

DA DIALÉTICA DAS IDEIAS À ESTÉTICA DAS INTENSIDADES EM DELEUZE

FROM DIALECTIC OF THE IDEAS TO AESTHETIC OF THE INTENSITY IN DELEUZE

*Leandro Lélis Matos*¹

Resumo:

O objetivo deste artigo é investigar em que medida Deleuze privilegia um pensamento engendrado em relação direta com as sensações e, ao mesmo tempo, ocorrido não mais a partir da reprodução das estruturas empíricas no transcendental. A questão central consiste em mostrar como o pensamento é criado, dentro e fora da filosofia, sem recorrer a pressupostos objetivos ou subjetivos. Nesse sentido, a dialética é compreendida como uma teoria da ideia, que não pode ser dissociada de uma estética, enquanto uma teoria da sensação. Discutiremos a perspectiva a qual confere à Ideia uma realidade corpórea e como o pensamento é criado, em vez de ser algo natural. Essa abordagem avançará em direção à concepção de que a ideia não pertence a um sujeito enquanto unidade, mas se realiza enquanto uma matéria intensiva, que independe das coordenadas sujeito-objeto, próprias da tradição. Por fim, verificaremos o papel da arte na relação direta entre estética e dialética, seguindo a tese de que essa reunião é o que Deleuze denomina de empirismo transcendental, destacando o papel da ideia nos corpos.

Palavras-chave: Deleuze; Ideia, Dialética; Estética.

Abstract:

The aim this paper is to inquire to what extent Deleuze privilege a thought crated in direct relation with the sensations, and at the same time, that occurs from reproduction the empiric's structure in the transcendental. The central issue is to show how thought is created, inside and outside philosophy, without resorting to objective or subjective pressupositions. In this sense, dialectics is understood as a theory of the idea, which cannot be dissociated from aesthetics, while a theory of sensation. We will discuss the perspective which gives the Idea a corporeal reality and how thought is created rather than being something natural. This approach will advance towards the conception that the idea does not belong to a subject as a unit, but is realized as an intensive matter, which is independent of subject-object coordinates, typical of tradition. Finally, we will verify the role of art in the direct relationship between aesthetics and dialectic, following the thesis that this meeting is what Deleuze calls transcendental empiricism, highlighting the role of the idea in bodies.

Keywords: Deleuze; Idea; Dialectic; Aesthetics.



¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Membro do GT Deleuze/Guattari da ANPOF.

Introdução

Em *Diferença e repetição*, Deleuze valoriza a *aísthesis* como problema para o pensamento, indo além dos objetos costumeiros, seja da estética, compreendida nos limites de uma filosofia da arte; seja do pensamento, com o ser, a lógica, o conceito, todos reunidos numa dialética, enquanto teoria da ideia. Em vez de privilegiar um em detrimento do outro, Deleuze constitui um pensamento/sensação, que reúne paradoxalmente estética e dialética, teoria da ideia e teoria da sensação. Em poucas palavras, essa reunião seria a definição mais elucidada do conceito de empirismo transcendental. Sobre esse tema, seguiremos a tese de Lapoujade, que interpreta o empirismo transcendental como a doutrina resultante da abolição do fundamento e afirmação do a-fundamento como diferença. Dessa maneira, o uso transcendente das faculdades, que denuncia o decalque do empírico sobre o transcendental promovido por Kant, é melhor caracterizado pela “relação imediata que ele estabelece entre estética e dialética, entre o sensível e a Ideia, o fenômeno e o númeno” (LAPOUJADE, 2015, p. 101). O resultado mais impactante dessa operação é a pulverização da analítica, que pertence ao domínio da metafísica.

A analítica perde sua função, pois as coordenadas sujeito/objeto não constituem mais a relação entre o objeto e a ideia. A constatação do desaparecimento da analítica está na própria estrutura de *Diferença e repetição*, pois os seus dois últimos capítulos “Síntese ideal da diferença” e “Síntese assimétrica do sensível” correspondem, respectivamente, à dialética e à estética. A recusa das coordenadas sujeito/objeto, por parte de Deleuze, ocorreu no capítulo anterior dessa obra: “A imagem do pensamento”. De todo modo, consideremos as palavras de Lapoujade: “O empirismo transcendental é inseparável de uma reconciliação da estética com ela mesma, mas tal reconciliação só ocorre porque se estabelece uma relação direta com a dialética das ideias” (LAPOUJADE, 2015, p. 102). No entanto, o que mais nos interessa no momento é analisar o que significa uma possível dialética deleuziana das ideias, a qual só pode ser pensada em conjunto com uma *estética das intensidades*.

Com frequência, Deleuze foi-nos apresentado pelos/as comentadores/as como um anti-dialético, sob a alegação de ele negar todo tipo de mediação. Sutilmente diferente deles/as, Lapoujade nos propõe um Deleuze “dialético”, cujo projeto é fazer colapsar as mediações entre o sensível e a Ideia. Segundo essa tese, a dialética, enquanto teoria da Ideia (a terceira síntese), confunde-se “com a matéria intensiva do sem-fundo” (LAPOUJADE, 2015, p. 100). As relações diferenciais compõem a Ideia, habitam o a-fundamento e são, ao mesmo tempo, o princípio da realidade sensível. “Não há ideia *senão* dessa matéria (materialismo de Deleuze); inversamente, essa matéria não pode ser pensada *senão* como Ideia (do mesmo modo idealismo de Deleuze)” (LAPOUJADE, 2015, p. 100). Há, portanto, uma “ontologia materialista”, na qual a matéria intensiva só pode ser sentida. A nosso ver, esse raciocínio implica em uma *individuação intensiva*, que combate o pensamento idealista².

² Valorizando a apropriação de Deleuze da questão dos atributos em Espinosa, Michael Hardt assegura que no materialismo em questão não se trata de uma prioridade do corpo sobre a mente, mas uma maneira de combater a prioridade da mente sobre o corpo, tal como edificou o idealismo. Esses são os enfrentamentos ao longo da história da filosofia, Espinosa contra Descartes, Marx contra Hegel, em todos eles não se trata de inverter as prioridades, pelo contrário, a questão é a

Pensar fora dos limites da representação é um dos motivos da aliança conceitual entre a filosofia de Deleuze e os campos exteriores à filosofia, como a arte e a ciência. Neste novo pensamento, a ordenação do campo de visibilidade erigida pela ação da representação é deslocada, uma vez que o fundamento que organizava esse campo foi abismado. Na representação, o sujeito ocupava o lugar de fundamento transcendente. Após os movimentos da diferença e da repetição – abolição do fundamento e afirmação de um Eu dissolvido e rachado –, o pensamento surge justamente aí, na fenda, na ruptura com a ordenação submetida aos princípios reguladores da individualidade e da pessoalidade e à forma do conceito. Como produzir um pensamento que não recorre à subjetividade e às suas formas *a priori*, que não é um acúmulo de experiências e, além disso, ocorre no limite tenso entre o campo da empiria e do transcendental? A nossa proposta é seguir a tese de Deleuze, reforçada por Lapoujade, de que a Ideia só existe enquanto encarnada nos corpos, o que reúne indissociavelmente pensamento e sensação, escapando das coordenadas sujeito-objeto, que sempre foram tão caras à questão do pensar na Filosofia.

Ideia dos corpos e o genital inato

A tradição desvinculou a ideia da dimensão imanente ao instituir o problema como algo já posto e dotado de uma solução nele implicada. Ao reproduzir os problemas sobre as soluções, a dialética perdia a sua potência, contribuindo para a visão quase naturalizada do problema como algo dado e depois encerrado nas suas soluções. O erro que acompanhou a dialética foi o de ter constituído o problema apenas em suas relações ideais desconsiderando o campo imanente, no qual as suas soluções se encarnam. Se o desenvolvimento da dialética ocorreu confrontando as proposições, a partir da ironia socrática, isso se deu às custas de perder a “objetividade ideal do *problemático*” (DELEUZE, 2018b, p. 244). Considerando o problema coexistente às suas soluções, a dialética deleuziana sustenta a importância *do* problema, pois esse “insiste e persiste nas soluções que o recobrem” (DELEUZE, 2018b, p. 244).

