

DELEUSE E O PROBLEMA DO CORRELACIONISMO

DELEUZE AND THE PROBLEM OF CORRELATIONISM

Ádamo Bouças da Veiga¹

¹ Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

E-mail: adamo.veiga1@hotmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4983552520282395>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5485-0073>.

RESUMO: O presente artigo apresenta uma discussão sobre o conceito de correlacionismo de Quentin Meillassoux conforme aplicado ao pensamento de Gilles Deleuze. O conceito visa classificar e criticar todas as filosofias que, desde Kant, negaram o acesso do pensamento ao ser e ao mundo em si. O artigo procede por uma revisão de literatura, compilando os principais argumentos acerca da questão de Deleuze se enquadrar ou não no espectro do correlacionismo, para, por fim, concluir que o conceito de diferença, na obra deleuziana, pode ser interpretado como não-correlacional. A diferença, para Deleuze, corresponde ao mundo si, sendo apenas passível de ser pensada, jamais conhecida, o que, nos permite situar a sua filosofia como pós-crítica e, assim, afinada a diversos projetos filosóficos contemporâneos.

Palavras-chaves: Deleuze. Meillassoux. Correlacionismo. Filosofia da diferença.

ABSTRACT: In this paper we present a discussion about Meillassoux's concept of correlationism in respect to Deleuze's philosophy. The concept is developed in order to classify all the philosophies that, since Kant, as denied thought's access to being and the world in itself. We proceed through a compared analysis of the main papers in this discussion in order to think if Deleuze's thought can or cannot be considered a correlationist one. The conclusion is that Deleuze's concept of difference cannot be interpreted as a correlational. Difference, following Deleuze, is the world in itself, being only thinkable, not known, what allow us to characterize his philosophy as post-critical and, then, tuned to various contemporary philosophical projects.

Keywords: Deleuze. Meillassoux. Correlationism Philosophy of difference.

INTRODUÇÃO

O termo “correlacionismo”, cunhado por Quentin Meillassoux, tem se mostrado bastante relevante no debate filosófico do séc. XXI. Correlacionismo, para o filósofo, se refere a toda filosofia que se pauta *exclusivamente* pela correlação entre pensamento e ser, descartando, de um modo ou de outro, a possibilidade de se pensar cada um destes polos separadamente. Assim, para Meillassoux, no seio das diversas filosofias correlacionistas teríamos acesso a nada “senão a correlação entre ser e pensar e nunca a um dos termos tomados isoladamente” (2006, p. 18). Para o correlacionista, o Ser está sempre circunscrito aos limites do pensar; é inacessível em si, passível apenas de descrição como se manifesta para nós. Naturalmente, Kant é o inimigo que Meillassoux tem em vista; segundo sua leitura da filosofia transcendental kantiana, nos últimos dois séculos, a filosofia teria abandonado toda pretensão ao absoluto, ao conhecimento de uma realidade externa a nós, focando-se apenas na dimensão da manifestação para um sujeito, *dasein* ou equivalente, sob a égide de um onnipresente legado kantiano. Haveria, assim, uma forte orientação anti-materialista e anti-realista na filosofia contemporânea e, se somarmos a crítica de Meillassoux à análise de Lee Braver (2007) sobre este tema, parece que, de fato, o século XX foi quase que inteiramente tomado pela rejeição a possibilidade de se conhecer algo externo ao nosso modo de apreensão.

Como colocam Bryant *et al.* sobre este ponto, parece que, na atualidade, “diante da crise ecológica, da marcha para a frente da neurociência, da crescente interpretação fragmentária da física básica, e da crescente violação da divisão entre humano e máquina, há um senso crescente de que as prévias filosofias são incapazes de se confrontar com estes eventos” (*et al.*, 2011, p. 4). O que estaríamos observando hoje, em termos políticos e científicos, é um esgotamento da abordagem correlacionista, incapaz de lidar com a emergência de novos fenômenos que, dificilmente, podem ser traduzidos como mera manifestação fenomênica a uma subjetividade humana, qualquer que seja a sua figuração filosófica (*dasein*, sujeito transcendental, a priori histórico, etc.).

