

Gilles Deleuze, ao encontro da intensidade

Tradução de Carlos Tiago da Silva* & Eladio Constantino Pablo Craia**

SIMONT, Juliette. “Gilles Deleuze, à la rencontre de l’intensité”. In: *Les temps modernes*. Paris: Gallimard, n. 629, 2005, p. 43-77.

O filósofo, um homem apressado.

“É difícil, não se compreende nada, mas é belo”. Um professor de filosofia chamado Gilles Deleuze, comentando Hölderlin e Kant, dirige-se aos seus estudantes. E nós, ciberleitores – este curso está disponível na rede¹ –, nós rimos. Poderíamos imaginar, a propósito desta frase, um contentamento azedo e cheio de ressentimento: eis um professor, eis um comentário de texto que, ao invés de esclarecer seu objeto deixa-o opaco e não tira dele senão, no melhor dos casos, uma confusa emoção estética. O riso do ciberleitor que acompanha com empatia a “segunda aula sobre Kant” proferida por Deleuze em 21 de março de 1978 é completamente diferente. É o prazer do atalho, isto quer dizer, da velocidade.

Em suas aulas, Deleuze frequentemente vai mais rápido do que se permitiria em seus livros. Mas, enquanto em seus livros ele definiu a velocidade como um dos fatores constitutivos – e, talvez, O fator constitutivo – da filosofia, a “velocidade” da aula não pode ser interpretada nem pela urgência da circunstância, nem como desenvoltura. Por exemplo, em *O que é a filosofia?*², a velocidade aparece em três níveis diferentes. Velocidade, primeiro, do caos, este fundo obscuro, este oceano onde tudo se dissolve; velocidade do caos infinito no qual o filósofo pretende mergulhar para daí emergir e dar, a essa infinidade, consistência. “O que caracteriza o caos, com efeito, é menos a

* Doutorando em Filosofia pela PUCPR na linha de Ontologia e Epistemologia e no projeto de doutorado conjunto (joint PhD) entre a PUCPR e a Università degli Studi di Ferrara na área de concentração Filosofia Trascendentale. Storia e Forme”.

** Professor adjunto do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUCPR.

¹ [N.T] Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/59> Acesso em 21 de julho de 2020.

² [N.T] Para facilitar o acesso às referências, disponibilizaremos nas notas as informações bibliográficas tanto das edições traduzidas (quando disponíveis) quanto das utilizadas originalmente pela autora. Respeitando a ordem: referência da tradução, referência da original (esta entre colchetes e em itálico). Com exceção dos casos com menção expressa, as traduções apresentadas no corpo do texto respeitam as edições utilizadas e referenciadas nas notas.

ausência de determinações que a *velocidade infinita* com a qual elas se esboçam e se apagam”³. Velocidade, em seguida, do plano de imanência, ou seja, do crivo estendido sobre o caos, através da qual o filósofo decide, pré-filosoficamente, o que vale ser pensado; velocidade infinita deste movimento infinito pela qual o filósofo desenrola sua rede e, indo e vindo contínua e apressadamente, distribui seu duplo horizonte, ser e pensamento: “corremos em direção ao horizonte, sobre o plano de imanência; retornamos dele com os olhos vermelhos, mesmo se são os olhos do espírito [...] Por exemplo, o plano de imanência de Michaux, com seus movimentos e suas velocidades infinitas, furiosas.”⁴. Velocidade, finalmente, dos conceitos através dos quais o filósofo povoa e vertebra o plano; velocidade infinita de um movimento, desta vez, finito, que articula os componentes ou traços do conceito (que são em número finito), o próprio conceito não passa deste sobrevoos infinitamente rápido: “[O conceito] *é infinito por seu sobrevoos ou sua velocidade, mas finito por seu movimento que traça o contorno dos componentes*”⁵. Resumindo, a partir do momento em que encontrou o caos o filósofo tem muito que fazer, e se apressa para “atingir o mais rápido possível objetos mentais determináveis como seres reais”⁶.

Por que essa afinidade entre filosofia e velocidade? Pois afinal existem muitas outras maneiras de considerar a prática do pensamento, por exemplo, como contemplação pacífica das Ideias, ou como “paciência do conceito”, trabalho do negativo, ou, ainda, como escuta meditativa da palavra do ser. Mais frequentemente é a um lento labor que se associa a profundidade filosófica.

Primeiro era o caos, e ele é a velocidade atrás da qual o filósofo não cessará de correr, primeiro para recaptura-la sem a imobilizar, para distribuí-la traçando o plano, depois para doma-la sem a neutralizar, para fazê-la ficar, intacta, na vibração dos conceitos. Essa velocidade, esse caos, é verdade que muitos filósofos não os encontraram. Mas, filosofaram eles verdadeiramente? Eles são, para Deleuze, os “dogmáticos”, aqueles que são sustentados pela “imagem dogmática do pensamento”. Pois Deleuze, seguindo o exemplo de Kant, tem seus dogmáticos – assim como Hegel

³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 53; _____. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991, [p. 44]. Referido a partir daqui através da sigla: Qph?

⁴ Qph? p. 52-53; [p.44].

⁵ Qph? p. 30; [p. 26].

⁶ Qph? p. 244; [p. 195].

tem os seus pensadores do entendimento, Platão os seus sofistas e Nietzsche o seu Cristo e o seu Padre. Longe de se sentirem perdidos nas velocidades extraordinárias, desorientados em *terra incógnita*, onde eles precisam se aventurar como desbravadores para elaborar um primeiro mapa, os dogmáticos acreditam na afinidade imemorial entre o pensamento e o verdadeiro, eles acreditam que basta mostrar boa vontade, confiança na boa natureza das faculdades. Em virtude dessa cumplicidade sempre prévia entre filosofia e verdade, não se trata, para eles, de adiantar-se a uma evanescência caótica para criar os conceitos capazes de captá-la, mas de *reconhecer* que o pensamento sempre já se precedeu a si mesmo e, que por este motivo, se beneficia da eterna identidade das formas substanciais e essenciais. “Eu” (o sujeito) sou o feliz acordo de minhas faculdades, tal como ele se exerce necessariamente sobre um objeto supostamente o mesmo⁷. Isso é o que Deleuze denomina “senso comum”, o que garante a *forma* do mesmo. O senso comum sempre acompanha o “bom senso”, que indica a *direção* na qual distribuir as faculdades em torno de um objeto empiricamente qualificado, que garante a orientação da flecha do tempo, que permite a previsão e proíbe que o sentido siga em todos os sentidos – como é o caso nos sonhos ou nos paradoxos. Se, amarrada a esses dois pilares, senso comum e bom senso, a filosofia não pensa, é por que ela fracassou em seu projeto mais próprio: libertar-se da *doxa*. Ela pode, sem dúvida, chegar a se elevar sobre tal *doxa* empírica, a rejeitar este preconceito, obediência irrefletida às instruções dos preceptores ou credulidade a respeito da certeza imediata dos sentidos, ela pode até tentar duvidar das coisas da maneira mais hiperbólica, por exemplo, a hipótese do gênio maligno nas *Meditações metafísicas*, ela ainda conserva a própria forma da *doxa*, sua estrutura universal. Isto é, no que concerne ao senso comum, a conformidade, essa monótona tautologia em que “o pensamento se reconhece tanto melhor quanto ele reconhece as coisas”⁸ – Na linguagem das *Meditações*, digamos que o pensamento é:

esse mesmo que duvida de quase tudo, que, não obstante, entende e concebe certas coisas, que assegura e afirma serem só essas verdadeiras, que nega todas as outras, que

⁷Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018, p. 184 e ss; _____. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F, 1985, [p. 174 e ss]. A partir daqui: DR.

⁸ DR. p. 190, [p. 181].

quer e deseja conhecer ainda mais, que não quer ser enganado, que imagina muitas coisas, por vezes até a despeito de que eu tenha e sinta também muitas delas⁹

Digamos, também, que este mesmo que é o pensamento se reconhece como tal quando reconhece, através da inspeção da mente [*esprit*] “que a mesma cera permanece” após todas as mudanças, independentemente dessa “doçura do mel”, “esse agradável aroma das flores”, “essa brancura”, “essa figura”, “esse som”¹⁰ –; da parte do bom senso, a invencível orientação estratégica do pensamento, seu oportunismo tático – na linguagem das *Meditações*, trata-se deste “desígnio” bem estabelecido que Descartes, dirigindo-se “aos senhores decano e doutores da sagrada faculdade de teologia de Paris”, assegura não haver jamais ter perdido de vista, por mais radical que seja seu empreendimento cético: demonstrar Deus e a alma através da “razão natural”¹¹ –. Senso comum e bom senso são, portanto, os dois pilares da *doxa*, e, simplificando um pouco as ramificações do pensamento de Deleuze, conviremos em agrupá-los sob o termo genérico re-cognição, no qual se resume a imagem dogmática do pensamento.

Por que reivindicar, contra essa imagem dogmática, a afinidade entre a velocidade e o pensamento? A velocidade é o vento forte do fora que rasga os “guarda-sóis”¹² sob os quais se abriga a reconhecimento e que, no céu desnudado, semeia a tempestade e faz fulgurar a diferença; é assim que nasce o pensamento: não em sua conformidade sempiterna consigo mesmo a respeito de um objeto considerado como o mesmo, não na ortodoxia de sua direção previamente decidida, mas quando ele é confrontado com a garra daquilo que ainda não foi pensado, daquilo que surge com a intempestiva inanição de um *encontro*.

Velocidade e intensidade

Deleuze, com certeza, não tem a presunção de ser a única sentinela do caos. Ele se inscreve em uma filiação, seletiva, sem dúvida, que é zigzagueante ao invés de linear. Aliás, talvez devêssemos dizer, em vez de filiação, confraria. Os estoicos, Duns Scot, Spinoza, Leibniz, Maimon, Nietzsche, Bergson...

⁹ DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de Homero Santiago Campinas: Editora da UNICAMP, 2004, p. 48; _____. *Méditations métaphysiques*, In : *Oeuvres et lettres de Descartes*, Paris: Gallimard, Pléiade, 1949, [p. 172].

¹⁰ *Ibid.* p. 50; [p. 172].

¹¹ *Ibid.* p. 3; [p. 150].

¹² Qph? p. 238; [p. 190].