As ideias se postam como problema para as faculdades, pois cada faculdade possui em si o elemento problemático, transitando livre e reciprocamente entre a sensibilidade e o pensamento. Sem ser objeto de uma faculdade específica, de acordo com cada caso, as ideias engendram “o objeto-limite ou transcendente de cada faculdade” (DELEUZE, 2018b, p. 199). Na experimentação, as faculdades realizam o seu exercício no seio da ideia além de captarem as suas dimensões e o seu movimento. A característica da dialética deleuziana é a de instituir o problemático, diferentemente da dialética tradicional que consiste em elaboração de problema e resolução. O problema necessita de campos simbólicos que o expressem e cada campo corresponde à esfera de resolubilidade que cada um delimita. A solução dos problemas fica a cargo do campo das ciências, este gera

“igualdade de princípio entre o corpóreo e o intelectual”. Recusando a primazia do intelecto, Deleuze afirma a do ser sobre os atributos, seguindo a linha de Espinosa. É por isso que Hardt defende que a ontologia deleuziana só pode ser materialista. Não se trata apenas de combater uma concepção idealista do ser nem de uma mera defesa da perspectiva material, Deleuze quer “preservar a coerência da perspectiva ontológica”, o que é um empreendimento bem mais amplo. Hardt escreve: “o intelectual e o corpóreo são expressos equivalentes do ser: esse é o princípio fundamental de uma ontologia materialista” (HARDT, 1996, p. 124).

resolubilidades de ordem física, sociológica, biológica, linguísticas etc., expondo a natureza imanente das soluções.

As condições para decifrar um problema decorrem da forma interna do próprio problema, não de uma forma de resolução em geral dada extrinsecamente. Quando alguém “não sabe” resolver um problema, o “não saber” está longe de ser uma insuficiência, que necessite de uma solução externa proposta por um mestre, por exemplo. Pelo contrário, para essa inédita dialética, o não saber é um aprender que vai a fundo na dimensão do objeto e que insiste no caráter problemático das questões. O objetivo dela é alcançar a dimensão transcendental do problema concebendo a Ideia como um “sistema de relações diferenciais entre elementos genéticos” (DELEUZE, 2018b, p. 244).

Diante dos problemas, as faculdades alcançam o seu exercício transcendente. Esse processo não ocorre no âmbito do senso comum ou do bom senso e, sim, do não-sentido ou do paradoxo. Como o paradoxo, as ideias não são objetos iluminados por uma luz natural. Deleuze não as concebe como claras e distintas, já que essas duas características remontam ao inatismo, à boa natureza do pensamento. O par clareza e distinção compõe a “lógica da reconhecimento”, fazendo funcionar o modelo racional e ortodoxo do pensamento. Após restituir o diferencial na Ideia, como foi o seu objetivo ao denunciar a submissão da diferença ao fundamento no kantismo, restituir a Ideia ao exercício das faculdades, o claro e o distinto perdem a sua função.

No caso da estética como problema para o pensamento, cumpre destacar que Deleuze adota uma postura radical com relação ao confuso, retornando ao momento até mesmo anterior ao credenciamento da Estética com Baumgarten e da sua promoção a um estatuto mais elevado com Kant. Curiosamente, Deleuze retorna ao período pré-crítico para compor uma breve aliança com Leibniz e confrontar o princípio cartesiano da clareza e da distinção, definido como o mais elevado princípio da representação nas figuras do senso comum e do bom senso. Segundo esse princípio, uma ideia é mais distinta de acordo com o nível de sua clareza, pois o claro-distinto faz com que o pensamento seja possível no exercício colaborativo das faculdades. A lógica das Ideias leibniziana enfrenta a lógica da clareza e distinção da ideia ao assumir que há uma diferença de natureza, em vez de diferença de grau, entre o claro e o distinto. O claro é, em si mesmo confuso, e o distinto, por sua vez, obscuro. Portanto, uma ideia tomada nela mesma é confusa. Uma imagem que auxilia na fixação desse argumento é a seguinte. Ao captarmos o barulho do mar, temos uma percepção clara do todo, mas confusa das partes. As partes são obscuras, e o que é confuso não se distingue. Porém, a percepção das partes também pode ser classificada como distinta e obscura (não clara). As pequenas percepções são distintas quando capturam “relações diferenciais e singularidades” e obscuras, por ainda, não se distinguem. As singularidades são a peça-chave para essa definição de ideia, já que elas determinam nos objetos o limite de consciência pelo qual as pequenas percepções são incorporadas. Para o nosso corpo, as singularidades se distinguem, mas permanecem imperceptíveis para uma consciência. Existe um som, um barulho, cujos dados mínimos nossa consciência só capta indistintamente.

Para Deleuze, a teoria da individuação e da expressão de Leibniz parece ter chegado mais próximo das condições de possibilidade de uma “lógica do pensamento” (DELEUZE, 2018b, p. 334). Leibniz lançou o dardo, o qual Deleuze apanhou numa paisagem nietzscheana e o arremessou numa nova direção. A ideia

distinta e obscura é definida como dionisíaca, complementando o que faltava ao filósofo das mônadas: “foi por pouco que Leibniz deixou escapar Dioniso, à beira do mar ou nas proximidades do moinho d’água. E talvez tenha sido necessário Apolo, o pensador claro-confuso, para pensar as Ideias de Dioniso” (DELEUZE, 2018b, p. 283). Essa reunião não significa a restituição de uma luz natural, pelo contrário, é o paradoxo que se forma como uma espécie de “duas línguas cifradas na linguagem filosófica e para o exercício divergente das faculdades: o disparate do estilo” (DELEUZE, 2018b, p. 283). Sem se excluírem, claro-confuso e distinto-obsuro se relacionam reciprocamente. O claro-confuso é a qualidade do pensador, enquanto o distinto-obsuro é a qualidade integrante da Ideia (DELEUZE, 2018b, p. 334). Assim, descobre-se um “valor dionisíaco, segundo o qual a Ideia é necessariamente obscura na medida em que é distinta, sendo tanto mais obscura quanto mais distinta ela for” (DELEUZE, 2018b, p. 200). A propriedade característica da filosofia da diferença e da repetição é o distinto-obsuro.

O pensamento distinto-obsuro tem a capacidade de aventurar-se naquilo que é mais estranho à razão, isto é, a desrazão, como a esquizofrenia. Em vez de um apelo à esquizofrenia enquanto patologia, a questão é como *esquizofrenizar* o pensamento (ou fazer da arte uma histeria) (DELEUZE, 2007, p. 57), este que, num Eu cindido pela forma pura do tempo, vê sempre “um Outro”. A esquizofrenia é uma questão de direito que traça a “mais alta potência do pensamento, e que abre diretamente o Ser à diferença, desprezando todas as mediações, todas as reconciliações do conceito” (DELEUZE, 2018b, p. 89). Não se trata de uma imagem do pensamento concorrente à imagem dogmática e, sim, de uma “possibilidade de pensamento”, cuja condição para ser revelada requer a abolição da imagem. O maior aliado que desponta na defesa da esquizofrenização do pensamento é Artaud.

Diferentemente da visão freudiana, Deleuze insiste no instinto de morte como liberação das potências vitais, tornando-o capaz de produzir um pensamento. A ideia de genitalidade forneceu a Deleuze um instrumento para interpretar a questão da energia dessexualizada em Freud, de modo bastante original. Tentando explicar: Freud defendeu a necessidade de uma ligação da energia com o ato de pensar, vinculando essa energia à “libido tornada narcísica”. Deleuze lê Freud artaudianamente, o que quer dizer: a energia ou natureza do pensamento é um *genital inato*, como formula Artaud³. Com o genital inato, Artaud

³ “Sou um genital inato... Há imbecis que se creem seres, seres por inatismo. Quanto a mim, sou aquele que, para ser, deve açoitar seu inatismo. Aquele que, por inatismo, é aquele que deve ser um ser, isto é, sempre açoitar esta espécie de negativo canil, oh!, cadelas de impossibilidade... Sob a gramática, há o pensamento que é um opróbrio mais forte a ser vencido, uma virgem muito mais arisca a ser ultrapassada quando ela é tomada como um fato inato. Pois o pensamento é uma matrona que nem sempre existiu” (Artaud *apud* DELEUZE, 2018b, p. 201). Lendo Blanchot, Deleuze parece substituir o sofrimento pela violência. Para Blanchot, sofrer é igual a pensar em Artaud: “O que ele diz é de uma intensidade que não deveríamos suportar. Aqui fala uma dor que recusa toda profundidade, toda ilusão e toda esperança, mas que, nessa recusa, oferece ao pensamento ‘o éter de um novo espaço’ (...) Quando lemos essas páginas, aprendemos o que não conseguimos saber: que o fato de pensar só pode ser perturbador; que aquilo que existe para ser pensado é, no pensamento, o que dele se afasta, e nele se exaure inesgotavelmente; que sofrer e pensar estão ligados de uma maneira secreta, pois se o sofrimento, quando se torna extremo, é tal que destrói o poder de sofrer, destruindo sempre à frente dele mesmo, no tempo, o tempo em que ele poderia ser retomado e acabado como sofrimento, o mesmo acontece, talvez, com o pensamento. Estranhas relações. Será que o extremo pensamento e o extremo sofrimento abrem o mesmo horizonte? Será que sofrer é, finalmente, pensar?” (BLANCHOT, 2015, pp. 55-56). Sobre o *genital inato*, de Artaud, é

força o começo tentando excluir o inatismo e atribuindo a si, nunca a externalidade, o advento do seu próprio nascimento. Nascer, portanto, começar é sempre a partir de si, nunca algo fortuito, e nada há anterior ao começo. Em mais uma colagem inusitada, Deleuze lê Artaud “filosoficamente”, isto é, recorta a expressão “inato” marcando-a como uma “gênese do pensamento num *Eu* sempre rachado” (DELEUZE, 2018b, p. 154). Muito provavelmente, essa não tenha sido a intenção de Artaud, mas isso pouco importa a Deleuze, que sempre afirmou a necessidade de o pensamento passar por uma “violência original” para ser arrancado “de seu estupor natural ou de sua eterna possibilidade” (DELEUZE, 2018b, p. 191).

