passa e que aparece é correlativo de ordens de diferenças: diferença de nível, de temperatura, de pressão, de tensão, de potencial, diferença de intensidade” DELEUZE, 2006, pg. 313.

⁴ “(...) a gênese não vai de um termo atual, por menor que seja, a um outro termo atual no tempo, mas vai do virtual a sua atualização, isto é, da estrutura a sua encarnação, das condições de problemas aos casos de solução, dos elementos diferenciais e de suas ligações ideais aos termos atuais e às correlações reais que, a cada momento, constituem a atualidade do tempo”; “O que determina as relações que coexistem na Ideia a se diferenciarem em qualidades e extensos? A resposta é dada precisamente pelas quantidades intensivas. O determinante no processo de atualização é a intensidade. É a intensidade que *dramatiza*. É ela que se exprime imediatamente nos dinamismos espaciotemporais de base e que determina uma relação diferencial, “indistinta” na Ideia, a se encarnar numa qualidade distinta e num extenso distinguido”; “É sempre a individuação que comanda a atualização: as partes orgânicas só são induzidas a partir dos gradientes de sua vizinhança intensiva; os tipos só se especificam em função da intensidade individuante. A intensidade é sempre primeira em relação às qualidades específicas e às extensões orgânicas. Noções como as de Dalcq, “potencial morfogênético”, “campo-gradiente-limiar”, que dizem respeito essencialmente às relações de intensidade como tais, dão conta desse conjunto complexo” DELEUZE, 2006, pg. 262, pg. 345 e pg. 352 respectivamente.

preenche um papel elementar no conjunto da filosofia deleuzeana. Em verdade, não apenas são as quantidades intensivas que explicam, no sistema deleuzeano, os processos genéticos de individuação e atualização, mas também é a elas que o filósofo reservará, em oposição à aliança entre a divisão da identidade do gênero e a equivocidade analógica do ser, um liame mais profundo, a saber, aquele que ele reconhece haver entre o ser unívoco e a diferença intensiva. Um exame mais detido sobre a natureza da diferença intensiva é, deste modo, um momento indispensável para a explicação do estatuto da univocidade do ser na filosofia de Deleuze, e é sobre tal exame que devemos agora nos estender.

É notável o cuidado de Deleuze para afastar do conceito de diferença intensiva tudo aquilo que não lhe convém, a saber: todos os caracteres extraíveis dos extensos e das qualidades *geradas no desenvolvimento das quantidades intensivas*: “O que é extensivo é a intuição empírica” (DELEUZE, 2006, pg. 326); porém, “é a diferença [quantidade intensiva] que cria tanto essa qualidade quanto esse extenso [extensivo]” (DELEUZE, 2006, pg. 321, colchetes nosso). E quando Deleuze cita Dalcq, cremos que ele o faz sobretudo para explicitar como o embriologista – ao descrever os dinamismos através dos quais um ovo gradualmente diferencia-se num indivíduo – procede por demonstrações nas quais os fatores intensivos responsáveis por agenciar a tomada de forma do ovo nada apresentam em comum com as partes e qualidades que vêm à luz em tal processo:

A espécie e as partes não se assemelham às intensidades que as determinam. Como diz Dalcq, quando um apêndice caudal é induzido por sua vizinhança intensiva, esse apêndice depende de um sistema em que “nada é caudal *a priori*” e corresponde a um determinado nível de potencial morfogenético. É o ovo que destrói o modelo de similitude (DELEUZE, 2006, pg. 352)

Eis que Deleuze assume uma dupla tarefa: por um lado, ele se recusa a confundir a pura intensidade com qualquer caractere dado na intuição empírica, sejam as formas que distinguem o extensivo enquanto tal, sejam os conteúdos que o preenchem; por outro, ele correlativamente admite a intensidade ou diferença intensiva não apenas como algo que distingue-se por natureza do extensivo e que lhe é irreduzível, mas também como operando em profundidade como uma condição genética, uma condição real do seu aparecimento. Ora, cabe ressaltar que esses dois aspectos – a saber, a dessemelhança existente entre a extensividade em geral e a intensidade assim como o papel de condição genética que a última preenche – se articulam perfeitamente no sistema deleuzeano. De fato, Deleuze não reconhece à extensividade uma essência ou um atributo mais fundamental pelo qual ela se distinguiria como tal, mas a pensa em função da distribuição com a qual ela se confunde. É que um extenso qualificado consiste numa maneira de distribuir que emerge *no desenvolvimento das diferenças de intensidade* que ele envolve ou implica e cujo efeito *derivado ou colateral* caracteriza-se como um nivelamento. Com efeito, a intensidade exprime-se como um desnível, uma quantidade de desigualdade implicada; um extenso qualificado, por sua vez, caracteriza aquilo que emerge *na expressão* da força produtiva da diferença de intensidade e que, *colateralmente*, manifesta um efeito de nivelação da quantidade de desigualdade envolvida. Ora, indissociável da diferença de intensidade dos diferentes como daquilo de cujo desenvolvimento ele vem à luz⁵ – “o raio fulgura entre intensidades diferentes” (O

⁵ “(...) não é a simetria, mas a dissimetria que é a causa do fenômeno. (...) Num meio perfeitamente homogêneo e isotrópico, não há nenhuma razão suficiente para que uma mudança seja produzida. (...) Se uma razão de simetria não é, assim, jamais a causa de um fenômeno, ela é com frequência, ao contrário, a causa pela qual um fenômeno não se produz. (...) por exemplo, imerjamos na água acidulada duas lâminas de ferro idênticos reunidos por um fio: por razão de simetria, nenhuma corrente se produz. Imantemos uma das duas lâminas, uma dissimetria será introduzida que tornará possível a corrente” ROUGIER, 1922, pg. 32, tradução nossa. Rougier é mencionado por Deleuze ao início do quinto capítulo de *Diferença e Repetição* intitulado *Síntese Assimétrica do Sensível*, e a razão que o leva a incluí-lo ali não é secundária. Quando Deleuze afirma, logo nas primeiras linhas do capítulo, que “todo fenômeno remete a uma desigualdade” ou que “tudo que se passa e que aparece é correlativo de ordens de diferenças”, o filósofo reafirma aqui o mesmo princípio que Rougier, por sua vez, ao final do primeiro capítulo de sua obra, igualmente enunciava: “os efeitos são os fenômenos, os quais sempre necessitam de uma certa dissimetria para se produzir. A causa é a dissimetria que, caso

método de dramatização, in: DELEUZE, 2008i, pg. 132)⁶ –, *o emergente envolve a diferença como sua condição de emergência como tal*:

Todo fenômeno remete a uma desigualdade que o condiciona. Toda diversidade e toda mudança remetem a uma diferença que é a sua razão suficiente. Tudo o que se passa e que aparece é correlativo de ordens de diferenças (DELEUZE, 2006, pg. 313)

Para a extensividade em geral, a distribuição que lhe corresponde é aquela na qual a diferença de intensidade dos diferentes avizinha-se e, justamente por isso, ela é inseparável da intensidade e dos dinamismos que esta agencia, das torções, estiramentos, dobragens ou plissamentos que ela anima e nos quais ela se exprime⁷. Cabe então destacar que o fenômeno, enquanto dado da extensividade em geral, não supõe como *condição genética* um Gênero Primeiro Indiferenciado e/ou suas categorias últimas secundárias como tampouco essências universais às quais os casos materiais nos quais ele reparte-se assemelhar-se-iam mais ou menos: o fenômeno surge no desenvolvimento das diferenças intensivas dos dessemelhantes, nos dinamismos que ela anima ou nas animações que ela dinamiza⁸ e, portanto, ele não representa o Indiferenciado, mas implica a desigualdade; não a simplicidade e o uno, mas a complexidade e a diferença. Tal relação de implicação/expressão, manifesta no desenvolvimento da diferença dos diferentes, faz do fenômeno aquilo

não existisse, conduziria à impossibilidade do fenômeno” ROUGIER, 1922, pg. 67, tradução e sublinhado nossos.

⁶ Uma passagem semelhante à citada encontra-se também em DELEUZE, 2006, pg. 174.

⁷ “Mais profundos do que as qualidades e as extensões atuais, do que as espécies e as partes atuais, há os dinamismos espaciotemporais”; “Sob a organização, assim como sob a especificação, encontramos tão-somente dinamismos espaço-temporais. (...) sob os fenômenos partitivos da divisão celular, encontram-se ainda instâncias dinâmicas, migrações celulares, dobramentos, invaginações, estiramentos que constituem uma dinâmica do ovo. (...) Esses dinamismos supõem sempre um campo no qual eles se produzem, fora do qual eles não se produziram. Esse campo é intensivo, isto é, implica uma distribuição em profundidade de diferenças de intensidade” DELEUZE, 2006, pg. 302 e DELEUZE, *O método de dramatização*, in: DELEUZE, 2008i, pg. 132 respectivamente.

⁸ “Quando a comunicação é estabelecida entre séries heterogêneas, toda sorte de conseqüências flui no sistema. Alguma coisa “passa” entre as bordas; estouram acontecimentos, fulguram fenômenos do tipo relâmpago ou raio. Dinamismos espaciotemporais preenchem o sistema, exprimindo ao mesmo tempo a ressonância das séries acopladas e a amplitude do movimento forçado que as transborda” DELEUZE, 2006, pg. 173.

que Deleuze chama de *signo*, isto é, aquilo que envolve uma diferença de intensidade:

Todo fenômeno fulgura num sistema sinal-signo. Chamamos de sinal um sistema que é constituído ou ladeado por, pelo menos, duas séries heterogêneas, duas ordens disparatadas capazes de entrar em comunicação; o fenômeno é um signo, isto é, aquilo que fulgura nesse sistema graças à comunicação dos disparatados (DELEUZE, 2006, pg. 313-314)

Eis que o sistema sinal-signo é ele próprio uma relação que tem por característica distinguir e ao mesmo tempo articular “os dois lados” – a saber, fenômeno e diferença intensiva – *sem homogeneizá-los, assemelhá-los ou reduzi-los a uma terceira essência comum a ambos*: compreender-se-á então porque dizíamos que ambas as relações (dessemelhança e inseparabilidade) se articulam perfeitamente em Deleuze. Em vista disto, cabe notar que o filósofo atribui ao fenômeno ou dado em geral um estatuto bastante particular, inteiramente definido pelo conjunto do sistema sinal-signo: a emergência do fenômeno – nascente *no* avizinhamento da diferença ou intensidade dos diferentes – é definida como *fulgor*; *no* desenvolver, *o fulgor da* intensidade se constitui segundo um sistema de diferenças (distribuição da diferença intensiva em diferenças extensivas e qualitativas, partição e qualificação); *tal distribuição* tem por *efeito derivado ou colateral* um nivelamento da diferença de intensidade entretida pelos diferentes; contudo, se para Deleuze a diferença intensiva não se deixa tão facilmente confundir-se *com uma tendência de anulação* que o *efeito colateral* do seu desenvolvimento poderia insinuar, é porque a própria extensividade que dela vem à luz no seu desenvolvimento demonstra-se incapaz de explicar (1) *sob qual condição* há diferença de intensidade entre os diferentes, (2) *por que* a diferença de intensidade desenvolve-se em extensos qualificados e (3) qual é a *tendência* que a distingue. Com efeito, o fulgor supõe necessariamente o desenvolvimento de intensidades para, assim, assumir-se como uma distribuição extensiva. Ora, precisamente por isso, a fulguração enquanto tal não pode senão supor a diferença como uma condição genética indispensável já sempre preenchida, ou seja: *a extensividade em geral não*

*é capaz de explicar sob qual condição há diferenças das quais ela emerge como a sua fulguração nem por qual razão elas assim o fazem e remete, assim, a uma distribuição de outra ordem na qual relações intensivas são entretidas*⁹.

A diferença intensiva é a condição genética necessária da emergência do fenômeno como tal. Se nos for permitido aqui a liberdade, poder-se-ia denominar tal *condição de gênese* do fenômeno ou da extensividade em geral em Deleuze de *princípio de assimetria*. É característico de tal condição conceber o fenômeno como uma *fulguração*, isto é, como aquilo que envolve uma diferença e que emerge como tal na relação do diferente com o diferente. Ora, visto que a relação entre fenômeno e intensidade demonstra prescindir de qualquer condição de semelhança prévia entre os elementos da relação (as duas multiplicidades não se deixam confundir ou assemelhar uma à outra¹⁰) assim como tampouco supõe ela uma identidade comum que asseguraria a articulação dos diferentes; uma vez que entre uma multiplicidade intensiva e uma multiplicidade extensiva há distinção e articulação, pois é característico da fulguração exprimir, *ao mesmo tempo*, a diferença e a implicação de uma multiplicidade na outra, cabe então notar que tanto a relação de divisão do gênero em espécies por diferenças específicas quanto a relação analógica das categorias para com uma categoria primeira não caracterizam, em Deleuze, as condições de gênese da extensividade em geral, isto é, o princípio de assimetria. Aliás, é a própria identidade do gênero que o princípio de assimetria contesta, justamente, como princípio: ao remeter a extensividade em geral à sua condição genética real, não demonstra o princípio de assimetria que a identidade do gênero não precede à gênese do fenômeno? Ora, se a diferença é a condição genética da

⁹ “Chamamos “sinal” um sistema dotado de dissimetria, provido de ordens de grandeza díspares; chamamos “signo” aquilo que se passa num tal sistema, o que fulgura no intervalo, como uma comunicação que se estabelece entre os díspares. O signo é um efeito, mas o efeito tem dois aspectos: um pelo qual, enquanto signo, ele exprime a dissimetria produtora; o outro, pelo qual ele tende a anulá-la. O signo não é inteiramente a ordem do símbolo; todavia, ele a prepara, ao implicar uma diferença interna (mas ainda deixando no exterior as condições de sua reprodução)” DELEUZE, 2006, pg. 44-45.

¹⁰ “Em sua própria natureza, a diferença nem é qualitativa nem quantitativa” DELEUZE, 2006, pg. 336.

fulguração do signo, este jamais seria redutível à identidade de uma essência geral, em si mesma una, simples e homogênea: no coração do fulgor pulsa a diferença. Todo fenômeno, nesse sentido, é essencialmente complexo, e não apenas porque ele seria composto por uma inumerável quantidade de partes, mas sobretudo porque ele vem à luz no desenvolvimento da relação da diferença com a diferença, da diferença de intensidade com a diferença de intensidade. As relações entre intensivo e extensivo não passam pelas dualidades geral/particular, universal/individual, mas, se assim nos for permitido colocar, *entre duas ordens de diferenças distintas*: as diferenças segundo as quais o extensivo se distribui e as diferenças que compõem a profundidade intensiva.

Como fulguração, o fenômeno é expressão de diferenças ou intensidades. Todavia, *apenas na relação da intensidade com a intensidade há diferenças, precisamente, de intensidade*: não são os extensos ou as qualidades dadas que entram em relação de disparidade¹¹; apenas as diferenças intensivas entretêm disparidades e, assim o fazendo, desenvolvem-se, gerando nesse processo uma distribuição que tem por *efeito derivado ou colateral* um nivelamento das diferenças envolvidas. Com efeito, ao mesmo tempo em que o fenômeno é remetido à intensidade como o efeito ao seu princípio, correlativamente verifica-se a impossibilidade de se compreender, a partir da distribuição que o distingue, a natureza mesma da sua condição genética, uma vez que *o fenômeno apenas supõe diferenças como uma condição preliminarmente satisfeita de cujo desenvolvimento ele vem à luz, mas não é capaz de explicar como esta condição já encontra-se sempre*

¹¹ “É sob a qualidade, é no extenso que a intensidade aparece de cabeça para baixo, e que sua diferença característica toma a figura do negativo (de limitação ou de oposição). A diferença não liga sua sorte ao negativo a não ser no extenso, sob a qualidade que, precisamente, tendem a anulá-la. Toda vez que nos encontramos diante de oposições qualificadas, e num extenso em que elas se repartem, não devemos, para resolvê-las, contar com uma síntese extensiva que as ultrapassaria. Ao contrário, é na profundidade intensiva que vivem as disparidades constituintes, as distâncias envolvidas, que estão na origem do negativo, mas que são também o princípio de denúncia dessa ilusão. (...) toda oposição remete a uma “disparação” mais profunda, e as oposições só são resolvidas no tempo e no extenso na medida em que os disparates tenham, primeiramente, inventado sua ordem de comunicação em profundidade e reencontrado esta dimensão em que eles se envolvem, traçando caminhos intensivos que só podem ser reconhecidos no mundo ulterior do extenso qualificado” DELEUZE, 2006, pg. 332.

*preenchida quando ele vem à luz*¹². Porém, se a fulguração envolve uma condição de assimetria, teria o princípio de assimetria ele próprio, por sua vez, alguma relação com o princípio de identidade? Se no sistema sinal-signo a analogia do juízo e a correlata divisão do gênero são contestadas como princípios, seria possível que reencontrássemos tais operações mais profundamente, *na relação da diferença de intensidade com a diferença de intensidade?* Ou, ao contrário, “será a diferença que relaciona o diferente ao diferente nestes sistemas intensivos? A diferença de diferença relacionará a diferença a ela mesma, sem outro intermediário?” (DELEUZE, 2006, pg. 174). Ora, apenas poderemos responder a tais questões uma vez levado a cabo um exame voltado à natureza da diferença intensiva enquanto tal, isto é, à *quantidade de intensidade pura ou implicada cuja explicação gera extensos qualificados*. É preciso investigar a relação que a diferença entretém com a diferença, esclarecendo a natureza da distribuição com a qual ela se confunde em profundidade.

Ao mesmo tempo em que a condição de assimetria apreende o fenômeno em geral a partir do seu fator genético, ele correlativamente nos coloca na diferença intensiva que engendra tal fenômeno como o seu fulgor. Dir-se-ia que a diferença na intensidade é um fator individuante¹³, pois é tal desigualdade que agencia a individuação da qual a distribuição de extensividade emerge. É próprio da diferença de intensidade *produzir* fenômeno ao se desenvolver, o que é o mesmo que dizer que um fenômeno, entregue a si próprio, não explica *como* veio à luz e tampouco *como*

¹² “Para que oposições de forças ou limitações de formas se delineiem, é preciso, primeiramente, um elemento real mais profundo que se defina e se determine como uma multiplicidade informal e potencial. As oposições são grosseiramente talhadas num meio refinado de perspectivas sobrepostas, de distâncias, de divergências e de disparidades comunicantes, de potenciais e de intensidades heterogêneas; não se trata, primeiramente, de resolver tensões no idêntico, mas de distribuir disparates numa multiplicidade” DELEUZE, 2006, pg. 86.

¹³ “O processo essencial das quantidades intensivas é a individuação. A intensidade é individuante; as quantidades intensivas são fatores individuais” DELEUZE, 2006, pg. 345.

pode ser modificado: de fato, o princípio de assimetria já nos conduzia a tal observação. Mas no que consiste, mais exatamente falando, esta diferença de intensidade? Ora, acreditamos que, em primeiro lugar, uma intensidade é expressa *na relação ou diferença de, ao menos, dois elementos heterogêneos*. Com efeito, como observava Rougier, “Num meio perfeitamente homogêneo e isotrópico, não há nenhuma razão suficiente para que uma mudança seja produzida” (ROUGIER, 1922, pg. 32, tradução nossa)¹⁴; e como também o disse Rosny:

Definitivamente, nada se passaria num mundo homogêneo. Não se poderia admitir aí a mais simples vibração sem se recorrer a uma diferenciação considerável, uma vez que essa vibração exigiria uma direção, uma orientação, assim como ela comportaria, nela mesma, fases. A hipótese de uma diferença de potencial ou de temperatura implicaria uma heterogeneidade ainda mais considerável (ROSNY, 1930, pg. 66, tradução nossa)

O que tanto Rougier quanto Rosny querem nos dizer aqui, segundo nos parece, é que toda mudança remete necessariamente em sua gênese a diferenças, ou seja, apenas num mundo carregado delas pode qualquer mudança efetivamente inscrever-se: uma mudança remete a uma diferença, mas as diferenças são a expressão da heterogeneidade¹⁵. Ora, se a diferença ou intensidade consiste *na relação* entretida pelos elementos heterogêneos ou desiguais, é porque *a diferença é aquilo que se confunde com a desigualdade mesma dos heterogêneos*. Em outras palavras: a diferença é, *em si*, uma desigualdade, isto é, a distância ou o intervalo *na*

¹⁴ Para maiores detalhes sobre o trecho citado e sobre a relação de Deleuze com Rougier, vide a nota 5 deste capítulo.

¹⁵ Para efeito de contraste, cabe colocar lado a lado os trechos supracitados de Rosny e Rougier a uma passagem extraída de *Diferença e Repetição* na qual Deleuze distingue a intensidade ou diferença intensiva da extensividade e alerta para que não se confunda a intensidade pura com a sua explicação: “Quando procuramos definir a *energia* em geral, ou levamos em conta fatores extensivos e qualificados do extenso, (...) ou, ao contrário, consideramos a intensidade pura, tal como está implicada nessa região profunda em que nenhuma qualidade se desenvolve, em que nenhum extenso se desenrola. Definimos a energia pela diferença oculta nessa intensidade pura (...). Deve-se evitar, portanto, confundir a energia em geral com uma energia uniforme em repouso, que tornaria impossível toda transformação. Só pode estar em repouso uma forma de energia particular, empírica, qualificada no extenso, em que a diferença de intensidade já está anulada por estar fora de si e repartida nos elementos do sistema. (...) Neste sentido, a energia, a quantidade intensiva, é um princípio transcendental e não um conceito científico” DELEUZE, 2006, pg. 338-339, sublinhado nosso.

relação do diferente com o diferente¹⁶. À desigualdade na relação ou distância do diferente com o diferente corresponde uma quantidade, *puramente potencial*, denominada por Deleuze *intensidade*. Eis porque

A expressão “diferença de intensidade” é uma tautologia. A intensidade é a forma da diferença como razão do sensível. Toda intensidade é diferencial, diferença em si mesma. (...) A disparidade, isto é, a diferença ou a intensidade (diferença de intensidade) é a razão suficiente do fenômeno, a condição daquilo que aparece (DELEUZE, 2006, pg. 314)

Nesse sentido, poder-se-ia dizer que a diferença dos diferentes exprime *uma quantidade de desigualdade* (diferença de intensidade). Entretanto, esta quantidade intensiva ou potencial não deve ser confundida com as grandezas geradas *na emergência da extensividade*¹⁷. Com efeito, se a condição de assimetria afirma que todo extenso qualificado é o fulgor de uma diferença de intensidade, deve-se então distinguir as distâncias intensivas implicadas das extensões explicadas como duas ordens de diferenças ou distribuições distintas:

Devemos, então, distinguir dois tipos de multiplicidade, como as distâncias e os comprimentos: as multiplicidades implícitas e as explícitas, aquelas cuja métrica varia com a divisão e aquelas que trazem consigo o princípio invariável de sua métrica. Diferença, distância, desigualdade, tais são as características positivas da profundidade como *spatium* intensivo. E o movimento de explicação é aquele pelo qual a diferença tende a se anular, mas também as distâncias a se estender, a se desenvolver em

¹⁶ “(...) não seríamos levados a distinguir como que dois estados da qualidade, dois estados da extensão? Um, em que a qualidade fulgura como signo na distância ou no intervalo de uma diferença de intensidade; o outro, em que, como efeito, ela já reage sobre sua causa e tende a anular a diferença”; “Gilbert Simondon mostrou recentemente que a individuação supõe, antes de tudo, um estado metaestável, isto é, a existência de uma “disparação” como duas ordens de grandeza ou duas escalas de realidade heterogêneas, pelo menos, entre as quais os potenciais se repartem. (...) Aparece, assim, um campo “problemático” objetivo, determinado pela distância entre ordens heterogêneas. A individuação surge como o ato de atualização do potencial e a comunicação dos disparates” DELEUZE, 2006, pg. 342 e pg. 346 respectivamente.