O que pretendemos discutir neste artigo é se, com base nesta caracterização, Deleuze pode ou não ser considerado correlacionista. A sua filosofia, no seio das análises que se sucederam ao texto de Meillassoux, levou a diversas leituras. O próprio Meillassoux a

qualifica como *subjectalista*. O termo visa descrever “toda metafísica que absolutiza a correlação entre ser e pensar, qualquer que seja o sentido que se dê ao polo subjetivo e objetivo de tal relação”, partindo do argumento de que, “dado que a ideia de um 'em si' independente do pensamento é inconsistente, faria sentido postular que tal em si, dado que ele é impensável para nós, é impossível em si mesmo” (Meillassoux, 2012, p. 8) Deste modo, as filosofias subjectalistas elevariam a correlação ao absoluto. Se a coisa-em-si é impossível de ser conhecida, ela é impossível em si mesma; e, assim, qualquer elemento do seu ser para nós pode servir como base para uma descrição especulativa do real. Meillassoux situa Nietzsche, Bergson e Deleuze sob este guarda-chuva conceitual e também poderíamos colocar sob esta mesma chave o pensamento pampsiquista que vem ganhando força nos anos recente². Na obra de Deleuze, Meillassoux situa especificamente o conceito de “sujeito larvar”, presente em “Diferença e Repetição” (1968/2000), como exemplo do caráter subjectalista do pensamento deleuziano, assim como seu vitalismo: em ambos os casos, Deleuze situaria como impossível ou indesejável qualquer aspiração a uma realidade não subjetiva, puramente neutra (Meillassoux, 2012, p. 13) e realizaria uma hipóstase de elementos subjetivos. Seria esta caracterização justa? De fato, podemos interpretar a obra de Deleuze como sendo subejectalista ou correlacionista?

Ao longo deste artigo, assim, pretendemos analisar a filosofia de Deleuze segundo esta grade conceitual. Justifica-se esta leitura, em primeiro lugar, pelo grande impacto que a crítica ao correlacionismo de Meillassoux apresentou e ainda apresenta no cenário filosófico contemporâneo. Pode-se compreendê-la como o gatilho para a retomada do pensamento especulativo contemporâneo, que, precisamente, visa se indagar novamente sobre a realidade para além da correlação. “Realismo Especulativo”, “Novo Materialismo”, “Virada Ontológica”, todos estes termos guardam, nas diferentes filosofias que trazem em seu seio, o engajamento mais ou menos direto com a crítica de Meillassoux. Ainda, este esforço de leitura da filosofia de Deleuze apresenta outras duas justificativas. Em primeiro lugar, Deleuze é um dos mais importantes entre os pensadores do século XX, de modo que o esforço de interpretação do seu pensamento a partir das tendências filosóficas que alvorecem no início do século XXI pode ser considerado uma forma de revitalizar, atualizar ou manter viva a sua filosofia. Em segundo lugar, a filosofia deleuziana é essencialmente

² Para uma boa apresentação deste novo pampsiquismo, cf. Skkbina, 2009 (ed.).

aberta. Não tem pretensões de fechamento sistemático, mas, pelo contrário, apresenta uma orientação essencialmente experimental que convida a trabalhá-la a partir de vertentes filosóficas estranhas ao seu momento filosófico e histórico. Deste modo, no presente trabalho, procederemos nesta análise, procurando situar o pensamento de Deleuze em relação ao correlacionismo formulado e criticado por Meillassoux. A fim de nos atermos a este objetivo, analisaremos as publicações já produzidas sobre a relação entre Deleuze e o correlacionismo, visando extrair uma conclusão própria a ser apresentada na nossa última seção.

1 O CORRELACIONISMO E A NECESSIDADE DA CONTINGÊNCIA DE MEILLASSOUX

Meillassoux identifica o correlacionismo em um movimento que procura romper radicalmente para com ele. Apresentaremos agora o seu diagnóstico e a solução proposta para libertar a filosofia do que ele identifica como as amarras do correlacionismo. Em primeiro lugar, na análise de Meillassoux, o correlacionismo se sustenta, em geral, a partir de um argumento nuclear que ele denomina *ciclo correlacional*. Nele, “afirma-se que um ciclo vicioso, essencialmente pragmático, é inerente a todo materialismo que postula a existência absoluta de uma realidade fora de toda representação” (Meillassoux, 2012, p. 20).

Trata-se da afirmação de que todo materialismo ou acesso a algo externo ao sujeito que conhece é performativamente contraditório. Supondo que afirmemos “A Terra é redonda” – quando afirmamos tal informação, para o correlacionista, na verdade, estamos afirmando a forma da Terra como se ela se manifesta para nós, seja na linguagem, no pensamento ou na cognição. Quando afirmo saber que a Terra é redonda, esta afirmação já se apresenta sob a forma de algo para mim enquanto aquele que afirma e conhece. Uma formulação hipotética deste argumento, agora em termos de linguagem – versão *possivelmente* associável à desconstrução³ – é a que se segue: quando digo a “Terra é

³ Utilizamos o qualificador “possivelmente”, pois o movimento do *rastro*, central na desconstrução, pode ser lido de forma não-correlacional, como remetendo a um movimento real e não meramente discursivo. Para uma discussão sobre estas diferenças de leitura, cf. Duque Estrada, 2020.

redonda”, estou utilizando de um significante que, ao invés de remeter a um significado externo, remete apenas a outro significante, uma vez que, quando se tenta explicar ou discorrer sobre o que seria o significante “Terra” ou “redondo” encontramos apenas outros significantes de tal modo que não há fora do seu jogo de remetimento indefinido. Neste movimento, a filosofia teria abdicado de conhecer o absoluto, entendido por Meillassoux, como uma realidade puramente objetiva e independente de nós. As ciências duras, através da matematização, continuamente apresentariam dados de uma realidade externa e anterior ao sujeito, enquanto a filosofia teria renunciado a se engajar com esta realidade sob a dominância do correlacionismo.