Mas principalmente Spinoza, o “príncipe dos filósofos”¹³, e rei da velocidade. Na *Ética*, “ele atinge velocidades inauditas, atalhos tão fulgurantes, que não se pode mais falar senão de músicas, de tornado, de vento e de cordas”¹⁴. A filosofia, desde Aristóteles, desenvolveu o hábito de se interessar pela estabilidade das formas; estas formas, ou predicados, atribuídos aos sujeitos através da definição, esquadram e repartem o ser, domesticam-no para as necessidades do saber. Spinoza faz algo inteiramente diferente: ele entrega a filosofia a uma potência informal e plástica que ele chama Substância, o todo do mundo, *Deus sive natura*. A substância é um infinito atual que consiste na agitação de elementos materiais infinitamente pequenos, caracterizados não por sua forma ou sua função, mas por graus de velocidade e de lentidão. Conforme os graus que os caracterizam, estes elementos se compõem e individualizam como corpos extensos. Os corpos (que Spinoza também chama de modos finitos) não têm apenas uma individualidade no extenso, uma individualidade *extensiva*, mas, também, uma individualidade *intensiva*, um grau de potência, passiva e ativa, potência de afetar e de ser afetado, é de acordo com este grau de potência que cada modo se relaciona aos outros modos, para modificá-los se sua potência de agir é mais forte, para ser modificado por eles se ela é mais fraca. Aqui, a extensão ou o extenso não é, como em Descartes, a essência que garante a identidade consigo mesma da matéria (quer ela seja líquida ou sólida, é sempre *a mesma* cera, idêntica a si mesma sob suas variações); pelo contrário, a matéria modula a si mesma ao modular seu extenso através da rapidez ou “atraso” de seus componentes – e está longe de ser certo, sob esta perspectiva, que o líquido, que tão rapidamente se espalha, e o sólido em repouso sejam *o mesmo* corpo. O caso é semelhante quanto ao afeto de que o corpo é capaz: ele não remete primeiramente a um sujeito-substância suscetível de ser afetado; não é preciso que exista previamente, subjacente, a cera, para que possamos nos apoderar diversamente de sua liquidez (recolhendo-a em um recipiente, por exemplo) ou de sua relativa solidez (modelando-a, por exemplo); pelo contrário, o corpo se constitui de seus afetos, à flor da pele, atravessado por suas velocidades e lentidões – e, desta perspectiva, está longe de ser certo que, líquido, este corpo não seja infinitamente mais próximo, por exemplo, do óleo que da cera sólida; e que, sólido, ele não seja infinitamente mais próximo da argila que da cera líquida. Ou, outro exemplo relatado por Deleuze: o cavalo de lavoura

¹³ Qph? p. 60; [p. 49].

¹⁴ Qph? p. 60; [p. 50].

tem mais em comum com o boi, no que concerne aos afetos intensivos, que com o cavalo de corrida.

Sem identidades prévias, sem estabilidades reconhecíveis, apenas individualizações móveis, no cruzamento de velocidades e lentidões, e afetos intensivos que lhes correspondem. E aqui estamos: o príncipe dos filósofos nos ensinou o seguinte: à velocidade corresponde uma *intensidade*.

Fazer em Kant um filho pelas costas

Mas não existem apenas os príncipes. Também existem todos aqueles que vislumbraram o caos, mesmo que para dele se desviar o mais rapidamente possível. Eles só ingressaram na confraria coagidos e forçados, porque Deleuze os fez “um filho pelas costas”, os encurralou diante daquilo que eles não queriam ver. Kant, justamente, é um deles.

“É difícil, não se compreende nada...”. Atalho, dissemos, mas entre quais termos? Entre duas dimensões constitutivas do pensamento kantiano.

Primeira dimensão: por um lado, da parte do sujeito, a assunção do tempo como forma do sentido interno. De agora em diante o pensamento é tempo. É uma nova forma de cogito que se organiza. Em Descartes, o pensamento era instantâneo, ou seja, intemporal; era uma potência de determinação (“eu penso”) que se exerce sobre este indeterminado prévio que é o ser – pois “para pensar é preciso ser”¹⁵ –. O cogito poderia, então, expressar-se sem resquícios: “Penso, logo existo”, e “O que sou eu? Uma coisa pensante”. Uma vez que o pensamento se tornou tempo, entre a indeterminação do ser e sua determinação através do pensamento foi introduzido um terceiro termo: o determinável, ou a *condição sob a qual o indeterminado poderá ser determinado pelo pensamento, a saber, o tempo*. É sob a condição do tempo que o pensamento pode pensar aquilo que ele pensa e este tempo que ele leva para pensar o separa para sempre de si mesmo. O cogito kantiano deveria ser expresso, aproximadamente, da seguinte maneira: “eu penso, e o tempo que levo para pensar faz com que eu não pense aquilo que eu penso, nem seja aquilo que sou, nem pense aquilo que sou, nem seja aquilo que penso”. Isto é o que Deleuze chama a “rachadura”.

¹⁵ DR. p. 125; [p. 116]

Segunda dimensão: por outro lado, da parte do objeto, este “princípio do entendimento” que, no seio da calma autoridade do “Sistema de todos os princípios”, queima com um fogo negro e muito particular: a “antecipação da percepção” cujo enunciado é: “Em todos os fenômenos o real, que é objeto de sensação, tem uma grandeza intensiva, isto é um grau”¹⁶. Estranho princípio, estranho porque liga a continuidade da grandeza, do grau, dos seus aumentos e diminuições progressivas a esse limite, essa ruptura, essa instantaneidade, pelo menos aparente, que é uma sensação preenchida por seu real.

E, com efeito, em ambos os casos “é difícil, não se compreende nada”. Quem é “se”? Os “comentadores”? Sim, para eles também tempo e grandezas intensivas são nós temíveis. O esquematismo, tempo vivido, subjetivo e originário? Mas, se esse é o caso, por que Kant, nos enunciados do esquematismo, apela à aparelhagem das categorias, que deveriam dele derivar?¹⁷ Quanto ao texto das antecipações da percepção, ele é, para H. Cohen, “confuso e contraditório”¹⁸, para J. Vuillemin “obscuro”¹⁹, para J. Riveyague “difícil”²⁰ (1992, p. 420). Mas, antes de qualquer coisa, é para o próprio Kant que o texto, nessas duas dimensões de seu pensamento, tem uma bizarra opacidade. A imaginação, essa função temporalizante da mente? É “cega”²¹. O esquematismo, desenvolvimento das determinações *a priori* do tempo? Uma “arte oculta”²². E a antecipação da percepção? Kant não para de experimentá-lo, durante sua “demonstração”, como um problema “estranho”, “excepcional” e mesmo “chocante”²³.

A força da interpretação de Deleuze é a de fazer dessa opacidade não o índice de uma deficiência, mas algo de positivo. “É difícil, não se compreende nada”. Não que o raciocínio não seja suficientemente rigoroso, suficientemente sutil; É que, simplesmente, o tempo, e a “antecipação da percepção”, mesmo que Kant não tenha consciência, são duas lucernas sobre o caos; aí o pensamento começa a pensar, e a

¹⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fraique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 227, B 207; _____. *Critique de la Raison pure*, In: *Oeuvres philosophiques, I*. Paris: Gallimard, Pléiade, 1980, [p. 906]. A partir daqui: CRP.

¹⁷ GUEROUULT, Martial. *La Philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*. Paris: Félix Alcan, 1929, p. 160 e ss.

¹⁸ Citado por RIVEYLAGUE, Jacques. *Leçons de métaphysique allemande*. Paris: Grasset, 1990, Tomo I, p. 419.

¹⁹ VUILLEMIN, Jules. *Physique et Métaphysique kantienne*. Paris: P.U.F, 1955, p. 138.

²⁰ RIVEYLAGUE, Ibid., p. 420.

²¹ CRP, p. 135, B 103; [p. 883].

²² CRP, Ibid. p. 209, B180; [p. 887].

²³ CRP, Ibid. p. 233, B 217; [p. 913].

pensar verdadeiramente, porque encontrou o impensado, porque saiu das felizes *circularidades* da reconhecimento.

O guarda-sol²⁴ era, de fato, circular. Circular era nosso “céu protetor” de outrora, com suas maravilhosas regularidades planetárias das quais o tempo, precisamente, era a medida: “número do movimento”, como diziam os Gregos. O tempo também foi circular desde então, confundido com os conteúdos cósmicos do qual ele traçava a órbita e o limite. Kant dá uma definição completamente diferente do tempo, até mesmo inversa: não é mais o tempo que depende do movimento, é o movimento que depende do tempo: “o conceito da mudança e com ele o conceito do movimento só é possível na representação do tempo”²⁵. Assim, livre da subordinação a seus conteúdos, o tempo ganha a autonomia de uma pura *forma*: aquilo em que tudo muda, sem que ele mesmo mude; ou ainda, a forma de nosso sentido interno, através da qual tudo se fenomenaliza, mas que não fenomenaliza a si mesma. (“O tempo não pode ser percebido por si mesmo”²⁶, *leitmotiv* da Analítica Transcendental). A figura desse tempo formal, que não escande mais as horas e as estações do mundo, que não tem mais nem origem, nem ancoragem, nem destinação, não é mais a do círculo, mas a da linha. Uma linha que não limita mais nada, mas que, pelo contrário, liberta de si mesma, é “ilimitada nos dois sentidos”²⁷.

Ao mesmo tempo em que advém esta nova figura do tempo, perde-se a pacífica circularidade em que se totalizava o cosmos (as antinomias cosmológicas, na *Crítica da razão pura* são, ao mesmo tempo, a prova, o exame e a narrativa desta perda, e quando Kant busca a razão da “sub-repção” que as provoca, ele encontra exatamente a falta da consideração do tempo como “série”, ou seja, como linha impossível de ser completamente fechada ou encurvada). Não podemos negar que o sistema crítico nos provê um novo guarda-sol, certamente mais restrito, mas igualmente circular. É em círculo, de fato, que se desdobra o juízo sintético *a priori*, cuja função é a de traçar limites ao redor de nossos conhecimentos e os assegurar – assim como antigamente o tempo havia circunscrito os limites do universo. Essa nova circularidade se expressa da

²⁴ [N.T] Optamos por acompanhar a tradução de “*ombrelle*” por guarda-sol em respeito à tradução do termo presente em *O que é a filosofia?* (Cf. Qph?. p. 238).

²⁵ CRP, p. 98, B 48; [p. 793].

²⁶ CRP, p. 238, B 225; [p. 925].

²⁷ DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 170; _____. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969, [p. 194]. A partir daqui: LS.

seguinte maneira: a categoria do entendimento tem validade objetiva, pois sem ela é impossível pensar o que quer que seja que se assemelhe a um objeto. Ainda que reduzido ao território do conhecimento objetivo, este círculo não expressa menos a própria essência da reconhecimento: o pensamento sempre já se precedeu a si mesmo com relação àquilo que pensa. No entanto, assim como Kant viu o círculo do tempo estourar, ele pressentiu que o círculo do juízo sintético poderia se romper no interior do próprio “Sistema de todos os princípios do entendimento puro”. O espanto que ele sente ao formular a “antecipação da percepção” é bem justificado pelo seguinte: tratando-se da sensação, *deveria ser impossível ao pensamento antecipá-la*, reconduzindo-a a si mesmo em círculo, já que o sensível é, por excelência, aquilo que advém ao pensamento, que o despoja de si, aquilo com relação a que o pensamento é passividade, ou, para falar como Deleuze, aquilo que o pensamento não pode senão *encontrar*. Alguma coisa, neste ponto, parece escapar para fora do círculo e, como quando se tratava do tempo-linha, esta alguma coisa é da ordem do imperceptível: assim como o tempo não podia ser percebido por si mesmo, as pequenas sensações ou graus intensivos, condições da sensação, são insensíveis.