¹⁷ “(...) na experiência, a *intensio* (intensidade) é inseparável de uma *extensio* (extensividade) que a refere ao *extensum* (extenso). Nestas condições, a própria intensidade aparece subordinada às qualidades que preenchem o extenso (...). A partir daí, tendemos a considerar a quantidade intensiva como um conceito empírico e ainda mal fundado, misto impuro de uma qualidade sensível e do extenso, ou mesmo de uma qualidade física e de uma quantidade extensiva”. DELEUZE, 2006, pg. 315. Vide igualmente a nota 15 deste capítulo na qual citamos Deleuze reforçando a distinção entre a diferença intensiva como energia potencial e a extensividade como energia explicada ou desenvolvida.

comprimentos, e o divisível a se igualizar (DELEUZE, 2006, pg. 335, sublinhado nosso)¹⁸

Diferentemente da grandeza extensiva, a quantidade intensiva distingue-se como sendo capaz de, *ao dividir-se*, expressar a sua força produtiva e converter-se num desenvolvimento. Com efeito, considere-se a própria definição que Deleuze confere à intensidade: “Uma quantidade intensiva divide-se, mas não se divide sem mudar de natureza” (DELEUZE, 2006, pg. 334). É notável que um grau de intensidade *desenvolvido* – isto é, *um extenso qualificado* – não é, propriamente falando, passível de divisão ou soma: de fato, a temperatura ou a velocidade média de um corpo repartido em partes externas umas às outras *não é* correlativamente dividida entre essas mesmas partes, como tampouco a soma das partes compõe-se numa velocidade ou temperatura superior¹⁹. Por conseguinte, caso a definição atribuída à quantidade intensiva por Deleuze apenas tomasse por referência a intensidade *enquanto um extenso qualificado*, isto é, enquanto um grau *desenvolvido*, o filósofo francês não teria senão concebido a diferença de potencial *a partir do seu efeito*, o que, como temos visto, Deleuze não mede esforços para evitar que tal deslize ocorra. Eis porque o filósofo não apenas define a quantidade intensiva como aquilo que ao dividir-se muda de natureza, mas igualmente adiciona que “Em certo sentido ela é, pois, indivisível, mas apenas porque nenhuma parte preexiste à divisão e nenhuma parte guarda a mesma natureza ao dividir-se” (DELEUZE, 2006, pg. 334). Ora, *a divisão da qual Deleuze fala não é a do extenso qualificado, mas a da quantidade intensiva*. É que a divisão da quantidade de intensidade caracteriza a operação de extensivização da intensidade, ou seja: *a partição da intensidade em partes externas umas às outras é o processo através do qual um extenso qualificado vem à luz e é*

¹⁸ Vide igualmente a distinção entre espaço estriado e espaço liso que Deleuze e Guattari descrevem no platô intitulado *1440 – O liso e o estriado*: “Enquanto no espaço estriado as formas organizam uma matéria, no liso materiais assinalam forças ou lhes servem de sintomas. É um espaço intensivo, mais do que extensivo, de distâncias e não de medidas. *Spatium* intenso em vez de *Extensio*. Corpos sem órgãos, em vez de organismo e de organização” DELEUZE; GUATTARI, 2012m, pg. 198.

¹⁹ “Uma intensidade, por exemplo, não é composta por grandezas adicionáveis e deslocáveis: uma temperatura não é a soma de duas temperaturas menores, uma velocidade não é a soma de duas velocidades menores” DELEUZE; GUATTARI, 2012m, pg. 204.

dado como tal, mas é também a operação na qual a diferença se explica ou se desenvolve. Não será pois uma surpresa que Deleuze defina a intensidade como aquilo que é *indiviso em si* e que, *ao dividir-se*, muda de natureza²⁰. Para a diferença de intensidade, repartir-se é distribuir-se segundo *relações de exterioridade* e, assim o fazendo, produzir-se como uma fulguração. Com efeito, a crítica que Deleuze dirige a Bergson em *Diferença e Repetição* permanece incompreendida enquanto não se atentar à natureza *potencial da quantidade intensiva* e de sua irredutibilidade aos extensos qualificados, ou seja, à extensividade em geral²¹. Assim, a definição deleuzeana da intensidade não tem por referência um extenso qualificado dado: expressa de um ponto de vista genético, ela caracteriza *a potência ou a capacidade da diferença de intensidade implicada de produzir extensos qualificados ao se dividir*.

Vê-se o que Deleuze apreciava nas gravuras de Goya: as técnicas da água-forte e da água-tinta empregadas pelo artista fazem o volume luminoso das formas emergir em frágeis contornos *de um fundo obscuro*²², os rostos projetam-se *de figuras vultuosas, espectrais, e as revestem como máscaras*²³, revelando-nos uma profundidade sob a fulguração das figuras e seus volumes, um fundo negro indissociável do qual o fulgor ao mesmo tempo emerge e destaca-se, mas sem dele

²⁰ Deste modo, a divisibilidade não constitui uma característica original *da extensividade*. Com efeito, é porque a diferença na intensidade pode dividir-se e, assim o fazendo, distribuir-se segundo relações de exterioridade que, então, a extensividade pode ser constituída. Não se dirá, portanto, que é o indiferenciado que, ao dividir-se, distribui-se em partes externas umas às outras, mas que as diferenças na intensidade, ao repartirem-se, distribuem-se em relações de exterioridade.

²¹ Deleuze crítica em *Diferença e Repetição* o corte bergsoniano “diferenças de qualidade/diferenças de quantidade”, uma vez que tal corte terminaria por perder de vista a diferença intensiva enquanto pura quantidade potencial: “A diferença só se torna qualitativa no processo em que ela se anula em extensão. Em sua própria natureza, a diferença nem é qualitativa nem quantitativa. Observemos, primeiramente, que as qualidades têm muito mais estabilidade, imobilidade e generalidade do que às vezes se diz. (...) Eis por que a crítica bergsoniana da intensidade parece pouco convincente. Ela considera qualidades já estabelecidas e extensos já constituídos. Ela reparte a diferença em diferenças de natureza na qualidade e em diferenças de grau no extenso. Deste ponto de vista, a intensidade só aparece forçosamente como um misto impuro (...). Mas, desta maneira, Bergson já colocou na qualidade tudo o que diz respeito às quantidades intensivas. Ele queria libertar a qualidade do movimento superficial que a liga à contrariedade e à contradição (...); mas ele só poderia fazê-lo atribuindo à qualidade uma profundidade que é precisamente a da quantidade intensiva. Não se pode, ao mesmo tempo, ser contra o negativo e contra a intensidade” DELEUZE, 2006, pg. 336.

²² *Tristes presentimientos de lo que ha de acontecer*, Francisco de Goya (Série *Los Desastres de la Guerra*).

²³ *Disparate Fúnebre*, Francisco de Goya (Série *Los Disparates*).

desligar-se²⁴. Deste modo, uma diferença ou intensidade pode ser dita *uma potência* e a quantidade com a qual ela se confunde, *uma quantidade de potência* ou, se se preferir, *uma diferença de potencial*. E, assim como a expressão “diferença de intensidade” constitui uma tautologia – uma vez que toda diferença já é uma quantidade de intensidade ou, inversamente, toda intensidade confunde-se com uma diferença –, o mesmo poderia ser dito da expressão diferença de potencial: todo potencial já é ele próprio uma diferença ou, inversamente, toda diferença é um potencial.

A diferença é em si uma desigualdade, mas neste “uma” da desigualdade não se encontra qualquer unidade ou simplicidade: sendo a diferença uma diferença de intensidade, isto é, uma quantidade de desigualdade ou uma relação entre quantidades intensivas, toda diferença já envolve ao menos duas intensidades e confunde-se com a distância entretida. Mas, *assim como as diferenças são elas próprias quantidades de intensidade, não menos as intensidades em relação são, elas mesmas, diferenças*: os diferentes diferem, mas os diferentes já são, neles mesmos, diferenças. Com efeito, apenas quantidades de intensidade podem entreter diferenças de intensidade, mas uma quantidade de intensidade já é, nela mesma, uma quantidade de desigualdade ou uma diferença de potencial. Dir-se-á que uma heterogeneidade não envolve senão heterogeneidades ou que toda heterogeneidade já é uma série de heterogeneidades, um complexo de diferenças de diferenças, pois os heterogêneos já são, neles mesmos, diferenças de intensidade. E assim como Deleuze já observava em seu *Nietzsche e a Filosofia* que um corpo é essencialmente

²⁴ “O relâmpago, por exemplo, distingue-se do céu escuro, mas deve acompanhá-lo, como se ele se distinguísse daquilo que não se distingue. Dir-se-ia que o fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo. (...) O fundo que emerge não está mais no fundo, mas adquire uma existência autônoma; a forma que se reflete neste fundo não é mais uma forma, mas uma linha abstrata que atua diretamente sobre a alma. (...) Goya procedia por meio da água-tinta e da água-forte, do acinzentado de uma e do rigor da outra. Odilon Redon procedia por meio do claro-escuro e da linha abstrata. Renunciando ao modelado, isto é, ao símbolo plástico da forma, a linha abstrata adquire toda a sua força e participa do fundo tanto mais violentamente quanto dele se distingue sem que ele se distinga dela” DELEUZE, 2006, pg. 55-56.

uma relação – uma vez que ele se constitui como tal na relação de forças desiguais entre si²⁵ –, poder-se-ia dizer, no tocante aos complexos de heterogeneidade ou séries intensivas, que eles são os fatores individuantes de tais corpos, seus princípios de gênese ou individuação. Deste modo, definir-se-á um corpo não por aquilo que ele é – ou seja, pela quiddidade que ele representaria –, mas *por aquilo que ele pode*, isto é, pelo complexo intensivo ou quantidade de potência que ele *exprime*. Nesse sentido, o relâmpago exprime, enquanto corpo fulgurante, *um complexo* de heterogeneidade ou uma quantidade de potência, diferença intensiva essencialmente plural que ao desenvolver-se fulgura e, justamente por isso, *um corpo é a expressão daquilo que uma intensidade pode*.

Assim, quando dizíamos mais acima que um fenômeno é essencialmente algo de complexo porque ele envolve como condição real de gênese uma diferença de intensidade, cabe aí adicionar que não apenas o fenômeno em geral envolve diferenças, mas *as diferenças elas próprias – uma vez que elas não entretêm senão relações de diferença com outras diferenças –, envolvem-se ou implicam-se umas às outras e constituem, assim, um espaço de implicação pura*, isto é, um espaço no qual não há senão complexos de heterogeneidade ou séries intensivas implicando outras séries intensivas²⁶. Com efeito, a diferença é *em si* uma desigualdade:

a quantidade intensiva compreende o desigual em si. Ela representa a diferença na quantidade, aquilo que há de não anulável na diferença de quantidade, de não igualável na própria quantidade: ela é, portanto, a

²⁵ “Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político. Duas forças quaisquer, sendo desiguais, constituem um corpo desde que elas entrem em relação: eis porque o corpo sempre é, no sentido nietzschiano, o fruto do acaso, e aparece como a coisa mais “surpreendente”, muito mais surpreendente, na verdade, do que a consciência e o espírito. Mas o acaso, a relação da força com a força, é também a essência da força (...). O corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto de uma pluralidade de forças irreduzíveis; sua unidade é aquela de um fenômeno múltiplo”; “Se uma força é inseparável de sua quantidade, ela tampouco é separável das outras forças com as quais ela está em relação. *A quantidade ela mesma não é, portanto, separável da diferença de quantidade*. Sonhar com duas forças iguais (...) é um sonho aproximativo e grosseiro” DELEUZE, 2010n, pg. 45 e pg. 49 respectivamente, tradução nossa. Que é da natureza da força ser plural, uma vez que é da sua essência estar em relação com outra força, vide igualmente DELEUZE, 2010n, pg. 7-9.

²⁶ “(...) a diferença nunca existe só, mas se dá sempre como multiplicidade conectando diferenças, do mesmo modo que a força, sempre plural, atualiza-se numa relação de forças” SAUVAGNARGUES, 2009, pg. 306, tradução nossa.

qualidade da própria quantidade. Ela aparece menos como uma espécie do gênero quantidade do que como a figura de um momento fundamental ou original presente em toda quantidade (DELEUZE, 2006, pg. 327)

Mas, justamente por ser uma quantidade de desigualdade, a diferença implica e é inseparável de séries de diferenças, caracterizando-a como uma irreduzível multiplicidade intensiva. É próprio da diferença de potencial ser, ao mesmo tempo, uma desigualdade e uma série, uma quantidade intensiva e um complexo de distâncias, ambas características correlatas e indissociáveis da própria intensidade. Eis porque Deleuze escreve que “a intensidade é tão-só a potência da diferença ou do desigual em si, e cada intensidade é já diferença do tipo $E - E'$, em que E , por sua vez, remete a $e - e'$, e e , a $\varepsilon - \varepsilon'$ etc.” (*O método de dramatização*, in: DELEUZE, 2008i, pg. 132)²⁷: *potência, desigualdade e serialidade são, portanto, traços distintivos da quantidade intensiva ou intensidade.*

Uma intensidade é uma diferença e, como tal, confunde-se com a distância na relação de diferenças que, por sua vez, não são elas próprias senão as desigualdades das diferenças que elas envolvem. *No Desigual em si, multiplicidade e heterogeneidade confundem-se numa coisa só*: “Como mostrava Rosny, a ficção de uma quantidade homogênea se esvai na intensidade”²⁸. E, segundo Deleuze, também em Espinoza deve-se distinguir a quantidade intensiva – infinito de graus de potência intrínsecos *inseparáveis uns dos outros* – dos números abstratos, infinito cujas partes são *concebíveis exteriormente umas às outras*²⁹. Ora, se na

²⁷ Vide também: “Toda intensidade é diferencial, diferença em si mesma. Toda intensidade é $E - E'$, em que E remete a $e - e'$ e e remete a $\varepsilon - \varepsilon'$ etc.: cada intensidade é já um acoplamento (em que cada elemento remete, por sua vez, a pares de elementos de outra ordem) e revela, assim, o conteúdo propriamente qualitativo da quantidade” DELEUZE, 2006, pg. 314.

²⁸ DELEUZE, 2006, pg. 334. Mais uma vez, cabe destacar a importância de Rosny para Deleuze quanto à natureza heterogênea e serial das diferenças intensivas: “Sendo uma intensidade o princípio de toda energia, as quantidades de energia não seriam senão repetições de intensidade. Porém, resultando toda intensidade de uma diferença, as somas de energia se manifestariam como “*somas de diferenças*”. A quantidade homogênea na energética não seria mais do que uma ficção cômoda. (...) a intensidade não pode se compor de dois termos homogêneos, mas ao menos de duas séries de termos heterogêneos” ROSNY, 1930, pg. 66-67, tradução nossa.

²⁹ “A diferença dos seres (essências dos modos) é, ao mesmo tempo, intrínseca e puramente quantitativa, pois a quantidade de que se trata aqui é a quantidade intensiva; (...) Mas essa distinção quantitativa não é uma aparência, é uma diferença interna, uma diferença de intensidade”; “Notar-se-á que o número jamais exprime adequadamente a natureza dos modos. (...) Na verdade, o número é

multiplicidade intensiva a diferença consiste na desigualdade dos desiguais – assim como esses desiguais, por sua vez, não são senão relações de desigualdades –, é portanto notável que a diferença caracteriza uma relação intensiva que não envolve ou implica senão séries de relações intensivas³⁰. Consequentemente, a hipótese de um indiferenciado – isto é, de uma unidade simples e homogênea –, seja como o termo de uma relação, seja como o elemento último da multiplicidade intensiva, é inteiramente descartada: *porque desigual em si, a diferença é irreduzível à unidade, à simplicidade e à homogeneidade do indiferenciado*; e, porque a desigualdade em si é uma multiplicidade, a diferença intensiva ou série intensiva não tem como o implicado da implicação senão distâncias, intervalos, diferenças. Dir-se-ia que a diferença nunca está entre unidades simples, homogêneas e externas umas às outras: só os diferentes entretêm diferenças uns para com os outros, mas os diferentes são em si mesmos desigualdades. E, diferentemente dos modos abstratos de indução (elevação dos casos particulares semelhantes às unidades genéricas mais gerais) e de analogia (repartição e hierarquização da diversidade segundo a eminência do Indiferenciado), nos quais o Indiferenciado é tanto aquilo ao qual o movimento dirige-se como aquilo do qual o movimento procede, é próprio das séries intensivas implicar e serem implicadas apenas por diferenças de intensidade³¹. Portanto, jamais se verá as séries intensivas remeterem a um Indiferenciado último subjacente, mas apenas prolongarem-se em relações de relações: *primado das relações intensivas sobre aquele do Indiferenciado ou da identidade do gênero primeiro mais geral*³²: “e pode ser que as coisas, pode ser que, no limite, não haja

apenas uma maneira de imaginar a quantidade, ou um modo de pensar abstratamente os modos. (...) Propriamente falando, seu ser é quantitativo, e não numérico. (...) A partes intensivas que ele [o infinito intensivo] comporta intrinsecamente, as essências dos modos, não são separáveis umas das outras; o número as separa umas das outras” DELEUZE, 1968s, pg. 180 e pg. 185 respectivamente, tradução e colchetes nossos.

³⁰ “A diferença é sempre diferença de diferença, em relação com outras diferenças” MENGUE, 2008, pg. 255-256, tradução nossa.

³¹ “a intensidade é uma quantidade implicada, envolvida, “embrionada”. Não implicada na qualidade; isto ela é, mas apenas secundariamente. Primeiramente, ela está implicada em si mesma: implicante e implicada” DELEUZE, 2006, pg. 334.

³² “Uma lógica das relações sempre foi considerada como distinta disso que se chama lógica de atribuição, a lógica de atribuição sendo a relação da qualidade com a substância. (...) A relação não é uma qualidade atribuível à coisa. (...) é um outro domínio o domínio das relações. A possibilidade de

termos, não haja senão pacotes de relações: isso que vocês chamam de um termo, eis que ele é um pacote de relações. (...) Está-se em vias de dissolver a substância, as coisas. (...) Há relações que são exteriores aos termos e, a um nível mais profundo, dir-se-á: há termos ou há pacotes de relações variáveis?” (DELEUZE, 2015c, aula 14/12/1982, tradução nossa).

Há, naquilo que é em si igual a si mesmo, uma correlação entre simplicidade e unidade: é da natureza da unidade ser simples, isto é, ser sem implicação; a simplicidade é essencialmente algo uno, ou seja, é em si privada de quaisquer distâncias, diferenças, desigualdades. E se no indiferenciado unidade e simplicidade são indissociáveis, complexidade e desigualdade, por sua vez, caracterizam igualmente uma correlação, mas a correlação da diferença em si mesma: toda diferença é em si mesma complexa; toda complexidade é composta por séries de diferenças de diferenças. Ao Indiferenciado corresponde um Uno Homogêneo. A diferença de intensidade, por sua vez, distingue-se como uma multiplicidade de heterogeneidade na qual quantidades de potência ou intensidades confundem-se com as suas respectivas desigualdades. À distribuição intensiva enquanto tal Deleuze dá o nome de *spatium* intensivo³³. Ora, visto que a diferença já é em si mesma uma

uma lógica das relações jamais desapareceu na história da lógica, da filosofia, jamais deixou de importunar, de atormentar a lógica da substância ou da atribuição” DELEUZE, 2015s, aula 03/01/1981, tradução nossa. Sobre os corpos como complexos de relações e da sua oposição à leitura que concebe o corpo como uma substância/suporte de qualidades/predicados, vide a mesma gravação. Há igualmente belas passagens escritas por Simondon nas quais o filósofo insiste na necessidade de se atentar à realidade das relações e da sua anterioridade quanto aos termos determinados em função delas: “é preciso encontrar em primeiro lugar o ponto de vista a partir do qual se pode apreender o indivíduo como uma atividade da relação, não como termo desta relação. O indivíduo não está, a bem dizer, nem em relação consigo mesmo, nem com outras realidades: ele é o ser *da* relação, e não ser *em* relação, pois a relação é operação intensa, centro ativo” SIMONDON, 2005, pg. 63, tradução nossa.

³³ “O extenso só pode sair das profundidades se a profundidade for definível independentemente do extenso. O extenso (...) é a grandeza extensiva, o *extensum* ou o termo de referência de todas as *extensio*. A profundidade original, ao contrário, é o espaço inteiro, mas o espaço como quantidade intensiva: o puro *spatium*”; “Alois Meinong (...) e Bertrand Russell (...) marcaram a distinção entre os comprimentos ou as extensões e as diferenças ou distâncias. Umas são quantidades extensivas divisíveis em partes iguais; as outras são quantidades de origem intensiva, relativamente indivisíveis, isto é, que só se dividem mudando de natureza. Leibniz foi o primeiro a fundar a teoria das distâncias, ligando-as ao *spatium* e opondo-as às grandezas da *extensio*”; “A diferença é intensiva, confunde-se

relação de desigualdade ladeada por nada mais senão relações de desigualdade, cabe também notar que a diferença encontra-se em relação com a diferença apenas pela distância que os diferentes entretêm: no *spatium* intensivo, basta a distância dos diferentes para diferenciá-los e, *por isso mesmo, imediatamente* referenciá-los uns os outros. Para tanto, é verdade que entre diferenças de intensidade apenas há diferenças de intensidade, mas também é verdade que *a diferença não tem por condição de relacionabilidade senão a distância mesma dos diferentes*. E assim como a diferença não possui a unidade e a simplicidade do indiferenciado homogêneo como elemento da relação, ela tampouco o supõe como condição para que o diferente possa referir-se imediatamente ao diferente. Poder-se-ia dizer, segundo nos parece, que a diferença é, ao mesmo tempo, elemento intensivo, relação intensiva e condição de relacionabilidade. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze denomina *simulacro* estes sistemas ditos intensivos, pois *é característico do simulacro furtar-se ao Indiferenciado, isto é, àquilo que em si é igual a si mesmo*:

O simulacro é o sistema em que o diferente se refere ao diferente por meio da própria diferença. Tais sistemas são intensivos; eles se apoiam, em profundidade, na natureza das quantidades intensivas, que entram em comunicação através de suas diferenças. (...) Nenhuma série goza de um privilégio sobre a outra, nenhuma possui a identidade de um modelo, nenhuma possui a semelhança de uma cópia. Nenhuma se opõe a uma outra nem lhe é análoga. Cada uma é constituída de diferenças e se comunica com as outras por meio de diferenças de diferenças (DELEUZE, 2006, pg. 384)

Ora, se o princípio de assimetria relacionava o fenômeno à sua condição genética, concebendo aquele como fulguração da disparidade mesma segundo o sistema sinal-signo, eis que, mais profundamente, implicada na própria condição de assimetria, encontra-se a multiplicidade intensiva pura, *a qual é independente do Indiferenciado no elemento, na relação e no princípio de relacionabilidade*. Pois bem, visto que a disparidade individuante tem na diferença a condição de relacionabilidade dos elementos díspares, poder-se-ia denominar tal princípio de referenciabilidade

com a profundidade como *spatium* inextensivo e não-qualificado, matriz do desigual e do diferente” DELEUZE, 2006, pg. 324, pg. 335 (nota 12), e pg. 370 respectivamente.

imediate do diferente ao diferente – ou seja, a distância dos diferentes – de *princípio de relacionabilidade*. Eis que o princípio de assimetria, entendido por nós como a condição genética real do fenômeno em geral, não envolve como condição de comunicação das diferenças senão a distância dos diferentes (princípio de relacionabilidade), pois se é verdade que apenas relações entre séries de diferenças podem constituir disparidades capazes de se desenvolver e, assim o fazendo, fulgurar (“o raio fulgura entre intensidades diferentes”), não é menos verdade que é apenas porque as diferenças *já sempre* encontram-se *preliminarmente* em referência *imediate* umas às outras *pelas suas diferenças* que tais séries têm a sua comunicação possibilitada (o diferente não entraria em comunicação com o diferente caso eles não estivessem, preliminarmente, “*em diferença*” um com o outro)³⁴.

