

O animal anômalo¹

Anne Sauvagnargues

THIAGO NOVAES

GLÁUCIA FIGUEIREDO

Nota sobre a tradução

Este texto é um fragmento do primeiro capítulo do livro *Deleuze - De l'animal à l'art*. O capítulo *O animal anômalo* é dividido em sete partes e optamos por traduzir somente as três primeiras partes do mesmo. Todas as referências utilizadas pela autora são citações diretas das obras originais em francês. No entanto, como as obras estão traduzidas para o português (Brasil) escolhemos utilizar a referência da tradução brasileira nas citações, fora do corpo do texto, da obra DR (Diferença e Repetição) que é a mais citada no texto em voga.

A questão do animal permite classicamente definir o homem por diferença específica: seja a definição biológica do homem como espécie animal, ou de sua essência política, o humano é o mais frequentemente retirado da esfera animal por seu espírito, sua alma ou sua história. A esta posição dualista, Deleuze sempre responde com um monismo pluralista. Se não há razão para separar o homem dos outros vivos por uma diferença de princípio, tampouco é mais indicado isolar o vivo do material por uma ruptura que cinde o animado do inanimado. O conceito de animal serve, portanto, para assegurar duas vezes a distinção humana: porque comanda a distinção entre natureza e cultura, corporeidade e espiritualidade, mas também porque separa o vital do material. Ele só tem função operatória em uma filosofia dualista. Ora, Deleuze afirma as continuidades: entre o material e o vital, pensando a individuação como diferenciação de forças; entre o natural e o cultural, exigindo que se estenda a análise da subjetividade aos modos vitais não humanos. A concepção de organismo é vivamente transformada por uma meditação sobre o

¹ Esta é uma tradução de um fragmento do texto intitulado “Do Animal à Arte”, de Anne Sauvagnargues, publicado originalmente em 2004 pela Presses Universitaires de France na obra *La Philosophie de Deleuze*, p. 125 - p. 138, gentilmente cedido para a *Revista Diaphonía*.

animal: o órgão é, sem dúvida, decisivo para a diferenciação, a individuação do vivente, mas a vida não se reduz a essas formas organizadas. Ela é uma questão de forças, e atravessa os reinos do material, do orgânico e do psíquico. Não apenas a vida, em Deleuze, é inorgânica, mas trata-se de abrir a análise da subjetividade aos modos vitais não humanos.

O hábito como contração e contemplação

Ao exigir da subjetividade que se dê conta de seu modo de constituição, Deleuze segue o programa inaugurado por *Empirismo e subjetividade*, que implica uma crítica do sujeito substancial, uma dissolução do eu, em nome do princípio da lógica empirista segundo o qual as relações são exteriores aos seus termos (Deleuze; in: Lapoujade, 2002, p. 227). Só existem as relações de subjetivações, de individuações, sem que lhes preexistam sujeitos formados, indivíduos pessoais, órgãos constituídos. Deleuze propõe uma filosofia do sujeito que deixa de se apoiar em uma distinção prévia entre o homem e o animal, e se esforça para alcançar os movimentos reais de individuações e de subjetivações, segundo o programa de uma lógica geral: em vez de partir das entidades constituídas, dos indivíduos formados como unidades preexistentes, interessar-se pelos movimentos de constituições reais dos quais emergem. Esta crítica da unidade substancial vale para o eu e o sujeito humanos tanto quanto para a espécie animal ou o órgão corporal. Deleuze descobre, sob as clivagens do humano e do animal, do cultural e do natural, o mesmo equívoco epistemológico.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze procede de maneira kantiana a uma análise *transcendental* do pensamento e da subjetividade, que a reconduz às suas condições constituintes. Mas, seguindo Bergson, ele critica a noção de possível, por não ser outra coisa que uma posição retroativa da inteligência, superpondo ao real uma possibilidade não realizada, ou seja, mental e fictícia, como se o lógico subsistisse à margem da realidade. Com Bergson, Deleuze substitui o possível pelo virtual: nem mental, nem irreal, o virtual designa a parte não atual da realidade. O possível ignora as condições de sua gênese: o que ele postula como primeiro na representação, é apenas o real, *menos* sua realidade. Assim, ele é incapaz de explicar o que a realidade traz ao pensamento, a realidade não sendo nada mais do que “a