Na demonstração da “antecipação da percepção”, o próprio Kant fez, de alguma maneira, a ligação entre tempo e grandeza intensiva. Especialmente na versão do § 26 dos *Prolegômenos*. A sensação é instantânea, ele diz. Mas o instante, por mais concentrado que seja, depende do fluxo do tempo. O tempo, no entanto, (a “Estética transcendental” nos ensinou) é um *contínuo*. Além disso, como vimos, ele “não pode ser percebido por si mesmo”, ou só pode ser percebido nos fenômenos dos quais ele é condição de fenomenalização. Se se pode dizer que houve um tempo, por menor que seja, entre o 0 da ausência de sensação e o 1 da sensação, é porque este tempo possuía um conteúdo, e este conteúdo não pode ser outro senão as pequenas sensações que precederam a sensação, ou a infinidade de seus graus: “[...] cada sensação pode decrescer por uma infinidade de graus intermediários até desaparecer, ou crescer *num certo tempo* a partir de 0, através de uma infinidade de momentos de aumento, até uma sensação determinada”²⁸.

²⁸ KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 84, A 95; _____. *Prolegomènes à toute métaphysique future*, In: *Oeuvres philosophiques II*. Paris: Gallimard, Pléiade, 1985, [p. 83] – itálico da autora. Na *Crítica da razão pura*, esta ligação entre tempo e intensidade também está feita, ainda que de maneira mais alusiva: “[à sensação] não lhe competirá uma grandeza extensiva, mas terá, contudo, uma

Pressente-se de que ordem é esta ligação instituída por Kant entre tempo e grandeza intensiva: ele recorre à continuidade do tempo para contrabalancear ou diluir este limite violentamente heterogêneo que é a sensação, para preenchê-la de graus e, assim, torna-la mensurável e calculável. A vantagem é considerável: de agora em diante, tudo do sensível que parecia impossível de dominar, tudo aquilo, do pedaço de cera, que Descartes abandonava para esta subfaculdade, a imaginação, (sua liquidez ardente, seu odor de mel etc.) se torna, graças à grandeza intensiva própria da sensação, objeto de conhecimento possível.

A lei de continuidade e o princípio dos indiscerníveis

É de maneira muito diferente que Deleuze irá ligar tempo e intensidade: não se trata mais de diluir a tensão entre contínuo e heterogêneo; trata-se de colocar em evidência um modo de continuidade paradoxal, que não exclui o corte ou a “cesura”, mas, pelo contrário, implica-a, ou, inversamente, um modo de “cesura” que não passa de uma repartição do contínuo.

Isso nos leva a outro membro da confraria, Leibniz. É por que o pensamento de Leibniz foi articulado conforme esse paradoxo que o princípio de continuidade e o princípio dos indiscerníveis nunca lhe pareceram contraditórios, e por que ele até mesmo os considerava como mutuamente implicados. O comentário de Deleuze quanto à correlação dos dois princípios leibnizianos pode nos instruir, ao mesmo tempo, sobre esse “filho pelas costas” que ele pretende fazer em Kant.

A lei da continuidade diz: “Tudo procede por graus na natureza, e nada em saltos”²⁹; o princípio dos indiscerníveis afirma que cada indivíduo detém em si mesmo sua diferença interna, o que parece introduzir, entre um indivíduo e outro, uma descontinuidade essencial. Tudo parece opor esta lei e este princípio. Para Kant, em todo caso, eles não são conciliáveis. Sabemos como, nas “anfibiologias da reflexão”, ele estigmatiza o princípio dos indiscerníveis: este princípio, ele afirma, pode ter validade ao nível da pura metafísica, mas não teria condição de ser efetivo em nosso mundo

grandeza (mediante a sua apreensão em que a consciência empírica pode crescer **em determinado tempo**, desde o nada=0 até à sua medida dada); terá, pois, *uma grandeza intensiva*”, CRP, p. 228, B 208, [p. 907] – negrito da autora. Cf. para o comentário dessas duas provas, Rivelaygue, Ibid. p. 162-166.

²⁹ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984, IV, XVI, §12 p. 386; _____. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. [s.l.] [s.n.], [19-?].

fenomênico – o único que temos à disposição; neste mundo, a distinção espacial é um princípio suficiente de individuação. Coisas “semelhantes” que aparecem em dois espaços diferentes são, por isso mesmo, duas, sem que seja preciso postular uma diferença interna para justificar sua dualidade; permanecendo na continuidade do espaço, poupamo-nos dessa improvável individuação intrínseca que não atesta nada na experiência: quem alguma vez viu, por exemplo, a diferença interna separando duas gotas de água?

Mas é apenas em nome de uma dualidade de mundos, o mundo inteligível e o mundo fenomenal (o primeiro teve o acesso proibido), que Kant considera o princípio de individuação leibniziano como puramente ideal. No entanto, essa dualidade é um postulado de Kant que não estamos certos que se possa submeter Leibniz.

Compreenderemos melhor recorrendo a outra dualidade, dessa vez interna ao mundo fenomenal, dualidade intangível para Kant, e à qual Leibniz também não subscreve. Uma dualidade muito antiga, que remonta a Aristóteles: aquela da matéria e da forma. Em Kant, ela assume o seguinte aspecto: a consciência aplica suas formas (formas da intuição puras e categorias) a um “diverso” por si mesmo “cego”, e que, assim informado, torna-se objeto de conhecimento. É isso o que Deleuze, seguindo Gilbert Simondon, chama de molde, moldagem: formas estáveis e pré-existentes que configuram de maneira definitiva um material passivo³⁰. De acordo com Deleuze, é de maneira muito diferente que Leibniz articularia a correlação do sujeito-mônada e do objeto-mundo, essa articulação, aliás, não trataria mais, rigorosamente falando, nem de sujeito nem de objeto. A continuidade do mundo é a variação flexível do múltiplo, a maleabilidade temporal da série das pequenas diferenças. Longe de ser o receptáculo da atividade da forma, longe de esperar a tomada de forma, seu aprisionamento em um molde, este continuum *modula a si mesmo, obscuro*, certamente, já que nenhuma consciência ainda o trouxe à claridade, mas, completamente distinto. Leibniz dissocia aquilo que, para Descartes, estava estritamente ligado: o claro e o distinto, associando o *claro* ao *confuso*, e o *distinto* ao *obscuro*. Este empreendimento, à primeira vista surpreendente, partilha da mesma coerência que uma compreensão da correlação “sujeito-objeto” em termos de modulação em vez de moldagem.

³⁰ DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papyrus, 2012, p. 39; _____. *Le Pli*. Paris: Minuit, 1988, [p. 26]. A partir daqui: LB. Nesta passagem Deleuze está se referindo ao livro: SIMONDON, Gilbert. *L'individu et as genèse physico-biologique*. Paris: P.U.F, 1964, p. 41-42.

As pequenas diferenças são perfeitamente distintas ao longo do *continuum*: o murmúrio de cada onda, ou os milhares de agulhões de inquietude que animam o vivente, por exemplo, essa multiplicidade de faltas imperceptíveis que precedem a fome (falta de açúcar, falta de gordura, etc.) A mônada, habitada pelo todo dessa poeira do mundo, se individua precisamente pela maneira que ela “esclarece” o continuum distinto-escuro. Claro, subitamente, o barulho do mar, clara, subitamente, a fome que faz o estômago se contrair. Essa clareza é o resultado de uma soma, de uma totalização progressiva das pequenas diferenças que seriam, então, como as partes microscópicas da percepção macroscópica? Não, ela é, antes, o produto de uma “cesura”, quando, do *ordinário* das pequenas diferenças, se libera o *relevante* ou o *notável*. O notável é isso que se *sobressai* no ínfimo, aquilo que decide: eu tenho fome, eu ouço o mar, uma percepção é *notada*. Este corte não é uma interrupção do contínuo, pelo contrário, não é nada além do próprio contínuo, *esclarecido, repartido ou distribuído de certa maneira* (“maneira” insubstituível que constituirá a individualidade da mônada), conforme uma espécie de só depois [*après-coup*³¹] que Deleuze faz ressoar na fórmula “Então era isso!” era isso, então, que eu não percebia e que agora percebo! Então era isso, o mar! Exclamação do “díspar”, distante da triste e monótona redundância da reconhecimento, que não se cansa de redizer “é exatamente o mesmo”, a mesma cera em sua indefectível extensão sob todos os seus avatares, o mesmo inabalável *cogito*, as mesmas substâncias, as mesmas essências, o mesmo cinábrio vermelho... “então era isso!”, exclamação que expressa o díspar, porque seu pretérito imperfeito clama não apenas o só depois, mas também um estranho contratempo: não é apenas que eu compreendo tarde, nem mesmo só muito depois (neste caso, a má compreensão, mesmo que tardia, ainda poderia se ajustar àquilo que ela compreende); é que, pelo próprio fato de compreender “claramente”, eu perco aquilo que compreendo; é que no exato momento em que “isto” advém, ou “isto” se torna *notável*, o *distinto* das pequenas percepções é perdido e cai no passado; pois o claro é, também, inevitavelmente, o confuso, eu apenas percebo o mar não levando em consideração o enrolamento de mil ondas sobre os respingos de mil gotículas.

³¹ [N.T] Sobre a opção de traduzir *après-coup* como “só depois”, cf. LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, p. 334, nota do tradutor 5.