³⁴ É a condição de referenciabilidade imediata dos diferentes que não deixa a diferença ser confundida com uma relação de exterioridade entre termos separados e indiferentes uns aos outros *ou* com um abismo indiferenciado, um nada de diferença: “O que a Filosofia da diferença recusa: *omnis determinatio negatio...* Recusa a alternativa geral da representação infinita: ou o indeterminado, o indiferente, o indiferenciado, ou então uma diferença já determinada como negação, implicando e envolvendo o negativo (assim, recusa também a alternativa particular: negativo de limitação ou negativo de oposição)” DELEUZE, 2006, pg. 89. Em ambos os casos, a noção de diferença apreendida nunca é extraída da diferença de intensidade: em um caso, concebe-se uma relação derivada a partir de unidades primeiras separadas, de saída supostas como indiferentes umas às outras; no outro, concebe-se uma diferenciação derivada de um Indiferenciado primeiro que divide-se em termos externos uns aos outros. Porém, assim o fazendo, a diferença de intensidade nunca é apreendida na sua condição preliminar de remissão imediata pela distância, na qual não se há nem um indiferenciado – pois a diferença confunde-se aí com uma pura multiplicidade diferencial irreduzível – como tampouco qualquer exterioridade, pois a diferença é inseparável da sua condição de “estar em diferença com as diferenças”. A diferença na intensidade denuncia, assim, a pretensão da relação de exterioridade de valer como princípio de relacionabilidade (é preciso que os termos encontrem-se exteriores uns aos outros para que a relação seja possível): não é a condição de exterioridade que torna possível a relacionabilidade, como tampouco seria um suposto Indiferenciado Original que ligaria os termos indiferentes uns aos outros na sua remissão a um fundo uniforme comum: *é por já encontrarem-se de saída inseparavelmente em situação de referenciabilidade imediata que as diferenças na intensidade, justamente, dispensam a necessidade de serem relacionadas umas às outras a partir de algo externo a elas*. Dir-se-á, assim, que a relação na intensidade precede a própria exterioridade dos termos nos quais ela se explica.

Inicialmente, a condição de assimetria fazia-nos distinguir uma distribuição extensiva – emergente num desenvolvimento – da diferença de potencial pela qual tal desenvolvimento efetua-se. Todavia, na medida em que nos aprofundamos na própria natureza da diferença de intensidade expressa pela fulguração, viu-se esta distinção prolongar-se em duas multiplicidades, uma extensiva e uma intensiva, um meio de produção da diferença intensiva no qual partes externas umas às outras podem limitar-se, opor-se e distribuir-se segundo extensos qualificados; e um *spatium* intensivo de pura implicação, distinguível pelo desigual em si, no qual séries de diferenças entram em comunicação umas com as outras apenas pela diferença. Para tanto, é a multiplicidade intensiva que atende ao problema que o efeito de nivelção *colateral ou derivado* na extensividade em geral se via incapaz de responder, a saber: *a extensividade emerge num desenvolvimento que supõe preliminarmente diferenças de potencial pelas quais ele vem à luz mas desconhece, todavia, sob qual condição há diferenças*, pois ela não pode senão apreendê-las em seu movimento de explicação. Dir-se-á que a diferença na intensidade com a intensidade é tanto a condição genética da extensividade em geral (a extensividade apenas emerge no desenvolvimento que exprime uma diferença) quanto o princípio de relacionabilidade do diferente com o diferente (os diferentes encontram-se em referenciabilidade imediata porque eles estão “em diferença” um com o outro). Ao longo do exame da distinção e relação entre intensidade e extensividade, extraímos o que nos pareceu caracterizar dois princípios, aos quais demo-nos a liberdade de denominá-los princípio de assimetria e princípio de relacionabilidade, cada qual correspondendo aos dois aspectos da diferença de intensidade acima mencionados. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze também denomina a diferença das diferenças de *precursor sombrio*: diferença dita de segundo grau³⁵ – uma vez que ela designa a diferença ou

³⁵ “(...) estas diferenças em segundo grau desempenham o papel de “diferenciador”, isto é, relacionam umas às outras as diferenças de primeiro grau. (...) Pode-se determinar a natureza destes elementos que valem ao mesmo tempo por sua diferença numa série da qual fazem parte e por sua diferença de diferença, de uma série à outra: são intensidades, sendo próprio da intensidade o ser constituída por uma diferença que remete, ela própria, a outras diferenças”; “Chamamos *díspar* o sombrio precursor, a diferença em si, em segundo grau, que põe em relação as séries heterogêneas ou disparatadas” DELEUZE, 2006, pg. 172 e pg. 176 respectivamente.

desigualdade entretida pelas séries de diferenças ditas de base ou de primeiro grau –, é próprio do precursor sombrio diferenciar as séries de diferenças disparatadas:

Dada duas séries heterogêneas, duas séries de diferenças, o precursor age como o diferenciador destas diferenças. É assim que ele as coloca em relação imediatamente por sua própria potência: ele é o em si da diferença ou o “diferentemente diferente”, isto é, a diferença em segundo grau, a diferença consigo, que relacionou o diferente ao diferente por si mesmo (DELEUZE, 2006, pg. 175, sublinhado nosso)

A diferença é um diferenciador, mas *no diferenciar* do diferenciador há, ao mesmo tempo, o “distar da distância” das séries heterogêneas e o relacionamento de ambas imediatamente pela e na sua distância. Para o diferenciador, *diferenciar é relacionar*: diferencia-se relacionando-se, relaciona-se diferenciando-se. Toda diferença já encontra-se, preliminarmente, “em diferença” com as diferenças e, por isso mesmo, é inseparável da situação de referenciabilidade imediata. Pois bem, se o diferenciador pode acoplar os díspares pela desigualdade, ele conseguintemente compõe no acoplamento uma *síntese* que se distingue, por sua vez, pela quantidade de intensidade ou potência doravante entretida pelo sistema complexo criado: “cada intensidade é já um acoplamento (em que cada elemento remete, por sua vez, a pares de elementos de outra ordem)” (DELEUZE, 2006, pg. 314). Porém, teria a síntese da diferença o *fim* ou a *finalidade* de desenvolver a desigualdade dos diferentes até a sua completa diluição? Seria o foco do desenvolvimento da diferença das diferenças o Indiferenciado, isto é, aquilo que é em si igual a si mesmo? “Nietzsche afirma: se houvesse identidade, se houvesse, para o mundo, um estado qualitativo indiferenciado ou, para os astros, uma posição de equilíbrio, isto seria uma razão para dele não sair e não uma razão para entrar num ciclo” (DELEUZE, 2006, pg. 341)³⁶. O que Deleuze pretende sustentar aqui através da crítica de Nietzsche à noção de um *fim indiferenciado* ou um *estado terminal de equilíbrio* é o seguinte: se a diferença

³⁶ Sobre a correlação *entre* a diferença como princípio de relacionabilidade do diferente com o diferente (apenas a diferença liga o diferente ao diferente) e a tendência da diferença à afirmação da desigualdade entretida pelos diferentes (a diferença *não tende ao indiferente*), vide igualmente DELEUZE, 2010n, pg. 53-55.

entretivesse uma relação com a diferença *com o fim* de tornar-se algo indiferenciado ou homogêneo através da negação da sua desigualdade, por que então, em primeiro lugar, ter-se-ia colocado o diferente em relação com o diferente? Ora, *caso o Indiferenciado realmente fosse um fim a ser realizado, ele sequer teria começado por diferenciar os diferentes*: suspenso todo diferenciar/relacionar, nenhuma desigualdade seria entretida, nenhuma diferença seria diferenciada/relacionada e, assim, *o fim já estaria satisfeito desde o início, ou seja, antes de qualquer diferenciação*. Em outras palavras: o Indiferenciado não se realiza como fim *através da diferença*: ao contrário, ele apenas poderia realizar-se sem qualquer diferenciar/relacionar, *negando de saída a diferenciação/relação mesma*. Eis porque o Indiferenciado *não é capaz* de diferenciar os diferentes (apenas a distância diferencia e relaciona *ao mesmo tempo*) como tampouco pode promover o desenvolvimento das sínteses de diferenças.

A síntese do diferente com o diferente *pela* diferença diferenciadora no *spatium* intensivo caracteriza-se, portanto, como um acoplamento de séries heterogêneas *sem* vistas à supressão da desigualdade ou distância pela qual elas entram em comunicação e, neste sentido, a síntese intensiva exprime-se como uma afirmação da diferença: *o diferenciador afirma a distância dos diferentes no encontro da intensidade com a intensidade*. Como foi visto no capítulo anterior, a oposição e a contrariedade consistem na impossibilidade de coexistência dos opostos ou contrários sob a condição de um sujeito comum igual a si mesmo³⁷. Ora, inteiramente diversa é a modalidade de relação na síntese intensiva: *é característico das séries intensivas no acoplamento coexistirem umas com as outras e dispensarem qualquer condição de identidade de um sujeito comum*³⁸, seja no elemento, na relação ou na

³⁷ Vide a nota 12 do capítulo I.

³⁸ "Se não é mais possível, no sistema do inconsciente, estabelecer uma ordem de sucessão entre as séries, se todas as séries coexistem, também não é mais possível considerar uma como originária e a outra como derivada, uma como modelo e a outra como cópia. É ao mesmo tempo que as séries são aprendidas como coexistentes, fora da condição de sucessão do tempo, e como *diferentes*, fora de toda condição segundo a qual uma gozaria da identidade de um modelo e, a outra, da semelhança de uma cópia. (...) Portanto, é justo dizer que o sistema exclui a designação de um originário e de um derivado, assim como de uma primeira e de uma segunda vez, porque a diferença é a única origem,

condição de relacionabilidade. E não menos notável é a distinção entre a contradição e a relação das séries intensivas umas com as outras: assim como as séries diferentes não se suprimem ou negam-se umas às outras, mas acoplam-se e coexistem – a coexistência caracterizando uma modalidade própria às séries de diferenças que compõem o *spatium* intensivo enquanto tal³⁹ –, tampouco a comunicação pela diferença das séries deixa-se confundir com uma síntese auto-supressora, isto é, uma síntese que anular-se-ia na sua desigualdade em prol de sua dissolução numa uniformidade (diferença como negação de si):

A multiplicidade é um sistema formado por uma modalidade de síntese relacional diferente de uma conexão ou conjunção de termos. Trata-se da operação que Deleuze chama de *síntese disjuntiva* ou *disjunção inclusiva*, modo relacional que não tem a semelhança ou a identidade como causa (formal ou final), mas a divergência ou a distância; (...) Diferença positiva antes que opositiva, indiscernibilidade de heterogêneos antes que conciliação de contrários, a síntese disjuntiva faz da disjunção "a natureza mesma da relação", e da relação um movimento de "implicação recíproca assimétrica" entre os termos ou perspectivas ligados pela síntese, a qual não se resolve nem em equivalência nem em identidade superior (VIVEIROS DE CASTRO, *Filiação intensiva e aliança demoníaca*, in: Novos Estudos Cebrap, 2007, pg. 99-100)

Há uma modalidade de síntese – expressa na relação das diferenças de intensidade – que se distingue pela afirmação da diferença. E se o simulacro em Deleuze define-se como o sistema no qual o diferente se refere ao diferente por meio da diferença e, deste modo, furta-se àquilo que é igual a si mesmo ao dispensá-lo de desempenhar a função de mediação do diferente com o diferente, deve-se também adicionar que tal sistema furta-se ao indiferenciado na medida em que não cessa de contestá-lo, em cada afirmação expressa, como aquilo que ele teria por fim tornar-se.

fazendo que coexista, independentemente de toda semelhança, o diferente que ela relaciona com o diferente” DELEUZE, 2006, pg. 182, sublinhado nosso.

³⁹ “O essencial é a simultaneidade, a contemporaneidade, a coexistência de todas as séries divergentes em conjunto. É certo que as séries são sucessivas, uma “antes”, outra “depois”, do ponto de vista dos presentes que passam na representação. É mesmo deste ponto de vista que se diz que a segunda se *assemelha* à primeira. Mas já não é assim em relação ao caos que as compreende, ao objeto = x que as percorre, ao precursor que as põe em comunicação, ao movimento forçado que as transborda: é sempre o diferenciador que faz que elas coexistam” DELEUZE, 2006, pg. 180, sublinhado nosso.

Dito de outro modo, *o encontro da intensidade com a intensidade prescinde do indiferenciado como princípio de relação dos diferentes e confunde-se, em sua tendência, com a afirmação da desigualdade dos desiguais*. E, uma vez que uma diferença intensiva consiste num complexo de heterogeneidade – pois envolve intensidades que não são elas próprias senão as diferenças dos diferentes que elas, por sua vez, implicam –, eis que *a diferença não afirma os desiguais em sua distância sem correlativamente afirmar toda a séries de diferenças nas quais cada um se ramifica*⁴⁰ e, conseqüentemente, ao afirmar a si mesma, a diferença igualmente afirma as afirmações que as diferenças afirmadas, por sua vez, exprimem: o *spatium* intensivo, “inextensivo e não-qualificado, matriz do desigual e do diferente” (DELEUZE, 2006, pg. 370), é afirmação pura.

A diferença afirma a distância dos diferentes. No *spatium* intensivo, *afirmar é o modo segundo o qual os diferentes são reciprocamente ligados pela sua divergência e colocados em ressonância disjunta*: têm-se então uma multiplicidade sem unidade substancial ou $n-1$, como escreve Deleuze com Guattari⁴¹. Da diferença de intensidade deve-se dizer que ela nunca “sai do” ou começa no indiferenciado como tampouco “tende a” ou termina no indiferenciado. Ora, e já não era sobre este ponto – a saber, sobre a elaboração de um conceito de diferença que independe do indiferenciado tanto na condição de relação quanto na tendência – que Deleuze elogiava a teoria da disparação de Simondon assim como a crítica deste à

⁴⁰ “Porque já é diferença, a intensidade remete a uma série de outras diferenças que ela afirma ao se afirmar” DELEUZE, 2006, pg. 330.

⁴¹ “Na verdade não basta dizer Viva o múltiplo, grito de resto difícil de emitir. Nenhuma habilidade tipográfica, lexical ou mesmo sintática será suficiente para fazê-lo ouvir. *É preciso fazer* o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, de maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões que se dispõe, sempre $n-1$ (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a $n-1$. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma” DELEUZE; GUATTARI, 2011, pg. 21.

Gestaltheorie?⁴² Com efeito, Simondon reconhece aos teóricos da *Gestalt* a introdução nas ciências humanas do conceito de *campo* – “presente das ciências da natureza às ciências humanas” (SIMONDON, 2005, pg. 538, tradução nossa) – e, em seu conteúdo, tal conceito exprimiria um *modelo de interação* cujas características seriam, segundo nos parece, as seguintes: em primeiro lugar, (1) um campo não subsiste indiferentemente aos seus ingredientes, como tampouco os elementos componentes permanecem indiferentes a ele: adicione-se um novo elemento ao sistema e ter-se-á, *simultaneamente*, uma modificação na situação do campo em seu conjunto *assim como* uma modificação dos elementos componentes do campo⁴³. Uma segunda característica decorre então da primeira: (2) o campo expresso no conjunto *das correlações* entretidas pelos elementos que o compõe não caracteriza uma forma anterior às correlações mesmas: um campo existe nas comunicações entretidas pelos elementos componentes. Em terceiro lugar, (3) ainda que indissociável dos elementos que o entretém, um campo tampouco é redutível a uma soma das partes componentes: não basta justapor-se um elemento a outro para se obter um campo: é preciso que um sistema determinado de correlações, de ressonâncias recíprocas entre as partes advenha para que, deste modo, o conjunto do campo se mostre como tal. Com efeito, um novo elemento apenas é efetivamente

⁴² “E entre as mais belas páginas do livro há aquelas nas quais Simondon mostra como a disparidade, como primeiro momento do ser, como momento singular, é efetivamente suposta por todos os outros estados, sejam eles de unificação, de integração, de tensão, de oposição, de resolução de oposições... etc. Notadamente contra Lewin e a *Gestaltheorie*, Simondon sustenta que a ideia de disparação é mais profunda do que a de oposição, que a ideia de energia potencial é mais profunda do que a de campo de forças” *Gilbert Simondon, O indivíduo e a sua gênese físico-biológica*, in: DELEUZE, 2008i, pg. 118.

⁴³ Para nos servimos de um exemplo empregado por Simondon, um pedaço de ferro doce (metal desprovido de polaridade magnética ou não imantado), ao encontrar-se com um campo magnético composto por ímãs, entra em relação com o campo em seu conjunto e assume um comportamento que o distingue no interior do campo e que se exprime *nas relações que ele passa a entreter*: ele passa a desempenhar *um novo modo de ser correlativo* ao conjunto do campo magnético no qual ele foi situado, modificando-se em relação a si próprio e ao campo, assim como o campo ele próprio, correlativamente, modifica-se na introdução do novo elemento: “Ora, desde que nós o colocamos [o pedaço de ferro doce] no campo, ele assume uma existência em relação a ele, ele se imanta. Ele se imanta em função do campo criado pelos três ímãs preliminares, mas desde que ele se imanta, e pelo fato mesmo de que ele se imanta, ele reage sobre a estrutura deste campo, e devém cidadão da república do conjunto, *como se ele fosse ele próprio um ímã criador* desse campo: tal é a *reciprocidade entre a função de totalidade e a função de elemento no interior do campo*” SIMONDON, 2005, pg. 538 tradução nossa.

ligado ao conjunto do campo *uma vez que entre o elemento e o campo haja uma ressonância*: dir-se-á que um campo não se define pela soma das partes, *mas pelo conjunto das correlações que elas entretêm umas com as outras, na sua ressonância global*. Uma quarta característica decorre, por sua vez, da terceira: (4) um elemento apenas constitui-se como tal – isto é, como elemento de um sistema – *nas relações que ele passa a entreter, a efetiva comunicação do elemento com o campo assinalando, ao mesmo tempo, uma modificação no campo e do elemento recém-ligado*: poder-se-ia dizer, portanto, que as relações são anteriores aos termos que elas determinam. Em quinto e último lugar, (5) um campo está *aberto* para entreter novas comunicações e assim se constituir como um novo sistema de correlações. E assim como, seguindo o exemplo de Simondon, um conjunto de ímãs entretêm um sistema de correlações, não menos os ímãs eles próprios são compostos de elementos que entretêm, ao seu respectivo nível, um sistema aberto de comunicações recíprocas.

Eis porque Simondon dirá que “A definição do modo de interação característico do campo constitui uma verdadeira descoberta conceitual” (SIMONDON, 2005, pg. 538, tradução nossa) e, em relação aos indivíduos em geral, poder-se-ia dizer que a noção de campo “dessubstancializa-os”, abrindo-nos para a possibilidade de pensá-los como aquilo que se constitui num complexo sistema de correlações essencialmente aberto ou não-totalizável e como indissociáveis das correlações que cada um entretém com a sua periferia ou meio, fazendo deles próprios, *em outro nível*, elementos de composição dentre elementos diversos, sejam essas combinações passageiras ou mais duradouras. Entretanto, Simondon não se abstém de criticar um aspecto fundamental no conceito de campo *da Gestalt* que ele, por sua vez, recusará: “ela [a *Gestalt*] tem um defeito fundamental, pois ela apresenta processos de degradação como processos de gênese da boa forma” (SIMONDON, 2005, pg. 541, tradução e colchetes nossos). Segundo Simondon, é característico dos teóricos da *Gestalt* reduzir o processo de individuação de um sistema a uma tendência a um estado de *equilíbrio estável*:

A antiga noção de forma, tal como a fornecida pelo esquema hilemórfico, é demasiado independente de toda noção de sistema e de metaestabilidade. Aquela que a Teoria da Forma forneceu comporta, ao contrário, a noção de sistema, e é definida como o estado para o qual tende o sistema quando ele encontra o seu equilíbrio: ela é uma resolução da tensão. Infelizmente, um paradigmatismo físico demasiado sumário levou a teoria da Forma a considerar apenas o equilíbrio estável como o estado de equilíbrio de um sistema que pode resolver tensões: a Teoria da Forma ignorou a metaestabilidade (SIMONDON, 2005, pg. 35, tradução nossa)

Admite-se, com efeito, que a forma *supõe* uma certa complexidade uma vez que ela é inseparável em sua gênese das relações entretidas pelos seus componentes; porém, em troca, tal sistema é compreendido como essencialmente dirigido por uma tendência à estabilização, isto é, à resolução anuladora das diferenças de potencial entretidas pelos elementos, diferenças estas que, mais profundamente, viabilizam a própria criação do sistema complexo. Em suma, a crítica de Simondon à Teoria da Forma, segundo nos parece, seria a seguinte: a *Gestalt* introduziu a diferença de potencial no princípio dos processos de gênese ao empregar o conceito de *campo* em seus trabalhos teóricos, mas ela igualmente preservou o indiferenciado uniforme da Forma arquetipal e hilemórfica⁴⁴ no interior de sua teoria à maneira de uma tendência interna ao sistema: *a forma supõe em princípio sistemas complexos mas, em tendência, são os sistemas complexos que supõem a forma uniforme como o seu destino: não se faz a individuação girar em torno da heterogeneidade da diferença de potencial senão na medida em que, no fundo deste potencial, reencontre-se o homogêneo em torno do qual se fixa o eixo de gravitação da diferença.*

O conceito de campo supõe diferenças de potencial, isto é, *quantidades de energia puramente potenciais conversíveis em desenvolvimentos*⁴⁵ cuja atualização,

⁴⁴ “Mesmo na *Gestaltpsychologie*, a Forma, que não é mais anterior a nenhuma matéria, conserva entretanto sua superioridade de *Ganzheit*, e há hierarquia das formas (boa forma, melhor forma). Imanente ou transcendente, anterior à tomada de forma ou contemporânea a esta operação, ela conserva seu privilégio de superioridade em relação à matéria ou aos elementos; isso que é o fundamento de toda teoria da forma, arquetipal, hilemórfica ou gestaltista, é a assimetria qualitativa, funcional e hierárquica da Forma e disso que toma forma” SIMONDON, 2005, pg. 531, tradução nossa.