mesma coisa, fora da representação” (Deleuze, 2002, p. 41; Deleuze, 1966, p. 100; Deleuze, 1968, p., 272). As modalidades do possível e do real se pressupõem mutuamente, sendo o possível a coisa somente pensada, *menos* seu modo de existência real, sendo o real a coisa mesma, apreendida desta vez à margem do pensamento. É esta circularidade que desmonta o conceito de virtual. O real deixa de ser posto à semelhança do pensamento, mas traz sua diferenciação imprevisível e atual: Deleuze pretende assim substituir o empirismo da atualização *hic et nunc* ao idealismo do possível. Ao possível, que determinaria condições transcendentais do pensamento à margem de toda atualização real, Deleuze substitui assim o virtual, condição real, embora não atual, perfeitamente diferenciada, mas não atualizada. “A melhor fórmula para definir os estados de virtualidade seria a de Proust “reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos”². Trata-se, portanto, de retomar o programa kantiano, substituindo um condicionamento apenas possível, mais amplo que o condicionado, por uma condição estritamente virtual, não atual, mas real, que explica o pensamento no plano teórico (*quid juris*) mas também no plano real de sua produção genética em termos de sínteses. Tal condição é oferecida pela maneira como o ser vivo se subjetiva graças ao tempo. Deleuze transforma as três sínteses constituintes da análise kantiana, e como Heidegger, temporaliza-as a partir da síntese da imaginação para postular a subjetividade como resultado de uma tríplice síntese temporal, a qual somente a primeira nos interessa aqui. Mas ao levar a discussão para o plano do vital, Deleuze renova radicalmente os seus dados.

O caráter mais elementar da síntese é sua passividade, que garante sua finitude constituinte. A passividade é a garantia de que se trata de um devir sintético, do qual o indivíduo material, biológico ou cultural, emergirá como um produto, um resto. A relação é primeira, e exterior aos seus termos, segundo o princípio da lógica empirista que Deleuze sempre afirma. A síntese constituinte não é, portanto, o ato de uma espontaneidade consciente. Ela corresponde a um *ethos*, a um *habitus* que

² Proust, A la recherche du temps perdu, éd. P. Clarac et A. Ferré, 3 vol. Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1954, t. 3, p. 873 (B, 99 ; DR. 269 ; LS, 89 ; 1D, 250; Q/71?, 148).

inclui, de maneira provocante, não apenas os animais e os vegetais, mas as qualidades mesmas.

É uma síntese “sensível e perceptiva” (Deleuze, 2006, p. 99), que atua no nível das forças e que deve ser entendida menos como um ato, do que como uma “contração” passiva, uma contemplação. O sujeito é, portanto, produzido como o resultado de tal síntese, que atualiza matérias heterogêneas (ligação dos elementos) apreendidas segundo o eixo do tempo. A repetição diferencial (ou duração) desta captura compõe a subjetividade, síntese temporal que atualiza um feixe de ações-reações, de qualidades, de signos em um pequeno sistema orgânico que dura (ligação). A produção intensiva de uma sensação, de um grau de consciência depende da duração desta ligação (Deleuze, 1993, p. 43). A primeira síntese é assim uma “síntese do tempo” (Deleuze, 2006, p. 97), uma estética transcendental, uma etologia da força elementar, do vivente como diagrama sensitivo de forças. Assim, “o tempo é subjetivo, mas é a subjetividade de um sujeito passivo” (DR, p. 112). Esta síntese temporal, constituinte e passiva, condição transcendental do sujeito, é o *hábito*.

863

É um resultado de Hume. O hábito, síntese de repetição, não se produz para um sujeito já constituído (hábito segundo), mas *contrai* forças, sintetiza-as no sentido químico, e assegura a duração relativa de um feixe ligado, ou captura de forças, segundo o passado imediato da retenção, o futuro imediato da antecipação, que se sobrepõem no presente vivo da conservação. A qualidade sentida “confunde-se com a contração de excitações elementares” (Deleuze, 2006, p. 115). Em seu nível mais elementar, a subjetividade flutua, portanto, vibra e pulsa como uma repetição elementar, passividade vital, uma protosubjetividade que não pressupõe de forma alguma um organismo, uma consciência, um eu, mas os constitui, ao contrário, por ligação externa. Deleuze pretende assim assegurar à subjetividade sua ordem de constituição vital, abrindo as sínteses noéticas sobre as sínteses perceptivas, que repousam sobre as sínteses orgânicas e finalmente materiais.