O que tirar destas considerações sobre o distinto-obsuro e o claro-confuso quanto ao que diferencia a figura da moldagem e a da modulação? Façamos isso em três momentos: o polo do objeto, o polo do sujeito e, por fim, sua correlação. O objeto: o diverso kantiano era cego, e aguardava passivamente que as categorias viessem informa-lo. Se o continuum leibniziano é obscuro ele não pode ser cego, ele se autoforma à medida de seu desenrolar, ele desdobra suas miríades de diferenças perfeitamente distintas. O sujeito: as formas kantianas, formas da intuição e categorias, eram por si mesmas vazias, logo, sem o diverso, exangues. O sujeito leibniziano é pleno, sempre já habitado por todo o rumor do mundo. A correlação: em Kant, estando dadas as respectivas características do diverso e das formas do sujeito (cegueira, vacuidade), sua correlação só pode assumir a forma de uma complementaridade obrigada, de uma necessária abertura do sujeito para o objeto, que ele forma através desta própria abertura. Conhecemos a posteridade dessa correlação, que a fenomenologia chamará de intencionalidade – ela vai da áspera fórmula husserliana, “toda consciência é consciência de alguma coisa”, às versões mais existenciais da mesma correlação, o ser-no-mundo heideggeriano ou a nadificação através da qual o por-si sartreano não é tornado o em-si. A correlação da mônada com o continuum é muito diferente: não de abertura-para, mas, inversamente, de inclusão e de clausura. Não é a mônada que está aberta para o mundo, é o mundo que está incluído na mônada. Em virtude desta reversão, não se trata mais, na correlação, como em Kant, da complementaridade entre dois termos heterogêneos (heterogeneidade que não deixará de incomodar o pós-kantismo: como fazer, a partir dessa alteridade, uma verdadeira síntese?), mas de um emaranhamento indissolúvel, de maneira que “é difícil dizer onde começa o sensível e onde começa o racional”³²: pois, como vimos, o obscuro já possui, em seu próprio nível, sua própria formação, sua inteligência específica: o distinto; e o claro apenas adquire consistência secretando, em seu nível, uma opacidade, uma impotência específica: o confuso. Esse emaranhado não se deixa confundir com uma interioridade de tipo dialético; porque ela não opõe, à dualidade de tipo kantiano, um acréscimo de síntese, que será a solução do idealismo alemão, mas uma maneira de multiplicar a diferença. Este é o sentido muito particular da “condição de clausura” que caracteriza a mônada. Essa conhecida condição (nem portas nem janelas) não reenvia,

³² LB, p. 117, nota 13; [p. 89, nota. 13].

como pensam alguns comentadores³³, à clássica metafísica da *res cogitans*. Se as mônadas são fechadas é para dar melhor “ao mundo a possibilidade de recomeçar em cada mônada”³⁴. Abertas, elas estariam todas imersas no movimento unitário do ser-no-mundo³⁵. Fechadas, todas incluindo o mesmo mundo, preenchidas pelo mesmo “inferior marulho qualquer”³⁶, cada uma o esclarece diferentemente e tornam-se facetas suplementares, refletores em que o mundo se multiplica. Na inclusão, não é a mônada que absorve o mundo; mas, ao contrário, o mundo que, desdobrando seu continuum, encrava pontos de vistas, posições, perspectivas de deciframento que, ocupadas, constituirão precisamente o indivíduo ou mônada. É como uma torção: o mundo está *nas* mônadas, mas as mônadas existem *para* ecoar o mundo, para diferenciar de outra maneira suas diferenças, para recolocar “finitamente a infinidade”³⁷. A mônada é o “fundo sombrio”³⁸ – dito de outro modo, é difícil, não se compreende nada; é também, chamada por este fundo, isto é, pelo mundo e suas flexões, uma sequência de claridade parcial e insubstituível na superfície do continuum, uma “leitura” como nenhuma outra, e as mônadas em sua multiplicidade, cada uma lendo o que outra abandonou à obscuridade, são como o Livro de Mallarmé, um Livro tanto mais total na medida em que é feito de fragmentos, de folhas rabiscadas no teatro e outros escritos circunstanciais³⁹ – dito de outra maneira, é belo, beleza caleidoscópica da harmonia barroca.

A tenaz da reconhecimento

De duas coisas uma, diz Kant: ou o mundo fenomenal e a espacialidade, ou o mundo inteligível e a individuação intrínseca das mônadas; ou a lei de continuidade, ou o princípio dos indiscerníveis. Deleuze não para de rastrear esse tipo de raciocínio por alternativa e exclusão. Em *Diferença e Repetição* encontramos alguns exemplos desse tipo de raciocínio. Consideremos, no nível ontológico mais geral, esta afirmação: “ou o

³³ Cf. PHILONENKO, Alexis. Étude leibnizienne, La loi de continuité et le principe des Indiscernables. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, julho-setembro, 1967.

³⁴ LB, p. 51, [p. 36].

³⁵ Provavelmente este é o motivo do pouco entusiasmo de Deleuze pela fenomenologia: sem dúvida ele poderia afirmar que ela retirou do sujeito e do objeto a estabilidade de suas próprias identidades, mas apenas para a delega-las à sua correlação.

³⁶ [N.T] Verso do poema de Mallarmé *Um coup de dès jamais n'abolira le hasard*. Para a tradução utilizamos: CAMPOS, Augusto de; CAMPOS, Haroldo de; PIGNATARI, Décio. *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 1991, p. 149-173.

³⁷ LB, p. 51; [p. 36].

³⁸ LB, p. 54; [p. 39].

³⁹ Cf. LB, p. 60; [p. 44].

ser é positividade plena, afirmação pura, mas, então, não há diferença, sendo o ser indiferenciado; ou o ser comporta diferenças, é Diferença, e há o não ser, um ser do negativo”⁴⁰. Em seguida, quando se trata de precisar o estatuto da diferença, a questão: “a diferença deve ser concebida como limitação quantitativa ou como oposição qualitativa?”⁴¹. Finalmente, quando se trata, de maneira ainda mais precisa, do estatuto das pequenas diferenças, no cálculo infinitesimal, outra questão ainda, que se imporia em razão do caráter ambíguo das diferenciais: suficientemente consistentes para entrar no cálculo, mas, no entanto, negligenciáveis a ponto de dever desaparecer no resultado: elas são reais, existem realmente, infinitamente pequenas, ou, então, são fictícias, mero subterfúgio metodológico?⁴².

Se Deleuze resiste a essas alternativas e às exigências implícitas que elas trazem é por que elas não passam da pinça ou da tenaz da reconhecimento, dessa forma de conhecer que não aceita conhecer senão aquilo que já foi pensado como o mesmo no acordo das faculdades (senso comum), em uma direção antecipadamente decidida (bom senso).

De fato, quando dispomos antecipadamente da identidade do que se pensa, como proceder senão através de alternativas que já pressupõem em qual direção elas devem ser decididas? É a longa história que liga e subordina a diferença à identidade. A partir do momento em que há, *primeiramente*, identidade, a diferença não pode mais ser pensada como multiplicidade díspar, como livre proliferação. Uma estrutura a encarcera, regra e totaliza, estrutura em relação a qual ela é condenada a não poder se definir senão através do negativo. Esse é o significado da fórmula: *omnis determinatio est negatio*. A diferença é recortada no seio de uma identidade prévia, ela nega essa identidade no sentido de que aí desenha uma limitação, negando, por isso, “todo o resto”, os predicados exteriores à limitação que ela não pode senão excluir. No caso contrário, se a exclusão não estiver assegurada, se as alternativas “ou... ou” coexistirem ao invés de se expulsarem, é a identidade de partida que seria destruída.

É exatamente em razão dessa coexistência irrefletida, de uma alternativa que não teria sido devidamente decidida, que o conceito de grandeza intensiva frequentemente foi criticado. Querer conciliar a quantidade e a qualidade, a diferença de grau e a diferença de natureza, produziria um conceito espúrio e inviável. Essa denúncia foi feita

⁴⁰ DR, p. 357; [p. 345].

⁴¹ DR, p. 356; [p. 345].

⁴² DR, p. 240; [p. 231].

em vários sentidos. Hegel, na *Ciência da Lógica*, nega que seja possível estabelecer, de maneira firme, a diferença entre quantidade extensiva (infinidade sem rosto, “cor fora de si” da multiplicidade, ultrapassagem indiferente do limite) e quantidade intensiva (grandeza especialmente encarregada de explicar a diferença qualitativa)⁴³. A quantidade é o desaparecimento irremediável da qualidade; uma vez que se entrou nessa engrenagem, é inútil tentar reencontrar uma interioridade qualitativa, e é preciso ir até o fim, afundar-se na infinidade... de onde surgirá outro sentido da correlação infinita, a consciência ou o “ser-por-si”⁴⁴. Bergson, a partir de um horizonte completamente diferente, e com um propósito inverso (salvar o qualitativo), também ataca a espuriedade do conceito de intensidade, destinado, segundo ele, apenas a dissolver as verdadeiras diferenças de natureza na indiferença do mais e do menos. Deleuze comenta, seguindo Bergson: “e o engano mais geral do pensamento, o engano comum à ciência e à metafísica, talvez seja conceber tudo em termos de mais e de menos, e de ver apenas diferenças de grau ou diferenças de intensidade ali onde, mais profundamente, há diferenças de natureza.”⁴⁵. Diferenças de natureza que se exprimem nos “célebres dualismos bergsonianos: duração-espço, qualidade-quantidade, heterogêneo-homogêneo, contínuo-descontínuo, as duas multiplicidades, memória-matéria, lembrança-percepção, contração-distensão, instinto-inteligência, etc.”⁴⁶.

Baphomet, Bartleby, Alice e os outros

Mas, e se a identidade não fosse primeira? Se ela não preexistisse à diferença? Se, pelo contrário, a diferença fosse primeira? Neste caso, o que a obrigaria a assumir essa figura de tenaz, de disjunção exclusiva?

Se a diferença fosse primeira, então entrariam no palco da filosofia outros “príncipes” além de Spinoza, como o Baphomet de Klossowski, o Proteu diabólico, “príncipe das modificações”, que reina sobre a disjunção, não mais exclusiva, mas *inclusiva*.

⁴³ A grandeza extensiva é aquela que consiste na adição de unidades semelhantes: cem centímetros são um metro. A grandeza intensiva, pelo contrário, desenvolve-se conforme pontos críticos que explicam a especificidade qualitativa do que ela mensura; deste modo, para uma temperatura: 0°C e 100°C são dois pontos críticos (congelamento, ebulição), que definem a própria água.

⁴⁴ HEGEL, Georg W. F. *Science de la Logique*. Paris: Aubier, 1976, p. 210.

⁴⁵ DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2008, p. 13; _____. Deleuze, Gilles. *Le Bergsonisme*. Paris: P.U.F, 1966, [p. 9-10]. A partir daqui: B.

⁴⁶ B, p. 14; [p. 11].

Deus como ser dos seres é substituído pelo Baphomet, ‘príncipe de todas as modificações’, modificação de todas as modificações. Não há mais realidade originária. A disjunção não deixa de ser uma disjunção, o *ou então* não deixa de ser um *ou então*. Mas, ao invés da disjunção significar que um certo número de predicados são excluídos de uma coisa em virtude da identidade do conceito correspondente, ela significa que cada coisa se abre ao infinito dos predicados pelos quais passa, com a condição de perder sua identidade como conceito e como eu [*moi*]⁴⁷

É esse mesmo Deus principescamente diabólico que rege o neobarroco moderno que se encontra “em Joyce, mas também em Maurice Leblanc, Borges ou Gombrowicz”⁴⁸ e que, longe de escolher *um* mundo, o compossível mais rico, institui o “desfraldar de séries divergentes no mesmo mundo, com sua irrupção de impossibilidade na mesma cena, ali onde Sexto viola e não viola Lucrecia, onde César atravessa e não atravessa o Rubicão, onde Fang mata, é morto e não mata nem é morto”⁴⁹. Esta é a primeira maneira de recusar a tenaz da representação: fazer coexistir as determinações divergentes enquanto divergentes. Existe outra, que consiste em fazê-las afundar e reunirem-se em uma espécie de vazio central, de impertinência radical; neste ponto é preciso evocar o Bartleby de Melville, a quem poderia ser atribuído o título de “príncipe da passividade”, e que reina através da “arrasadora fórmula”: *I would prefer not to*. A fórmula, Deleuze comenta, é arrasadora porque ela não se contenta em excluir o termo a que se refere, isto é, tal ou tal injunção que a vida do trabalho endereça a Bartleby: reler as cópias, fazer um serviço externo, cotejar; ela exclui também e, sobretudo, que haja uma opção preferível em nome da qual ela seria pronunciada. Bartleby não quer fazer isto em vez de cotejar, de copiar. Bartleby quer apenas um nada de vontade, “pura passividade paciente”. A “fórmula” exclui a figura da escolha, da alternativa, da boa direção a ser adotada, ela imerge tudo em uma zona de indiscernibilidade⁵⁰.