⁴⁵ “ela [a energia potencial] é a fração da energia total do corpo que pode dar lugar a uma transformação (...). A capacidade para uma energia de ser potencial está estreitamente ligada à

por sua vez, torna possível a produção de uma estrutura. Ora, aos olhos de Simondon, a atribuição de um poder estruturante à noção de forma estável e uniforme – tal como o conceito de forma gestaltista parece sugerir – incorre num prejuízo para a teoria da individuação que é o encobrimento da natureza da energia potencial ou diferença de potencial da qual uma estrutura é necessariamente inseparável para a sua emergência como tal. Para melhor ilustrar a relação entre estrutura e energia potencial, Simondon descreve em sua conferência à Sociedade Francesa de Filosofia⁴⁶ como a sala ocupada pelo comunicador e seus ouvintes, *na hipótese do seu isolamento à maneira de um sistema fechado e abandonada como tal*, certamente testemunharia um processo de estabilização no qual todas as diferenças de potencial disponíveis atualizar-se-iam e, conseqüentemente, toda a energia potencial do sistema complexo desenvolver-se-ia. Ora, consumido num tal processo de degradação, tal sistema complexo encontrar-se-ia, sob tal condição, longe de demonstrar uma maior pregnância da sua estrutura: pelo contrário, ele assinalaria a sua dissolução:

Em outras palavras, tudo isso que pode advir teria advindo; não haveria mais evolução possível para esta sala; ela estaria inteiramente degradada (...). Em todos os domínios, *o estado mais estável é um estado de morte; é um estado degradado a partir do qual nenhuma transformação é possível sem a intervenção de uma energia exterior ao sistema degradado.* (...) ele não contém nenhum germe de devir e não é uma boa forma, não é significativo. (...) *não é o caminho à estabilidade homogênea que principia a gênese das formas pregnantas* (SIMONDON, 2005, pg. 541, tradução nossa)

Eis que a estabilização homogênea terminal testemunharia não a efetiva consolidação de uma estrutura, mas a sua dissipação. Se a gênese da forma exprime um sistema de correlações e, por isso mesmo, é inseparável de um complexo de elementos em dinâmica interação, então a estrutura não pode ser confundida com a igualização das diferenças de potencial que ela implica, pois um equilíbrio terminal não manifestar-se-ia senão como a anulação da heterogeneidade constituinte do

presença de uma relação de heterogeneidade, de dissimetria relativamente a um outro suporte energético” SIMONDON, 2005, pg. 67, tradução e colchetes nossos.

⁴⁶ *Forme, Information et Potentiels*. SIMONDON, 2005, pg. 531-551.

complexo: em outras palavras, não se teria mais um composto, mas algo simples e homogêneo, ou seja, não se teria mais estado de coisas algum. Portanto, é forçoso reconhecer que, *se a tendência interna no processo de estruturação fosse um estado estável homogêneo, toda gênese já encontrar-se-ia preliminarmente abortada e jamais aconteceria, pois as estruturas não se realizam através da homogeneização mas apenas dissolver-se-iam nela.*

Há na filosofia de Simondon uma verdadeira inversão do heterogêneo sobre o homogêneo assim como uma profunda contribuição para a teoria da individuação: fundar um processo de tomada de forma em algo homogêneo ou igual a si mesmo ao reconhecê-lo como um princípio estruturante *não explica como este processo encontra efetivamente a sua gênese*: pelo contrário, ele o tornaria absolutamente impossível, pois o homogêneo – isto é, algo desprovido em si de diferenças de potencial – é *impotente* para agenciar um tal processo de gênese⁴⁷ assim como para desempenhar o papel de tendência interna estruturante. Logo, algo homogêneo ou igual a si mesmo não pode estar nem no princípio nem na tendência de um devir⁴⁸.

No curso da análise voltada à condição genética real implicada no fulgor fenomênico – isto é, à multiplicidade intensiva –, viu-se a irreduzibilidade da diferença de intensidade ao indiferenciado homogêneo exprimir-se no elemento (quantidade de desigualdade), na relação (diferença de intensidade entre diferenças de intensidade), no princípio de relação (o diferente está em relação com o diferente pela diferença) e

⁴⁷ “Poder-se-ia multiplicar os casos cada vez mais complexos de trocas de energia: encontrar-se-ia que a energia potencial aparece sempre como *ligada ao estado de dissimetria de um sistema*; nesse sentido, um sistema contém energia potencial quando ele não está em seu estado de maior estabilidade” SIMONDON, 2005, pg. 70, tradução nossa.

⁴⁸ Sobre o problema da subversão do homogêneo em prol do heterogêneo, assim como do heterogêneo como condição de gênese e do homogêneo como impossibilidade de gênese, cabe frisar aqui as passagens previamente citadas de Rougier e de Rosny (notas 5 e 15 deste capítulo), nas quais ambos denunciam a impotência do homogêneo de operar qualquer processo de tomada de forma.

na tendência (a diferença afirma a distância dos diferentes). Além disso, uma vez devolvida à diferença intensiva a sua *potência genética* e remetido o fenômeno ao seu inseparável princípio de gênese; uma vez destituído o valor de princípio atribuído àquilo que é igual a si mesmo na relação do diferente com o diferente, tal análise igualmente permitiu-nos verificar como, mais profundamente, o Indiferenciado ou o Idêntico em si e para si, *porque desprovido de intensidades ou potenciais* – visto que um potencial é, precisamente, uma desigualdade ou heterogeneidade –, é *incapaz* de desempenhar qualquer papel genético-individuante. Poder-se-ia dizer então que à realização de uma filosofia que pensa a imediata relação do diferente com o diferente pela diferença correlativamente acompanha, segundo nos parece, uma profunda inflexão, a saber: *o valor de potência genética não é devolvido à diferença enquanto tal sem que, simultaneamente, o Indiferenciado seja denunciado como a maior Impotência*⁴⁹.

É verdade que, ao desenvolver-se, a intensidade passa a entreter um sistema de diferenças ou uma distribuição (diferenças de grau e diferenças de qualidade⁵⁰, partição e qualificação) no qual a distribuição intensiva (diferenças de intensidade) é como que invertida: o que no *spatium* intensivo é por natureza inseparável, emerge em extensividade segundo partes externas umas às outras, limitando-se umas às outras; o que, em profundidade, distribui-se segundo séries heterogêneas de

⁴⁹ “(...) consideramos a intensidade pura, tal como está implicada nessa região profunda em que nenhuma qualidade se desenvolve, em que nenhum extenso se desenrola. Definimos a energia pela diferença oculta nessa intensidade pura (...). Deve-se evitar, portanto, confundir a energia em geral com uma energia uniforme em repouso, que tornaria impossível toda transformação. (...) a energia em geral ou a quantidade intensiva é o *spatium*, teatro de toda metamorfose, diferença em si que envolve todos os seus graus na produção de cada um” DELEUZE, 2006, pg. 338-339, Sublinhado nosso.

⁵⁰ “Vimos que a primeira dimensão do extenso era potência de limitação, assim como a segunda é potência de oposição. (...) A qualidade, por sua vez, parece ser inseparável da oposição: oposição de contradição, como mostrou Platão, na medida em que cada qualidade põe a identidade do “mais” e do “menos” nas intensidades que ela isola (...). Quando não há contrariedade, como no caso dos odores, é para dar lugar a um jogo de limitações numa série de semelhanças crescentes ou decrescentes. Sem dúvida, aliás, a semelhança é a lei da qualidade, assim como a igualdade é a lei do extenso (...): deste modo, o extenso e a qualidade são as duas formas da generalidade”; “A diferença só se torna qualitativa no processo em que ela se anula em extensão. Em sua própria natureza, a diferença nem é qualitativa nem extensiva. Observemos, primeiramente, que as qualidades têm muito mais estabilidade, imobilidade e generalidade do que às vezes se diz. Trata-se de ordens de semelhanças” DELEUZE, 2006, pg. 331 e pg. 336 respectivamente, sublinhado nosso.

diferenças coexistentes, fulgura à maneira de qualidades simples e contrárias umas às outras segundo uma condição na qual uma não pode surgir sem que a outra simultaneamente desapareça. Contudo, não testemunhariam estas passagens qualitativas dos emergentes o desenvolvimento das diferenças intensivas distribuídas em profundidade⁵¹? Aliás, das fulgurações fenomênicas – das passagens qualitativas que elas experimentam assim como dos redimensionamentos que elas sofrem – deve-se dizer que elas não apenas dão testemunho de um subterrâneo intensivo: seja o raio que vem à luz *nos* dinamismos agenciados *na* comunicação de séries de intensidades heterogêneas ou a diferenciação do ovo segundo esquematismos espaciais variados dirigidos pela distribuição intensiva que ele compreende⁵², o fulgor da diferença *efetua-se* nos mergulhos, dobras, torções e estiramentos que *a relação* da intensidade com a intensidade agencia *na comunicação entretida pelos desiguais*, isto é, na síntese que combina as séries heterogêneas sem suprimir a desigualdade que elas entretêm (afirmação da diferença). Um fenômeno – por natureza inseparável de diferenças intensivas tal como efeito é inseparável do seu princípio – emerge no agenciamento de dinamismos, mas o seu agenciamento é expressão da relação da

⁵¹ “É certo que uma diferença qualitativa não reproduz ou não exprime uma diferença de intensidade. Mas, na passagem de uma qualidade a outra, mesmo sob o máximo de semelhança ou de continuidade, há fenômenos de decalagem e de desnivelamento, choques de diferenças, distâncias, todo um jogo de conjunções e disjunções, toda uma profundidade que forma uma escala graduada, mais do que uma duração propriamente qualitativa” DELEUZE, 2006, pg. 336, sublinhado nosso.

⁵² “(...) os tipos de ovo se distinguem por orientações, por eixos de desenvolvimento, por velocidades e ritmos diferenciais como primeiros fatores da atualização de uma estrutura, criando um espaço e um tempo próprios àquilo que se atualiza”; “Ao longo dos eixos, de um polo ao outro, uma intensidade reparte sua diferença, formando uma onda de variação que se estende através do protoplasma. A região de atividade máxima é a primeira a entrar em jogo e exerce uma influência dominante no desenvolvimento das partes que correspondem a uma taxa inferior: o indivíduo no ovo é uma verdadeira queda, indo do mais alto ao mais baixo, afirmando as diferenças de intensidade em que ele está compreendido, em que ele cai. Num jovem *gástrula* de Anfíbio, a intensidade parece máxima num foco mediano “sobre-blastosporal” e decresce em todas as direções, mas menos rapidamente na direção do polo animal; na folha média de uma jovem *neurula* de Vertebrado, a intensidade decresce, para cada seção transversal, da linha mediodorsal para a linha medioventral. É preciso multiplicar as direções e as distâncias, os dinamismos ou os dramas, os potenciais e as potencialidades para sondar o *spatium* do ovo, isto é, suas profundidades intensivas” DELEUZE, 2006, pg. 302 e pg. 351-352 respectivamente.

diferença com a diferença⁵³: *o fulgor vem à luz na afirmação da diferença de intensidade.*

Ora, é sabido que o problema da afirmação da diferença em Deleuze preenche um papel diretor na elaboração da sua própria filosofia. Contudo, segundo nos parece, assim como a crítica deleuzeana ao corte bergsoniano “diferenças de grau/diferenças de qualidade” permanece incompreendida enquanto não se atentar à natureza puramente potencial da quantidade intensiva, tampouco a sua crítica ao negativo será compreendida em sua radicalidade e em suas consequências enquanto não se houver propriamente analisado a *relação de divergência paradoxal* que a diferença de intensidade exprime *na sua afirmação*. Como diz Deleuze: “Não se pode, ao mesmo tempo, ser contra o negativo e contra a intensidade” (DELEUZE, 2006, pg. 336). É que, enquanto que o negativo pretende definir para a intensidade *exclusivamente* um único sentido, *um* bom sentido ou, se se preferir, uma flecha do tempo unidirecional segundo a qual a diferença de intensidade deve ir de um passado diferenciado a um futuro indiferenciado, do potencial à sua dissolução, a afirmação na diferença de intensidade exprime, por sua vez, *a insistência de direções ou sentidos divergentes na relação das séries heterogêneas em sua coexistência no spatium intensivo*, isto é, um duplo sentido recíproco e simultâneo⁵⁴. A esta afirmação

⁵³ “É a intensidade que *dramatiza*. É ela que se exprime imediatamente nos dinamismos espaciotemporais de base e que determina uma relação diferencial, “indistinta” na Ideia, a se encarnar numa qualidade distinta e num extenso distinguido” DELEUZE, 2006, pg. 345.

⁵⁴ “Os paradoxos de sentido são essencialmente a *subdivisão ao infinito* (sempre passado-futuro e jamais presente) e a *distribuição nômade* (repartir-se em um espaço aberto ao invés de repartir um espaço fechado). Mas, de qualquer maneira, têm por característica o fato de ir em dois sentidos ao mesmo tempo e tornar impossível uma identificação (...). É que o paradoxo se opõe à *doxa*, aos dois aspectos da *doxa*, bom senso e senso comum. Ora, o bom senso se diz de uma direção: ele é senso único, exprime a existência de uma ordem de acordo com a qual é preciso escolher uma direção e se fixar a ela. Esta direção é facilmente determinada como a que vai do mais diferenciado ao menos diferenciado, da parte das coisas à parte do fogo. Segundo ela, orientamos a flecha do tempo, uma vez que o mais diferenciado aparece necessariamente como passado, na medida em que ele define a origem de um sistema individual e o menos diferenciado como futuro e como fim. Esta ordem do tempo, do passado ao futuro, é pois instaurada com relação ao presente, isto é, com relação a uma fase determinada do tempo escolhida no sistema individual considerado. O bom senso se dá assim a condição sob a qual ele preenche a sua função, que é essencialmente a de prever: é claro que a previsão seria impossível na outra direção, se fôssemos do menos ao mais diferenciado, por exemplo, se temperaturas primeiramente indiscerníveis fossem se diferenciando” DELEUZE, 2007, pg. 78, sublinhado nosso.

da diferença *em dois sentidos ao mesmo tempo*, síntese disjuntiva que acopla as séries desiguais divergentemente, Deleuze dá o nome de *paradoxo*:

Mas, o que quer dizer isso, a divergência ou a disjunção como objetos de afirmação? (...) Falamos (...) de uma operação a partir da qual duas coisas ou duas determinações são afirmadas *por* sua diferença, isto é, não são objetos de afirmação simultânea senão na medida em que sua diferença é ela própria afirmada, ela própria afirmativa. Não se trata mais, em absoluto, de uma identidade dos contrários, como tal inseparável ainda de um movimento do negativo e da exclusão. Trata-se de uma distância positiva dos diferentes: não mais identificar dois contrários ao mesmo, mas afirmar sua distância como o que os relaciona um ao outro enquanto “diferentes””; “Vimos qual era o procedimento desta disjunção sintética afirmativa: consiste na ereção de uma instância paradoxal, ponto aleatório com duas faces ímpares, que percorre as séries divergentes como divergentes e as faz ressoar por sua distância, na sua distância. Assim, o centro *ideal* de convergência é por natureza perpetuamente descentrado, não serve mais senão para afirmar a divergência (DELEUZE, 2007, pg. 178 e pg. 180 respectivamente)

Portanto, se o filósofo francês contesta o valor de princípio atribuído ao negativo na relação do diferente com o diferente, ele não o faz pura e simplesmente em nome de uma polêmica gratuita: mais profunda do que a oposição e a contradição, há a afirmação da diferença⁵⁵, *expressa na divergência das séries díspares como um devir que avança nos dois sentidos ao mesmo tempo*⁵⁶. E se as séries intensivas heterogêneas entram em comunicação imediatamente *pelas* suas quantidades de

⁵⁵ “Não é a diferença que supõe a oposição, mas a oposição que supõe a diferença; e, em vez de resolvê-la, isto é, de conduzi-la a um fundamento, a oposição trai e desnatura a diferença. Dizemos não só que a diferença em si não é “desde o início” contradição, mas também que ela não se deixa reduzir e levar à contradição, dado que esta é menos e não mais profunda do que ela. Com efeito, sob que condição a diferença é levada, projetada num espaço plano? Precisamente, quando foi colocada à força numa identidade prévia, quando foi colocada nesse declive do idêntico que a leva necessariamente para onde a identidade quer e a refletir-se onde a identidade quer, isto é, no negativo” DELEUZE, 2006, pg. 87, sublinhado nosso. Quanto ao elogio de Deleuze a Simondon por conceber a disparidade como um princípio anterior às figuras que a negatividade apenas posteriormente preenche, vide a nota 42 deste capítulo.

⁵⁶ “Mas é ao mesmo tempo, no mesmo lance, que nos tornamos maiores do que éramos e que nos fazemos menores do que nos tornamos. Tal é a simultaneidade de um devir cuja propriedade é furtar-se ao presente. Na medida em que se furta ao presente, o devir não suporta a separação nem a distinção do antes e do depois, do passado e do futuro. Pertence à essência do devir avançar, puxar nos dois sentidos ao mesmo tempo: Alice não cresce sem ficar menor e inversamente. O bom senso é a afirmação de que, em todas as coisas, há um sentido determinável; mas o paradoxo é afirmação dos dois sentidos ao mesmo tempo” DELEUZE, 2007, pg. 1, sublinhado nosso.

diferença, elas apenas o fazem divergindo: *o afirmar da diferença é um divergir, ou seja, um avançar em sentidos reciprocamente discordantes que não têm por foco senão a sua própria descentralidade.*

Eis o que a flecha do tempo do bom sentido ou bom senso encobre: ela encobre *o sentido paradoxal da diferença*, mas o paradoxo ou a divergência é a afirmação mesma da diferença: o bom sentido encobre a afirmação divergente⁵⁷. E uma vez desligada a diferença de intensidade do primado do Indiferenciado que a reduzia ao negativo (diferença como negação de si); uma vez liberta a intensidade do bom senso ou bom sentido que procura introduzir na disparidade o “declive do idêntico” *como uma finalidade ou fim* a ser aspirado, não *exprime* a diferença mesma na gênese do seu desenvolvimento este duplo avançar? *Simultânea e reciprocamente*, um mergulho e uma sublimação? Um salto e uma elevação? Um *correlativo* poder de elevar e de ser elevado?⁵⁸ Com efeito, *o fulgor da intensidade não supõe o bom senso e a sua flecha do tempo supressora*: o desenvolvimento da diferença de intensidade implica a distância dos diferentes e a divergência na comunicação das séries heterogêneas. Ora, visto que a fulguração no intervalo da intensidade com a intensidade exprime o seu princípio genético como uma quantidade de intensidade que confunde-se com uma tendência de sentido paradoxal, não é o próprio bom senso que aparece então destituído de qualquer valor diretor *no desenvolvimento* da diferença de intensidade? Pois se a diferença implica, não a convergência ou o bom senso (declive do idêntico ou negação da diferença), mas a divergência ou o paradoxo, então ela não se desenvolve em sua diferença ao negar-se a si mesma: *avançando em sentidos divergentes, a diferença de intensidade leva-se em seu desenvolvimento até o máximo que ela pode, isto é, ao ponto em que*

⁵⁷ “Objetivamente, o paradoxo faz valer o elemento que não se deixa totalizar num conjunto comum, mas também a diferença que não se deixa igualizar ou anular na direção de um bom senso” DELEUZE, 2006, pg. 321, sublinhado nosso.

⁵⁸ “Tudo vai de cima para baixo e, com este movimento, afirma o mais baixo – síntese assimétrica. Aliás, alto e baixo são apenas maneiras de dizer. Trata-se da profundidade e do *bas-fond* que lhe pertence essencialmente. Não há profundidade que não “vasculhe” um *bas-fond*: é aí que a distância se elabora, mas a distância como afirmação daquilo que ela distancia, a diferença como sublimação do baixo” DELEUZE, 2006, pg. 330-331, sublinhado nosso.

a sua desigualdade encontra o seu extremo. Eis então, segundo nos parece, o ponto radical da crítica ao negativo deleuzeana através da afirmação paradoxal da diferença, ponto no qual a diferença *ao mesmo tempo* mostra-se em sua tendência interna como afirmação e revela o nivelamento no seu desenvolvimento como um efeito *colateral* da sua afirmação: a intensidade de fato desenvolve-se e, assim o fazendo, *avizinha assimetricamente* os diferentes em sua diferença segundo redimensionamentos e passagens qualitativas: contudo, longe de fazê-lo *com o fim de suprimir* o excesso de diferença num uno homogêneo indiferenciado, a intensidade não mergulha e sublima, ela não desenvolve a distância dos diferentes senão para avançar em seu excesso de diferença até o máximo que ela pode: *extremo que jamais se deixa confundir com um ponto de extinção ou cancelamento da diferença, o máximo da diferença de intensidade é, antes, o ponto no qual os divergentes encontram-se no máximo de seu avizinhamento.*

Entender-se-á então porque Deleuze escreve que “A crítica do negativo só é radical e bem fundada quando opera uma gênese da afirmação e, *simultaneamente*, a gênese da aparência de negação” (DELEUZE, 2006, pg. 291). De fato, a diferença de intensidade avizinha os diferentes ao desenvolver-se; contudo, *para a diferença, desenvolver-se ou fulgurar segundo passagens qualitativas e redimensionamentos extensivos é a maneira como ela prolonga-se em sua quantidade de intensidade ou potência até a máxima divergência.* Deste modo, cabe notar que *a um máximo de divergência corresponde um máximo de desigualdade.* Portanto, se a diferença de intensidade nunca se explica por inteira no desenvolvimento que *ela agencia e traz à luz*, se, enquanto fulguração, ela ainda sempre dá o testemunho de um resto insuprimível, de uma quantidade implicada inexplicável⁵⁹, isto não ocorre porque ela

⁵⁹ “O mundo é sempre assimilável a um “resto”, e o real no mundo só pode ser pensado em termos de números fracionários ou mesmo incomensuráveis. Todo fenômeno remete a uma desigualdade que o condiciona. Toda diversidade e toda mudança remetem a uma diferença que é a sua razão suficiente”; “Ao contrário das quantidades extensivas, as quantidades intensivas definem-se, portanto, pela diferença envolvente – as distâncias envolvidas – e pelo desigual em si, que dá testemunho de um “resto” natural como matéria da mudança de natureza”; “A ética das quantidades intensivas tem apenas dois princípios: afirmar até o mais baixo, não se explicar (demais). Devemos ser como o pai que repreendia a criança por ter dito todos os palavras que sabia, não somente por ter procedido mal,

seria *incapaz* de anular-se por completo, porque ela seria *impotente* para igualar-se à unidade indiferenciada que o *bom senso* espera que ela aspire (“apenas no infinito a contradição realizar-se-ia e converter-se-ia num absoluto Indiferenciado”): há, subsistindo em todo desenvolvimento, um “resto de diferença” ou uma “implicação inexplicável” *porque* a intensidade *quer* levar-se à extremidade na qual o divergente *avizinha-se ao máximo* do divergente e, *por assim o fazê-lo*, ela permanece implicando um máximo insuprimível de desigualdade⁶⁰.

Ao confundir-se o *desenvolvimento* da intensidade ou a passagem do presente que passa com a flecha do bom senso, é a negação da diferença e o seu correlato, o indiferenciado, que então atribuem-se o papel de *tendência* e *fim*, de *direção* e *destino*. Com efeito, é preciso mostrar que o diferente relaciona-se ao diferente sem o intermédio do indiferenciado, mas também é preciso mostrar que, sendo a divergência a *tendência mesma da diferença de intensidade*, sendo o seu avançar paradoxal, a diferença apenas desenvolve-se *para* levar-se a si mesma ao seu máximo, para ir ao extremo da sua potência: *desenvolver é avizinhar assimetricamente*, isto é, “extremar” a diferença de intensidade. Em um certo sentido, portanto, não existe para a diferença uma *tendência de anulação*: há, de fato, um *efeito colateral ou derivado de anulação*, mas o efeito não constitui, propriamente falando, uma *tendência do desenvolvimento*⁶¹. Para tanto, *é sobretudo a fulguração da diferença de intensidade*, isto é, o seu desenvolvimento, *que é preciso libertar do bom senso ou bom sentido*: desfeita a confusão que identifica o bom senso com o desenvolvimento *ou* o avizinhamo assimétrico da diferença de intensidade dos

mas por ter dito tudo de uma vez, por não ter guardado nada, nenhum resto para a sutil matéria implicada no eterno retorno” DELEUZE, 2006, pg. 313, pg. 335 e pg. 343 respectivamente.