Mas, na ordem da passividade constituinte, as sínteses perceptivas remetem a sínteses orgânicas, como a sensibilidade dos sentidos remete a uma sensibilidade primária que somos. Somos água, terra, luz e ar contraídos, não só antes de reconhecê-los ou representá-

los, mas antes de senti-los. Em seus elementos receptivos e perceptivos, como também em suas vísceras, todo organismo é uma soma de contrações, de retenções e de expectativas (Deleuze, 2006, p. 115).

O hábito, síntese passiva, “constitui nosso hábito de viver”, “nossa expectativa de que ‘isso’ continue”, “a perpetuação do nosso caso” (Deleuze, 2006, p. 116). As “ocorrências”, as “provas ou os casos” se contraem numa “imaginação contemplativa”, sensações criativas e passivas que formam um hábito (Deleuze, 1991, p. 201). É contemplando, diz Deleuze, que contraímos hábitos, e é preciso entender essa contemplação como um modo de ligação passivo e extrínseco, que conecta heterogêneos: o centro é flutuante, está dado somente como pretensão e captura, e apenas o tempo que dure sua pretensão (Deleuze, 2006, p. 99). Deleuze propõe assim uma leitura original do empirismo de Hume e de Samuel Butler, relacionando-os à contemplação de Plotino, ao vitalismo de Leibniz. A contração não é uma ação, mas uma paixão, “uma contemplação que conserva o precedente no seguinte” (Deleuze, 1991, p. 199): a sensação se forma assim pela contração de matérias heterogêneas. Plotino podia definir os homens e os animais, as plantas, a terra e as rochas como contemplações: é preciso retomar esse resultado “inclinando-o para a matéria”: “Não são as Ideias que contemplamos por conceito, mas os elementos da matéria, por sensação” (Deleuze, 1991, p. 200). O empirismo de Samuel Butler se une assim às “palavras sublimes da terceira *Enéada*” de Plotino: “Tudo é contemplação”.

Há uma contração da terra e da umidade que se chama frumento, e essa contração é uma contemplação, e a autossatisfação dessa contemplação (Deleuze, 2006, p. 117).

Contrair um hábito é tornar-se sujeito, e o frumento não é menos um sujeito que um homem, na medida em que toda “apreensão”, toda captura de força, é um ato de constituição, um ato de individuação intensa. O hábito é um nó, uma dobra de individuação que contrai, ou seja, que opera essa síntese “disjuntiva”, síntese das diferenças, passiva porque contrai o heterogêneo e porque não preexiste a essa ligação. A subjetividade é, portanto, essencialmente um caso de encontro, e se individua, toma forma onde os elementos são contraídos. Não somente “o presente vivente, com ele, toda a vida orgânica e psíquica repousam sobre o hábito” (Deleuze,

2006, p. 107). Mas o hábito devém uma instância subjetiva sem a qual “a menor causalidade” (Deleuze, 2006, p. 130) permaneceria “ininteligível”: “Nenhum organismo é cerebral, e nenhuma vida é orgânica, mas há em toda parte forças que constituem microcérebros, ou uma vida inorgânica das coisas” (Deleuze, 1991, p. 200).

Há aqui uma teoria original da individuação e da subjetividade. A individuação indica em que condições determinada soma de compostos materiais adquire a consistência de um sujeito; a subjetividade indica em que condições determinada individuação se experimenta a si mesma, não refletindo-se na ordem da consciência (hipótese idealista e antropocêntrica) mas constituindo-se como uma força que se afeta a si mesma, o que, segundo Deleuze, é a fórmula mais profunda do vitalismo (Deleuze, 1991, p. 201). Uma força é sempre plural, relação e composição de forças, e sua passividade advém de sua composição (Deleuze, 1962, p. 7; Deleuze, 1986, p. 131).