Artaud não enfrenta dificuldades para orientar ou aquilatar seu modo de pensar por meio de métodos ou de aplicações, muito menos aprimorar seus poemas. Seu desejo doloroso é: “chegar a pensar alguma coisa”, criar uma *obra*, esta que é uma “compulsão de pensar”, que transita dos nervos, passando pela alma até atingir o pensamento. Deleuze traduz: trata-se de um novo uso das faculdades, que busca um direito de pensar fora da representação, de pensar sem imagem. Porém, o pensador não está alheio à difícil prova vital pela qual os seus problemas e suas questões precisam passar, a fim de alcançar “uma estrutura de direito do pensamento” (DELEUZE, 2018b, p. 201). Levado a uma radicalidade, sem apoio em qualquer método preexistente “por natureza e de direito”, pensar significa criar, e criar, por sua vez, é engendrar o “‘pensar’ no pensamento” (DELEUZE, 2018b, p. 201), jamais na reconhecimento própria do senso comum e do bom senso. Íncrito anseio de Artaud: dar um fim ao juízo de Deus.

Se para casos ordinários a ausência de método, a falta de técnica e mesmo a doença dificultam o pensar, Artaud consagra essas dificuldades, pois os esforços empreendidos ainda sustentam algo que não o deixa sucumbir ao total disparate. Entre a ordem e o caos, há uma coerência interior por meio das “variações, diferenças e desigualdades que não param de nos afetar de fato” (DELEUZE, 2018b, p. 200). Artaud não fala de si em primeira pessoa. Essa é apenas uma das amostras do quão desprotegido o autor se coloca diante de um “processo generalizado de pensar”, aí não há qualquer teto de uma imagem apaziguadora, sob o qual se abrigar.

Apoderando-se da fórmula de Artaud, “Sou um genital inato...”, Deleuze combate, ao mesmo tempo, a genitalidade, o inatismo e a reminiscência que credenciaram a Filosofia. Deleuze defende um pensamento sem imagem que se desenrole seguindo uma lógica paradoxal, e não hesita em compor esdrúxulas e surpreendentes alianças, como é o caso exemplar da aliança entre Artaud e Kant. O que importa para Deleuze, em Artaud, é a via da experiência vital como experiência

preciso considerar a elucidação de Kuniichi Uno a qual interpreta essa passagem refletindo acerca do tema do corpo: “O começo é uma questão sempre complicada. Como começar? Já que quando você começa, se não há nada antes de você, você não pode sequer começar, mas se já existe alguma coisa antes de você começar, você não pode verdadeiramente começar. Em resumo, você não consegue nunca começar qualquer coisa que seja, é sempre um outro que começa. Um outro que você ignora começa antes de você, enquanto você não existia ou quando você ainda não sabia que algo começava. Você nunca pode dominar o começo. Artaud diz: ‘eu sou um genital inato’. Ele estaria manifestando a vontade de dominar completamente o começo, o nascimento? Sim e não. Mais do que dominar o começo, ele se importava em recriar o corpo que tinha o poder de começar, ele se importava em fazer o corpo se desvencilhar da consciência, de seu projeto ou do projeto do outro que tenta dominar o corpo. Se você não pode começar, um outro também não pode começar. Não mais. É o corpo que começa sem querer dominar, como ‘genital inato’” (UNO, 2012, pp. 59-60). A interpretação dessa passagem de Artaud comentada por Deleuze também é explorada por Sauvagnargues na questão do Corpo sem Órgãos (CSAUVAGNARGUES, 2009, p. 84).

própria do sem-fundo, já em Kant, é via racional que ele violenta até conseguir invertê-la. O resultado é fazer aparecer a loucura no sistema racional kantiano, “esquizofrenizando” Kant e compreendendo-o pela caotização (BOUILLON, 2016, p. 34) e pelo a-fundamento das faculdades. O combate de Artaud pelo pensamento poético encara os entraves da gramática, entraves esses que impõem a representação como modo único de pensar, como o próprio início do pensamento. Um dos combates importantes de Deleuze é contra as representações do senso comum e a imagem do pensamento (natural e inato, da boa vontade etc.) produzidas, sobretudo pela *Crítica* kantiana. Essa mesma *Crítica* que, depois de denunciar as ilusões do espírito e da Metafísica, substituiu-as por novas representações morais e, num certo sentido, teológicas. Contra o Imperativo categórico kantiano e amparado por Artaud (mas também Nietzsche, Espinoza até mesmo Kafka), Deleuze propõe o Imperativo de um pensamento sem Deus. É a experiência que força a pensar e, como já sabia um certo Kant (que ficou recalcado), a razão não tem o poder de nos fornecer os dados previamente. É assim que o sem-fundo surge como necessário ao pensamento tanto para Kant quanto para Artaud. Essa aliança peculiar construída por Deleuze faz de Kant um louco sob o ponto de vista artaudiano, e apresenta Artaud como um sábio sob a perspectiva kantiana (BOUILLON, 2016, p. 34). Deleuze toma para si a tarefa artaudiana de acabar com o juízo de deus⁴, reformula o sentido de crítica kantiana, e faz irromper uma nova “morte de deus para o pensamento”.

Morte de Deus para o pensamento e dissolução do Eu

Ao restituir o diferencial na ideia, Deleuze insiste na morte de deus provocada pelo eterno retorno, cuja potência destruidora nos abismou em um mundo, no qual Deus está morto e o eu é dissolvido. Kant “mata” Deus e “racha” o *Eu*, mas ressuscita o primeiro e reintegra o segundo no interesse prático. A verdadeira morte de Deus é levada a cabo com a dissolução do Eu, como Nietzsche anunciou, parecendo ter sido o inaugurador. Sem Deus, as partes da experiência não encontram uma unidade, porém antes de confirmar essa morte, Deleuze esclarece qual o papel de Deus para o pensamento. Deus é como o conjunto de possibilidades constitutivas de uma matéria originária. Esse procedimento ocorre por uma “disjunção exclusiva”, sendo Deus o “senhor do silogismo disjuntivo” (DELEUZE, 2007, p. 303).

No seu *Discurso de Metafísica*, Leibniz já havia percebido que a exclusão das séries impossíveis com o melhor dos mundos era um procedimento da disjunção como um uso negativo. Para Leibniz, a mônada é uma expressão do mundo, sendo a mônada definida como o componente mais simples do universo, uma substância espiritual e inextensa, cuja criação e destruição competem apenas a Deus. O mundo é constituído pela totalidade das mônadas, e cada mônada o exprime sob uma “certa relação diferencial”, porque uma mônada é distinta da

⁴ “Para acabar com o juízo de deus” (*Pour en finir avec le jugement de dieu*) é um texto-poesia narrado por Artaud na rádio criação/recital radiofônico gravada por Artaud entre 22 e 29 de novembro de 1947, depois publicada em texto. A data precisa de 28 de novembro de 1947 intitula o capítulo 6 de *Mil platôs* sobre o corpo sem órgãos: “No dia 28 de novembro de 1947, Artaud declara guerra aos órgãos: *Para acabar com o juízo de Deus*, ‘porque atem-me se quiserem, mas nada há de mais inútil do que um órgão’. É uma experimentação não somente radiofônica, mas biológica, política, atraindo sobre si censura e repressão. *Corpus* e *Socius*, política e experimentação. Não deixarão você experimentar em seu canto” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 12).

outra de acordo com os vários “pontos notáveis” equivalentes à relação. Leibniz mostra como o mundo é expresso a partir de cada substância singular, sendo a substância “como um mundo completo e como um espelho de Deus” (LEIBNIZ, 2004, p. 18). Isso significa que o universo é exposto de forma singular, “quase como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha” (LEIBNIZ, 2004, p. 15).