⁶⁰ “Precisamente, o esvaecimento da diferença não é separável de um “efeito” do qual somos vítimas. Como intensidade, a diferença permanece implicada em si mesma, quando ela se anula ao explicar-se no extenso. Portanto, para salvar o universo da morte calorífica ou salvaguardar as oportunidades do eterno retorno, não é necessário imaginar mecanismos extensivos altamente “improváveis”, tidos como capazes de restaurar a diferença. Pois, quando a diferença se explica fora de si mesma, ela não deixa de estar em si, de estar implicada em si” DELEUZE, 2006, pg. 322, sublinhado nosso.

⁶¹ “Por natureza, o bom senso é escatológico, profeta de uma compensação e de uma uniformização finais. (...) Portanto, ele sonha menos em agir do que em prever, em deixar que ação vá do imprevisível ao previsível (da produção das diferenças à sua redução). Nem contemplativo nem ativo, ele é previdente” DELEUZE, 2006, pg. 317.

diferentes, os redimensionamentos extensos e as passagens qualitativas que surgem no intervalo fulgurante dos diferentes *deixam de valer meramente como uma tendência ao cancelamento das diferenças envolvidas* e passam a *expressar a tendência ao máximo da qual eles emergem como tal*: o fulgor, o signo do desenvolvimento da diferença de intensidade, *expressa a afirmação* da diferença:

Não é o negativo que é o motor. Antes, há elementos diferenciais positivos que determinam, ao mesmo tempo, a gênese da afirmação da diferença e da diferença afirmada. Que haja uma gênese da afirmação como tal é o que nos escapa cada vez que nós deixamos a afirmação no indeterminado ou que nós colocamos a determinação no negativo. A negação resulta da afirmação: isto quer dizer que a negação surge posteriormente à afirmação ou ao lado dela, *mas apenas como a sombra do elemento genético mais profundo* – desta potência ou desta “vontade” que engendra a afirmação e a diferença na afirmação. Aqueles que carregam o negativo não sabem o que fazem: eles tomam a sombra pela realidade, eles alimentam fantasmas, eles separam a consequência das premissas, eles dão ao epifenômeno o valor do fenômeno e da essência (DELEUZE, 1968d, pg. 78, tradução e sublinhado nossos)

É preciso não reduzir, no desenvolvimento da diferença de intensidade, o avizinhamento assimétrico da diferença pelo qual o fulgor emerge e com o qual ele se confunde *ao epifenômeno de efeito de anulação, a sombra*. Com efeito, é apenas ao ignorar-se a intensidade como afirmação da diferença – isto é, como esta “vontade” cuja tendência é levar a sua diferença segundo sentidos divergentes até o seu máximo – que se pode conceder ao epifenômeno ou à sombra o *valor de orientação interna do desenvolvimento* da diferença. Eis porque, segundo nos parece, do efeito colateral de anulação deve-se dizer que ele não é nem a tendência *interna* da diferença de intensidade (afirmar ou divergir ao máximo que se pode), nem do desenvolvimento que emerge *na* sua afirmação (avizinhamento assimétrico no intervalo dos diferentes): ele é uma sombra *do fulgor*, apenas um epifenômeno *da fulguração*. Mas esta, por sua vez, não *expressa* senão a afirmação da diferença, pois

ela *apenas* implica o princípio genético do qual ela vem à luz como tal, ela não é senão o meio-dia da meia-noite que a faz brilhar⁶².

O fulgor do desenvolvimento da intensidade emerge num avizinhamento, mas o avizinhamento exprime o levar-se ao máximo da diferença, isto é, a afirmação da sua potência. *À correlação entre a tendência de anulação como natureza do desenvolvimento e o indiferenciado homogêneo como o seu fim, Deleuze substitui o avizinhamento assimétrico como expressão da afirmação e afirmação como tendência paradoxal da diferença ao seu máximo.* E, uma vez liberto o desenvolvimento do declive do idêntico nele internalizado pelo bom senso, ou seja, remetido o fulgor ao seu princípio genético, a fulguração deixa de ser representada segundo um puro e simples movimento de cancelamento e passa a ser determinada como uma verdadeira *produção*: *a fulguração é aquilo que a diferença produz ao afirmar-se*, ela é o meio-dia da meia-noite. Ora, visto que o próprio desenvolvimento deixa de ser definido segundo o efeito colateral de anulação ao qual o bom senso, por sua vez, pretende atribuir o título de tendência para poder reduzir a diferença à negação; uma vez que a *expressão da afirmação* envolve, ao mesmo tempo, a *razão* da sua gênese e *como tal* gênese vem à luz (afirmação da diferença e avizinhamento assimétrico *pela* afirmação), cabe então observar que é a afirmação na diferença de intensidade que atende ao problema que colocávamos mais acima, a saber: *por que* a diferença desenvolve-se em qualidades e extensos, em passagens qualitativas e redimensionamentos extensivos? Poder-se-ia denominar esse duplo aspecto da afirmação na diferença (divergir ao máximo e avizinhar assimetricamente) de *princípio*

⁶² “É o Não que resulta da afirmação: ele é, por sua vez, a sombra, mas antes de tudo no sentido de consequência, dir-se-ia de *nachfolge*. O negativo é o epifenômeno. A negação é o efeito de uma afirmação muito forte, muito diferente. E talvez sejam necessárias duas afirmações para produzir a sombra da negação como *nachfolge*; talvez haja dois momentos, que são a Diferença como meia-noite e meio-dia, onde a própria sombra desaparece” DELEUZE, 2006, pg. 91.

de afirmação. Deste modo, se o princípio de relacionabilidade confunde-se com a condição de referenciabilidade imediata do diferente ao diferente (toda diferença já está “em diferença” com as diferenças), dispensando o indiferenciado na condição de relacionabilidade preliminar da diferença, o princípio de afirmação, por sua vez, confunde-se com a tendência mesma da diferença na intensidade, a qual consiste num avançar em direções divergentes para levar-se a um máximo de divergência que, por conseguinte, tem como característica *tornar a identificação dos diferentes impossível*: a diferença dispensa o indiferenciado na relação do diferente com o diferente assim como, pela sua tendência, torna irrealizável a sua efetuação no desenvolvimento.

Por que o risco de uma “nadição completa” ou de um estado terminal absoluto (uma morte calorífica do universo, como escreve Deleuze em referência à entropia⁶³), *não é um problema* para a diferença? Ora, *é por afirmar-se a si mesma que a diferença torna, ao mesmo tempo, tanto a sua nadição como a efetuação do Indiferenciado impossíveis*. O Indiferenciado como “estado possível” ou mesmo “pura possibilidade” não é senão o “sonho” *do bom senso*, a impotente escatologia com a qual ele sonha, mas querer o máximo de si mesmo é a irrefreável obsessão que a diferença afirma na afirmação: a atividade da diferença é, por assim dizer, indiferente ao indiferenciado. E, ao mesmo tempo que a diferença *exprime-se* numa infinidade de modos, fulgura numa infinidade de verbos, direções ou sentidos (o *raiar* do raio *expressa* ou desenvolve a afirmação da diferença), o indiferenciado, por sua vez, não cessa de ser esquivado pela diferença como aquilo que jamais é *expresso*, ou seja: *o indiferenciado nunca fulgura como o sentido do desenvolvimento da intensidade, pois apenas a divergência ou o paradoxo são expressos como o sentido da diferença*: o raiar apenas acontece *na inseparabilidade* de uma divergência recíproca, isto é, brilhando mais em uma direção (futuro) e escurecendo mais em outra direção (passado) *ao mesmo tempo*⁶⁴. E como poderia a expressão ter por

⁶³ Vide a nota 60 deste capítulo.

⁶⁴ Brilhar é devir mais brilhante do que se era *mas também* “menos brilhante”, isto é, mais escuro, do que se é agora: “Quando digo “Alice Cresce”, quero dizer que ela se torna maior do que era. Mas por

expresso o indiferenciado, uma vez que a diferença não tem por *problema* senão levar-se a si mesma ao máximo da sua potência, ou seja, divergir?

O bom senso desempenha papel capital na determinação da significação. Mas não desempenha nenhum na doação de sentido; e isto porque o bom senso vem sempre em segundo lugar, porque a distribuição sedentária que ele opera pressupõe uma outra distribuição (...). De tal forma que a potência do paradoxo não consiste absolutamente em seguir a outra direção, mas em mostrar que o sentido toma sempre os dois sentidos ao mesmo tempo, as duas direções ao mesmo tempo. (...) Em que sentido, em que sentido? Pergunta Alice. A pergunta não tem resposta, porque é próprio do sentido não ter direção, não ter “bom sentido”, mas sempre as duas ao mesmo tempo, em um passado-futuro infinitamente subdividido e alongado (DELEUZE, 2007, pg. 79-80)

Porque a diferença é afirmação paradoxal ou divergente, ela jamais exprime o indiferenciado nas suas expressões. Com efeito, *o problema da diferença como afirmação é, para cada caso, em quais sentidos fazer a diferença divergir ao máximo simultaneamente* (em que sentido? - em que sentido? ou “? e ?”), e não qual direção exclusiva assumir ou em qual indiferenciado se cancelar: não se desenvolve um “problema paradoxal” seguindo apenas uma direção, seja ela qual for⁶⁵, ou convergindo numa unidade homogênea. As divergências dos divergentes são essencialmente problemáticas e, como tais, fazem da afirmação na diferença, para

isso mesmo ela também se torna menor do que é agora. Sem dúvida, não é ao mesmo tempo que ela é maior e menor. Mas é ao mesmo tempo que ela se *torna* um e outro” DELEUZE, 2007, pg. 1.

⁶⁵ É por isso que Deleuze escreve em *Lógica do Sentido* que *não se inverte o bom sentido apenas seguindo pela direção oposta*: “Bastaria então dizer que o paradoxo segue a outra direção oposta à do bom senso e vai do menos diferenciado ao mais diferenciado, por um capricho que seria somente um divertimento do espírito? Para retomar exemplos célebres, é certo que se a temperatura fosse se diferenciando ou se a viscosidade se fizesse acelerante, não poderíamos mais “prever”. Mas por quê? Não porque as coisas se passariam no outro sentido. O outro sentido seria ainda um senso único. Ora, o bom senso não se contenta em determinar a direção particular do senso único, ele determina primeiro o princípio de um sentido único em geral, reservando-se o direito de mostrar que este princípio, uma vez dado, nos força a escolher tal direção de preferência a outra. De tal forma que a potência do paradoxo não consiste absolutamente em seguir a outra direção, mas em mostrar que o sentido toma sempre os dois sentidos ao mesmo tempo, as duas direções ao mesmo tempo. (...) Se a viscosidade se fizesse acelerante, ela arrancaria os móveis ao repouso, mas em um sentido imprevisível. Em que sentido, em que sentido?” DELEUZE, 2007, pg. 79, sublinhado nosso. O paradoxo não consiste, portanto, em avançar no sentido oposto ao sentido atualmente em desenvolvimento, mas em afirmar simultaneamente *a divergência* dos divergentes. Eis porque, na aceleração da viscosidade, não se chega a um sentido oposto, *mas a dois sentidos divergentes*: deste modo, tampouco há como saber-se para qual lado seguirá o processo, pois ele encontra-se bifurcado.

cada caso, *uma aventura na qual apenas há problemas para se colocar* ou, como escreve Deleuze, na qual apenas se vai de singularidade em singularidade, de pontos notáveis em pontos notáveis, cada ponto assinalando a redistribuição dos problemas entre as séries divergentes *na afirmação paradoxal*⁶⁶ para não compor senão um novo complexo de problemas que prolongar-se-á, por sua vez, até à vizinhança de outros pontos singulares. Ora, mas se é verdade que a infinidade de modos de se exprimir da diferença envolve uma multiplicidade de problemas, não é entretanto menos verdade que, para cada caso, para cada expressão, em cada maneira, as diferenças de intensidade o fazem afirmando-se a si mesmas, isto é, levando-se à extremidade assimétrica das suas diferenças: *as diferenças exprimem uma infinidade de divergências, mas elas o fazem afirmando um único paradoxo, qual seja, divergir ao máximo*: “O extremo não é a identidade dos contrários, mas, antes, a univocidade do diferente” (DELEUZE, 2006, pg. 92).

As diferenças afirmam-se univocamente, isto é, elas têm na afirmação paradoxal o uníssono de todas as expressões nas quais cada uma desenvolve a sua respectiva intensidade. Eis porque o paradoxo na diferença escapa à a relação de analogia: ao repartir-se o dado na diversidade segundo categorias definidas pela relação que cada uma entretém com um sentido primeiro (Substância), não se tem por efeito senão o eclipsamento mesmo da diferença de intensidade sob o Indiferenciado que o bom senso sempre procura reconhecer como princípio. Ora, mas se a diferença termina sendo eclipsada pela categorização, isto ocorre porque a cumplicidade entre o bom senso e o indiferenciado opera de modo a *encobrir o*

⁶⁶ “Ao mesmo tempo que as duas séries ressoam e se comunicam, passamos de uma para outra repartição. Isto é, ao mesmo tempo em que as séries são percorridas pela instância paradoxal, as singularidades se deslocam, se redistribuem, transformam-se umas nas outras, mudam de conjunto”; “O acontecimento por si mesmo é problemático e problematizante. Um problema, com efeito, não é determinado senão pelos pontos singulares que exprimem suas condições”; “Não se pode falar dos acontecimentos senão como de singularidades que se desenrolam em um campo problemático e na vizinhança das quais se organizam as soluções. (...) O *problema* é determinado pelos *pontos singulares* que correspondem às séries”; “(...) as singularidades-acontecimentos correspondem a séries heterogêneas que se organizam em um sistema nem estável nem instável, mas “metaestável”, provido de uma energia potencial em que se distribuem as diferenças entre séries (A energia potencial é a energia do acontecimento puro, enquanto que as formas de atualização correspondem às efetuações do acontecimento)” DELEUZE, 2007, pg. 56, pg. 57, pg. 59 e pg. 106 respectivamente.

expresso na expressão da diferença intensiva, ou seja: negar a afirmação em sentidos divergentes e simultâneos para fundar o primado do Indiferenciado. Conseqüentemente, a univocidade não apenas escapa à analogia: *esta eclipsa aquela*. Contudo, longe de bastar-se por si mesma, a distribuição categorial remete à diferença como a uma distribuição que ela pretende repartir e ordenar e, deste modo, como àquilo que *torna possível* o seu próprio exercício⁶⁷. Com efeito, não revela o esforço mesmo do bom senso para fazer a diferença depender do Indiferenciado, inversamente, a efetiva dependência do bom senso para com uma diferença nela mesma livre e selvagem?

Mais profunda do que a relação de analogia, aquém do bom senso e do indiferenciado, a univocidade não se deixa confundir com uma categoria abstrata que atribuiria *do exterior* um sentido nele mesmo uno e simples a uma multiplicidade diferencial: *não é a univocidade que, propriamente falando, atribui-se do exterior às diferenças, mas as diferenças que afirmam-se paradoxalmente e, assim o fazendo, exprimem o seu afirmar mesmo como uma multiplicidade intensiva unívoca*: dir-se-ia que há infinitos modos de afirmar uma mesma afirmação, infinitas maneiras de divergir o mesmo paradoxo. Ora, mas se as expressões apenas têm como o seu expresso a afirmação unívoca ou o paradoxo (a expressão raiar não exprime senão a divergência de um brilhar mais e um escurecer mais simultâneos), a afirmação na diferença desenvolve a sua expressão, portanto, *no mesmo sentido em que ela própria se exprime como afirmação*, a saber: levando a sua divergência ao máximo. Dir-se-ia que *o princípio produz a sua expressão no mesmo sentido em que ele se*

⁶⁷ “Chamamos diferenciação a determinação do conteúdo virtual da Idéia; chamamos diferenciação a atualização dessa virtualidade em espécies e partes distintas. É sempre em relação a um problema diferenciado, em relação a condições de problemas diferenciados, que se opera uma diferenciação de espécies e de partes, correspondendo aos casos de solução do problema. É sempre um campo problemático que condiciona uma diferenciação no interior do meio em que ele se encarna. Assim, tudo o que queremos dizer é que o negativo não aparece nem no processo de diferenciação nem no processo de diferenciação. (...) Em suma, o negativo é sempre derivado e representado, nunca original nem presente; o processo da diferença e da diferenciação é sempre primeiro em relação ao processo do negativo e da oposição”; “O bom senso se funda numa síntese do tempo, precisamente aquela que determinamos como a primeira síntese, a do hábito. O bom senso só é bom porque molda o sentido do tempo nesta síntese” DELEUZE, 2006, pg. 292 e pg. 318 respectivamente, sublinhado nosso.

exprime nela, ou que a univocidade da afirmação caracteriza uma imanência do expresso na expressão e da expressão no expresso: “A imanência é precisamente a vertigem filosófica, inseparável do conceito de expressão (dupla imanência da expressão nisso que se exprime e do exprimido na expressão)” (DELEUZE, 1968s, pg. 164, tradução nossa).

Eis porque Deleuze recusa à expressão ou ao desenvolvimento da diferença um pretendo valor de degradação em relação a um estado original: *a expressão jamais exprime a queda ou o afastamento do desenvolvimento em relação ao seu princípio*⁶⁸: é a afirmação que se exprime na orientação da diferença em si mesma e é igualmente a afirmação que se expressa na fulguração do seu desenvolvimento (divergência recíproca e avizinhamento assimétrico *na* afirmação)⁶⁹. E como poder-se-ia confundir o desenvolvimento com uma *pura degradação* sem, correlativamente, defini-lo em função de um sentido que não é a afirmação paradoxal, ou seja, *sem se reconhecer que o princípio se diz num sentido diverso àquele do seu efeito?* Pois, se o desenvolvimento não exprime a afirmação da diferença, tem-se que o sentido da diferença (afirmação) e aquele que se atribui ao desenvolvimento para si mesmo (negação) são diversos: *em outras palavras, ter-se-ia uma equivocidade*. Porém, *a diferença jamais delega à negação o seu desenvolvimento*: com efeito, se a negação da diferença fosse a tendência interna do desenvolvimento ou da expressão, *a anulação começaria então por não desenvolver a diferença* pois, para esta, desenvolver-se *não é* compensar a desigualdade dos diferentes num meio-termo homogêneo convergente⁷⁰: a diferença *quer* desenvolver-se, ou melhor, ela quer

⁶⁸ “O que define a causa imanente é que o efeito esta nela, sem dúvida, como em outra coisa, mas é e permanece nela. O efeito não permanece menos na causa do que a causa permanece nela mesma. Deste ponto de vista, jamais a distinção de essência entre a causa e o efeito será interpretada como uma degradação. Do ponto de vista da imanência, a distinção de 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” DELEUZE, 1968s, pg. 156, tradução e sublinhado nossos.

⁶⁹ “(...) é na profundidade intensiva que vivem as disparidades constituintes, as distâncias envolvidas, que estão na origem da ilusão do negativo, mas que são também o princípio de denúncia dessa ilusão. Só a profundidade resolve, porque só a diferença constitui problema” DELEUZE, 2006, pg. 332, sublinhado nosso.

⁷⁰ “A mais profunda diferença de natureza está entre as formas médias e as formas extremas (valores novos): não se atinge o extremo levando-se ao infinito as formas médias”; “O bom senso é a ideologia

avizinhar-se divergente e assimetricamente para levar-se ao extremo *no qual* cada afirmação, à sua maneira, segundo a sua respectiva potência, *realiza* a afirmação unívoca da diferença, isto é: levar-se paradoxalmente *ao máximo*. A escatologia do bom senso, a profecia de nadificação da diferença no indiferenciado, nunca se efetua através do desenvolvimento da diferença, pois *as diferenças, ao desenvolverem-se e realizarem o máximo da sua afirmação, jamais renunciam à sua capacidade de afirmar ou divergir*. o extremo é o ponto no qual as diferenças encontram *tanto* a realização da sua afirmação (a afirmação mais elevada) *quanto* as condições para *tornar a afirmar ou divergir diferentemente*, isto é, segundo uma nova distribuição de problemas ou singularidades:

Acontece que não se trata ainda aí de uma repetição ordinária. O ordinário é o prolongamento, a continuação, o comprimento do tempo que se alonga em duração: repetição nua (...). Ora, *quem* se prolonga assim? Uma singularidade, até a vizinhança de outra singularidade. Ao contrário, a retomada das singularidades umas nas outras, a condensação das singularidades umas nas outras, tanto num mesmo problema ou numa mesma Idéia quanto de um problema a outro ou de uma Idéia a outra, define a potência extraordinária da repetição (...). A repetição é esse lançar das singularidades, sempre num eco, numa ressonância que faz de cada uma o duplo da outra, que faz de cada constelação a redistribuição da outra"; "De que se diz a repetição no eterno retorno, a não ser da vontade de potência, de seus imperativos e de seus lances de dados, e dos problemas oriundos do lançar? A repetição no eterno retorno nunca significa a continuação, a perpetuação, o prolongamento, (...), mas, ao contrário, a retomada das singularidades pré-individuais, que supõe, primeiramente, para que possa ser apreendida como repetição, a dissolução de todas as identidades prévias (DELEUZE, 2006, pg. 284 e pg. 285 respectivamente)

O extremo é a coincidência da *realização da afirmação* da diferença e da *sua repetição*: só repete-se levando-se ao extremo, vai-se ao extremo para se repetir. Ora, visto que a diferença avança segundo sentidos divergentes para ir ao seu máximo *ou* para tornar a afirmar-se paradoxalmente, a afirmação mais elevada,

das classes médias, que se e reconhecem na igualdade como produto abstrato. Ele sonha menos em agir do que em constituir o meio natural, o elemento de uma ação que vai do mais diferenciado ao menos diferenciado: é assim o bom senso da economia política do século XVIII, que via na classe dos comerciantes a compensação natural dos extremos e na prosperidade do comércio o processo mecânico da igualização das partes" DELEUZE, 2006, pg. 92 e pg. 317 respectivamente, sublinhado nosso.

portanto, não é o limite no qual a diferença renunciaria à sua tendência afirmativa, isto é, ao seu poder de divergir⁷¹. Com efeito, é apenas o bom senso que supõe que o *desenvolvimento* da diferença se dá como *negação de si, tende ao indiferenciado* como ao seu *fim* e tem na *realização* do seu fim o seu *acabamento*, ou seja, a *renúncia da sua capacidade* de levar-se ao seu extremo e desenvolver-se. E como soa estranho à filosofia da diferença toda vez que se diz que o fulgor sensível da afirmação não passa de uma degradação ou de uma perda de diferença: misto de termodinâmica, bom senso e filosofia, supõe-se a diferença como um estado original e atribui-se *ao efeito* colateral de nivelamento (gerado no avizinhamo assimétrico produzido na afirmação da diferença) o papel de *princípio diretor interno* ao desenvolvimento *desde a sua origem*: tem-se então que a fulguração sensível, constituída num progressivo *afastamento* em relação à origem *por perda* gradual daquilo que se *possuía* (diferença), não é senão a queda da Origem ou o produto da sua *negação*⁷². Mas como não desconfiar da pretensão do efeito de valer por princípio? Como não suspeitar da redução que procura fazer a diferença ser

⁷¹ Cabe aqui citar o trecho em que Péguy, admirado e citado por Deleuze tanto em *Diferença e Repetição* quanto em *Lógica do Sentido*, descreve belamente este limiar crítico da diferença no qual o seu máximo coincide com a sua repetição, isto é, no qual a diferença desenvolveu-se em sua distribuição de problemas ao seu máximo e redistribui-se: “E de repente sentimos que já não somos os mesmos condenados. Nada houve. E um problema, do qual não se via o fim, um problema sem saída, um problema ao qual todo um mundo estava aferrado, de repente já não existe mais e nos perguntamos do que se falava. É que, em vez de receber uma solução ordinária, solução que se encontra, esse problema, essa dificuldade, essa impossibilidade acaba de passar por um ponto de resolução, por assim dizer, físico. Por um ponto de crise. É que, ao mesmo tempo, o mundo inteiro passou por um ponto de crise, por assim dizer, físico. Há pontos críticos do acontecimento, como há pontos críticos de temperatura, pontos de fusão, de congelamento; de ebulição, de condensação; de coagulação; de cristalização. Nos acontecimentos, encontram-se até mesmo esses estados de superfusão que não se precipitam, que não se cristalizam, que não se determinam a não ser pela introdução de um fragmento do acontecimento futuro” PÉGUY, *Clio*, pg. 269, apud DELEUZE, 2006, pg. 269.