Que a subjetividade, como queria Nietzsche, seja uma questão de forças, leva a uma importante reformulação de seu estatuto. Nem unitária, nem identitária, nem pessoal, ela não é apanágio dos sistemas psíquicos humanos, nem das almas animais, mas deve ser distribuída no nível do tecido vivo: Deleuze se apoia em Bergson e em Ruyer, que mostravam que a consciência não é um evento mental reservado ao organismo humano, mas um ato vital. Deleuze acrescenta que a subjetividade não é um ato, mas uma paixão, a passividade de uma repetição. É preciso atribuir uma alma ao coração, aos músculos, aos nervos, às células, mas uma alma contemplativa cujo papel é contrair um hábito (Deleuze, 2006, p. 101). “Mesmo quando se é um rato, é por contemplação que se 'contrai' um hábito” (Deleuze, 1991, p. 201). Deste ponto de vista, nenhuma prioridade do sujeito humano, nem mesmo do sujeito orgânico, mas o espírito do homem é composto de uma infinidade de almas (Leibniz) como o corpo animal de uma infinidade de indivíduos (Leibniz e Spinoza). O animal não é mais uma fronteira significativa, pois, sob a unidade de sua organização, é preciso, como na *Monadologia* de Leibniz, conceber em cada parte uma multiplicidade de eus e de almas.

E mesmo num rato do labirinto e em cada músculo do rato, é preciso colocar essas almas contemplativas (Deleuze, 2006, p. 118).

Deleuze parece hesitar entre duas posições: dissolver a alma, o sujeito, ou colocar o sujeito, alma onde não se (Deleuze, 2006, p. 131) espera - o rato, o “sujeito larvar”, o “eu dissolvido”. Trata-se, não de suprimir a noção de sujeito, mas de a transformar radicalmente, como veremos com a teoria da heceidade. Deleuze não diz que não há sujeito, eu, órgãos, mas que sua teoria deve ser profundamente transformada.

Somos feitos de todas essas profundidades e distâncias, dessas almas intensivas que se desenvolvem e se re-envolvem. Chamamos de fatores individuantes o conjunto dessas intensidades envolventes e envolvidas, dessas diferenças individuantes e individuais, que não param de penetrar umas nas outras através dos campos de individuação. A individualidade não é o caráter do Eu, mas, ao contrário, forma e nutre o sistema do Eu dissolvido (Deleuze, 2006, p. 356).

Disso resulta que o eu não é pessoal, nem substancial, ele não possui nem as características da subsistência, da unidade ou da identidade em si. Ele não é, portanto, um dado, nem mesmo a unidade de um resultado, mas “uma diferença subtraída”, uma modificação, e não um ser. É uma síntese passiva, que subtrai sua unidade devinda ao contemplar e ao contrair forças (Deleuze, 2006, p. 101-107). É relação em devir e não entidade devinda e é mesmo preciso dizer que não é dada, mas subtraída da unidade. Sua contração móvel, flutuante, apessoal, inorgânica se produz, “acontece”, “toma lugar”, “é o caso” quando uma diferença é subtraída da repetição. De modo que não se é um eu, mas há eu a partir do momento em que se opera uma contração, por mais “furtiva”, por mais difusa que seja. O eu é um ter, que acontece, um “acontecer” que dura enquanto for acontecimento, mas que permanece local e difuso, nem soberano, nem imutável.

Há eu desde que se estabeleça em algum lugar uma contemplação furtiva, desde que funcione em algum lugar uma máquina de contrair, capaz, durante o momento, de subtrair uma diferença à repetição (Deleuze, 2006, p. 122).

Deleuze repete assim para a identidade e a substancialidade do eu a operação que Bergson perseguia a propósito do movimento, mostrando que só o movente é (por assim dizer) *substancial*:

O eu não tem modificações; ele próprio é modificação, sendo que este termo o que designa, precisamente, a diferença extraída. Finalmente, só se é o que se tem; é por um ter que o ser aqui se forma, ou que o eu passivo é (Deleuze, 2006, p. 132). Toda contração é uma presunção, uma pretensão, isto é, emite uma expectativa ou um direito sobre o que ela contrai e se desfaz desde que seu objeto lhe escape (Deleuze, 2006, 122-123).

Portanto, é preciso constantemente lembrar o caráter múltiplo, móvel e comunicante da individualidade: seu caráter implicado (Deleuze, 2006, p. 356).