A reunião das séries sustenta a unidade do mundo como a convergência dos pontos de vista para o mesmo foco e, ao mesmo tempo, exclui os pontos de vista que divergem do melhor dos mundos possíveis. Mas, para Deleuze, as coisas e os seres já são o próprio ponto de vista, não havendo um ponto de vista *sobre* os seres, o que significa dizer que uma tal perspectiva não é um juízo do conhecimento. A conexão de uma série é sustentada pela forma do eu, do mesmo modo que “a forma do mundo, a convergência das séries prolongáveis e contínuas e que a forma de Deus, como Kant viu muito bem, assegura a disjunção tomada no seu uso exclusivo ou limitativo” (DELEUZE, 2007, p. 181). Essa disjunção exclusiva, compreendida como Ideia, baliza a unidade do Eu e do mundo, tendo Deus como princípio.

Se Leibniz defende a comunicação entre as séries por intermédio de uma convergência para compor um mundo, Deleuze afirma a comunicação das séries através da *divergência* entre elas, a constituir *mundos* inconciliáveis entre eles mesmos. O resultado da morte de Deus é a transformação da “natureza da disjunção”, que deixa de ser um procedimento analítico, para tornar-se sintético. Assim, afirmam-se séries divergentes em vez descartarem-se os predicados de uma coisa, em função da falta de identidade do seu conceito (DELEUZE, 2007, p. 180). É pela diferença e, não pela identidade, que duas coisas são afirmadas. Não se trata de uma relação entre opostos, mas a reunião positiva de dois heterogêneos⁵. Deleuze assimila a disjunção em si mesma como princípio afirmativo e com isso “o eu, o mundo e Deus conhecem uma morte comum, em proveito das séries divergentes enquanto tais, que transbordam agora de toda exclusão, toda conjunção, toda conexão” (DELEUZE, 2007, p. 181). Partindo da disparação, que afirma a divergência das séries, ao invés de convergência, produz-se um descentramento e uma divergência em vez de um mundo organizado. Continua Deleuze, “o ponto aleatório que os percorre forma um contra-eu e não mais um eu; a disjunção posta como síntese troca seu princípio teológico por um princípio diabólico” (DELEUZE, 2007, p. 182). A morte de Deus despedaça a unidade do mundo e a síntese conjuntiva que balizava a convergência das séries. Somadas a essa perspectiva estão a divergência das séries e o descentramento dos círculos, como é próprio da Diferença.

Com a morte de deus, Deleuze redefine a teoria da ideia. As Ideias são concebidas como multiplicidades, pois são dotadas de “elementos diferenciais, de relações diferenciais e de singularidades correspondentes a essas relações” (DELEUZE, 2018b, p. 367). A nova teoria da Ideia não assume o Todo como reunião das suas partes componentes, pois o Todo é um Fora, cuja ação sobre o pensamento dissolve o eu, rompe com a unidade do mundo e ocasiona a morte de Deus. Com efeito, as multiplicidades antes represadas nas formas agora se liberam (LAPOUJADE, 2015, p. 109).

Ao definir a Ideia partindo do fora, Deleuze está evidentemente

⁵ Lapoujade recupera o caso da divergência em Proust. Proust escritor e Proust não escritor promovem uma relação de divergência entre um e outro. Divergência essa que consiste no ponto problemático que passa de uma série à outra (LAPOUJADE, 2015, p. 108).

confrontando a Ideia kantiana, compreendida como indeterminada, determinável e determinação completa. O indeterminado (dx , dy) passa a ser o *díspar*, em vez de matéria originária do possível. Trata-se da matéria, na qual todas as diferenças em si coexistem. No entanto, mesmo os termos sendo indeterminados, isso não significa que um termo seja incapaz de determinar o outro; ao contrário, Deleuze estabelece uma relação de determinação recíproca entre eles (dy/dx) (DELEUZE, 2018b, pp. 248-249). Essa determinação recíproca, por sua vez, é ultrapassada em direção à *determinação completa*, ou forma serial, que se volta às partes do objeto e aos valores dos pontos singulares que o compõem. As séries são plurais e estabelecem uma relação de divergência, não convergindo para um único ponto singular. A Ideia compreende a singularidade em cada uma das variedades, mais do que a multiplicidade dos pontos por isso a ideia merece ser denominada “universal singular”. A característica da Ideia na determinação completa é “prolongar o singular sobre os pontos regulares até a vizinhança de outra singularidade” (DELEUZE, 2018b, p. 238), fazendo com que ela não seja associada à particularidade ou à generalidade. “Para além do individual, para além do particular, assim como do geral, não há um universal abstrato: o que é ‘pré-individual’ é a própria singularidade” (DELEUZE, 2018b, p. 238).

Acerca da ideia dos corpos Lapoujade observa a existência de uma dupla independência: a da estrutura, com relação ao princípio de identidade e a da gênese, com relação à regra de semelhança, como no caso da Ideia biológica em Geoffroy Saint-Hilaire⁶. Segundo esse intérprete, a teoria deleuziana da ideia não é idealista, como seria de se esperar da inspiração leibniziana. O que há de próximo entre a teoria da ideia deleuziana e a ideia em Leibniz é o seu caráter de individuação, que faz com que a ideia possa ser considerada real sem necessariamente ser atualizada nos corpos, embora toda ideia possa ser distinta sem necessariamente ser clara, ou seja, manter-se distinta e obscura, imprimindo a característica discordância. Deleuze inova ao defender uma teoria materialista da ideia (LAPOUJADE, 2015, p. 111)⁷. De forma alguma, Deleuze pretende tornar-se

⁶ Lapoujade chama a atenção para o fato de a dialética deleuziana insistir na questão genética, buscando estabelecer os princípios do processo genético em geral. Mantendo-se nesse nível, a ideia enquanto matéria não depende de um corpo organizado, ela já é real enquanto ideia dos corpos. A Ideia biológica é encontrada na concepção de organismo. Para Saint-Hilaire, o organismo abriga elementos abstratos que podem ser levados em conta “independentemente de suas formas e de suas funções”. Essa concepção não parte de uma divisão “empírica das diferenças e das semelhanças”. Os elementos atômicos e anatômicos estão ligados por meio de relações ideais de determinação recíproca (dx/dy). O organismo é composto por termos e correlações “reais (dimensão, posição, número) que atualizam, neste ou naquele grau de desenvolvimento, as relações entre elementos diferenciais”. A gênese diz respeito ao desenvolvimento dos organismos, o qual ocorre na atualização das essências, de acordo com “velocidades e razões variadas”. Já a estrutura está sujeita às relações dos elementos diferenciais, podendo ressurgir em níveis distintos e com novas determinações, como na genética. Para Lapoujade, a intenção de Deleuze é, nesse caso, explorar como as potencialidades de uma única Ideia, a do Animal em si, se desenvolve e se manifesta na “gênese dos organismos como graus e variedades da Ideia” (LAPOUJADE, 2015, p. 110). Esse “Animal em si” é o que está em toda parte e dele deduzem-se os organismos que o atualizam em diferentes características. Assim Lapoujade encerra a sua argumentação sobre a natureza da Ideia em Deleuze: a Ideia “é um plano diferencial genético: um corte do sem-fundo, perfeitamente determinado, diferenciado em si mesmo” (LAPOUJADE, 2015, p. 110).

⁷ Acerca do materialismo de Deleuze, Francesco Lesce afirma que a “crítica do intelectualismo metafísico, refutação da moral, resistência ao poder, são expressões de uma mesma face”, a de um programa filosófico que busca a “própria força motriz sobre o terreno do materialismo filosófico”. Para o autor, o materialismo de Deleuze constitui uma “anomalia para o pensamento filosófico”

um metafísico seguidor de Leibniz. Embora a teoria da ideia admita a formação dos corpos em um domínio lógico, ela não se restringe a uma posição abstrata. Deleuze propõe uma teoria materialista da ideia que não distingue ideia e corpo, mas sim, *matéria* e corpo. O ultrapassamento da determinabilidade caminha para uma quantidade intensiva, pois a matéria é desvinculada do caráter extensivo e entendida como *intensidade*. A matéria possui uma realidade física, mas ainda inexistente sob uma característica determinada. Para essa formulação, Deleuze se vale das alianças com a noção de grau ou de potência, em Espinosa, e de energia potencial, em Simondon. A filosofia de Deleuze é interpretada por Lapoujade como um materialismo dialético: “São os dois aspectos de uma filosofia da expressão como Deleuze a concebe. O expressionismo em filosofia é ao mesmo tempo um ‘materialismo’ e um ‘formalismo’” (LAPOUJADE, 2015, p. 112).