O ciclo correlacional, não obstante, em suas várias versões, nada mais é que tautológico, como argumenta convincentemente Ray Brassier (2011) e também Rodrigo Nunes (2018). No fim, segundo Brassier, no ciclo correlacional, o argumento diz apenas que quando estamos afirmando algo, estamos afirmando algo; quando pensamos em algo, estamos pensando em algo; quando falamos sobre algo, estamos falando sobre algo. E, desta tautologia, não haveria razão para supor a inacessibilidade deste algo mesmo ou a sua dependência em relação ao nosso pensamento. Como coloca Brassier:

[...] o fato de que eu possa pensar uma paisagem desabitada não quer dizer que ela se torne desabitada simplesmente por conta do meu pensamento. É certamente verdadeiro que eu não posso pensar o Quarto Vazio sem pensar sobre ele; mas disso não se segue que o Quarto Vazio se torna habitado por conta do meu pensamento. Insistir nessa reivindicação seria como reivindicar que é impossível pintar uma paisagem desabitada porque o ato de pintar a deixaria habitada. Isso seria confundir o ato de pintar com *aquilo* que é pintado ou ato de pensar com *aquilo* que é pensado (Brassier, 2011, p. 63).

Assim, seria uma mera tautologia o suficiente para invalidar toda pretensão do pensamento a um conhecimento externo à manifestação, à vida, à consciência? Para Meillassoux, certamente, não é o caso. A saída proposta pelo filósofo em relação ao ciclo correlacional passa por uma reversão do argumento ontológico cartesiano em direção ao absoluto enquanto contingência. Descartes, na leitura em questão, visava fundar o cogito na necessidade da existência divina e, com ele, a matemática enquanto descrição racional da realidade; temos, assim, *grosso modo*, um movimento que vai do *cogito* para a realidade externa não correlacional (em uma perspectiva, naturalmente, pré-crítica). Meillassoux, de

forma análoga, parte da própria correlação à procura de uma fissura capaz de abri-la à realidade não correlacional. Esta fissura é a própria contingência da correlação. Para o filósofo, o correlacionista, no seu esforço de desabsolutizar o pensamento, tem que postular que a correlação é ela mesma contingente. Afirmar o absoluto da correlação seria ainda um movimento especulativo, como o subjectalista, e, na leitura de Meillassoux, o correlacionismo de Heidegger e de Kant, por exemplo, não procederiam deste modo.

Por outro lado, esta contingência se expressa por aquilo que Meillassoux chama de *arquefóssil*: “um evento anterior a qualquer pensamento e, por consequência, à manifestação ela mesma” (2006, p. 39). Meillassoux tem em mente os dados científicos que apontam para um tempo muitíssimo anterior a qualquer possibilidade de vida, consciência ou linguagem, tal como a datação da idade da terra ou a descrição científica do *Big Bang*. Assim, simplificadamente, podemos dizer que se houve algo anterior à correlação, ela própria só pode ser tomada como contingente. E, dado que esta contingência mesma não pode ser dada no interior da correlação, a própria contingência deve ser tomada como aquilo que, exterior à correlação, permite o acesso ao em si, *o grande fora para além da correlação*. Deste modo, para Meillassoux, a contingência é o absoluto, aquilo que é externo a qualquer forma de pensamento ou vida. É esta a tese da *necessidade da contingência*. A única coisa que escapa à própria correlação de modo a poder ocupar o lugar do absoluto é a contingência.

Assim, Meillassoux se insurge radicalmente o clássico princípio da razão suficiente, propondo, por sua vez, um discurso racional sobre a irrazão. Para Meillassoux, em última instância, não temos nada senão a contingência: não há um porquê para que as coisas sejam como são, tampouco uma teleologia guiando o desenvolvimento do mundo: “nós devemos apreender que a falta última de razão – o que nós chamamos de irrazão – é uma propriedade ontológica absoluta, e não a marca da finitude do nosso saber” (2006, p. 85). Nem mesmo as leis da física podem ser consideradas necessárias. Temos apenas o *hipercaos*: “este absoluto, com efeito, não é nada além de uma forma extrema de caos, um hipercaos, diante do qual nada é, ou não poderia ser, impossível, mesmo o impensável” (Meillassoux, 2006, p. 99).