O indivíduo não é, portanto, “de maneira alguma o indivisível”, mas “aquilo que não cessa de se dividir mudando de natureza” (Deleuze, 2006, p. 331), não uma unidade, mas uma multiplicidade que varia em intensidade. Com Bergson, trata-se de pensar tal multiplicidade que se divide mudando de natureza, uma multiplicidade que Deleuze chama “dividível” para indicar um conjunto “nem divisível, nem indivisível”, mas “que não se divide em partes sem mudar de natureza”. O conceito de tal multiplicidade é decisivo para o sistema de Deleuze: é ela que reforma os conceitos de indivíduo e de sujeito. Como para o conceito de virtual, é com Bergson que Deleuze retoma a distinção entre duas multiplicidades. A multiplicidade quantitativa faz muitos de um, permanece uma multiplicidade de exterioridade, de justaposição *partes extra partes*, de diferença de grau (o espaço em Bergson). A multiplicidade verdadeira ou substantiva é qualitativa, e não é composta de partes (a duração em Bergson). Ela se transforma, pois está em devir, mas sua variação não é redutível a uma composição de partes, e implica, antes, uma mudança de natureza (*Bergsonismo*, capítulo II): “Há *outro* sem que haja vários” (Deleuze, 1966, p. 36).

Uma multiplicidade não se define por seus elementos, nem por um centro de unificação ou de compreensão. Ela se define pelo número de suas dimensões; ela não se divide, não perde nem ganha nenhuma dimensão sem mudar de natureza (Deleuze; Guattari, 1980, p. 305).

A multiplicidade qualitativa substitui, assim, a “oposição abstrata do múltiplo e do um” (um múltiplo composto por adição de unidades) uma multiplicidade “substantiva” ou real (Deleuze; Guattari, 1980, p. 46). A multiplicidade iterativa *partes extra partes* “extensiva, divisível”, conserva o caráter do unificável, do

totalizável, do organizável, enquanto a multiplicidade real não é feita de unidades, nem de quantidades extensivas que se “dividiriam umas nas outras”, mas de “indivisíveis”, ou de “relativamente indivisíveis”, que não se dividem sem se transformar e “mudar de natureza” (Deleuze; Guattari, p. 43 -46). A multiplicidade real ou substantiva é, portanto, plural, em devir. Ela implica uma diferenciação intensiva que convém agora explicar.

Simondon, a individuação intensa e a modulação

Tal análise deve muito a Gilbert Simondon, que desenvolve uma filosofia da individuação intensiva e diferencial³. Em sua obra-prima, elogiada por Deleuze, Simondon renova o problema da individuação: quando se pode dizer que se produz *um* indivíduo, *um* animal, *um* cristal, *uma* membrana? A discussão é levada ao plano geral das relações entre matéria e forma. Trata-se de buscar se o princípio de individuação que se adota é capaz de explicar a gênese do indivíduo, e se tal processo de individuação, associando o princípio de individuação e o indivíduo devindo pode ser dito *um*. A questão da gênese de um indivíduo, ou do devir *um*, encontra assim o problema clássico da relação entre matéria e forma, “esquema hilomórfico” incapaz, segundo Simondon, de conceber o devir de uma individuação, porque pretende explicar o indivíduo por um princípio de individuação pré-formado, exterior e transcendente à operação de individuação. Tal princípio funciona como uma *forma* (*morphé*) que se impõe do exterior como um molde a uma *matéria* (*hylé*) passiva. Simondon aponta duas críticas ao hilomorfismo: pressupor um princípio de individuação abstrato, anterior e exterior ao indivíduo que ele pretende informar; conceber o indivíduo como um, indivisível, idêntico e unitário, sem observar que assim se impede de pensar seu devir. Em suma, o *hilomorfismo* é um pensamento do ser constituído, incapaz de pensar um processo de individuação: ao ser estável, Simondon substitui o conceito de *metaestabilidade*, diferença de potencial que induz uma mudança de fase; à unidade, Simondon objeta que a individuação implica uma relação constituinte, portanto plural com um meio de individuação,

868

³ Gilbert Simondon, *O indivíduo e sua gênese físico-biológica, A individuação à luz das noções de forma e de informação*, Paris, PUF, 1964, reedição, Grenoble, J. Millon, 1995, p. 134.