Mesmo indeterminada, a matéria se diferencia enquanto grau de potência, portanto ela só pode ser pensada e escapa à sensibilidade no domínio empírico. Por outro lado, a existência da ideia não está separada de um corpo emissor de signos que ataca a sensibilidade, embora esse corpo ainda não esteja formalmente organizado. Para que a ideia assuma essa posição materialista, ela precisa atualizar-se.

Virtual/atual e a reunião entre estética e dialética

Deleuze define a Ideia e sua atuação, evitando o dualismo metafísico ao lançar mão das noções de virtual e atual. Essas duas noções compõem a base do projeto de filosofia da diferença, tendo no bergsonismo a sua principal referência. Em *Bergsonismo*, Deleuze observa que Bergson não evita os dualismos, muito pelo contrário, matéria-memória, lembrança-percepção, duração-espço, são alguns dos dualismos que traçam distintivamente as pretensões filosóficas de Bergson. Eles pretendem “dividir um misto segundo suas articulações naturais, isto é, em elementos que diferem por natureza” (DELEUZE, 2012, p. 17). Bergson se volta para as coisas, que são compostas por misturas e nos são dadas pela experiência, objetivando mais do que saber distinguir partes de uma coisa dada pela representação. Trata-se de distinguir elementos que diferem por natureza quando elas estão presentes a nós, portanto diz Deleuze: “Misturamos tão bem a extensão e a duração que só podemos opor sua mistura a um princípio que se supõe ao mesmo tempo não espacial e não temporal, em relação ao qual espaço e tempo, extensão e duração vêm a ser tão somente degradações” (DELEUZE, 2012, p. 17). Isso nos leva a mensurar as misturas sem uma unidade pura, pois ela mesma já é misturada.

A apologia do puro em Bergson é uma busca pela diferença de natureza, já que apenas o que se apresenta como uma natureza distinta é o que pode ser chamado de “puro”. Diante dessa exigência, conclui-se: somente as “*tendências* diferem por natureza”, isso leva a uma divisão do misto, que costuma conjugar duração e extensão, apesar da natureza distinta desses “movimentos [ou] direções de movimentos”, ou seja, distintos como a “duração-contração e a matéria-distensão” (DELEUZE, 2012, p. 17). À medida que esse método de divisão ocorre na intuição, ela se aproxima de uma análise transcendental: “se o misto representa o fato, é preciso dividi-lo em tendências ou em puras presenças, que só

(LESCE, 2004, p. 9). Esse materialismo resulta da ruptura com o transcendentalismo metafísico ao qual a dialética esteve submetida.

existem de direito” (DELEUZE, 2012, p. 17). Deleuze extrai de Bergson uma ultrapassagem da experiência possível, tal como propôs Kant, rumo às condições da experiência real, algo almejado desde antes de *Diferença e repetição* com os esboços do seu projeto de empirismo transcendental. Para que isso aconteça, é preciso um exame sobre a diferença de natureza e a *natureza da diferença*, que acabou auxiliando na composição do conceito deleuziano de diferença em si.

Deleuze ressalta a distinção entre a diferença de natureza e a natureza da diferença. A diferença de natureza é uma questão *metodológica* que se volta contra a tradição que a percebeu como diferença de grau. Deleuze destaca que, em Bergson, definir a diferença de natureza entre as coisas é como pode se voltar às coisas em si mesmas e captar o seu ser (DELEUZE, 2012, p. 95). Porém, *o ser das coisas* está nas diferenças de natureza, permitindo que a diferença seja algo, ou seja, que ela possua uma natureza que não manterá o Ser como um segredo inalcançável. A natureza da diferença e a diferença de natureza são dois problemas que remetem um ao outro reciprocamente. Para Deleuze, Bergson trouxe à tona o erro da tradição o de não ter observado as diferenças de natureza. A saída de Bergson foi investigar a natureza da diferença, como uma questão *ontológica*. A sua busca pela duração corresponde à busca de uma passagem, e é isso que dura, um *dever*, uma mudança de uma coisa em outra e não a duração como algo estático assegurado por uma essência, como o ser ou o sujeito substancial combatidos ao longo desta jornada. A duração é pura, em si, portanto não possui exterioridade. Retomando a diferença em si, a duração é uma intensidade que dura e não se dissolve no extenso, pertencendo, assim, à dimensão do tempo. Essa concepção de duração se estenderá à noção de arte. Para Deleuze e Guattari, a arte é “a única coisa no mundo que se conserva”, e conservar em si e por si é a sua legitimidade, como no caso de um sorriso, de um vento que sacode um galho, nada disso depende de quem o provocou naquele instante, do artista ou do espectador, ou seja, de nenhum fator ou ator exterior à própria obra:

Se a arte conserva, não é à maneira da indústria, que acrescenta uma substância para fazer durar a coisa. A coisa tornou-se, desde o início, independente de seu “modelo”, mas ela é independente também de outros personagens eventuais, que são eles próprios coisas-artistas, personagens de pintura respirando este ar de pintura. E ela não é dependente do espectador ou do auditor atuais, que se limitam a experimentá-la, num segundo momento, se têm força suficiente. E o criador então? Ela é independente do criador, pela auto-posição do criado, que se conserva em si. O que se conserva, a coisa ou a obra de arte, é *um bloco de sensações, isto é, um composto de afectos e perceptos* (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 213).

Bergson propõe a divisão do misto em dois sentidos, puro e impuro; e a duração situa-se do lado do puro. Mas Deleuze observa que, ao dividir o misto, Bergson levou em conta dois aspectos da noção de *multiplicidade*. Uma multiplicidade impura, de exterioridade, objetiva, que diz respeito a uma “multiplicidade numérica, *descontínua e atual*”, e outra multiplicidade de interioridade, de natureza diferente, subjetiva, que não se reduz à unidade numérica e é “virtual e contínua” (DELEUZE, 2012, p. 32). No que diz respeito à multiplicidade quantitativa, o objeto não possui uma virtualidade, tudo está realizado nele mesmo. Podemos pensar num objeto como algo que comporta inúmeras maneiras de ser dividido. Essas maneiras de dividir um objeto já estão nele antes que a divisão se concretize. Nesse sentido, o virtual como a dimensão do

não dado no objeto configura uma alternativa ao não enquadramento das experiências reais num campo de possíveis. O objeto mantém a sua natureza ao se dividir. Ele se divide por “diferença de graus”, portanto é caracterizado pela “adequação recíproca do dividido e das divisões, do número e da unidade” (DELEUZE, 2012, p. 35). Como Deleuze ensina, Bergson define o objeto como uma “multiplicidade numérica”, pois a unidade numérica é o que se divide sem mudar de natureza. As diferenças realizadas ou não são sempre atuais no objeto.

Já a multiplicidade qualitativa é subjetiva e corresponde a um sentimento. Deleuze destaca o par amor e ódio, o qual se atualiza em uma matéria, na consciência, por exemplo. Porém, as condições para o sentimento se tornar consciente fazem com que o par difira por natureza do inconsciente, e, assim, distinguem-se com perfeita nitidez (DELEUZE, 2012, p. 35). A duração não para de se dividir, mas, diferentemente da multiplicidade numérica, ao se dividir, ela transforma a sua natureza. Na verdade, ela muda de natureza ao se dividir. Na duração há a existência de um outro, o que não quer dizer *vários* potencialmente, mas, um outro *singular*. Essa duração é propriamente o virtual, processo que se atualiza ou que está a ponto de concretizar-se. A atualização acontece diferenciando-se e pelo seu próprio movimento dá surgimento a outras diferenças de natureza (DELEUZE, 2012, p. 36). Enquanto na multiplicidade numérica, objetiva, tudo é *atual*, a multiplicidade subjetiva, que vai à dimensão temporal, faz um movimento que vai do virtual à atualização. Assim, se o atual compreende as realizações, nem todo o real se define pela atualização. A outra parte do *real* é a dimensão do *virtual*, aquilo que ainda não se tornou extenso, porém já existe em si mesmo. O atual diz respeito ao presente, a um “estado de coisas”, enquanto o virtual é o que ainda não está atualmente presente, mas é real. Atual e virtual são, portanto, a saída bergsoniana da dualidade metafísica (real e possível), que Deleuze toma para si.