Percebe-se como a hipótese de um caráter originário da diferença, uma diferença que não diferiria mais com relação à identidade, mas que diferiria *nela mesma*, ou ainda uma diferença pura, tem consequências extremas. Aceitemos essa hipótese e a força exclusiva dos “ou...ou” é desarmada. Deleuze, com Bartleby, *preferiria não*, preferiria não ter que escolher. Com Borges, e com a menina do país das maravilhas, ele passeia

⁴⁷ LS, p. 304; [p.344].

⁴⁸ LB, p. 143; [p. 111].

⁴⁹ LB, p. 144; [p. 112].

⁵⁰ Cf. DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 93 e ss; _____. *Critique et clinique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993, [p. 91 e ss]. A partir daqui: CC.

pelo jardim das veredas que se bifurcam, aqui onde o Chapeleiro e a Lebre de Março habitam em duas direções opostas, mas indiscerníveis⁵¹. Correlativamente, é o modelo da reconhecimento, do senso comum e do bom senso que se encontra desmantelado. O funcionamento das faculdades na reconhecimento, Deleuze o chama de seu “exercício empírico”. Mas pode se produzir um *encontro*, o encontro de uma *diferença*, de uma diferença pura e primeira, o surgimento de algo absolutamente novo, que a faculdade concernida não *reconhece* (nem as outras faculdades, que rapidamente tentariam vir em seu auxílio) e que a torna irreconhecível para ela mesma. Então a faculdade, escancarada por uma abertura que não pode ser fechada pela concórdia com as outras faculdades, é forçada ao seu “exercício transcendente”. O encontro em questão pode assumir uma infinidade de figuras: “O que é encontrado pode ser Sócrates, o templo ou o demônio”⁵². Ao nível mais dramático, talvez possa ser, como em Tennessee Williams, de repente, no último verão⁵³, na fornalha branca de Cabeza de Lobo, uma horda famélica de crianças e jovens prostituídos. Ao nível mais teórico, como em Kant, da ingenuidade epistemológica do “Sistema dos princípios do entendimento puro”, a irrupção de um princípio estranho, espantoso, escandaloso, a “antecipação da percepção”. Então, em cadeia, as faculdades se desorganizam, os hábitos se rompem. Sebastian “já não era mais jovem”, não preenche mais o caderno azul do poema de verão, a página branca se torna demasiado imensa, tão vertiginosa quanto o céu branco, e o poeta, de predador se torna presa; Catharine, durante o relato, nos limites da memória, está em vias de se chocar com o indizível: o calor, o barulho intenso das percussões feitas de lata, a corrida sob o sol nas ruas brancas, e o corpo despedaçado pelas mandíbulas dessa praia infernal que tem nome de fera. E Kant, hesita de espanto ao sentir vacilar a pacífica circularidade dos juízos sintéticos *a priori*, na borda da rachadura, da esquiza: é esse vacilar que Deleuze tem em vista quando qualifica a antecipação da percepção de “profundamente esquizoide”⁵⁴. Certamente, na maior parte das vezes, a reconhecimento irá remendar a rachadura, ocultar o encontro. O relato catártico sem dúvida irá “curar” Catharine. O espanto de Kant não terá consequências e a analítica transcendental avançará com segurança em direção ao seu objetivo, seguindo

⁵¹ LS, p. 81-82; [p. 97].

⁵² DR, p. 191; [p. 182].

⁵³ [N.T] Menção à peça de teatro em um ato, escrita por Tennessee Williams em 1957 e encenada pela primeira vez em 1958 *Suddenly, last summer*.

⁵⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 34; ____; *Anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1980, [p. 26]. A partir daqui: AO.

as normas do senso comum: constituição completa da objetividade (os três primeiros princípios), reflexão subjetiva desta constituição (o último). Sujeito/objeto, duas identidades que se alimentam indissolivelmente uma da outra.

Esse “fácil de direito” incessantemente invocado por Descartes⁵⁵ é, de direito, substituído em favor da irrupção do diferente, o “é difícil, não se compreende nada” de Deleuze. Acontece que essas palavras: “De repente, no último verão, em Cabeza de Lobo”, ou ainda “*A las cinco de la tarde*” de Lorca, assombram-nos para sempre, como a marcha fúnebre de uma existência prestes a oscilar. É verdade que o idealismo alemão, começando por Maimon, não irá parar de trabalhar nos labirintos desse problema, entrevisto com dificuldade por Kant, a estranha antecipação da percepção.

A discórdia das faculdades, a desordem dos órgãos

Se nos obstinamos, no entanto, em manter vivaz a diferença como instância *primeira*, é uma teoria das faculdades inteiramente diferente que aparece, a do “exercício transcendente”. Essa teoria não gira mais no círculo do mesmo, mas corre em ziguezague, onde cada faculdade, encontrando no diferente sua própria impotência, levada ao seu limite, transmite essa impotência, como em um “pavio de pólvora”, para outra faculdade, que se torna, por sua vez, capaz de impotência e incapaz de si. Sentir, deste modo, significa ter registrado a sensação como diferença daquilo que não se sentiu, plenitude do 1 provindo de um 0 insensível e enigmático, onde se aloja a origem das sensações; é esta origem que é visada através das “pequenas sensações” ou graus intensivos, gênese insensível do sensível. Mas, imediatamente, esse limite, esse enigma do sentir, o insensível que é ao mesmo tempo a interrogação sobre a gênese do sentir, ou sobre seu ser próprio, reenvia a outra faculdade, a memória, e dela requer um uso inédito: pois isso do que ela deve se lembrar para explicar as pequenas sensações não é um antigo presente, uma sensação esquecida, mas um *passado puro*, que jamais foi vivido (já que jamais tivemos acesso às pequenas sensações). E o que é este passado jamais vivido, imemorial, senão um Ideal, uma Ideia, um puro *númeno*? Este *númeno* é o limite da memória, onde a razão é incitada. A razão é a faculdade teórica que não se contenta mais em *saber*, ou seja, em elucidar um objeto já classificado pelas categorias, mas que se interroga sobre seu elemento mais próprio: o ideal, o numênico. O que dizer desse elemento onde evolui o pensamento, o elemento da Ideia, simultaneamente,

⁵⁵ Cf. DR, p. 183; [p. 174]: “não é exagero dizer que esta noção de fácil envenena todo o cartesianismo”.

constrangedor e sutil, necessário e impalpável? Quando a razão se esforça para pensa-lo, é à “diferencial” que ele chega, a esse “nada” que, no entanto, tem consistência, essa pura correlação que não é senão pensamento, essa quantidade negligenciável, que, no cálculo infinitesimal, deve desaparecer no resultado e que, no entanto, é produtora.

A correlação das faculdades entre si, compreendida desta maneira, não é mais de concórdia, mas de bifurcações. É um encadeamento quebrado de gerúndios: primeiramente, o insensível da sensação que é também *sentidendum*, o que deveria ser sentido, mas não podendo sê-lo, apela à memória; em seguida o passado puro, imemorial da memória, *memorandum*, que apela à razão; a diferencial, pensamento inapreensível, *cogitandum*... Cada faculdade se apresenta a partir da abertura com a qual outra faculdade se depara, e se depara, por sua vez, com sua própria abertura ao mesmo tempo em que o eco de uma exclamação já evocada se propaga de uma faculdade a outra. “Era isso então!”⁵⁶. Era isso então, o desafio da faculdade precedente, ao qual ela pôde aceder só depois, tarde demais, perdendo-se de si mesma e a partir de outra faculdade⁵⁷.

Não é apenas outra teoria das faculdades que se organiza quando se satisfaz a diferença. É, também, outra visão do corpo. De fato, a recongnição, ou seja, em última análise, a crença em um modelo de conformidade e harmonia, não se limitava apenas a reger o pensamento teórico; ela também se inscreveu no mais profundo de nossa vivência psicológica, na maneira de perceber nosso corpo como um todo; Deleuze chama este todo de *organismo*; descrevendo-o como a organização e o suporte dos órgãos (do mesmo modo, o Eu era o suporte e centro de organização das faculdades); cada órgão cumpre uma função bem específica e coopera, ao exercê-la, para a melhor reprodução do conjunto. A este modelo, o pensamento da diferença substituirá uma

⁵⁶ LB, p. 151; [p. 116]; AO, p. 31-32; [p. 24].

⁵⁷ Deleuze comenta aqui *A República* e credits Platão por ter se aproximado do uso discordante das faculdades, por ter entendido que o pensamento não pensa verdadeiramente a não ser quando ele é *forçado* a pensar. Mas critica, logo em seguida, a maneira como Platão compreendeu o limite próprio de cada faculdade. O sentir, em Platão não se depararia com o insensível como ser do sensível, mas ainda com um ser sensível; a memória (na reminiscência) não encontraria o passado puro como ser do passado, mas ainda como um ser passado, etc. Em resumo, Platão fracassaria em romper o limite do empírico e, ao final do itinerário, o Bem acabaria por assegurar a concórdia de todo o dispositivo. Se a faculdade vai realmente ao ponto transcendente em que seu limite é, simultaneamente, aquilo que a desregra e que a dá seu ser próprio (as pequenas sensações para o sentir, o passado puro para a memória, a diferencial para o pensamento), está claro que o encadeamento discordante ou o “pavio de pólvora” (cuja origem é sempre o sentir), não se desdobra mais conforme o itinerário hierarquizado e ascensional que é o de Platão – sensação, memória, pensamento –, mas se torna um verdadeiro ziguezague “para faculdades não ainda suspeitadas, a serem descobertas”, DR, p. 196; [p. 187].

concepção inteiramente diferente dos órgãos, errática e instável, assim como a discórdia das faculdades que ele havia instaurado.

A crítica da “imagem dogmática do pensamento” não implicava a supressão das faculdades enquanto tais (a teoria das faculdades, diz Deleuze, é “uma peça inteiramente necessária no sistema da filosofia”⁵⁸, mas apenas a supressão de sua relação entendida como concórdia harmoniosa que alimenta a reconhecimento. Do mesmo modo, a nova visão do corpo não implicou a rejeição dos órgãos enquanto tais, mas apenas de sua organização necessária, que determina a cada um seu lugar no interior de um todo harmonioso; dito de outra maneira, o que é combatido não são os órgãos, mas o organismo.