⁷² “Sabe-se como, no final do século XIX, os temas da redução da diferença, da uniformização do diverso, da igualização do desigual, concluíram, pela última vez, a mais estranha aliança: entre a ciência, o bom senso e a Filosofia. A termodinâmica foi o forno potente dessa liga. Estabelecia-se um sistema de definições de base, dando satisfação para todo mundo, até mesmo a um certo kantismo: o dado como diverso; a razão como tendência à identidade, processo de identificação e de igualização; o absurdo ou o irracional como resistência do diverso a essa razão identificadora. As palavras “o real é racional” encontravam aí um novo sentido, pois a diversidade tendia a reduzir-se tanto na Natureza quanto na razão. (...) Toda vez que a ciência, a Filosofia e o bom senso se encontram, é inevitável que o bom senso em pessoa se tome por uma ciência e por uma Filosofia (eis por que tais encontros devem ser cuidadosamente evitados)” DELEUZE, 2006, pg. 315-316.

concebida a partir do indiferenciado? “Aqueles que carregam o negativo não sabem o que fazem: eles tomam a sombra pela realidade, eles alimentam fantasmas, eles separam a consequência das premissas, eles dão ao epifenômeno o valor do fenômeno e da essência” (DELEUZE, 1968d, pg.78, tradução nossa) ...

O descobrimento da afirmação paradoxal na diferença e da sua potência de repetição explica, ao mesmo tempo, (1) qual é a orientação interna da afirmação e por que a afirmação desenvolve a sua diferença (levar a afirmação ao seu máximo *ou* repetir-se como afirmação); (2) em que o bom senso funda o seu exercício (efeito colateral de nivelção do avizinhamento assimétrico ou “efeito do efeito”); (3) por que a negação é incapaz de desenvolver a diferença (a diferença *apenas* desenvolve-se tendendo ao extremo, negar-se seria *não* desenvolver) e (4) por que a nadificação da diferença no Indiferenciado é impossível: *é a diferença na intensidade que define sob quais condições é possível repetir-se (afirmar-se ao máximo), mas é também apenas ela que efetivamente satisfaz tais condições (apenas as diferenças de intensidade afirmam-se):*

O eterno retorno, o retornar, exprime o ser comum de todas as metamorfoses, a medida e o ser comum de tudo o que é extremo, de todos os graus de potência na medida em que são realizados. É o ser-igual de tudo o que é desigual e que soube realizar plenamente sua desigualdade. (...) Sob todos estes aspectos, o eterno retorno é a univocidade do ser, a realização efetiva desta univocidade. No eterno retorno, o ser unívoco não é somente pensado, nem mesmo somente afirmado, mas efetivamente realizado. O ser se diz num mesmo sentido, mas este sentido é o do eterno retorno, como retorno ou repetição daquilo de que ele se diz. A roda do eterno retorno é, ao mesmo tempo, produção de repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição (DELEUZE, 2006, pg. 74, sublinhado nosso)

O Indiferenciado – isto é, aquilo que é *puramente* simples, igual a si mesmo e uno –, porque *desprovido* de qualquer diferença, é *por natureza* incapaz de afirmar-se como tampouco de fulgurar. Com efeito, *somente* as diferenças na multiplicidade intensiva *exprimem* a afirmação paradoxal cujo irrenunciável vício é levar-se ao ponto extremo onde as séries encontram o caos aberto no qual elas voltam a redistribuir-

se, no qual as diferenças *devêm*⁷³. Devir, *a identidade da mais alta afirmação e da potência de repetição na diferença de intensidade*, é o expresso unívoco de todas as afirmações, mas é também o *círculo vicioso* em que a diferença intensiva mostra-se, ao mesmo tempo, como *condição e agente de repetição: apenas afirmações repetem-se, apenas diferenças intensivas afirmam-se*. Dir-se-á então que o devir da diferença é *ilimitado*, pois, afirmando-se, a diferença repete-se, mas, repetindo-se, a diferença torna a afirmar-se. Para tanto, é verdade que a intensidade, ao desenvolver a diferença das séries heterogêneas numa afirmação paradoxal, agencia dinamismos que distribuem as séries de diferenças implicadas em diferenças qualitativas e repartições extensas envolventes; porém, *ela apenas o faz sob uma condição: arrastando os seus desenvolvimentos em passagens qualitativas e redimensionamentos extensos através de dinamismos que jamais encontram quaisquer condições para terminantemente repousar, a diferença não fulgura sem correlativamente tornar impossível ao emergente desenvolvido fulgurar mais de uma vez ou refulgurar*, pois apenas a afirmação paradoxal implicada realiza *a condição* pela qual a repetição acontece (somente a diferença pode *mais*)⁷⁴.

⁷³ “O único lançar é um caos, de que cada lance é um fragmento. Cada lance opera uma distribuição de singularidades, constelação. Mas, ao invés de repartir um espaço fechado entre resultados fixos conforme as hipóteses, são os resultados móveis que se repartem no espaço aberto do lançar único e não repartido: *distribuição nômade e não sedentária*”; “A univocidade do ser se confunde com o uso positivo da síntese disjuntiva, a mais alta afirmação: o eterno retorno em pessoa, (...) a afirmação do acaso em uma vez, o único lançar para todos os lances”; “Este caos informal (...) não é qualquer caos: é a potência de afirmação, potência de afirmar todas as séries heterogêneas, ele “complica” em si todas as séries” DELEUZE, 2007, pg. 62, pg. 185 e pg. 266 respectivamente, sublinhado nosso.

⁷⁴ Compreender-se-á então, segundo nos parece, por que é característico de um fenômeno não aparecer sem que outro fenômeno, correlativamente, desapareça: *é um efeito da condição de repetição na diferença que todo emergente, fulgurando, não possa voltar a fulgurar e, portanto, desapareça*. É a afirmação paradoxal nas séries heterogêneas em comunicação que, ao desenvolver o conjunto do seu acoplamento de diferenças, *insiste continuamente* sob os consecutivos fulgores que constituem *a expressão da diferença*, fazendo-os aparecer e desaparecer *em função da condição de repetição* e, deste modo, terminando por produzir na expressão *um efeito* de aparecimentos sucedendo-se uns aos outros. Portanto, *a sucessão não passa de um efeito da expressão da afirmação*. Porém, remetido o fulgor à sua inseparável condição genética, eis que a expressão não cessa de assinalar, em cada fulguração, *a contínua insistência de uma afirmação*, pois se as expressões constantemente desaparecem e aparecem, isto ocorre em razão da afirmação e da condição de repetição que apenas a afirmação preenche (ao desenvolver-se tendendo ao seu extremo, a diferença ao mesmo tempo produz o fulgor e impossibilita a sua *refulguração*): “Quer dizer que a repetição nunca é repetição do “mesmo”, mas sempre do Diferente como tal, e que a diferença em si mesma tem como objeto a repetição. No momento em que eles se explicam num sistema (uma vez

Insistindo em cada fulgor, prolongando-se de um extremo a outro extremo em sua expressão que, por sua vez, não cessa de aparecer e desaparecer, de exprimir a insuprimível afirmação que incansavelmente a faz fulgurar, *é a afirmação na diferença que torna possível ao fenômeno vir à luz, mas também é ela que apaga de seu spatium intensivo aquilo que não pode repetir-se*. O efeito centrífugo do devir ilimitado é que nenhum fulgor é capaz de fulgurar *mais* de uma vez: o que apareceu *uma vez* não reaparece. Com efeito, cada fulguração não pode senão constituir uma expressão nova, pois tanto as diferenças que ela envolve quanto a multiplicidade intensiva com a qual estas encontram-se em imediata relação variam sem cessar e, por conseguinte, uma expressão jamais reencontra as condições genéticas que a fez, *uma vez, fulgurar*⁷⁵. No devir, não há duas vias opostas ou mesmo correlatas, mas *apenas uma única orientação paradoxal*: afirmando-se em dois sentidos ao mesmo tempo para levar-se até o máximo da sua diferença *ou* repetir-se, a intensidade produz no avizinhamento assimétrico das séries uma fulguração que, por sua vez, manifesta um efeito de nivelamento colateral. Porém, justamente por tratar-se de um efeito, o epifenômeno *jamais envolveu*, em si mesmo, o indiferenciado: colateral ao *avizinhamento ao máximo* das séries heterogêneas divergentes, o efeito apenas pode envolver a intensidade pela qual ele vem à luz e desaparece. Para tanto, não há, propriamente falando, uma tendência ao Indiferenciado, *tal como se o Indiferenciado fosse um fim congênito* ao aparecimento mesmo do efeito de nivelamento (“negação desde a sua origem”): “efeito do efeito” da afirmação, *o nivelamento é inteiramente desprovido em si de qualquer foco ou fim*⁷⁶. É apenas o bom senso que procurar

por todas), os fatores diferenciais, intensivos ou individuantes, dão testemunho de sua persistência em implicação e do eterno retorno como verdade dessa implicação” DELEUZE, 2006, pg. 359.

⁷⁵ “Num mundo no qual todas as atribuições e predicções fixas foram suprimidas, no qual todas as identidades foram burladas, podemos encontrar somente uma coisa que “é” sempre a mesma: o diferenciar-se interminável dos entes entre si e em relação a eles próprios, de acordo com a ordem dos fluxos de intensidade. O fato de que sempre sejam diferenças se diferenciando: esse é o ser unívoco como diferença primeira. O unívoco, o comum de tudo o que é, é que tudo é diferença, sendo entretanto esta, como tal, ela mesma inatribuível e inobjetivável” CRAIA, 2002, pg. 84-85.

⁷⁶ “O Negativo não retorna. O Idêntico não retorna. O Mesmo e o Semelhante, o Análogo e o Oposto não retornam. Só a afirmação retorna, isto é, o Diferente, o Dissimilar. Quanta angústia antes de extrair a alegria de uma tal afirmação seletiva: nada daquilo que nega o eterno retorno retorna, nem a insuficiência, nem o igual, só o excessivo retorna”; “Regozijando-se naquilo que produz, o eterno retorno denuncia qualquer outro uso dos fins, das identidades, das semelhanças e das negações.”

introduzir na representação do nivelamento o “declive do idêntico”, isto é, um foco de convergência dos diferentes ao indiferenciado, e supor que, desde o início, ele sempre esteve lá: “Não há duas “vias”, como se acreditou no poema de Parmênides, mas uma só “voz” do Ser, que se reporta a todos os seus modos, os mais diversos, os mais variados, os mais diferenciados” (DELEUZE, 2006, pg. 66-67). Da afirmação da diferença ao seu fulgor, de singularidade em singularidade, a multiplicidade intensiva somente exprime a sua univocidade segundo uma única orientação: devir.

Mesmo e sobretudo a negação, pois ele dela se serve da maneira mais radical, a serviço do simulacro, para negar tudo o que nega a afirmação diferente e múltipla, para aí mirar a sua própria afirmação, para aí redobrar o que ele afirma” DELEUZE, 2006, pg. 410-411 e pg. 414 respectivamente, sublinhado nosso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há uma relação entre o sentido do ser e a diferença no aristotelismo: a diferença categorial ou analógica constitui o esquema de repartição do Ser segundo vários sentidos relativos a um sentido primeiro, e a diferença específica, sua cúmplice, “multiplica” a repartição do Ser equívoco, afirmando em cada momento da sua divisão a própria distribuição analógica dos múltiplos sentidos reconhecidos ao Ser¹. Ora, inteiramente diverso é o unívoco na multiplicidade intensiva: expresso *diretamente* das afirmações mais elevadas, o devir paradoxal e ilimitado é não apenas dito, mas afirmado em uníssono das diferenças de intensidade e realizado como a condição de repetição fixada pelo próprio círculo vicioso da afirmação divergente (apenas as afirmações repetem-se/apenas as diferenças afirmam-se). Expressando-se *simultaneamente* como uma força produtiva e centrífuga (fazer o fulgor fulgurar, mas apenas uma vez), a unívoca multiplicidade intensiva – composta de séries de diferenças inseparavelmente “em diferenças” umas com as outras, isto é, em referenciabilidade imediata pelas suas distâncias – tanto independe de uma repartição analógica prévia ou de um Indiferenciado Primeiro quanto, ao distribuir-se nômade e abertamente em suas diferenças, não cessa de sabotar o esforço do bom senso de representar-se a intensidade como repartida e engessada de uma vez por todas. Jamais partindo do Indiferenciado com tampouco dirigindo-se a ele, as diferenças prolongam-se em fulgurações de singularidade em singularidade ou de um extremo a outro extremo na afirmação de uma única orientação: devir, isto é, afirmar-

¹ “A analogia do ser implica ao mesmo tempo estes dois aspectos: um pelo qual o ser se distribui em formas determináveis que distinguem e variam necessariamente seu sentido, mas o outro pelo qual, assim distribuído, o ser é necessariamente repartido por entes bem determinados, cada um provido de um sentido único. O que se perde nas duas extremidades é o sentido coletivo do ser e o jogo da diferença individuante no ente. Tudo se passa entre a diferença genérica e a diferença específica. O verdadeiro universal é perdido, como também o verdadeiro singular: o ser não tem sentido comum a não ser distributivo, e o indivíduo não tem diferença a não ser geral. Pode-se “abrir” a lista das categorias ou mesmo tornar infinita a representação, mas o ser continua a dizer-se em vários sentidos segundo as categorias, e aquilo do qual ele se diz é sempre determinado por diferenças “em geral” DELEUZE, 2006, pg. 415-416.

se ao máximo *ou* repetir-se. Foco descentrado ou não-convergente porque avançando em dois sentidos divergentes ao mesmo tempo, o extremo é o ponto crítico no qual a afirmação mais elevada do paradoxo e a potência de repetição na diferença de intensidade (a virtude afirmativa e o vício circular) confundem-se como um mesmo devir que todas as diferenças, em cada caso, à sua maneira e segundo a sua respectiva intensidade, realizam ilimitadamente e univocamente.

O bom senso não empresta as figuras da diferença de intensidade senão para eclipsá-la sob a sua representação. Enquanto que a diferença desenvolve-se *no mesmo sentido em que ela se exprime*, a saber, afirmando-se *paradoxalmente*, o bom senso, por sua vez, *representa o desenvolvimento da diferença como dirigido segundo uma flecha do tempo que vai de um estado diferenciado no passado a um estado indiferenciado no futuro*; enquanto que a diferença afirma-se *para devir*, isto é, *ir à extrema desigualdade na qual ela encontra a sua potência de repetição*, prolongando-se num avizinhamento assimétrico fulgurante *para saltar de singularidade em singularidade*, o bom senso, por sua vez, não reconhece a negação como motor do desenvolvimento sem, correlativa e simultaneamente, *retroinjetar* o Indiferenciado como *finalidade congênita* à sua gênese e representar-se como *esgotamento e auto-supressão* a realização do seu fim; e, ao passo que a diferença exprime uma *contínua afirmação insuprimível* que avança em sentidos divergentes e fulgura incansavelmente, o bom senso não representa a continuidade no desenvolvimento senão como uma *degradação unidirecional* que vai de um estado rico em diferenças *no passado* a um estado pobre em diferenças *no futuro*: supõe-se que *a continuidade na passagem se deu por afastamento*, isto é, pela *perda* gradual daquilo que um estado possuiu mais no passado e que os subsequentes, a cada vez, possuem menos (“olhe para trás para reconhecer o que foi perdido”).

Ora, mas o desenvolvimento da diferença na afirmação é uma aventura, e não um declínio. O fulgor na afirmação não é o símbolo da morte da diferença, mas a expressão da sua paixão pelo extremo, da sua força produtiva e centrífuga, da sua virtude afirmativa e do seu vício circular. A continuidade no prolongamento não está

na suposta sucessividade da degradação, mas na insistência incancelável da afirmação que *apenas avança segundo sentidos divergentes de singularidade em singularidade*. Para as diferenças, as suas fulgurações não vêm à luz *por perda gradual*: inseparável da intensidade tal como o efeito é inseparável do seu princípio genético, o fulgor jamais afasta-se ou encontra-se desacompanhado das diferenças que o produz e apenas surge *pela e na afirmação da distância das séries envolvidas*: dir-se-ia que o princípio (afirmação) não sai de si ao produzir o efeito e, inversamente, que o efeito (fulgor *no intervalo* dos diferentes) jamais sai do princípio ao ser constituído como efeito, ou que o princípio se exprime no mesmo sentido em que ele produz o seu efeito: afirmar-se ao máximo *ou* repetir-se. Eis, portanto, a célebre fórmula deleuzeana “Imanência = Univocidade”.

A afirmação na intensidade constitui a crítica radical ao negativo: *é ela que nos faz descobrir que nenhum efeito colateral de nivelamento envolve o Indiferenciado como um fim ou mesmo como uma condição para vir à luz*: da condição de relacionabilidade imediata da diferença à expressão desta, o Indiferenciado é denunciado como *desnecessário* pela dupla potência produtiva e centrífuga da diferença intensiva. Apenas o bom senso *atribui ao efeito colateral* na fulguração o indiferenciado *como foco de convergência dos diferentes* e, assim, representa o efeito de nivelamento no fulgor como a essência mesma do desenvolvimento, isto é, como uma flecha do tempo que vai da diferença ao seu cancelamento. Pois bem, dado que a afirmação paradoxal não se confunde com o bom senso, eis porque pareceu-nos que Crockett equivocou-se ao identificar a flecha do tempo unidirecional com a orientação da diferença na multiplicidade intensiva. De fato, quatro pontos podem ser destacados dos comentários de Crockett sobre a filosofia de Deleuze: Crockett (1) *reconhece a afirmação em Deleuze como anulação*, isto é, como aquilo que vai do mais diferenciado ao menos diferenciado, como aquilo cujo *foco* é reduzir a diferença dos diferentes²; (2) *confia o sentido da diferença à flecha do tempo que representa a*

² “Entropia é a síntese assimétrica, isto é, é a redução ou cancelamento das diferenças, o que também é a afirmação da diferença enquanto diferença (a afirmação da diferença enquanto intensidade)”; “A diferença de potencial que produz novidade deveria ser entendida de acordo com a síntese assimétrica

*fulguração como uma passagem gerada por perda gradual*³; (3) *confunde a repetição na diferença de intensidade com uma reprodução da flecha do tempo*⁴ e, assim o fazendo, (4) *concebe a anulação e a sua reprodução como o princípio de irreversibilidade na passagem do presente*⁵. Com efeito, uma vez internalizada a negação na diferença como direção, continuidade, repetição e princípio de irreversibilidade, é precisamente a divergência ou o paradoxo na afirmação que termina por ficar inteiramente encoberto: (1) reconhecido *ao efeito* colateral um valor que ele não possui, a saber, *o de princípio diretor*, a anulação no bom senso encobre *a divergência* na afirmação e, conseqüentemente, também a tendência desta *a um máximo de desigualdade*, sentido *paradoxal* pelo qual o próprio efeito pôde, em primeiro lugar, vir à luz: eclipsou-se o sentido do princípio genético ao retroinjetar-se *o efeito colateral* de nivelamento como *orientação* na intensidade implicada; (2) assumida a anulação como uma orientação interna à diferença de intensidade (a diferença desenvolve-se *porque ela quer anular-se*), a insistência ou a continuidade *incancelável* da afirmação no seu prolongamento, *avançando segundo sentidos divergentes e simultâneos de singularidade em singularidade*, é então encoberta pelo pretense valor de continuidade reconhecido à *passagem por degradação*: fez-se do

do sensível em *Diferença e Repetição*. É a diferença no potencial que gera a intensidade para fechar o intervalo"; "A síntese assimétrica do sensível quer dizer, precisamente, a quebra de simetria que destrói um gradiente"; "A síntese assimétrica vai do maior ao menor, afirmando o menor. A síntese é a redução dos diferenciais do gradiente da qual Swenson, Schneider e Sagan falam" CROCKETT, 2013, pg. 52, pg. 98, pg. 156 e pg. 158 respectivamente, tradução e sublinhados nossos.

³ "A intensidade define uma flecha do tempo que passa "do mais ao menos diferenciado, de uma diferença produtiva a uma diferença reduzida" (DR 223). Esta intensidade diferencial é cancelada na extensividade, a qual esconde a diferença intensiva que produz entropia na sua tentativa de recuperar equilíbrio"; "O que dirige o processo ou a seleção das imagens? O tempo, entendido como a irreversível flecha de produção entrópica e de redução de gradiente" CROCKETT, 2013, pg. 156 e pg. 158 respectivamente, tradução e sublinhado nossos.

⁴ "A segunda forma do tempo [não-estática] é a flecha que dá direcionalidade às séries de redes de spin/imagens. Esta flecha é uma intensidade, a força que dirige a repetição (...). A flecha é real; ela é termodinâmica. (...) A caótica complexidade é, com efeito, infinita iteração – repetição. O que impulsiona a repetição é a entropia" CROCKETT, 2013, pg. 150, tradução, sublinhado e colchetes nossos.

⁵ "A intensidade é o processo de infinitas iterações fractais, a produção de imagens espaciotemporais que repete diferentemente. A intensidade dirige a flecha do tempo que torna o processo irreversível antes do que, num sentido Newtoniano, temporalmente reversível"; "A imagem-tempo é uma operação do tempo, uma intensidade entrópica que dirige a repetição das imagens diferentemente, para colocar na linguagem de *Diferença e Repetição*" CROCKETT, 2013, pg. 157 e pg. 179 respectivamente, tradução e sublinhado nossos.

declive do idêntico ou da convergência dos diferentes o *contínuo* na passagem; (3) ao ignorar-se que somente as afirmações *divergentes* encontram no *seu máximo* de desigualdade a *sua* repetição (as afirmações são a condição e os agentes das suas repetições), supõe-se então que a repetição na diferença incide, não sobre a diferença mesma, mas sobre aquilo que *não é capaz de repetir-se*, isto é, sobre o *efeito colateral* do fulgor cuja distribuição, por sua vez, uma vez produzida, não tem qualquer poder para *refulgar*: concebeu-se *aquilo que não é capaz de retornar*, isto é, a anulação, como o agente do eterno retorno; (4) finalmente, ao se supor que a anulação é o agente da sua própria reprodução, encobre-se assim a virtude afirmativa e o vício circular na afirmação paradoxal, ou seja, perde-se de vista a força produtiva e centrífuga que define a condição sob a qual algo *pode* retornar, condição que a diferença sempre realiza e que a fulguração produzida, por sua vez, jamais preenche: a irreversibilidade na irrefreável passagem do presente deixa de ser apreendida a partir da repetição da afirmação paradoxal e passa a ser reconhecida como fundada pela própria anulação.