Uma vez elucidada a origem do atual e do virtual como as duas partes do real, mais uma distinção se mostra necessária. Trata-se de não confundir o virtual com o possível, de não o reduzir àquele que é um dos principais pares do dualismo metafísico, o par possível e real. O virtual deleuziano não pretende de modo algum espelhar o possível em outra configuração. Para Deleuze, o virtual é real, ele possui uma realidade própria. “O virtual possui uma plena realidade como virtual”. Deleuze recupera a fórmula proustiana sobre os estados de ressonância e acrescenta: “Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos’, e simbólicos sem serem fictícios” (DELEUZE, 2018b, p. 276). O possível é o conceito como princípio de representação da coisa, enquanto o virtual corresponde a uma imagem sem semelhança existindo numa dimensão objetiva. É mais fácil distinguir o virtual e o possível pelo tipo de procedimento de cada um: o possível opõe-se ao real, porque seu processo é uma realização, enquanto processo que é característico do virtual é a atualização. Estabelecendo uma equivalência, pode-se dizer que o possível está para o conceito, assim como o virtual está para a Ideia.

O virtual é a dimensão do não dado. O dado preenche um horizonte no qual algo será realizado, esgotando os possíveis. O campo de possíveis limita as ações, os sentimentos, os pensamentos etc. a um ponto, ao qual se deve chegar. Ora, como reivindicar a criação, se postulamos que o novo possui uma adequação a algo prévio? O possível é dado pelo outro, seja ele da ordem da percepção ou da inteligência. Trata-se de um *Outrem* (*Autrui*) enquanto condição de percepção e identificação dos objetos e sujeitos em um campo que já supõe a organização.

Deleuze esclarece que o Outrem não é uma pessoa ou indivíduo, mas uma estrutura formada que “funda e assegura” o modo de funcionamento do mundo perceptivo. O Outrem expressa mundos possíveis para nós permitindo captarmos que há algo implicado a ser desenvolvido. A “estrutura-outrem” é necessária, pois é por meio dela que a individuação é garantida no mundo da percepção. Se o Outrem não corresponde ao *Eu* ou ao *eu* é porque é antes a estrutura que garante que eles necessitam para serem percebidos enquanto individualidade. O Outrem reúne “os fatores individuantes e as singularidades pré-individuais nos limites de objetos e de sujeitos, que agora se oferecem à representação como percebidos ou perceptivos” (DELEUZE, 2018b, p. 327). Outrem permite que sejam alcançadas as singularidades pré-individuais na Ideia, mas fazendo um caminho inverso ao modelo racional que parte do sujeito. A proposta de Deleuze consiste em fazer o exercício de aprofundamento da razão suficiente até chegar ao ponto que o Outrem não atue mais garantindo a percepção dos sujeitos e dos objetos. Alcançando esse nível, as singularidades são liberadas e distribuídas na Ideia pura e os fatores individuantes se distribuem livremente na intensidade. Assim como o fundamento foi assumido como necessário para ser empurrado até chegar ao sem-fundo, Deleuze defende a necessidade da “estrutura-outrem” objetivando ultrapassá-la até chegar ao ponto em que as singularidades não dependem de uma forma organizada para serem captadas.

O outro assumido como uma estrutura organizada limita a minha experiência real ao campo de possíveis. Por isso, é preciso que o possível apareça sob um novo aspecto. O virtual é uma transcendência que se dá na experiência, por isso mesmo, sem se reduzir ao campo das possibilidades. O virtual é um acontecimento que desprograma o possível e rompe com a lógica projeção-realização, isto é, um acontecimento que desorganiza as nossas capacidades e as reordena de outra maneira, incontrolável por nós. O campo de possíveis não oferece as condições para o acontecimento, inversamente é o acontecimento que abre o possível (ZOURABICHVILI, 2000; ZOURABICHVILI, 2016). O acontecimento é uma ruptura com as causalidades, trata-se de “um estado instável que abre um novo campo de possíveis” (DELEUZE, 2016, p. 245) e atravessa tanto os corpos dos indivíduos quanto os corpos sociais. Daí a importância do devir que evita estabelecer o pensamento a partir de pares essência e existência, real e possível, inteligível e sensível. É pela vidência que se alcança os movimentos de transformações nos corpos, cabendo ao pensador fazer ver essas metamorfoses.

Deleuze pensa a relação entre o existente e o não existente fora da distinção entre o possível e o real. Levando em conta que o virtual não se opõe ao real, mas ao possível, a questão colocada em termos de possível e de real exige que a aceitemos a existência como um surgimento imediato. A indagação posta por Deleuze é sobre a distinção entre o existente e o não existente, visto que o não existente já é dado como possível e todas as suas características são dadas no conceito. A existência se confunde com o próprio conceito, mas dele se distanciava. Todavia, Deleuze não segue esse raciocínio e trata de distinguir a existência da possibilidade. A existência aparece como engendrada na realidade do virtual, “produzida em conformidade com um tempo e um espaço imanentes à Ideia” (DELEUZE, 2018b, p. 280). O virtual define uma multiplicidade na Ideia, excluindo somente o idêntico enquanto condição prévia. Afirmada em termos de uma “verdadeira criação”, a atualização não se realiza por limitação de uma

possibilidade preexistente, que seria mais ampla e exigiria uma identificação (a semente é uma árvore em potencial); a atualização cria linhas de divergência que correspondem à “multiplicidade virtual”. Por mais que sejam inseparáveis, atual e virtual são “desiguais ímpares”, que se encaixam sem semelhança.

Deleuze distingue: a determinação do conteúdo virtual da ideia é a diferenciação (*différentiation*) e a atualização dessa virtualidade em espécie e partes distintas é a diferenciação (*différenciation*). Essas são as duas metades da diferença, respectivamente, a parte dialética, a expressão do virtual; e a parte estética, processo de atualização. Cada uma dessas partes é duplamente determinada⁸. Além disso, a ideia é definida como multiplicidade no domínio virtual, mas se atualiza, isto é, encarna-se sem perder essa dimensão.

A atualização da ideia se dá em dois momentos. No primeiro momento, nos campos de individuação, ou seja, em singularidades ideais pré-individuais. No segundo, nas espécies e nas partes, as quais revestem e desenvolvem os campos de individuação no extenso: “Uma espécie é feita de relações diferenciais entre genes, assim como as partes orgânicas e o extenso de um corpo são feitos de singularidades pré-individuais atualizadas” (DELEUZE, 2018b, p. 369). Do lado da intensidade, em vez do extenso, a condição para que a Ideia se atualize não é a identidade ou a semelhança, mas a diferença. A diferenciação é constituída pela qualificação e a extensão, dessa maneira atualizar significa *diferençar*. No domínio do virtual, a Ideia é diferenciada, o que não significa que ela seja indeterminada. O virtual possui uma realidade objetiva. Todas as coisas são dotadas de duas metades dessemelhantes, e cada uma delas se divide em outras duas: a metade ideal, que corresponde ao virtual e é constituída por “relações diferenciais” e “singularidades correspondentes”; e outra metade atual, composta por “qualidades que atualizam essas relações” e por “partes que atualizam essas singularidades” (DELEUZE, 2018b, p. 369). Mas o que assegura esse “encaixe” entre as duas metades é a individuação.

Todavia, a diferenciação e diferenciação se reúnem paradoxalmente numa única expressão, fazendo com que a Ideia corresponda a um corpo e não ao conceito. Nesse sentido, a reunião entre dialética e estética se expressa pela *diferenci*^{ci}_ç*ão*. Essa estranha formulação compreende a Teoria deleuziana do pensamento, que consiste na síntese ideal da diferença, no nível da ideia virtual e na síntese assimétrica do sensível, que relaciona o virtual e o atual. O objeto expressa o empirismo transcendental, que consiste numa relação entre a Dialética (expressão

⁸ Além de o objeto possuir duas metades, cada metade também possui duas metades. Os dois aspectos da diferenciação dizem respeito às “variedades de relações e aos pontos singulares dependentes dos valores de cada variedade”. A diferenciação possui um aspecto relativo às “qualidades ou espécies diversas que atualizam as variedades” e outro aspecto correspondente ao “número ou às partes distintas que atualizam os pontos singulares”. Um sistema de relações diferenciais “encarnam-se numa espécie e nas partes orgânicas que a compõem”. Toda qualidade em geral remete a um espaço estabelecido pelas “singularidades que correspondem às relações diferenciais encarnadas nessa qualidade”. A reflexão dos pintores, por exemplo, ensina sobre “o espaço de cada cor e sobre a ligação desse espaço numa obra”. Desse modo, as espécies são diferenciadas quando cada uma de suas partes são diferenciadas, ou seja, a diferenciação é “simultaneamente diferenciação de espécies e de partes, de qualidades e de extensões”. O processo de diferenciação qualifica e partilha, específica e organiza, tudo ao mesmo tempo. No entanto, as duas metades dessemelhantes do objeto se acoplam levando em conta que a diferenciação é anterior à diferenciação: “As qualidades e espécies encarnam as variedades de relação em um modo atual; as partes orgânicas encarnam as singularidades correspondentes. Mas a precisão do encaixe aparece melhor de dois pontos de vista complementares” (DELEUZE, 2018b, pp. 277-278).

do virtual) e a Estética (processo de atualização). Metodologicamente, essa teoria seria compreendida pela reunião dos dois últimos capítulos de *Diferença e repetição*: “Síntese ideal da diferença” e “Síntese assimétrica do sensível”. Essas duas “sínteses” se reúnem para compor a proposta de dialética e estética sem analítica. Mais uma vez, o empirismo transcendental que só é possível quando a estética se reconcilia com ela mesma a partir de uma relação direta coma dialética.