Uma vez que ela aceite encontrar a diferença, a “faculdade” não é mais uma instância já determinada, ligada à identidade preexistente do sujeito e comprometida com a elucidação de um objeto supostamente o mesmo, mas, a um movimento forçado, que atingirá sua consciência só depois, a partir de outra faculdade (“Então era isso!”). Da mesma maneira, o órgão não é um centro fixo predeterminado, mas o resultado ou o resíduo do jogo de duas dimensões heterogêneas: torna-se “olho” o tecido que se tornou capaz de captar a luz.

Se a identidade não é mais primeira, se no início existe a diferença, isto significa, ao nível da produção do sentido, que a disjunção exclusiva, instrumento, por excelência, da distribuição de cada determinação a seu lugar, não exerce mais seu poder constrangedor. É o mundo da coexistência dos impossíveis, ou da princesca indeterminação que coroa Bartleby. Da mesma forma, ao nível do corpo, se a harmonia global do organismo não é mais reconhecida, se desapareceu o “Édipo”, que assegurava seu bom funcionamento através do órgão simbólico, o falo (órgão inassinalável de onde se segue a distribuição de cada órgão a seu lugar e sua função), então, não é mais necessário que o “olho” permaneça olho, para sempre atribuído à sua função exclusiva. Os órgãos, de agora em diante, são móveis e transitórios, suscetíveis de combinações inauditas, então porque não uma boca-ânus, órgão polivalente da alimentação e da defecação⁵⁹? Os órgãos viajam, compenetraram-se, fixam-se provisoriamente, contraem-

⁵⁸ DR, p. 196; [p. 186].

⁵⁹ DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. Equipe de tradução coordenada por Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 50; _____. *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Paris: Éditions de la différence, 1981, [p. 35]. A partir daqui: FB.

se historicamente. Olhemos, por exemplo, uma pintura de Bacon: ela nos “coloca olhos por todos os lados: na orelha, no ventre, nos pulmões”⁶⁰. E, aquele que disse adeus ao organismo, no vocabulário de *Anti-Édipo*, o esquizofrênico, como Alice e como Borges, evolui em um sistema de disjunções cuja função não é mais excluir, mas tecer “toda uma rede de sínteses”:

considerando dois órgãos quaisquer, a maneira como estão enganchados [...] deve ser tal que todas as sínteses disjuntivas entre os dois venham a dar no mesmo sobre a superfície deslizante. Enquanto o “ou então” [do homem normal] pretende marcar escolhas decisivas entre termos não permutáveis (alternativa), o “ou” [do esquizofrênico] designa um sistema de permutações possíveis entre diferenças que sempre retornam ao mesmo, deslocando-se, deslizando.⁶¹

“Caminhos intensivos...”

Onde estamos? Questão pouco deleuziana, se é verdade que o propósito de Deleuze é trilhar no pensamento “caminhos intensivos dificilmente reconhecidos”⁶². Mas, é uma questão, sem dúvida, inevitável quando se trata de concluir um texto. “Caminhos reconhecidos dificilmente”, caminhos “intensivos”... É preciso retornar a essa intensidade. Com relação às grandes intensivas, não acabamos exagerando nas digressões? Para onde foi nosso ponto de partida, aquele de certa “velocidade” que reuniria, de um modo que ainda deve ser elucidado, duas dimensões do pensamento kantiano, a “antecipação das percepções” (que trata explicitamente da grandeza intensiva), e o tempo, forma do sentido interno (que, gostaríamos de mostrar, trata deste mesmo problema, mas implicitamente)? Não nos perdemos, ao longo dessa longa vereda, em uma fuga das pinças da “alternativa” – fuga que nos teria conduzido da compatibilidade do princípio dos indiscerníveis e da lei da continuidade a um neoleibnizianismo em que se impõe o conjunto dos mundos divergentes e, finalmente, à discórdia das faculdades e um corpo em que os órgãos se amarram e desamarram, resíduos instáveis, concreções ou contrações provisórias – ?

Na realidade não abandonamos a intensidade. Pois, com efeito, o que é esse *encontro*, essa diferença primeira, essa diferença que não difere com relação a uma identidade, mas *nela mesma*, essa diferença pura, que desarma o poder de exclusão da

⁶⁰ FB, p. 58; [p. 37].

⁶¹ AO, p. 25; [p. 18].

⁶² DR, [p. 302], “des chemins intensifs reconnaissables à peine”. [Tradução nossa].

disjunção, que introduz a discórdia nas faculdades e que faz viajar os órgãos dentro de um corpo fragmentado? É justamente a intensidade. Diferença e intensidade são sinônimas: experimentar uma intensidade significa, forçosamente, ter registrado uma ruptura, uma diferença, uma diferença de intensidade, a diferença entre o 1 e o 0, o percebido e o imperceptível, entre uma intensidade desvanecida e uma intensidade nascente. Toda intensidade é *uma* (*este* calor, perfeitamente individuado) e, *pelo menos duas* (sentida porque diferente da intensidade desaparecida ou da ausência de intensidade da qual ela se distingue ao advir). Diferença, intensidade, são, portanto dois termos equivalentes. “Todo fenômeno reenvia a uma desigualdade que o condiciona [...] Tudo o que se passa e que aparece é correlativo de ordens de diferenças: diferenças de nível, de temperatura, [...] de potencial, *diferenças de intensidade*”⁶³.

Como lembramos, o pavio de pólvora das faculdades era aceso através do sentir e do insensível da sensação, as pequenas sensações, ou graus intensivos. E isto não é acaso. Existe, diz Deleuze, um “privilégio da sensibilidade como origem”⁶⁴. Ou seja, um privilégio da intensidade. “No caminho que conduz ao que existe para ser pensado, tudo parte da sensibilidade. Do intensivo ao pensamento, é sempre por meio de uma intensidade que o pensamento nos advém”⁶⁵. O privilégio da intensidade, ou da sensação, deve-se ao fato de que o *encontro*, que a força ao exercício transcendente, que a coloca em seus próprios limites, *já é, no entanto, a própria intensidade*, na medida em que ela é a própria diferença. Semelhantemente, dessa vez ao nível do corpo, é da mesma origem intensiva que surgem os órgãos transitórios do esquizofrênico, isto é, de um “CsO” (é dessa forma que Deleuze nomeia o corpo cujos órgãos não fazem organismo) que é pura passagem de intensidades: “o CsO faz passar intensidades, ele as produz e as distribui [...]. Ele é a matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva”⁶⁶.

Dado este privilégio da intensidade, sua força estrondosa e originária, que destitui o primado da identidade, tanto ao nível das faculdades e do que elas produzem de sentido quanto ao nível do corpo e seus funcionamentos, não impressiona que seja ela, e, sem dúvida, ela primeiramente, que se tente aprisionar na tenaz da alternativa:

⁶³ DR, p. 297; [p. 286].

⁶⁴ DR, p. 198; [p. 188].

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012, v. 3, 16; _____. *Mille Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, [p. 189]. A partir daqui: MP3.

quantidade ou qualidade, é preciso escolher, um ultimato que vem, como vimos, dos mais diversos horizontes, de Hegel a Bergson. Não impressiona também que ela escape desta tenaz por natureza: qualidade ou quantidade, “a alternativa é falsa”⁶⁷. Porque a intensidade não depende nem da quantidade nem da qualidade. Estas duas categorias, para Deleuze, são, ao contrário, um estado despojado de intensidade, o momento de uma degradação em que a diferença primeira, *implicada* nela mesma, envolvendo seu 0 e seu 1, como sua heterogeneidade intrínseca, se *explica* para o exterior e anula sua diferença ao expô-la na representação, domesticando-a através de relações mensuráveis. “Eis por que a crítica bergsoniana da intensidade parece pouco convincente. Ela considera qualidades já estabelecidas e extensos já constituídos”⁶⁸. Do ponto de vista ontológico, o subsolo intensivo é o ponto mais alto do ser, enquanto o agenciamento superficial das categorias é o mais baixo. Não ser capaz de manter essa hierarquia significa ser presa da “ilusão transcendental” inerente à grandeza intensiva. Ilusão que consiste em confundir duas ordens de degradação: a degradação interna da intensidade, pela qual seu 1 se esgota e esvanece em 0, degradação inteiramente positiva e afirmativa, onde é dita a heterogeneidade própria à diferença pura; e sua degradação externa, seu aplainamento nas categorias que a explicam e a anulam, e que, de agora em diante, subordinam a diferença à identidade das formas onde ela se articula.

Filosofar, para Deleuze, significa se manter na altura ontológica dessas crateras intensivas que efervescem sob as categorias e sob os organismos. Dito de outra maneira, apreender aquilo que acontece *em seu processo genético*, ao invés de se dar, ao nível do sentido, “qualidades já estabelecidas e extensos já constituídos”, e ao invés de se contentar, ao nível do corpo, com leis impostas por Édipo ao organismo⁶⁹.

Fazer com que a intensidade passe não é a mesma coisa conforme nos situemos ao nível do sentido ou ao nível do CsO. O filósofo, sem dúvida, por vocação, por profissão, se situa mais facilmente ao nível do sentido. Ainda assim, ele deverá refletir sobre a correlação da intensidade-sentido e a intensidade-corpo. Se a intensidade-sentido não é *encarnada*, de uma maneira ou de outra, trata-se de histrionismo, de falatório vão; ela “continua sendo apenas uma palavra enquanto o corpo não estiver

⁶⁷ DR, p.258; [p. 249].

⁶⁸ DR, p. 318; [p. 308].

⁶⁹ Cf. Zourabichvili, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 143; _____. *Deleuze, une philosophie de l'événement*. Paris: P.U.F, 1994, [p.119 e ss].

comprometido”⁷⁰. Deleuze refletiu sobre esta correlação na companhia dos estoicos. Os estoicos distinguem a mistura física dos corpos, ordem das causas e a ordem dos efeitos, de uma natureza totalmente diferente, ordem do sentido incorpóreo. No corpo, a intensidade *se efetua*, profunda, desordenada, selvagem. Faca/carne/ferida. Dar-lhe sentido, fazê-la uma intensidade-sentido é fazê-la produzir efeitos, ou seja, selecionar algo na sombria mistura e transfigurar-lhe, conferir-lhe, por meio de um salto no próprio lugar, “o esplendor”⁷¹. Dito de outra maneira, “contra-efetuar”, fazer subir os inefetuáveis incorporais à superfície dos corpos, “liberar a entidade não existente para cada estado de coisas”⁷². Deste modo, Bousquet se torna digno daquilo que lhe acontece, tira de sua ferida e de sua infelicidade “a porção imaculada”⁷³. Deste modo, o *Llanto* de Lorca que se eleva como uma bruma de calor, acima de um chifre que perfura a carne “*a las cinco de la tarde*”. Deste modo, Alice, a menina do país das maravilhas, abandona, pouco a pouco, o corpo, suas profundezas, seus labirintos e suas tocas, para evoluir em um mundo plano, povoado por direções abstratas e “figuras de cartas de baralho, sem espessura”⁷⁴.