Mas como afirmar-se-ia o eterno retorno daquilo que *não pode* repetir-se? Como poderia a afirmação constituir uma crítica radical à negação, se a primeira foi concebida à imagem da última? E como poderia a entropia ser a síntese assimétrica dos diferentes se, como um *efeito*, ela supõe que as diferenças já encontram-se *preliminarmente em relação* antes mesmo dela aparecer? Ora, as diferenças não se afirmam para cancelar-se, mas divergir⁶; a continuidade não é própria do anulável, mas do incancelável; a repetição não incide sobre aquilo que não é capaz de

⁶ “A manifestação da Filosofia não é o bom senso, mas o paradoxo. O paradoxo é o *pathos* ou a paixão da Filosofia. Há ainda várias espécies de paradoxos que se opõem ao bom senso e ao senso comum, estas formas complementares da ortodoxia. Subjetivamente, o paradoxo despedaça o exercício comum e põe cada faculdade diante de seu próprio limite, diante de seu incomparável, o pensamento diante do impensável que, todavia, só ele pode pensar, a memória diante do esquecimento, que é também o seu imemorial, a sensibilidade diante do insensível, que se confunde com o seu intensivo... (...) Objetivamente, o paradoxo faz valer o elemento que não se deixa totalizar num conjunto comum, mas também a diferença que não se deixa igualizar ou anular na direção de um bom senso” DELEUZE, 2006, pg. 320-321.

retornar⁷, mas sobre o pronominal em repetir-se⁸; a irreversibilidade não é condicionada pelo efeito produzido, mas pelo princípio produtor⁹. Vê-se, portanto, quão danoso é para a filosofia da diferença a confusão entre a afirmação, por natureza paradoxal, e o efeito colateral da sua fulguração (a diferença não se desenvolve convergentemente *para cancelar-se*, mas avizinha-se em sua distância *ao avançar em sentidos divergentes até um máximo de desigualdade*). Porém, não menos danoso é *representar* a fulguração como *dotada de um fim congênito ao seu aparecimento*, ou seja, como *implicando* em si o indiferenciado “desde a sua origem”. Com efeito, uma vez que o bom senso *retroinjeta* na sua representação do efeito colateral *um foco* que este jamais recebeu do seu princípio genético como tampouco adquiriu por si próprio (o efeito colateral no fulgor *apenas envolve o princípio genético* cujo sentido é o paradoxo), a fulguração na diferença de intensidade passa a ser então *reconhecida* como aquilo que implica o declive do idêntico *como o seu sentido próprio*. Eis que, ao representar o fulgor, o bom senso não encobre o sentido paradoxal ou a divergência na diferença sem que o sentido seja *atribuído e reconhecido* naquilo que é simples, uno e igual a si mesmo, ou seja, no Indiferenciado. Ora, dentre os diversos equívocos nos quais incorre Badiou na sua exposição da filosofia da diferença deleuzeana, é notável o seu recurso à representação de um sentido contido nos objetos atuais diverso àquele que a diferença exprimiria em si mesma. Segundo o comentador, os objetos atuais distinguir-se-iam, em Deleuze, por duas características: *receber* um sentido de algo que não é atual (o Uno virtual) e *ter*

⁷ “Só a afirmação retorna, isto é, o Diferente, o Dissimilar. Quanta angústia antes de extrair a alegria de uma tal afirmação seletiva: nada daquilo que nega o eterno retorno retorna, nem a insuficiência, nem o igual, só o excessivo retorna” DELEUZE, 2006, pg. 410-411.

⁸ “É preciso pensar a repetição com o pronominal, encontrar o Si da repetição, a singularidade naquilo que se repete, pois não há repetição sem um repetidor, nada de repetido sem alma repetidora” DELEUZE, 2006, pg. 49.

⁹ “Do mesmo modo, mais do que distinguir repetido e repetidor, objeto e sujeito, devemos distinguir duas formas de repetição. (...) Uma é repetição no efeito, a outra na causa. Uma é em extensão, a outra é intensiva. Uma é ordinária, a outra é notável e singular. Uma é horizontal, a outra é vertical. Uma é desenvolvida, explicada, a outra é envolvida, devendo ser interpretada. Uma é revolutiva, a outra é evolutiva. Uma é de igualdade, de comensurabilidade, de simetria, a outra se funda no desigual, no incomensurável ou no dissimétrico. (...) As duas repetições não são independentes. Uma é o sujeito singular, o âmago e a interioridade, a profundidade da outra. A outra é somente o envoltório exterior, o efeito abstrato” DELEUZE, 2006, pg. 49-50.

consigo um sentido *diverso* (Atual) àquele que se recebe. Há um *Doador* de sentido, chamado por Badiou de Ser virtual ou Uno, mas o Doador, ao mesmo tempo, *produz o ente segundo um sentido que ele não tem* (Ser Atual) e *atribui* ao ente um sentido diverso àquele segundo o qual ele foi produzido (Ser Virtual). De fato, Badiou: (1) representa o simulacro em Deleuze como um *ente atual* que, como tal, tem por natureza ser *fechado, precário e sem relação*¹⁰; (2) reconhece a divergência na diferença como *separação e não-relação*, caracterizando-a segundo *uma condição de pura des-ligação*¹¹; (3) concebe um Uno *externo à sua própria potência*¹²; (4) *reduz*

¹⁰ “Até se afirmará que o respeito absoluto ao Ser como Uno exige, definitivamente, que todas as suas atualizações imanentes estejam em posição de não-relação umas com as outras”; “(...) os entes são apenas simulacros disjuntos, divergentes, sem relação interiorizada, nem entre si, nem com alguma Idéia transcendente qualquer”; “Existir é vir como simulacro e inflexão de intensidade à superfície do Uno”; “O ente é modalidade do Uno, inflexão superficial, simulacro. Como tal, ele não mantém nenhuma relação com o que quer que seja, não é o negativo de nada, e não pode interioriza o exterior. (...) O que os filósofos do sujeito, especialmente os fenomenólogos, propõem como região independente do Ser, ou figura transcendental, é para Deleuze apenas um certo tipo de simulacros, que ele chama “o vivido” (o outro tipo de simulacros se chama “estados de coisas”). Trata-se apenas de objetos, de simples “cortes imóveis” da duração, dotados de seus próprios movimentos extrínsecos (espaciais); “Sem dúvida, os conjuntos fechados com os quais estamos confrontados não têm por si mesmos nenhuma semelhança, nenhuma conformidade. Não se correspondem em nada. (...) Mas o que aprecio, na fórmula de Deleuze, é a invocação de um *desabrigamento* do conjunto fechado (do objeto atual)” BADIOU, 1997, pg. 31, pg. 37, pg. 61, pg. 98-99 e pg. 103 respectivamente, sublinhado nosso. Vide também: “Assim como Nietzsche, Deleuze, para preservar o postulado da univocidade que condiciona que o ser tenha por nome a Vida, deve colocar que toda coisa é, num sentido obscuro, como um signo dela mesma; não dela mesma enquanto ela mesma, mas dela mesma enquanto simulacro provisório ou modalidade precária da potência do Todo” BADIOU, *De la Vie comme nom de l'Être*, in: Rue Descartes : Gilles Deleuze, Immanence et Vie, 2006, pg. 33, tradução e sublinhado nossos.

¹¹ “Ela [a intuição deleuziana] deve apreender a separação do ente como síntese disjuntiva, como divergência, como equivocidade”; “Inicialmente, nós contemporâneos, somos forçados a nos manter, duramente, diante da disjunção. Não temos mais à nossa disposição a potência reconciliadora e unificadora dos princípios. A ascese moderna: expor o pensamento à pura e simples des-ligação. Nada se assemelha a nada, nada vai ao encontro de nada, tudo diverge. Até o Ser, embora unívoco, se pensa inauguralmente como o Uno de um vácuo”; “(...) é ao seguir esse fio que, como Ariadne, o pensamento pode esclarecer o labirinto cujo pórtico era a severa disjunção, a incurável (aparentemente) fratura de toda verdade pela não-relação dos objetos” BADIOU, 1997, pg. 48, pg. 101 e pg. 104 respectivamente, sublinhado e colchetes nossos. Vide também: “Mas Deleuze, como Nietzsche, deve simultaneamente marcar nos entes atuais, fechados e disjuntos, o seu copertencer à grande totalidade virtual. (...) Tão disjuntos e fechados quanto podem ser os entes atuais, um magro estigma neles guia o pensamento à vida total que os dispõe” BADIOU, *De la Vie comme nom de l'Être*, in: Rue Descartes : Gilles Deleuze, Immanence et Vie, 2006, pg. 33, tradução e sublinhado nossos.

¹² “Ao contrário, o virtual se atualiza no ente como potência imanente, e se subtrai a qualquer semelhança com suas atualizações”; “O diagrama das forças, pura inscrição do fora, não comporta nenhuma interioridade, não se comunica com o Uno como tal. (...) O que importa é saber como a intuição ultrapassa o estabelecimento da topologia das forças em direção ao ato da sua identidade com o Uno”; “O momento mais profundo da intuição é pois aquele em que o limite é pensado como

a orientação interna da diferença à sua atualização¹³; (5) oscila entre uma concepção da repetição como *reprodução de simulacros fechados atuais* e outra como reprodução, nos lances particulares, do Grande Lance dito *original*¹⁴; (6) pressupõe que os objetos fechados *possuem em si* um sentido *diverso* àquele que seria reconhecível ao Uno¹⁵ e, correlativamente, que (7) o unívoco no Uno é *distribuído à maneira de uma atribuição externa* a entes que *não envolvem em si* qualquer

dobra, e onde, por conseguinte, a exterioridade se inverte em interioridade. O limite não é mais o que afeta o fora; ele é uma dobra do fora. Ele é auto-afetação do fora (ou da força, é a mesma coisa). (...) O fato de que haja dobra do fora (de que o fora se dobre) significa que ele cria um dentro. (...) E então é possível nomear essa prega como um “si” (...) e mesmo, se quisermos, um sujeito. (...) esse sujeito, como “espaço de dentro”, é separado do fora (é uma dobra do fora)” BADIOU, 1997, pg. 62, pg. 105-106 e pg. 109 respectivamente, sublinhado nosso.

¹³ “O virtual tem como processo atualizar-se, ele é esse processo. E, evidentemente, o pensamento tem necessidade da distinção formal, da oposição nominal entre virtual e atual, para apoiar o duplo movimento da intuição (pensar o atual como atualização do virtual, pensar o virtual como processo de produção do atual)” BADIOU, 1997, pg. 63, sublinhado nosso.

¹⁴ “(...) pois se, ao contrário da abstração equívoca do possível, o virtual é o desenrolar do Uno na diferenciação imanente, é preciso conceber toda atualização como novidade, como comprovação do poder infinito do Uno de autodiferenciar-se na superfície de si mesmo, poder que é o sentido, isto é, o ato insensato da doação do sentido”; “O Uno não pode retornar como sujeito, como identidade. Pois o Uno já é apenas em si mesmo potência de advento dos seus modos imanentes”; “O que retorna é que toda ordem e todo valor, pensados como inflexões do Uno, são apenas diferenças de diferenças, divergências transitórias, cujo ser profundo é a interferência universal das virtualidades”; “Pois se há apenas um lance de dados, (...) então é preciso afirmar que a pluralidade dos acontecimentos é puramente formal, e que há apenas um acontecimento, que é, de certa forma, o acontecimento do Uno. (...) Ele [o acaso] deve residir e cumprir-se no único lance de dados. (...) Mas a potência íntima da jogada é única e unívoca, ela é o Acontecimento, e é ela que afirma em um Lance único, que é o Lance de todos os lances, o acaso em totalidade. Os resultados numéricos são apenas versões superficiais, simulacros da Grande Jogada. (...) o que retorna a cada vez que os dados são lançados, é o único lance de dados original tendo potência de afirmar o acaso. (...) Mas pode-se dizer também que o acaso é o Uno como eterno retorno, pois o que faz com que um acontecimento seja aleatório é que ele tenha como potência ativa única, como virtualidade genérica, o que retorna, ou seja, a Grande Jogada original”; “Pode-se dizer que não há nada de novo sob o sol, pois tudo o que acontece é apenas a inflexão do Uno, retorno eterno do Mesmo”; “(...) para Deleuze tudo será constantemente re-jogado, os dados serão relançados, o Lance de dados voltará” BADIOU, 1997, pg. 62, pg. 84, pg. 87, pg. 91-92, pg. 115 e pg. 121 respectivamente, sublinhado e colchetes nossos.

¹⁵ “(...) reconheceremos, evidentemente, que os entes não são os mesmos e que, assim, eles não têm o mesmo sentido. Devemos admitir uma equivocidade daquilo cujo Ser se diz, das suas modalidades imanentes, os entes. (...) O essencial é que o Ser é o mesmo para todos, que ele é unívoco, e que assim ele se diz de todos os entes em um só e mesmo sentido, de modo que a multiplicidade dos sentidos, o equívoco dos entes, não tem nenhum status real”; “(...) é preciso afirmar o direito dos simulacros como atestado jubiloso da potência unívoca do Ser, como outros tantos casos equívocos da univocidade”; “É preciso pensar “juntas” a univocidade do Ser e a equivocidade dos entes (a segunda sendo apenas a *produção imanente* da primeira) (...) É preciso, pelo menos, distribuir de modo estável, por um lado, a integralidade afirmativa e unívoca do Ser, e por outro lado aquilo ao qual, em si mesmo, o Ser sobrevém, e que é a separação, a disjunção equívoca dos entes”; “Devemos partir da univocidade do Ser e nela dispor o equívoco como expressão, ou simulacro, e não inversamente” BADIOU, 1997, pg. 36, pg. 37, pg. 43-44, pg. 98 respectivamente, sublinhado nosso.

univocidade¹⁶; (8) vê no problema da univocidade em Deleuze *uma questão de atribuição* de um Nome comum ao Uno virtual e à sua equívoca atualidade¹⁷ e, (9) uma vez que os entes fechados *já implicam* um Nome *diverso* àquele do Uno virtual, reconhece que à univocidade é incompatível uma capacidade de se exprimir, pois os entes atuais aos quais foi incumbida a tarefa de “fazer-signo” para a univocidade do Uno apenas o fazem uma vez que o próprio Uno tenha reduzido o sentido *do Atual fechado* a um *não-sentido*, negação pela qual o Uno faz valer então o seu próprio Nome como unívoco¹⁸.

¹⁶ “Diríamos que o Uno paradoxal, ou supereminente, engendra de modo imanente uma procissão de entes, cujo sentido unívoco ele distribui, e que, relacionados com a sua potência, só têm, de ser, a aparência. (...) É verdade que o sentido se distribui segundo o Uno, e que os entes são da ordem do simulacro”; “É que esse real [o Uno] não está em parte alguma, *a não ser naquilo que funda que o simulacro seja simulacro*; o caráter puramente formal ou modal da diferença que o constitui, em relação ao real unívoco do Ser que mantém essa diferença no interior de si, e lhe distribui um só sentido”; “(...) trataremos de verificar que, para Deleuze, quaisquer que sejam os nomes, e porque o Ser já distribui os sentidos desde sempre, é preciso confiar na afirmação pura, é preciso deter-se, renunciando ao simulacro de si”; “Isso equivale a dizer que o não-sentido é ontologicamente o sentido, pois sabemos que o Uno é vida, produção, e por conseguinte o sentido unívoco do Ser só é efetivo como doação de sentido (...) (do não-sentido como nome do sentido tal como ele vem multiplamente para os entes)” BADIOU, 1997, pg. 37, pg. 38, pg. 41 e pg. 52 respectivamente, sublinhado e colchetes nossos.

¹⁷ “Qual pode ser o nome apropriado para aquilo que é unívoco? A nomação do unívoco é ela própria unívoca? (...) O que quer dizer que uma boa parte da obra de Deleuze funciona assim: dado o domínio de um caso-de-pensamento, quer se trate de Foucault ou de Sacher Masoch, pouco importa, tentar um nome do Ser, e construir um protocolo de pensamento (...) que avale a pertinência desse nome, em relação à propriedade essencial que se espera que ele preserve (...), isto é, a univocidade”; “Mas conhecemos a lógica deleuziana do Uno: são necessários dois nomes para o Uno, *a fim de experimentar que é de um só desses nomes que procede a univocidade ontológica designada pelo par nominal*. É preciso o par virtual/atual para experimentar que é segundo a sua virtualidade que um ente atual detém univocamente o seu ser” BADIOU, 1997, pg. 39 e pg. 55 respectivamente, sublinhado nosso. Vide também: “O nome do ser é, em filosofia, uma decisão crucial. Ele recapitula o pensamento. Mesmo o nome “ser”, se ele é escolhido como nome do ser, envolve uma decisão que em nada é tautológica, como vê-se em Heidegger. E, certamente, todo nome do ser declina subsequentemente as nomações que ele induz. Assim, para Heidegger, o movimento giratório que envolve e desloca *Sein, Da-sein* e, ao final, *Ereignis*. Ou, de minha própria conta, a série disjuntiva que passa do múltiplo ao vazio, do vazio ao infinito e, ao final, do infinito ao acontecimento” BADIOU, *De la Vie comme nom de l'Être*, in: Rue Descartes : Gilles Deleuze, Immanence et Vie, 2006, pg. 29, tradução e sublinhado nossos.

¹⁸ “Pois a vida (o Uno), sendo unívoca, considera o equívoco do sentido produzido como um não-sentido”; “Se o Ser se diz em um só sentido sobre tudo aquilo de que ele se diz, em relação ao universo múltiplo dos sentidos produzidos pelas máquinas estruturais, esse sentido (único) é inevitavelmente determinado como não-sentido. Nenhuma máquina estrutural pode, efetivamente, produzi-lo; (...) Do fato de que não há sentido do sentido, deve-se concluir: o sentido do Ser pode perfeitamente ser dito não-sentido, com a condição de que se acrescente que é do não-sentido que procede o sentido, que o não-sentido é precisamente a unívoca doação de sentido (ontológico) a todos os entes” BADIOU, 1997, pg. 50 e pg. 51 respectivamente, sublinhado nosso. Vide também: “Onde está, então, a dificuldade? Eu diria que ela está, assim como para Nietzsche, na teoria do signo, do isto-que-faz-

Ora, como soa estranho à filosofia da diferença de Deleuze esta *necessidade*, recorrentemente invocada por Badiou, de se *dar um nome* ao ser, isto é, de supor-se que o Nome escolhido deva confundir-se com o próprio Ser, *deva ser ele próprio o Ser*. Poder-se-ia dizer que, aos olhos de Badiou, há uma fórmula segundo a qual *Nome = Ser*, e atribuir um Nome ao ente é, precisamente, escolher para o ente um Ser, ou melhor, um Nome no qual o ente deve refletir-se, *pelo qual o ente deve reconhecer a si mesmo* e ter o seu estatuto *ontológico* determinado. Afinal, se se deixa de atribuir um Nome ao ente, o *que*, então, este ente é? De fato, *a suspensão da atribuição do Nome acarreta no esvaziamento do próprio estatuto deste ente*. Portanto, o ente deve receber o preenchimento do seu “é” *de algo que não é ele próprio*: apenas o Nome pode *dar*, segundo a fórmula *Nome = Ser*, a quiddidade segundo a qual o ente deve reconhecer-se em sua essência. Porém, somos forçados a observar que o procedimento de Deleuze é inteiramente diverso à atribuição Nominal de Badiou. Com efeito, as diferenças intensivas não *recebem* o seu sentido de algo externo a elas próprias: *ao afirmarem a si mesmas em sentidos simultânea e inseparavelmente divergentes, as diferenças na multiplicidade intensiva exprimem imediatamente, em uníssono, o que elas podem: devir ilimitadamente*, ou seja, afirmar-se paradoxalmente ao seu extremo e repetir-se como afirmação paradoxal. Em outras palavras: *devir é o expresso unívoco da multiplicidade intensiva*, é aquilo que as afirmações, cada uma ao seu modo e segundo a sua quantidade de intensidade, *realizam*.

A *atribuição* de um Nome ao *spatium* intensivo é *desnecessário*: condição e agente de suas próprias repetições, as diferenças *exprimem-se por si mesmas* como *devir*. É notável, portanto, que a multiplicidade intensiva independe da fórmula *Nome = Ser* de Badiou: as diferenças não *recebem* um “é” de algo *indiferente àquilo que*

signo. Isto que faz signo para o impessoal no pessoal, para o virtual no atual, (...) sinteticamente: isto que faz signo para o Aberto no Fechado. (...) É preciso que o fechado porte o signo para o aberto, faça nele mesmo signo para o aberto. (...) Mas é preciso também que não haja signo, que nada faça signo por si. Pois, caso contrário, o ser não seria mais unívoco. Haveria o sentido do ser segundo o ser, ou enquanto o ser, e o sentido do ser segundo o signo do ser” BADIOU, *De la Vie comme nom de l'Être*, in: Rue Descartes : Gilles Deleuze, Immanence et Vie, 2006, pg. 32-33, tradução e sublinhado nossos.

elas podem e segundo o qual elas deveriam reconhecer a si mesmas, a lógica da expressão não se deixa reduzir à da atribuição Nominal¹⁹. Com efeito, ao não atentar à natureza das diferenças no *spatium* intensivo como irreduzíveis quantidades de desigualdade *em condição de referenciabilidade imediata* (princípio de relacionabilidade) cujo sentido consiste num *avançar simultâneo e recíproco em direções divergentes* prolongando-se de singularidade em singularidade (princípio de afirmação), não é senão o *pathos* da filosofia segundo Deleuze, isto é, o paradoxo ou afirmação, que Badiou demonstra ter inteiramente ignorado: (1) ao representar o ente atual como um simulacro cuja forma seria aquela de um objeto abstrato uniforme, isto é, algo que por natureza seria fechado e sem relação, Badiou, num mesmo movimento, ignora a essencial condição de inseparabilidade dos simulacros ou diferenças de intensidade (condição de referenciabilidade imediata), reduz as diferenças intensivas implicadas a um estado de atualidade definido como fechado, e confunde a gênese do atual com o declive do idêntico no bom senso, isto é, como o fechado que viria à luz porque o aberto *quer fechar-se*. Dir-se-ia que *foi subtraído da diferença aquilo que ela pode*, ou seja: estar “em diferença” com as diferenças, compor um *spatium* intensivo essencialmente implicado e afirmar-se divergentemente; (2) uma vez definida a divergência em Deleuze como uma condição de *não-relação* ou de separabilidade absoluta entre objetos *fechados* em si, encobre-se, sob uma suposta relação de *indiferença* ou de inexistência de diferença entre os diferentes, a *inseparabilidade* das direções divergentes e recíprocas na afirmação das séries heterogêneas e a sua quantidade de desigualdade entretida; (3) ao recair-se no esforço do bom senso de fazer a multiplicidade ter por eixo um indiferenciado uno, simples e igual a si mesmo, *atribui-se* ao indiferenciado uma capacidade que ele não possui, a saber: *relacionar a diferença à diferença*. Tem-se então subtraído da multiplicidade intensiva, ao mesmo tempo, a situação de *relacionabilidade imediata*

¹⁹ “A univocidade é isto: não há o ser do ser. E se a palavra “vida” convém como nome a esta univocidade, é a partir desta evidência de que não haveria a vida da vida. (...) Nietzsche sabe que o nome “Vida” dá nome à igualdade do ser. E Deleuze afirma com ele que o ser é a igualdade ela mesma. Como a neutralidade não-categorial poderia ser desigual?” BADIOU, *De la Vie comme nom de l'Être*, in: Rue Descartes : Gilles Deleuze, Immanence et Vie, 2006, pg. 30-31, tradução e sublinhado nossos.

da qual as suas diferenças gozam e a sua *irreducibilidade* a um Fundamento; (4) reduzida a tendência interna na diferença a um processo de atualização concebido como um fechamento do aberto, confunde-se o processo de gênese do fulgor na diferença como *perda ou queda* assim como encobre-se o duplo aspecto do sentido da diferença: *afirmar-se segundo sentidos divergentes simultâneos* e *produzir a sua fulguração no mesmo sentido em que a diferença se exprime*; (5) permanecendo desconhecida a tendência paradoxal na diferença a um máximo de desigualdade, Badiou supõe que por repetição deve-se entender ora uma *eterna reprodução do fechamento do Aberto*, ora uma *eterna reprodução de um mesmo Uno Original*. De qualquer modo, ambos os casos fazem a repetição incidir não sobre o *repetidor*, mas sobre um *motivo externo* ao próprio agente de repetição: subtrai-se das diferenças a sua capacidade de repetir-se, ou seja, o seu ilimitado poder de devir e, portanto, *silencia-se o uníssono da multiplicidade intensiva*.