que opera como meio *metaestável*; à identidade, Simondon substitui a relação primeira e plural, a única capaz de dar conta do devir. Simondon revoga assim o modelo hilemórfico do *molde*, que concebe a tomada de forma como a impressão abstrata de uma forma que se impõe do exterior a uma matéria passiva. Ele substitui o molde por uma *modulação*, que pensa a tomada de forma como interação de forças e materiais. Ao reformar, pela teoria da modulação, as relações entre matéria e forma, Simondon se propõe a substituir a metafísica do ser estável por uma metafísica do devir conforme às ciências de seu tempo.

Ali onde as metafísicas do ser estável se dão o indivíduo segundo um princípio exterior, transcendente, que precede a operação de individuação, Simondon mostra que a relação é primeira, e o indivíduo sempre o resultado de um processo de individuação que coloca em jogo um campo pré-individual, um campo intensivo de individuação. Existe, portanto, uma “condição prévia da individuação”, que é a existência de uma tal “diferença fundamental”, esse “estado de assimetria” que define um sistema metaestável. Simondon o chama “disparação”, emprestando o termo ao vocabulário da psicofisiologia da percepção, onde designa a produção da profundidade na visão binocular (Deleuze; in: Lapoujade, 2002, p. 121). Cada retina é coberta por uma imagem bidimensional, mas a diferença de paralaxe impede as duas imagens de coincidirem: sua assimetria produz por “disparação” a criação de uma nova dimensão. Ela faz surgir a visão tridimensional, como resolução criativa da “disparidade” entre as duas retinas. A diferença não é reduzida: ela encontra sua resolução ao inventar, ao criar como solução uma nova dimensão: a tridimensionalidade. O volume visual se produz não por redução, mas por “disparação” da diferença inicial⁴.

A estruturação objetiva, mas *metaestável* de um campo, que Simondon nomeia a “problemática”, contém uma diferença, uma disparidade, um desequilíbrio potencial que não se trata de eliminar, mas de resolver por disparação, de modo criativo, produzindo uma nova dimensão que não preexistia ao problema, aqui, a visão em volume. Deleuze se apropria dessa teoria da individuação, por

⁴ Simondon, 1GP, 206; Deleuze, DR, 72-73.

diferenciação intensiva. Essa teoria inclui uma teoria do signo e do sinal como diferença de potencial, como diferença intensiva, e uma filosofia da natureza que faz da diferença o princípio transcendental da diferenciação.

Deleuze postula que a individuação deve ser pensada em seu campo pré-individual de constituição, plano material das quantidades intensivas (Deleuze, 1969, p. 124-126). A individuação surge, portanto, por ligação, onde uma diferença problemática se resolve atualizando-se: é uma captura de força. O indivíduo se produz por modulação onde um campo pré-individual de individuação (face intensiva) resolve sua diferença de intensidade inicial por disparação. A individuação, a produção de qualquer fenômeno, decorre de uma descrição física das intensidades fulgurando em um campo animado por uma diferença de potencial.

Acredito mesmo que a subjetivação tem pouco a ver com um sujeito. Trata-se, antes, de um campo elétrico ou magnético, uma individuação operando por intensidades (tanto baixas quanto altas), campos individuados e não pessoas ou identidades (Deleuze, 1990, p. 127).

870

É preciso, então, explicar a intensidade que qualifica a diferença, e o campo de individuação: a intensidade é *quantitativa* e, por consequência, varia por graus, é ao mesmo tempo sempre diferencial e contínua, ou seja, *diferença* de intensidade. Ela nunca é dada de modo discreto como uma qualidade *una*, mas sempre variação quantitativa contínua. Por isso, a intensidade convém a uma metafísica da força (como variação de potência) e da oscilação entre atual e virtual. A “diferença de intensidade” “expressa relações diferenciais como uma matéria virtual a atualizar”. Essa matéria virtual retoma o campo intenso de individuação, a *problemática* de Simondon, com seus pontos de singularidade virtuais que se atualizam, se diferenciam. Assim, “a individuação comanda a atualização”. Disso resulta que a intensidade é primeira (Deleuze, 2006, p. 323).