Existem outras maneiras de equilibrar ou desequilibrar essa repartição, corpos-causas, sentido-efeito. “Toda a vida biopsíquica é uma questão de dimensões, de projeções, de eixos, de rotações, de dobras. Em que sentido, em qual sentido iremos? De que lado tudo vai pender, dobrar-se ou desdobrar-se”⁷⁵. Repartição *não-filosófica* ou esquizofrênica, aquela de Artaud, para quem os passeios da menina no país das cartas de baralho são apenas infantilidades; para quem a linguagem deve desaparecer, aspirada pelas profundezas do corpo, completamente efetuada, completamente física; para quem o poema deve cheirar mal e se “manter no ser uterino do sofrimento”⁷⁶. Fascinação *filosófica*, também, por essas crateras do corpo, por essa recusa da linguagem, fascinação pré-socrática, aquela de Empédocles ao retornar às entranhas da terra, lá onde não existem mais palavras ou proposições, lá onde se ouvem apenas os arrotos do vulcão. Inversamente, mesmo o esquizofrênico tem sua superfície gloriosa, como se ele devesse repetir, ao próprio nível de seu corpo, o desdobramento filosófico que o estoico

⁷⁰ LS, p. 164; [p. 188].

⁷¹ LS, p. 152; [p. 175].

⁷² LS, p. 229; [p. 257].

⁷³ Deleuze está se referindo aqui à BOUSQUET, Joe. *Les capitales*. Le cercle du livre, 1955, p. 103. (Cf. LS, p. 154; [p. 177]).

⁷⁴ LS, p. 10; [p. 19].

⁷⁵ LS, p. 230; [p. 259].

⁷⁶ Cf. LS, p. 87; [p. 103] Deleuze cita uma carta de Artaud consagrada a *Jabberwocky*.

fazia passar entre as terríveis misturas de corpos e o esplendor incorporal. À desordem pestilenta do corpo fragmentado ele opõe a fluidez de um corpo liso e amorfo, uma “superfície encantada”⁷⁷.

Nada é simples nesses eixos, projeções ou rotações em que tudo oscila. Criar-se para si um corpo sem órgãos é eminentemente perigoso. “Liberem-no com um gesto demasiado violento, façam saltar os estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo envolvidos numa catástrofe, ao invés de traçar o plano”⁷⁸. O que ameaça o drogado, o esquizofrênico, o alcoólatra e o hipocondríaco é a catatonia lúgubre e mortífera, quando o zero da intensidade deixa de ser princípio de produção para tornar-se deserto eterno. Ser filósofo também não é isento de risco. O filósofo, muito pelo contrário, corre sempre o risco de ser ridículo por se colocar realmente em perigo. Sua pretensão de abstrair o incorporal e se situar ao nível do “esplendor”, neste elemento do pensamento onde, ele diz, ocorre uma experiência de intensidade sem qualquer paralelo, “agressões e voracidades que ultrapassam tudo o que se passava no fundo dos corpos; desejos, amores, acasalamentos e copulações [...] que ultrapassam todo o que poderia sobrevir”⁷⁹, essa pretensão é sempre suspeita e, com relação a todos aqueles que arriscaram inscrever o plano em sua carne, arrisca tornar-se um jogo derrisório e sentencioso. A questão assombra Deleuze, desde *Lógica do Sentido a Mil platôs*: Bousquet, Artaud, Fitzgerald e Lowry podem falar de “rachadura” incorporal porque eles carregam o sofrimento na noite indizível de seus corpos, e dela tiram “um direito imprescritível”⁸⁰. Mas, e o filósofo? “Que resta ao pensador abstrato quando dá conselhos de sabedoria e de distinção? Então, falar sempre do ferimento *de* Bousquet, do alcoolismo *de* Fitzgerald e *de* Lowry, da loucura *de* Nietzsche e *de* Artaud, ficando à margem? Transformar-se no profissional destas conversações?”⁸¹. E em *Mil Platôs*: “Covardia, coisa de aproveitador, esperar que os outros tenham se arriscado?”⁸².

⁷⁷ AO, p. 24; [p. 18].

⁷⁸ MP3, p. 27; [p. 199].

⁷⁹ LS, p. 228; [p. 257]

⁸⁰ LS, p. 160; [p. 184].

⁸¹ Ibid.

⁸² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012, v. 4 p. 85; _____. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980, [p. 350]. A partir daqui: MP4.

E, entretanto, essa é a aposta. Para o esquizofrênico, permanecer criativo, sobre a crista, entre as duas vertentes destrutivas do CsO, dosar, experimentar, conservar um pouco de organismo, apenas o suficiente “para que ele se recomponha a cada aurora”⁸³, e para que possamos novamente desfazê-lo. E para o filósofo, atingir a embriaguez por seus próprios meios, embebedar-se com água pura, drogar-se com substâncias virtuais destiladas pelo próprio plano.

Concluiremos tentando aproximar os elementos dessa química virtual com a qual o filósofo se inebriou integrando aí o elemento do qual partimos: a velocidade, a temporalidade em Kant e, ainda com Kant, a “antecipação das percepções”.

Alguns mergulham no caos, inscrevem-no em seus corpos e sucumbem a ele porque perdem seu CsO. Outros mergulham e sobrevivem, próximos do caos: eles acertaram sua dosagem, chegaram a *fazer uso*, sobre o plano de consistência, de sua hipocondria, de sua droga, de sua paranoia, de seu sadismo ou de seu masoquismo... A embriaguez do filósofo está em mergulhar e “vencer o caos”. “Atravessei três vezes o Aqueronte como vencedor”. Mesmo, e principalmente, se essa vitória não for definitiva e o filósofo tiver que, incessantemente, reconquista-la. Porque não se trata de esquecer o monstro, perder de vista o processo genético, adormecer na familiaridade dogmática da reconhecimento. Trata-se de vencer o caos *em seu próprio terreno*, de adiantar-se à velocidade infinita na qual as determinações intensas se esboçam e se desvanecem, de captura-las, e de obriga-las a se manterem aqui, ainda intensas, mais intensas do que nunca, e, principalmente, intensas para sempre, condenadas a não mais poderem se desvanecer, suspensas para sempre entre o 0 e o 1, aqui, na obra, nos conceitos, esses centros de vibração, esses blocos feitos de variações inseparáveis, elas próprias intensivas (“O conceito não tem coordenadas espaçotemporais, mas apenas ordenadas intensivas”⁸⁴). Dito de outra maneira, o que do caos é vencido, frustrado, desarmado, é sua inconsistência, esta dolorosa inconsistência onde tudo se desagrega antes mesmo de ter tomado forma. |O conceito tem consistência, aliás ele não passa da consistência que estabelece através do sobrevoos por seus componentes ou traços intensivos. Mas, o que é mantido do caos é a sua intensidade, é a diferença pura, é essa matriz do pensamento, é essa heterogênesse que o dogmático se dedicava com obstinação a não pensar. A intensidade adquire consistência, essa consistência é o pensamento, essa vitória sobre o

⁸³ MP3, p. 26; [p. 199].

⁸⁴ Qph? p. 29; [p. 26].

caos tem um nome, até aqui voluntariamente omitida, ainda que ela já possa ter sido mencionada quando foi evocada a filiação estoica na qual Deleuze se inscreve. Este nome é “acontecimento”.

“*Que terríveis cinco da tarde!*”⁸⁵

O conceito “diz o acontecimento”, ele mesmo “é um Acontecimento puro [...] uma entidade”⁸⁶. No acontecimento se reúnem todas as dimensões até aqui mobilizadas. A intensidade e a heterogeneidade feroz da qual ela é portadora, o poder de ruptura, de cesura, este ponto de desequilíbrio que obriga à exclamação: Alguma coisa se passou! Isso aconteceu! Houve sensação! Era isso então! Esta é, na realidade, a compreensão mínima do acontecimento: alguma coisa aconteceu. Essa maneira de dizer o acontecimento, maneira que se conjuga no passado, mostra, por ela mesma, o quanto já se apela ao tempo. Não ao tempo circular, ao vasto tempo cósmico amarrado a um deus. Pois, neste tempo, nada passa verdadeiramente, o presente eterno do entendimento divino encadeia tudo, passado e futuro não passam de ilusões. Não, é no tempo linear que o acontecimento tem lugar, no tempo liberto de qualquer divindade, sobre a linha sem origem e sem destinação que se estende ao infinito nos dois sentidos, para o passado e para o futuro⁸⁷. É apenas sobre esta linha que se torna inteligível o caráter elusivo constitutivo do acontecimento, essa quebra que muda tudo, e que, no entanto, continua inapreensível, iminência pressentida através de mil signos imperceptíveis (as pequenas sensações), o já passou [*déjà-passé*] do qual não nos apercebemos só depois. O instante do acontecimento não tem presença. Qual poderia ser o suporte dessa presença? Deus, que o sustentaria com o máximo de esforço, como fazia no sistema de Descartes? Não, já que ele “tornou-se tempo”, como diz Deleuze em sua aula sobre Kant de 21 de março de 1978, visto que ele se confunde, de agora em diante, com a linha e seu desregramento infinitamente divisível, já que, a partir de então, não existe mais qualquer poder *sobre* o tempo; neste ponto Deleuze comenta Hölderlin que parece ecoar a maneira pela qual Kant compreende a forma do sentido interno⁸⁸. O Eu, então? Mas, o Eu “só tem como garantia a unidade do próprio Deus”⁸⁹. Ele é seu herdeiro, sua

⁸⁵ [N.T.] Verso do poema de Federico Garcia Lorca, *La cogida y la muerte*: “¡Ay, que terribles cinco de la tarde!”, publicado originalmente em 1935 pela revista *Cruz y Raya*.

⁸⁶ Qph? p. 29; [p. 26].

⁸⁷ Para essa problemática do tempo linear, Aion, cf. LS, p. 51 e ss; [p.63 e ss] e p. 145 e ss; [p.167 e ss].

⁸⁸ Deleuze desenvolveu esta relação Hölderlin/Kant no artigo: Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana. In: CC, p. 40-50; [p. 40-49].

⁸⁹ DR, p. 126; [p. 117].

morada terrestre, o depositário de sua identidade. Eles naufragam juntos. Permanece uma rachadura, uma “cesura”, esse grau 0, essa consciência vazia, sem teor substancial, mero ponto de inflexão para a captura, leitura e inscrição das intensidades que irão se dividir, inapreensíveis, sobre a linha do tempo.