Ora, (6) uma vez que a afirmação paradoxal na diferença de intensidade implicada foi silenciada e representada segundo a forma de um objeto atual que, *tal como o declive do idêntico no bom senso*, caracteriza-se por ser fechado, sem relação e *envolver em si* um Nome dotado de um *valor ontológico específico* (o Ser Fechado, Atual), Badiou *desloca a diferença* para o plano dos *efeitos atuais*, *retira da intensidade a sua correlata força produtiva e centrífuga* ao reduzi-la a um “simulacro precário” *gerado* pela inflexão *do Uno* e, deste modo, substitui o *spatium* intensivo por um Ser cuja univocidade, por sua vez, confunde-se com um Nome atribuível (o Ser Aberto, Virtual, Impessoal) igualmente dotado de um valor ontológico específico: (8) o devir, *tendência que se exprime no mesmo sentido em que produz a sua fulguração* (afirmando-se, a diferença avança segundo sentidos divergentes simultâneos de singularidade em singularidade e desenvolve a sua intensidade ao máximo), tem a sua univocidade substituída por uma equivocidade Nominal *à qual corresponde*, para Badiou, *uma repartição ontológica*: há o sentido do Aberto e o sentido do Fechado, mas o Aberto produz o Fechado: *o Aberto produz com vistas a um sentido que ele não tem*.

Pois bem, (7) ignorado o uníssono devir da multiplicidade intensiva e admitido que *à equivocidade Nominal corresponde uma repartição de valores ontológicos distintos*, não nos será então uma surpresa observar que o ser do Uno Aberto não pode ser afirmado dos objetos atuais fechados. Com efeito, assim como uma Categoria em Aristóteles jamais é dita daquilo que implica uma Categoria diversa (apenas as substâncias têm por ser a Substância, apenas as qualidades têm por ser a Qualidade, etc.), Badiou igualmente entende que, do ponto de vista dos entes fechados, a *doação* da univocidade do Ser Aberto consiste numa atribuição externa de um não-sentido (o Aberto é o *não-sentido do Fechado*) e, inversamente, (9) do ponto de vista do Uno Aberto, são os objetos fechados atuais que são julgados como um não-sentido (o Fechado é o *não-sentido do Aberto*), “simulacros precários” que devem fazer signo a uma univocidade que, todavia, eles não fazem signo algum, *pois a repartição Nominal reconheceu a tais entes um ser diverso àquele do Produtor que os produziu*. Vê-se, portanto, aquilo ao qual Badiou foi conduzido ao representar um objeto atual fechado e envolvendo em si um ser congênito à sua própria gênese: o Aberto produz um sentido que ele não tem – seu não-sentido (o Fechado) – *ao negar o sentido que ele tem* (fechamento): *a passagem ou troca de Nome na equivocidade Nominal é produzida por negação*.

Se houvesse um *fim* de Indiferença, o Indiferenciado começaria por não diferenciar/relacionar os diferentes, pois *a divergência na diferença torna a realização de toda identidade impossível*; se o bom senso fosse a orientação interna do desenvolvimento da diferença, a negação começaria por não desenvolver a intensidade pois, *ao desenvolver-se, a diferença não se nega num indiferenciado uniforme, mas vai ao seu máximo e repete-se*. Porque Badiou representa o atual segundo a forma do declive do idêntico no bom senso, o comentador pressupõe então que *à fulguração da distribuição intensiva na distância das séries heterogêneas em*

passagens qualitativas e redimensionamentos extensivos *necessariamente* acompanha uma correlata variação do sentido da própria diferença, *que ao desenvolvimento da diferença acompanha uma troca de Nome*. Ora, é precisamente a equivocidade Nominal que a afirmação na diferença de intensidade *dispensa* e contesta como princípio: produzindo o seu desenvolvimento *no mesmo sentido em que se exprime*, o devir, ao mesmo tempo virtude afirmativa e vício circular, avança segundo sentidos inseparavelmente divergentes de singularidade em singularidade (repete-se) *assim como, afirmando-se ininterruptamente*, produz e expulsa de si irreversivelmente aquilo que não pode repetir-se (identidade da força produtiva e centrífuga na diferença intensiva). Dir-se-á que o devir independe da equivocidade dos Nomes-Categorias *tanto para repetir-se quanto para mudar de natureza ou fulgurar* (o devir jamais “sai de” como tampouco “vai até” um Nome). Deste modo, assim como a divergência na diferença torna a realização do indiferenciado impossível, o uníssono na multiplicidade intensiva, isto é, a insistência paradoxal (o “? e ?” ilimitado) ou o devir, *igualmente impossibilita a realização da equivocidade Nominal*.

Produzindo a sua expressão pela e na afirmação da sua divergência, a diferença fulgura sem fornecer à sua expressão *um outro Nome a ser implicado* e, conseqüentemente, *a expressão jamais deixa de implicar a insistência que a faz fulgurar*: a diferença é causa imanente, e à imanência corresponde a univocidade do devir (produzir no mesmo sentido em que se exprime, produzir sem dar à produção *outra implicação*²⁰). Eis porque pareceu-nos que a fórmula deleuzeana “Univocidade = Imanência” não apenas é irreduzível à fórmula “Ser = Nome” de Badiou, mas também que ela denuncia a pretensão da última de valer como princípio do desenvolvimento da diferença. De fato, ao *reconhecer* à negação um poder que ela

²⁰ “O que define a causa imanente é que o efeito esta nela, sem dúvida, como em outra coisa, mas é e permanece nela. O efeito não permanece menos na causa do que a causa permanece nela mesma. Deste ponto de vista, jamais a distinção de essência entre a causa e o efeito será interpretada como uma degradação. Do ponto de vista da imanência, a distinção de 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” DELEUZE, 1968s, pg. 156, tradução e sublinhado nossos.

não possui, qual seja, desenvolver a diferença de intensidade, Badiou representa a própria atualização na repartição Nominal equívoca como *a passagem* que um Nome abstrato *precisa atravessar* para chegar a um outro Nome não menos abstrato. Ora, vê-se no que culmina o conjunto desse sistema que reúne uma equivocidade Nominal (o Aberto e o Fechado), uma passagem por negação (o Aberto produz, ao negar-se, um sentido *que ele não tem*) e uma causa emanativa²¹ (o princípio produz o efeito *fora de si*, dando-lhe uma implicação *diversa à sua*): na representação da gênese do sensível *como degradação do princípio no efeito*, no imperativo “o atual *deve* ser reconhecido como *perda*, *é preciso* admitir a *nadificação* do princípio no efeito”. Em outras palavras: no declive do idêntico, na cumplicidade do bom senso e do indiferenciado. Nenhuma surpresa, pois, que Badiou invoque o velho lamento de Salomão para descrever a sua concepção de produção e repetição: “Pode-se dizer que não há nada de novo sob o sol, pois tudo o que acontece é apenas a inflexão do Uno, retorno eterno do Mesmo” (BADIOU, 1997, pg. 115).

É notável que o corte Ser virtual/ente atual de Badiou aplica-se mal à filosofia da diferença de Deleuze. Com efeito, ao empregá-lo, o comentador *distribui Ser e ente equivocadamente, relaciona-os através da negação e hierarquiza-os segundo uma causa emanativa*. Portanto, ao partir da representação da diferença segundo a forma do declive do idêntico, Badiou perde de vista, justamente, *a univocidade na multiplicidade intensiva, a insuprimível insistência da afirmação e a imanência entre princípio genético e produção*. E nada demonstra mais claramente o fato de que Badiou desconheceu a natureza do paradoxo ou do devir na filosofia de Deleuze do que a sua representação do Ser como *duas passagens por negação*, isto é, como apropriação e des-propriação: a apropriação confunde-se com a passagem do virtual ao atual e tem por característica a *perda* que o Ser sem propriedades ou Impróprio

²¹ “A emanção significa, ao mesmo tempo, causa e dom: causalidade por doação, mas também doação produtiva. (...) E Plotino já mostrava que o Uno é necessariamente superior aos seus dons, que ele dá isto que ele não tem, ou que ele não é isto que ele dá”; “*Se a causa emanativa permanece em si, o efeito produzido não está nela e nem permanece nela*. (...) A causa emanativa produz de acordo com aquilo que ela dá, mas ela está para além disto que ela dá: de modo que o efeito sai da causa, apenas existe saindo da causa, e somente determina a sua existência ao voltar-se para a causa da qual ele saiu” DELEUZE, 1968s, pg. 154-155, pg. 155-156, tradução e sublinhado nossos.

experimenta ao *negar-se* em sua Improriedade virtual e preencher-se atualmente com propriedades, adquirindo assim um outro Nome; a des-propriação, inversamente, confunde-se com a passagem do atual ao virtual e igualmente caracteriza-se pela *perda* que o ente com propriedades ou Próprio atravessa, mais uma vez, ao *negar-se* em sua Propriedade atual e esvaziar-se numa virtualidade despropriada, vindo a implicar assim, novamente, um outro Nome²². De fato, ao ignorar que a orientação da diferença consiste em *afirmar-se* em sua intensidade *para* levar-se ao extremo no qual ela repete-se *como afirmação*, Badiou *duplica* a própria negação: faz da atualização uma negação que *nega* um Nome (o Impróprio) *em prol de um nome que não se tem* (o Próprio), mas também conjectura que há na diferença uma “virtualização”, *um retorno do atual ao virtual*, que também procederia *negando-se* em seu Nome (o Próprio) *em prol de um nome que não se tem* (o Impróprio). Ora, *mas assim como não há um movimento de atualização produzido por negação, tampouco há qualquer movimento inverso de negação da negação*: condição e agente da repetição, a diferença na intensidade (força produtiva e centrífuga) apenas faz a sua fulguração vir à luz *uma vez*. Como diz Deleuze: o que foi explicado está explicado de uma vez por todas²³. A duplicação da negação concebida por Badiou nada mais é do que o movimento abstrato e o seu inverso, ou seja, a maneira pela

²² “Como evitar que o impróprio não seja, ao fim, senão o próprio do ser? O caminho que ele [Deleuze] emprega é aquele que ele chama de univocidade ou imanência. É a mesma coisa. Deleuze escreveu-me um dia, em letras maiúsculas: “imanência = univocidade”. Mas do que se trata? Trata-se de que a improriedade do ser nada mais é do que a defecção das propriedades pela sua virtualização; e que, inversamente, as propriedades do ente nada mais são do que o simulacro terminal da sua atualização. Então, o ser é des-propriação do próprio da propriedade, mas também apropriação da sua própria improriedade. O que quer dizer que ele é o movimento de dois movimentos, ou antes: o movimento neutro do Todo tal como nele próprio advém a partilha dos entes segundo o impartilhável, ou o indiscernível, do movimento que os disjunta”; “Ele é potência porque ele é rigorosamente coextensivo à atualização do virtual e à virtualização do atual; ou ainda, à impropriação do próprio e à propriação do impróprio” BADIOU, *De la Vie comme nom de l’Être*, in: Rue Descartes : Gilles Deleuze, Immanence et Vie, 2006, pg. 28-29 e pg. 29 respectivamente, tradução e sublinhado nossos.

²³ “Quer dizer que a repetição nunca é repetição do “mesmo”, mas sempre do Diferente como tal, e que a diferença em si mesma tem como objeto a repetição. No momento em que eles se explicam num sistema (uma vez por todas), os fatores diferenciais, intensivos ou individuantes, dão testemunho de sua persistência em implicação e do eterno retorno como verdade dessa implicação” DELEUZE, 2006, pg. 359, sublinhado nosso.

qual se representa, segundo o declive do idêntico, como um Nome na equivocidade Nominal troca de Nome e inversamente²⁴.

O *spatium* intensivo independe daquilo que é simples, uno e igual a si mesmo no elemento, na relação, na condição de relação e na tendência. Afirmando-se a si mesma, a diferença diverge, insiste, repete-se e fulgura. Sem jamais *partir de* ou *ir a* um Nome, as diferenças no *spatium* intensivo prolongam-se *de singularidade em singularidade*, ilimitadamente, na afirmação unívoca de *uma única orientação*: devir, isto é, afirmar-se ao máximo e repetir-se. Condição e agente da sua repetição, a diferença na intensidade é a virtude afirmativa e o vício circular, é força produtiva e centrífuga. Para tanto, se é verdade que a filosofia, como diz Deleuze, confunde-se com a ontologia, mas a ontologia confunde-se com a univocidade do ser²⁵, não é todavia menos verdade que a paixão da filosofia, como também escreveu o filósofo, confunde-se com o próprio paradoxo na afirmação da diferença: mesmo “? e ?” para todas as divergências ou paradoxos, a ontologia confunde-se com a paixão da filosofia, isto é, com o devir unívoco e imanente das diferenças na multiplicidade intensiva.

²⁴ Eis porque somos forçados a discordar de Zourabichvili quando este escreve que “Badiou fala com razão de um ‘movimento de dois movimentos’” (ZOURABICHVILI, 2003, pg. 16, nota 1, tradução nossa). De fato, Zourabichvili reconhece na dupla negação de Badiou a resposta ao seguinte problema: “como, para além de Bergson, articular as duas dinâmicas inversas e todavia complementares da existência, a atualização das formas, de um lado, a involução que conduz o mundo a redistribuições incessantes, de outro?” (ZOURABICHVILI, 2003, pg. 16, tradução nossa). Ora, não há, quer nos parecer, dois movimentos inversos (apropriação/des-propriação, fechamento do Aberto/abertura do Fechado), mas apenas uma única afirmação paradoxal que, avançando em sentidos divergentes para levar-se em sua diferença de intensidade a um máximo de desigualdade, *tanto* redistribui-se ilimitadamente em seus problemas *na* realização da sua afirmação mais elevada *quanto* produz a sua fulguração *no* avizinhamento assimétrico das séries heterogêneas sem, justamente, permitir a sua *refulguração* (força produtiva e centrífuga *da* afirmação na diferença). Em suma: a diferença prolonga-se de singularidade em singularidade. Portanto, produzir a fulguração e repetir-se não constitui duas dinâmicas inversas que precisam ser de algum modo articuladas (“como articular...?”): o fulgor não vem à luz porque a diferença “apropria-se”, mas porque ela afirma-se ao seu máximo; a repetição não acontece porque a diferença “des-propria” o “apropriado”, mas porque ela afirma-se ao seu máximo: *basta* afirmar-se para levar-se à sua repetição e desenvolver-se. Deste modo, é o unívoco devir na diferença de intensidade que resolve, para Deleuze, o problema da relação entre produção fulgurante e repetição diferencial, e não a coexistência de dois movimentos essencialmente animados pela negação.

²⁵ “A filosofia se confunde com a ontologia, mas a ontologia se confunde com a univocidade do ser (a analogia foi sempre uma visão teológica, não filosófica, adaptada às formas de Deus, do mundo e do eu)” DELEUZE, 2007, pg. 185.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE GILLES DELEUZE:

DELEUZE, Gilles. **A Dobra: Leibniz e o Barroco**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Campinas : Papirus, 2009;

_____. **A ilha deserta e outros textos**. Organização e revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo : Iluminuras, 2008j;

_____. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo : Editora 34, 2012b;

_____. **Cours sur Spinoza**. Paris : Université Paris 8, 2015s. Disponível em: <www2.univ-paris8.fr/deleuze/>. Data de acesso: 09 abr. 2015;

_____. **Cinéma: Une Classification des Signes et du Temps**. Paris : Université Paris 8, 2015c. Disponível em: <www2.univ-paris8.fr/deleuze/>. Data de acesso: 09 abr. 2015;

_____. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo : Editora 34, 2010;

_____. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo : Editora 34, 2011;

_____. **Cursos sobre Spinoza**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza : EdUECE, 2009;

_____. **Diferença e Repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro : Graal, 2006;

_____. **Différence et Répétition**. Paris : Presses Universitaires de France, 1968d;

_____. **Empirismo e Subjetividade: Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. Tradução de B. L. Orlandi. São Paulo : Editora 34, 2012;

_____. **Espinosa: filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo : Editora Escuta, 2002.

_____. **Francis Bacon: Lógica da Sensação**. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Bruno Lara Resende, Ovídio de Abreu, Paulo Germano de Albuquerque, Roberto Machado (coordenação) e Tiago Seixas Themudo. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 2007;

_____. **La Philosophie Critique de Kant**. Paris : PUF, 1963;

_____. **Logique du Sens**. Paris : Les Éditions de Minuit, 1969;

_____. **Lógica do Sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo : Perspectiva, 2007;

_____. **Logique du Sens**. Paris : Les Éditions de Minuit, 2005;

_____. **Nietzsche et la Philosophie**. Paris : PUF, 2010n;

_____. **Proust e os Signos**. Tradução de Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2010;

_____. **Sobre o teatro: Um manifesto de menos; O esgotado**. Tradução de Fátima Saadi, Ovídio de Abreu e Roberto Machado. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 2010;

_____. **Spinoza et le problème de l'Expression**. Paris : Les Éditions de Minuit, 1968s;

OBRAS EM COAUTORIA:

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2**, volume 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo : Editora 34, 2011;

_____. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2**, volume 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo : Editora 34, 2008;

_____. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2**, volume 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo : Editora 34, 2008;

_____. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2**, volume 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo : Editora 34, 2008;

_____. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2**, volume 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo : Editora 34, 2012m;

_____. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris : Les Éditions de Minuit, 2011;

DEMAIS OBRAS:

ALLIEZ, Éric. **A Assinatura do Mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?** Tradução de Maria Helena Rouanet e Bluma Villar. São Paulo : Editora 34, 1995;

_____. **Deleuze, filosofia virtual.** Tradução de Heloisa B. S. Rocha. São Paulo : Editora 34, 1996;

_____. Sur la philosophie de Gilles Deleuze : une entrée en matière. In: **Rue Descartes : Gilles Deleuze Immanence et vie.** Paris : Presses Universitaires de France, 1998;

ALMEIDA, Júlia. **Estudos deleuzeanos da linguagem.** Campinas : Editora Unicamp, 2003;

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Tradução para o espanhol de María Luisa Alía Alberca. Madrid : Alianza Editorial, 2011;

_____. **Metaphysics.** Tradução de W. D. Ross. Adelaide : University of Adelaide, 2014. Disponível em: <<http://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/metaphysics/complete.html>>. Data de acesso: 09 abr. 2015;

_____. **Órganon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas.** Tradução de Edson Bini. Bauru, SP : EDIPRO, 2010;

AUBENQUE, Pierre. **Le problème de l'être chez Aristote.** Paris : PUF, 1994;

BADIOU, Alain. **Deleuze: o clamor do ser.** Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro : Zahar, 1997;

_____. **De la Vie comme nom de l'Être,** in: Rue Descartes : Gilles Deleuze, Immanence et Vie. Paris : Presses Universitaires de France, 2006;

BERGSON, Henri. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo : Martins Fontes, 2010;

BRENTANO, Franz. **On the Several Senses of Being in Aristotle**. Traduzido por Rolf George. Los Angeles : University of California Press, 1975;

CASTRO, Suzana de. **A teoria aristotélica da substância**. Rio de Janeiro : Contraponto, 2008;

CRAIA, Eladio C. P. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. Cascavel : Edunioeste, 2002;

_____. O que é o real? Badiou, Deleuze e uma disputa urgente. In: **Ethica, Vol. 15, n. 2**. Rio de Janeiro : Editora Central da Universidade Gama Filho, 2008;

CROCKETT, Clayton. **Deleuze beyond Badiou: ontology, multiplicity, and event**. Nova York : Columbia University Press, 2013;

DALCQ, Albert. **L'oeuf et son dynamisme organisateur**. Paris : Éditions Albin Michel, 1941;

DELANDA, Manuel. **Intensive Science & Virtual Philosophy**. Londres : Continuum, 2002;

DIAS, Souza. **Lógica do Acontecimento**. Porto : Edições Afrontamento, 1995;

DUFFY, Simon. **The logic of expression: quality, quantity and intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze**. Hampshire : Ashgate Publishing, 2006;

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** Tradução de Paulo Neves. São Paulo : Ed. 34, 2011.

LINS, Daniel. **Juízo e verdade em Deleuze**. Tradução de Fabien Pascal Lins. São Paulo : Annablume, 2004;

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro : Zahar, 2009;

MENGUE, Philippe. **Deleuze o el sistema de lo múltiple**. Traduzido por Julián Manuel Fava e Luciana Tixi. Buenos Aires : Las Cuarenta, 2008;

NIETZSCHE, Friederich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo : Companhia das Letras, 2006;

_____. **Crepúsculo dos Ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo : Companhia das Letras, 2008;

PELBART, Peter Pál. **O tempo não reconciliado**. São Paulo : Perspectiva, 2007;

PINI, Giorgio. **Categories and Logic in Duns Scotus : An Interpretation of Aristotle's Categories in the late thirteenth century**. Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 2002;

PORFÍRIO. **Isagoge : Introdução às Categorias de Aristóteles**. Tradução de Bento Silva Santos. São Paulo : Attar, 2002;

PRIGOGINE, Ilya. **Ciência, razão e paixão**. Tradução de Edgar de Assis Carvalho, Isa Hetzel, Lois Martin Garda e Maurício Macedo. São Paulo : Editora Livraria da Física, 2009;

ROUGIER, Louis. **En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein**. Paris : Éditions Chiron, 1922;

ROSNY ainé, J.-H. **Les Sciences et le Pluralisme**. Paris : Librairie Félix Alcan, 1930;

SAUVAGNARGUES, Anne. **Deleuze: del animal al arte**. Tradução de Irene Agoff. Buenos Aires : Amorrortu, 2006;

_____. **Deleuze : L'Empirisme Transcendental**. Paris : PUF, 2009;

SCHÖPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade**. Rio de Janeiro : Contraponto; São Paulo : Edusp, 2004;

SIMONDON, Gilbert. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. Grenoble : Million, 2005;

VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA. **Nietzsche/Deleuze: jogo e música**. Organização: Daniel Lins e José Gil. Fortaleza : Fundação de Cultura, Esporte e Turismo; Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2008;

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Filiação intensiva e aliança demoníaca**. In: Novos Estudos Cebrap. São Paulo : Cebrap, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n77/a06n77.pdf>>. Data de acesso: 09 abr. 2015;

ZINGANO, Marcos. **Estudos de ética antiga**. São Paulo : Discurso Editorial, 2007;

ZOURABICHVILI, François. **Le vocabulaire de Deleuze**. Paris : Ellipses, 2003.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa, o aluno deverá atender às solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 24/06/2015



Prof. Dr. Paulo Vieira Neto