Deleuze utiliza a disparação simondiana para forjar o *dispar* de *Diferença e Repetição*, “disparidade constituinte” ou “diferença em si” que “relaciona as séries heterogêneas ou disparatadas elas mesmas” e faz surgir a sensibilidade, o pensamento como “resolução de uma diferença de potencial” (Deleuze, 2006, p. 92

-157), como diferença intensiva. Esta teoria do *dispar* envolve uma filosofia da intensidade, da grandeza intensiva e da variação contínua, que prepara a síntese heterogênea (Deleuze, 1980, p. 408). A diferença é sempre dada como diferença de diferença, de modo que, quando ela se diferencia se individuando, ela perde de alguma maneira ou iguala sua diferença inicial. As diferenciações biológicas e psíquicas repousam assim sobre um campo intenso pré-individual.

A individuação precede, por direito, a diferenciação [...] toda diferenciação pressupõe um campo intenso de individuação prévia (Deleuze, 2006, p. 318).

Se a individuação não pressupõe nenhuma diferenciação, mas “a provoca”, é porque a diferenciação é o resultado desse movimento de individuação que resolve a disparação, ou o *dispar* segundo Deleuze. A diferença de potencial se resolve por uma diferenciação que é uma verdadeira criação, e não preexistia ao tensionamento do sistema. Não se pode separar o indivíduo do seu meio, e ambos resultam dessa operação de individuação que os produz juntos.

Além dessa concepção intensiva da individuação, a disparação fornece uma alternativa feliz à dialética hegeliana. Há devir, mas ele não se produz por devir-um, fusão das diferenças, que resolve a diferença por contradição, ou negação. A disparação simondiana substitui a oposição hegeliana, que, segundo Deleuze, resolve a diferença em identidade, onde o devir deve ser compreendido como verdadeira multiplicidade, ou seja, novo arranjo.

Para que oposições de forças ou limitações de formas se delineiem, é preciso, primeiramente, um elemento real mais profundo que se defina e se determine como uma multiplicidade informal e potencial. As oposições são grosseiramente talhadas num meio fino de perspectivas sobrepostas, de distâncias, de divergências e de disparidades comunicantes, de potenciais e de intensidades heterogêneas; e não se trata, portanto, de resolver tensões no idêntico, mas de distribuir disparidades em uma multiplicidade (Deleuze, 2006, p. 71).

Os sujeitos são produzidos onde as forças entram em um “sistema”, pensado sobre o modelo eletromagnético da resolução da diferença de potencial. A primeira síntese passiva do [137] hábito mostrava que a repetição opera sempre entre duas diferenças, torna-se diferença de diferença, “diferenciando” da diferença (Deleuze,

2006, p. 104), que estabelece uma comunicação entre séries distintas. “Alguma coisa” se produz quando séries acopladas “ressoam” e essa ressonância produz um “movimento forçado” que faz devir como sujeito os “suportes” ou os “pacientes” desses dinamismos.

Quando a comunicação é estabelecida entre séries heterogêneas, toda sorte de consequências decorrem no sistema. Algo “passa” entre as bordas: eventos irrompem, fenômenos fulguram, do tipo relâmpago ou raio. Dinâmicas espaço-temporais preenchem o sistema, expressando tanto a ressonância das séries acopladas quanto a amplitude do movimento forçado que as extravasa. Sujeitos povoam o sistema, tanto sujeitos larvares quanto eu passivos. São eu passivos, porque se confundem com a contemplação dos acoplamentos e ressonâncias; sujeitos larvares porque são o suporte ou o paciente dos dinamismos (Deleuze, 2006, p. 155).

A ressonância entre séries disjuntas (diferença inicial) produz o diferenciante (*díspar*); a ressonância induz o movimento forçado: a individuação como diferença se produz sempre por resolução problemática de uma diferença de potencial. A individuação “estabelece uma comunicação interativa entre as ordens de grandeza ou de realidades díspares” (Deleuze; in: Lapoujade, 2002, p. 122) e estabelece assim uma diferença entre duas séries heterogêneas.