A ideia como matéria intensiva

Retomando a análise de Lapoujade, a Ideia enquanto matéria é quantidade, apesar disso, ela não tem uma dimensão extensiva. Trata-se de uma matéria intensiva que ainda não tem uma característica determinada, mas que é real, como um grau de potência, segundo Espinosa; ou como uma energia potencial, conforme Simondon (LAPOUJADE, 2015, p. 111). Lapoujade chama a atenção para o caráter pré-individual da matéria; e, na medida em que ainda não foi incorporada, não pode ser sentida e “só pode ser pensada”. Para Deleuze, é possível pensar a ideia anteriormente à formação de um corpo, desde que se considere a Ideia como real e a sua dimensão virtual, como já vimos antes, parte do real. A Ideia deleuziana tem sempre uma expressão material. Segundo o intérprete: “A Ideia é, ao mesmo tempo, a matéria intensiva e a lógica dessa matéria – desde que se conceba essa lógica como estritamente imanente a essas matérias, pois é a expressão dela” (LAPOUJADE, 2015, p. 112). Lapoujade define o expressionismo da filosofia deleuziana como materialista e formalista. O intérprete apoia sua reflexão na compreensão de Deleuze do conceito de expressão como uma reação de Espinosa ao cartesianismo. Nas palavras de Deleuze, a expressão implica em uma “redescoberta da Natureza e de sua potência, uma recriação da lógica e da ontologia: um novo ‘materialismo’ e um novo ‘formalismo’” (DELEUZE, 2017, p. 359). Lapoujade resume essa afirmação como a maneira de Deleuze ler o pensamento de Espinosa sob o aspecto de uma dualidade complementar, a da “potência de existir” e a da “potência de pensar”. As duas potências são as duas partes da expressão. Quanto ao formalismo, a filosofia deleuziana defende um pensamento do *informe* e da “linha abstrata”, diz o intérprete com base em um argumento elaborado por Deleuze sobre o eterno retorno, que afirma o excessivo, o desigual, o indeterminável, em suma, “o informal como produto da mais extrema formalidade”.

É no uso transcendente das faculdades que captamos a Ideia, quando a sensibilidade e o pensamento apreendem o ser de cada um. A Ideia não depende de uma realidade exterior para existir. A matéria da Ideia não possui realidade empírica, embora só seja captada no domínio do empírico. Por mais paradoxal que pareça, enquanto matéria intensiva, a Ideia não é dada empiricamente e, ao mesmo tempo, é inseparável da realidade empírica. Esse uso transcendente permite que o pensamento apreenda a ideia como matéria no domínio transcendental, e a sensibilidade capte a ideia quando ela se atualiza num corpo. As ideias só podem ser pensadas, mas não habitam a cabeça do pensador, à maneira da frase que se diz comumente: “ah! Ele teve uma ideia!”. Não. A ideia possui uma realidade anterior a qualquer formação, isto é, real já em intensidade. O pensador faz a Ideia existir sem deixar escapar qualquer potencialidade que a componha. O pensador opera com as intensidades num campo de individuação, fazendo com que a individualidade deixe de ser compreendida como uma propriedade do Eu, a fim de constituir e fortificar

“o sistema do Eu dissolvido”. A Ideia é uma realidade pré-individual, por isso a matéria intensiva é contemporânea das existências atuais. Todos os corpos exprimem uma Ideia, logo eles são um pensamento. Assim, não existe uma ideia separada de um corpo, muito menos um corpo sem pensamento. Cada corpo é um pensamento.

Todo corpo, toda coisa pensa e é um pensamento, na medida em que, reduzida às suas razões intensivas, exprime uma Ideia cuja atualização ela determina. Mas o próprio pensador faz de todas as coisas suas diferenças individuais; é neste sentido que ele é encarregado das pedras e dos diamantes, das plantas “e dos próprios animais” (DELEUZE, 2018b, p. 336).

A Dialética das Ideias e a Estética das Intensidades se relacionam diretamente, desenvolvem-se em correspondência, uma com a outra. Alcançamos, portanto, a natureza da Ideia, a sua função para o pensamento, os seus componentes, ao nos aproximarmos do real, ao qual ela pertence. A estética desenvolve suas etapas comunicando-se com a dialética, dessa forma a “potência da intensidade está fundada na potencialidade da Ideia” (DELEUZE, 2018b, p. 325). Não há uma distribuição organizada e hierarquizada dos pontos singulares, as Ideias transitam livremente pelos corpos e em domínios distintos, como na arte, nas ciências e na filosofia. As ideias são campos problemáticos, distribuídos por toda parte, do mesmo modo que os corpos buscam resolver esses problemas segundo as singularidades que os sensibilizam. Com a afetação dos corpos, os encontros redistribuem as potências de acordo com espaços-tempos distintos.

Uma ideia não se encerra no campo de possíveis (um pintor ou um escultor não esgotam uma cabeça). Ao invés de manter-se conservada na dimensão transcendente, a ideia precipita-se na empiria, repartindo-se em singularidades de acordo com cada caso. O que é peculiar à Ideia é a afirmação da divergência das séries estabelecendo, assim, uma ressonância entre elas. Com a sua inédita Teoria das Ideias, Deleuze substitui várias noções caras à tradição da representação, como são os casos de verdadeiro e falso, que ele substitui por singular e regular, notável e ordinário. Com elas, Deleuze renova a filosofia em seu viés ontológico e epistemológico. A Ideia é um mundo a ser explorado e as relações entre coisas são substituídas por relações disjuntivas entre mundos, que se comunicam pela divergência e comportam movimentos variáveis das matérias que os compõem.

O principal elemento da Estética deleuziana das Intensidades – se assim nos for permitido denominá-la – é a Ideia material, que preexiste à organização dos corpos e que é capaz de estabelecer quais são as relações que ocorrem nesse nível de realidade. A intensidade atualiza as relações diferenciais da Ideia através de um processo dinâmico de *dramatização*, encarnando a Ideia numa qualidade ou extensão. Os dramas são espaço-temporais. Esses dramas compõem um “um espaço correspondente às relações diferenciais e às singularidades a serem atualizadas” (DELEUZE, 2018b, p. 286). A atualização determina a situação, exigindo um “tema” estrutural, e não um papel como um ator. O teatro em questão é o mundo, o lugar da encenação, no qual os atores se submetem aos papéis, conseqüentemente os papéis, aos espaços e os espaços, às Ideias. Composto por relações de forças e não por formas produzidas, a noção de “mundo” aqui em questão corresponde ao domínio pré-representativo. Existe uma relação entre as Ideias a partir de seus próprios dinamismos internos, os quais também levam em conta seus movimentos externos, anteriores à sua distribuição no extenso. Os

dramas criam tempos e desenham espaços para as atualizações. Portanto, a Ideia é capaz de produzir um novo espaço-tempo que abriga as diferenças.

No entanto, como os dramas se expressam? Nas taxas de crescimento, ritmos de desenvolvimento, desacelerações e precipitações, durações de gestação das espécies. No drama, o espaço e o tempo coexistem, e promovem, de um lado, a encarnação das relações diferenciais (diferenciação) atualizadas nas espécies, de outro, a atualização dos pontos singulares (diferençação) nas partes. Diferenciação e diferençação, virtual e atual, são justamente os dois traços inseparáveis da Ideia. A Ideia deleuziana é sempre contemporânea do seu processo de atualização, assim a diferen^{ci}ação corresponde ao movimento das relações diferenciais que compõem a Ideia e o campo das séries, no qual as atualizações se realizam. A dramatização desapossa as coisas da sua identidade no conceito e da sua similitude na representação. Mas, qual é a razão da dramatização? Para discutir essa questão, Deleuze forja uma importante noção para o seu pensamento inovador, que é a noção de *síntese assimétrica do sensível*. Nela residem os principais passos para a sua nova concepção de estética, que não chamaríamos propriamente de uma Estética ontológica, mas antes de uma Estética da individuação ou das intensidades.