“Deus se tornou tempo ao mesmo tempo em que o homem se tornou cesura. É difícil, não se compreende nada, mas é belo. É o que eu queria dizer”. Uma maneira de dizer, muito rapidamente, como a perda dos limites estáveis que circunscreviam nosso universo material (Deus, Eu, o cosmos fechado) nos destina a estranhas *passagens ao limite*, em que “limite” não designa mais o que nos conforta, ou seja, a harmonia do círculo, mas aquilo que se disfarça: o instante infinitamente dividido ou infinitamente estendido sobre a linha do tempo, a cesura inassinalável que faz o 0 oscilar para 1 e, esgotado o 1, oscilar para 0. Esta é uma maneira rápida de expressar o “duplo desvio” pelo qual Deus e o homem se distanciam um do outro, afastamento em que nada mais pode “rimar”: nem o passado com o futuro, separados como estão, sobre a linha do tempo, pelo interminável instante sem presença; nem o 0 com o 1, ou o virtual com o atual, separados, na sensação, pela cesura, que significa inadequação, mais tarde, diferença inextinguível. Em resumo, é uma maneira de reagrupar, com pressa, mas sem “aproximações muito forçadas”, diz Deleuze, a forma do sentido interno e a “antecipação da percepção”.

É também uma maneira de vencer o caos: pois agora, suspensa, retida, a intensidade evanescente é alçada à forma, estendendo-se ao longo da forma do tempo. “É difícil, não se compreende nada”, compreende-se, dito de outra maneira, que no início era o caos. Mas, eis o caos cativo de uma forma, e nele suscetível de produzir efeitos: poderemos, então, utilizar intensidades cativas, elas ressoarão entre elas como uma música que é sentido e, também, eventualmente, beleza.

É a música do paradoxo que substitui a ortodoxia da reconhecimento. Deleuze cita “*A las cinco de la tarde*” de Lorca⁹⁰. Ele também poderia ter citado a “morte preguiçosa e longa” da qual fala Bergamín. Pois teríamos compreendido que se tratava exatamente do mesmo acontecimento, a mesma, às cinco horas da tarde, e a mesma ainda, tão longa, interminável, dilatada ao longo da linha do tempo, quarenta anos depois, quando Bergamín escreveu em memória e pelo aniversário dessas cinco horas da tarde (durante

⁹⁰ MP4, p. 50; [p. 319].

a agonia de Franco), a mesma, também, entre estes dois momentos, quando o poeta Federico García Lorca foi assassinado pelo franquismo. A mesma, não no sentido de uma identidade, mas no sentido que toda intensidade é o todo da intensidade, seu máximo, e, assim, se comunica com outras intensidades.

Mistura de corpos: calor e moscas, o verão, Castela rachada pelo sol, prestes a se desfazer em poeira, o círculo de areia, o chifre, a carne, a gangrena. A reconção descreve em seus dicionários “Em 11 de agosto de 1934, às cinco horas da tarde na arena de Manzanares, o toureiro Ignacio Sánchez Mejías foi chifrado pelo touro “Granadino”, da criação Ayala, durante um *passe* que ele lhe dava sentado sobre o estribo. O toureiro recusou ser operado no local, exigindo ser transferido para Madrid e morreu no dia seguinte de gangrena gasosa. Esta tragédia inspirou Federico García Lorca a escrever uma das mais belas elegias da língua espanhola, seu *Llanto por Ignacio Sánchez Mejías*”. O acontecimento ou o paradoxo, a intensidade extraída dos corpos, é o *Llanto*, cujo aspecto cruelmente realista, mais próximo da carne dilacerada (o odor de iodo, a cal desinfetante, e a morte que “pôs seus ovos na ferida”) só está presente para ressaltar melhor a potência absolutamente onírica (incorporal) do impossível instante, *a las cinco de la tarde*, do qual se trata de cravar a morte do mesmo modo como o chifre cravou Ignácio na borda das tábuas. Fazer com que o instante se mantenha sobre o ponto extremo de sua instantaneidade, capturá-lo, retê-lo: para alcançá-lo será preciso repetir “*a las cinco de la tarde*” não menos que vinte e cinco vezes. Signo, se necessário, de que esta cinco horas da tarde não é uma mera coordenada temporal, aquela marcada pelos relógios, neste dia, neste momento em Manzanaranes. Como coordenada representativa, divisão indiferente no seio das 24 horas de um dia, parte de uma sucessão homogênea, essa cinco horas não tem razões para ser assim repetida, pesada, obcecante e nauseante como os tambores fúnebres das procissões da Semana Santa. Se ela o é, é por que indica outro tempo, o tempo heterogêneo, o tempo das oscilações e das rupturas, um *tempo intensivo*, diferente *em si mesmo*, que sozinho poderia dar conta daquilo que nós não vivemos em um sempiterno presente⁹¹. E é Bergamín que nos diz a outra face deste tempo: o quanto a cesura é inapreensível, sempre entre o muito cedo e o muito tarde, dilatada ao longo da linha, formal, estranhamente estática, violentamente individuada e, no entanto, tão ampla e comunicante com tantas outras intensidades.

⁹¹ Cf. ZOURABICHVILI, Ibid. p. 105 e ss; [p. 77 e ss].

E eu o vi morrer de uma longa e preguiçosa morte, que foi uma agonia à qual eu assisti sem deixar sua cabeceira, da enfermaria da arena de Manzanares ao hospital de Villa Luiz onde ele foi operado. Quase quarenta horas exatas dourou esta morte preguiçosa e longa. O touro o matou no círculo mais ou menos ‘às cinco horas da tarde’. Ignoro se durante estas horas Ignacio sentiu sua morte. Furtivamente, creio que não... Na morte de seu amigo Federico Garcia Lorca também estão escondidos, para sempre, traços sangrentos... Destes, mais ou menos, quarenta anos de vida, que em quarenta horas, de lenta e preguiçosa agonia, a morte de nosso amigo Ignacio Sánchez Mejías cortou, nós sentimos, quarenta anos depois, que a lembrança não se esconde, pelo contrário, ela se realça, ela cresce, a ponto de ser identificada por nós aos anos de nossa própria vida, a todos esses anos que passamos fora da Espanha e nela.⁹²

“De repente, no último verão”⁹³: outra cinco horas da tarde, outro ponto de ruptura e de oscilação, também infinitamente repetido ao longo de um relato que se estende em busca do instante crítico, e, aqui também, nós sabemos que este verão não é algum verão de um calendário dos anos trinta, mas um verão intensivo, que irrita nossos nervos e rasga nossa vida:

Meu primo Sebastian deixou a mesa. Ele saiu do restaurante depois de jogar um punhado de dinheiro sobre a mesa e fugiu do lugar. Eu o segui. Estava tudo branco lá fora. Branco. Branco quente, um Branco quente e ardente, ardente e quente Branco, às cinco da tarde, na cidade de – Cabeza de Lobo.⁹⁴

Iminência do acontecimento. Mais tarde, é tarde demais: “Tudo estava silencioso agora, não havia mais nada a se ver a não ser Sebastian, o que sobrou dele, parecia que um grande buquê de rosas avermelhadas embrulhado em papel branco havia sido rasgado, jogado, esmagado – contra aquela ardente parede branca”⁹⁵.

“Que terríveis cinco horas da tarde”, escreve Lorca. Sim, terrível, quando “Granadino” levava entre os chifres a morte que cravaria na coxa de Ignacio. E Deleuze “É difícil, não se compreende nada”: através desse atalho, traçado entre grandezas intensivas e temporalidade, teremos, pelo menos, compreendido como a filosofia pode ser abstrata sem ser contemplação das ideias; e formal sem ser constituída de encadeamentos lógicos; como ela pode visar a entidade não-existente, o incorporel e, no entanto, permanecer ao nível do vivido. Ela o pode ao capturar, no caos, a intensidade no pico de sua velocidade e de sua potência genética, e conduzindo-a sobre a linha do

⁹² Bergamín, José. *La Solitude sonore du toreo*. trad. Florence Delay, Paris: Seuil, 1989, p. 42 e ss [tradução nossa].

⁹³ [N.T] O texto original não dá qualquer indicação bibliográfica da edição utilizada da peça de Tennessee Williams. Optamos por apresentar uma tradução livre com base tanto no texto presente no artigo quanto em uma edição em inglês da peça que está disponível na internet.

⁹⁴ WILLIAMS, Tennessee. *Suddenly, last summer*, p. 89. Disponível em: <https://archive.org/details/suddenly-last-summer/page/n39/mode/2up> Acesso em: 21 de julho de 2020.

⁹⁵ WILLIAMS, Ibid. p. 92.

tempo, ela própria intensiva, aqui onde uma morte envolve tantas outras mortes, ou uma cinco horas da tarde envolve tantas outras horas decisivas, em que o mais individuado é, também, o mais coletivo, em que um chifre assassino vale por quarenta anos de ditadura, em que o mais dinâmico adquire uma longa insistência estática, onde continuidade e cesura não mais se excluem, onde a inconsistência caótica ganha a consistência do paradoxo.

Juliette Simont

Referências Bibliográficas

- Bergamín, José. *La Solitude sonore du toreo*. trad. Florence Delay, Paris: Seuil, 1989.
- DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993.
- _____. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F, 1985.
- _____. *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Paris: Éditions de la différence, 1981.
- _____. *Le Bergsonisme*. Paris: P.U.F, 1966.
- _____. *Le Pli*. Paris: Minuit, 1988.
- _____. *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1980.
- _____. *Mille Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- DESCARTES, René. Méditations métaphysiques, In : *Oeuvres et lettres de Descartes*, Paris: Gallimard, Pléiade, 1949.
- Gueroult, Martial. *La Philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*. Paris: Félix Alcan, 1929.
- Hegel, Georg W. F. *Science de la Logique*. Paris: Aubier, 1976.
- KANT, Immanuel. Critique de la Raison pure, In: *Oeuvres philosophiques, I*. Paris: Gallimard, Pléiade, 1980.

_____. Prolégomènes à toute métaphysique future, *In: Oeuvres philosophiques II*. Paris: Gallimard, Pléiade, 1985.

_____. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. [s.l.] [s.n.], [19-?].

Philonenko, Alexis. Étude leibnizienne, La loi de continuité et le principe des Indiscernables. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, julho-setembro, 1967.

Rivelaygue, Jacques. *Leçons de métaphysique allemande*. Paris: Grasset, 1990, Tomo I.

Vuillemin, Jules. *Physique et Métaphysique kantienne*. Paris: P.U.F, 1955.

ZOURABICHVILI. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris: P.U.F, 1994.

Referências da tradução

CAMPOS, Augusto de; CAMPOS, Haroldo de; PIGNATARI, Décio. *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papyrus, 2012

_____. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2008.

_____. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

_____. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. Equipe de tradução coordenada por Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

_____. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012, v. 3.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012, v. 4.

_____. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010

_____. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1992

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004;

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Artur Morão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987

LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro I: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

Zourabichvili, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo, Editora 34, 2016.

Recebido em 31/07/2020

Aprovado em 11/03/2021