Deleuze substitui a relação lógica de causalidade por um processo físico de sinalização, e define o sinal como “um sistema dotado de elementos de dissimetria, provido de ordens de grandezas disparatadas”, onde se reconhece “a problemático” de Simondon, e sua ressonância e comunicação entre séries disjuntas. “Chamamos signo aquilo que passa em tal sistema, aquilo que fulgura no intervalo, tal como uma comunicação que se estabelece entre díspares (Deleuze, 2006, p.31). Toda individuação “fulgura”, ou seja, produz-se por disparação intensiva, neste modo sinalético. Todo fenômeno, toda individuação é, portanto, sinalética e se produz por resolução de disparação intensiva. “As qualidades são signos e fulguram no desvio de uma diferença” (ID, 137).

O fenômeno é um signo, isto é, o que fulgura neste sistema a favor da comunicação dos disparates. [...] A razão do sensível, : [138] a condição do que aparece, não é o espaço e o tempo, mas o desigual em si, a disparação tal como é compreendida e determinada na

diferença de intensidade, na intensidade como diferença (Deleuze, 2006, p. 287).

Deleuze tira uma consequência bergsoniana da intensidade simondoniana, reformulando-a nos termos do virtual e do atual. A diferença virtual se resolve atualizando-se, de onde os dois momentos da diferença, que Deleuze expressa pela fórmula complexa da diferenciação na época de *Diferença e Repetição*: o virtual, real, mas ideal, é diferenciado em seu próprio conteúdo sem se atualizar; trata-se da “problemática” simondoniana. Deleuze a chama de “Ideia”, que, portanto, não deve ser confundida com uma representação mental, já que o termo designa um complexo virtual diferenciado (com um t). Essa diferença intensa e virtual se atualiza ao se diferenciar (com um c) quando se individua. Tal individuação surge como uma ligação estabilizadora, que resolve a diferença de potencial inicial. “Enquanto a diferenciação determina o conteúdo virtual da ideia como problema, a diferenciação expressa a atualização desse virtual” (Deleuze, 2006, p. 270). Virtual e atual formam, portanto, os polos solidários de um movimento vital, o da diferenciação, que contém dois polos em tensão: o da atualização, que tende para as formas e as organizações, e comporta a tendência a reificar, “estratificar” dirá Deleuze nos anos de 1970, enquanto, reciprocamente, todo devir comporta igualmente forças intensivas que reintroduzem do aleatório no sistema.

Deleuze retoma, portanto, a individuação intensiva de Simondon valorizando o momento informal, o vetor do atual ao virtual, em detrimento do eixo orientado para a organização, que comporta uma estabilização das forças, mas também uma resolução da intensidade.

Referências Bibliográficas

ID (*L'île désert. Textes et entretiens 1953-1954*, Lapoujade, 2002); [A ilha deserta: e outros textos/Gilles Deleuze; edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi, Iluminuras, 2006].

B (*Le Bergsonisme*, 1966); [Bergsonismo/ Gilles Deleuze; tradução de Luiz B.L.Orlandi, Editora 34, 1999].

CC (*Critique et Clinique*, 1993); [Crítica e Clínica/ Gilles Deleuze; tradução de Peter Pál Pelbart, Editora 34, 1997].

DR (Différence et Répétition, 1968); [Diferença e repetição/Gilles Deleuze; tradução de Luiz B.L. Orlandi, Roberto Machado, Graal, 2006).

F (Foucault, 1986); [Foucault/Gilles Deleuze; tradução de Cláudia Sant'Anna; Revisão de Renato Ribeiro, Brasiliense, 2005]

LS (Logique du sens, 1969); [Lógica do sentido/Gilles Deleuze; tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes; Editora Perspectiva, 2003]

MP (Mille Plateaux, 1980); Gilles Deleuze; Félix Guattari. (Volume Único na França/Cinco Volumes no Brasil publicados pela Editora 34]

NPh (Nietzsche et la philosophie, 1962); [Nietzsche e a Filosofia/Gilles Deleuze; tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias; Editora Rio, 1976]

P (Pourparles 1972-1990, 1990); [Conversações/Gilles Deleuze; tradução de Peter Pál Pelbart; Editora 34, 1992]

QPh? (Qu'est-ce que la philosophie?, 1991); [O que é Filosofia?/ Gilles Deleuze, Félix Guattari; tradução de Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz, Editora 34, 1992).

Submissão: 15.08.2025

/

Aceite: 27.07.2025

874