Como a diferença pertence à natureza da Ideia, ela está sempre em movimento, assumindo a característica da multiplicidade. Ao afirmar a Ideia como multiplicidade, Deleuze rejeita a unidade, pois tanto o uno como o múltiplo são conceitos do entendimento, que operam por oposição. E, para ele, essas oposições são vazias, ele chega a ironizar, zombar do velho problema filosófico: “Podemos dizer por muito tempo ‘o um é o múltiplo e o múltiplo é um’ [...] Combinamos os contrários, produzimos a contradição” (DELEUZE, 2018b, pp. 245-246). Só há “variedade de multiplicidade, quer dizer, diferença, ao invés da enorme oposição entre o uno e o múltiplo” (DELEUZE, 2018b, p. 246). Enquanto multiplicidade, a Ideia desposa uma postura sedentária assentada no transcendente e passa a possuir dimensões, continuidade e definição. Ou seja, a Ideia é expressa em coordenadas dinâmicas e seus elementos são definidos por relações cambiantes.

Deleuze pergunta: “Quando devemos falar de multiplicidade, e sob quais condições? São três as condições que permitem definir o momento de emergência da Ideia” (DELEUZE, 2018b, p. 246). Essas três condições aprofundam a crítica ao fundamento: a primeira condição exige que os elementos da multiplicidade não possuam forma sensível e significação conceitual, ou seja, uma identidade prévia, possibilitando a insubordinação da diferença ao uno ou ao mesmo. A segunda condição é a de que os elementos sejam determinados por relações recíprocas independentes e não localizáveis em um ponto fixo. A terceira condição é caracterizar a Ideia como estrutura. Uma relação diferencial atualiza-se em “*correlações* espaciotemporais diversas, ao mesmo tempo em que seus *elementos* encarnam-se atualmente em *termos* e formas variadas” (DELEUZE, 2018b, p. 247).

Na arte, as diferenças coexistem no virtual enquanto matéria ideal, opondo-se ao conjunto de possível como matéria originária. Há um fluxo contínuo de matéria, que Deleuze denomina *universal concreto*. *Universal* esse que, poderíamos dizer, ele constata também no cinema, à medida que parte de um “cinema em si”, definido como um “conjunto infinito de todas as imagens” (DELEUZE, 2018a, p. 99)⁹. O conjunto infinito constitui o plano, no qual a imagem

⁹ Acerca da relação imagem e matéria, cf. MONTEBELLO, 2008, p. 22; SILVA, 2013, pp. 102-103;

existe em si enquanto matéria. A imagem não é espelho de nada, nem reproduz nada, ela é o próprio movimento: “identidade da imagem e do movimento que nos leva a concluir que a identidade da imagem-movimento e da matéria são idênticas” (DELEUZE, 2018a, p. 99). Afirmar que existe uma Ideia no cinema significa defender que o *plano de imagens*, que é a maneira de pensar no cinema, existe em si e antecede o filme, do mesmo modo que a matéria precede o corpo. O filme desenvolve uma Ideia, atualiza as potencialidades de uma ideia de acordo com as relações próprias que a ideia possui. Há no objeto a coexistência das várias relações e dos pontos singulares, os quais não convergem em direção a um ponto de vista em especial, que reúne os demais centros. A obra de arte apresenta uma estrutura composta por elementos diferenciais genéticos tornados “embrionários” e resiste a uma determinação completa, pois a determinação alcança somente uma parte, enquanto a outra permanece indeterminada. No domínio da filosofia, essa crítica é endereçada a Descartes que defende a distinção cuidadosa do objeto completo e do objeto inteiro. O completo não é de fato completo, mas a parte ideal do objeto, “aquele que, na Ideia, participa com outras partes de objetos (outras relações, outros pontos singulares), mas que nunca constituiu uma integridade como tal” (DELEUZE, 2018b, p. 277). À determinação completa falta o “conjunto das determinações da existência atual. Um objeto pode ser *ens*, ou antes (não)-*ens omni modo determinatum*, sem ser inteiramente determinado ou existir atualmente” (DELEUZE, 2018b, p. 277). Assegurar a Ideia como estrutura a faz ganhar corpo em “correlações reais e em termos atuais” (DELEUZE, 2018b, p. 247).

Considerações finais

Levando em conta a sua tese sobre o pensamento de Deleuze como Empirismo transcendental, Lapoujade chega à conclusão de que o processo de individuação nada mais é do que uma exposição de como Deleuze alcança a “Ideia como superfície diferenciada ou como corte do sem-fundo”. A individuação é como a Ideia se expressa à proporção que as potências intensivas são forçadas ao seu limite. Ao atingir o seu ponto máximo, a individuação é a Ideia, enquanto objeto transcendente das faculdades. A Ideia é o “princípio” do indivíduo, e o processo de individuação expressa o momento, no qual esse princípio é pensado como “o Outro que age nele e sobre ele, o dramatiza, o submete a torções no limite do vivível, toda a dramatização dos espaços-tempos através das quais se exprime o seu próprio processo de individuação” (Lapoujade, 2015, p. 118). É justamente a violência do Eu como *um outro*, na medida que as faculdades assumem a sua potência ou mesmo seu impoder como objeto. O insensível, o imemorial, o inimaginável, o impensado tornam-se, portanto, questão para as suas respectivas faculdades, a sensibilidade, a memória, a imaginação e o pensamento.

Por si só, a estética não seria capaz de dizer muita coisa se permanecesse vinculada exclusivamente ao empírico e ao tempo do presente. Por outro lado, submeter a estética à dialética ou à lógica, isto é, a domínios supostamente “superiores”, redundaria num retorno ao universo baumgartiano. Embora reconhecendo a possibilidade de certo conhecimento especificamente sensível ou “estético” e sem poder aqui nos aprofundar sobre as contribuições de Baumgarten à Estética, na verdade, nela a velha hierarquia dogmática e metafísica pouco se mexeu: o que era sensível continuou inferior e o inteligível, superior; a Estética

MACHADO, 2009, pp. 253-254.

permaneceu concebida como uma “filosofia [inferior] da faculdade de sentir”, enquanto a lógica continuou sendo designada como o domínio “superior” da “faculdade de pensar” (BAUMGARTEN, 1993). O que buscamos nos aproximar, por ora, foi a proposta de uma radical reunião entre pensamento e sensação: um não vive sem o outro. Se pensar é ter uma Ideia, esta só existe encarnada nos corpos. Por meio dessa reunião, Deleuze confere à estética o lugar legítimo de um problema para o pensamento e, ao mesmo tempo, situa na sensação a condição indefectível do pensamento.

Referências bibliográficas

BAUMGARTEN, A. *Estética: a lógica da arte e do poema*. Trad. Mirian Sutter Medeiros. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1993.

BLANCHOT, M. *O livro por vir*. Trad. Leyla Perrone-Moises. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

BOUILLON, A. *Gilles Deleuze et Antonin Artaud. L'impossibilité de penser*. Paris: L'Harmattan, 2016.

DELEUZE, G. *A Imagem-movimento (Cinema 1)*. Trad. Stella Senra. São Paulo, Editora 34, 2018a.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012, 2ª edição.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra/Graal, 2018b.

DELEUZE, G. *Dois regimes de loucos. Textos e entrevistas*. David Lapoujade (Org.). Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.

Deleuze, G. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze 12 – coordenação Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, G. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Trad. Roberto Machado et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia* (v. 3). Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2ª reimpressão, 1997. Trad. Aurélio Guerra Neto; Ana Lúcia de Oliveira; Lúcia Cláudia Leão; Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2ª edição, 2012.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* 2. ed. Tr. Bento Prado Jr.; Alberto A. Muñoz. Rio de Janeiro: Editora. 34, 1997.

HARDT, Michael. *Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Trad. Suely Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.

LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LEIBNIZ, G. *Discurso de Metafísica e outros textos*. Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LESCE, F. *Un'Ontologia materialista. Gilles Deleuze e il XXI Secolo*. Milano: Mimesis Edizioni, 2004.

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

MONTEBELLO, P. *Deleuze, Philosophie et Cinéma*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2008.

SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze – L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009.

SILVA, C. *Corpo e pensamento – alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. Campinas: UNICAMP, 2013.

UNO, K. *A gênese de um corpo desconhecido*. Trad. Christinie Greiner. São Paulo: n-1 edições, 2012.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.

ZOURABICHVILI, F. "Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)". Trad. Maria Cristina Franco Ferraz. In: ALLIEZ, Éric (Org.). *Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000. pp. 333-355.

Recebido em: 01/2023
Aprovado em: 04/2023