Uma ressalva é importante. Como argumenta Nunes (2018), Meillassoux parece incorrer em um dogmatismo tipicamente pré-crítico que, inclusive, contrasta com as outras

abordagens metafísicas/ontológicas contemporâneas, muitas delas desenvolvidas na esteira do gesto inicial de Meillassoux⁴. Em primeiro lugar, seria pertinente e mesmo possível abandonar o *correlacionismo por completo*? Afinal, de fato, quando conhecemos algo, estamos conhecendo algo, quando falamos de algo, estamos falando de algo...

O ponto parece ser antes não restringir o pensamento a esta mera tautologia do que simplesmente procurar abandoná-la, o que, segundo a análise de Nunes (2018), faz com que Meillassoux recaia em uma filosofia pré-crítica, na qual a relação entre pensamento e ser é afirmada peremptoriamente sem a indagação crítica sobre a sua condição de possibilidade. A distinção entre *pensável* e *cognoscível*, trazida por Kant, instaura justamente a divisão entre aquilo que pode ser efetivamente conhecido e aquilo que, ocupando o lugar das antigas pretensões metafísicas, pode ser apenas *pensado* (as Ideias da Razão, no caso kantiano). Nunes argumenta que não há razão para abandonar esta distinção, e que autores do realismo especulativo/virada ontológica, simplesmente não o fazem, exceção feita à Meillassoux. A fim de romper completamente com o ciclo correlacional, o filósofo cairia numa pretensa transparência do ser ao pensamento afirmada dogmaticamente. Neste ponto, Meillassoux estaria diante de um ônus excessivo: teria que, efetivamente, refutar toda a tradição pós-crítica em detalhes, de Hegel à fenomenologia⁵, e talvez, ir mais longe ainda. Dado que Kant inicia seu movimento crítico justamente diante da proliferação belicosa de metafísicas em disputa, sem que qualquer uma delas tenha logrado êxito em se afirmar como absoluta, parece que é a este nível de radicalidade que a pretensão de Meillassoux deveria responder – romper com a crítica, deste modo, seria como zerar a história da filosofia, cantar a vitória última do pensamento, a conquista final do ser. O que, certamente, é uma pretensão bastante excessiva.

As pretensões dogmáticas de Meillassoux, não obstante, não devem ser tomadas como interdição à retomada do pensamento metafísico/ontológico no pensamento contemporâneo. Mais uma vez, como nota Nunes, o ponto hoje é muito mais o de reafirmar as pretensões especulativas de um suposto e hipotético domínio não correlacional do que

⁴ A Ontologia Orientada a Objetos, assim como o niilismo de Ray Brassier, filosofias desenvolvidas na esteira da crítica de Meillassoux, de forma bem clara não reivindicam um acesso não mediado ao real; antes, se voltam a uma especulação (em termos kantianos) do que seria esta exterioridade a todo pensamento e vida.

⁵ Esta crítica é desenvolvida por Golumbia (2016). Meillassoux, de fato, como demonstra o autor, apresenta um baixíssimo engajamento com os autores que ele sumariza enquanto correlacionista, sem discutir textualmente de forma significativa os elementos das suas obras que embasariam esta classificação.

simplesmente afirmar que o alcançamos de uma vez por todas. Neste sentido, dado que se trata de especular e não de conhecer sumariamente este domínio, a distinção entre pensável e cognoscível deve ser mantida. E, com ela, a manutenção de um *correlacionismo residual*:

Apontar o correlacionismo residual na especulação contemporânea não está aqui a serviço do *pathos* prometeico de *Après la finitude*, como se equivalesse a lançar o desafio: “mais um esforço, filósofos, se quiserem chegar ao Grande Fora!”. Pelo contrário: o que pretendo argumentar é que, se tais vertentes da especulação ontológica são pós-críticas, é na medida em que elas permanecem, num sentido a ser especificado, correlacionistas; que se elas permanecem correlacionistas é porque existe um tipo de especulação “realista” que é uma possibilidade interna do correlacionismo (Nunes, 2018, p. 118).

Esta dimensão residual e a possibilidade interna ao correlacionismo de especulação “realista” é precisamente a possibilidade de especulativamente supor como seria o espaço não correlacional. O pampquisimo de Shaviro (2014), o niilismo de Brassier (2007), o pensamento neo-schellinguiano de Iain Hamilton Grant (2008), se inseriam precisamente neste esforço ao passo que a filosofia de Meillassoux recorreria em uma prometaica e dramática afirmação dogmática do pleno acesso à contingência enquanto grande fora. Esta consideração é importante, pois, como veremos, o registro no qual se situa o pensamento de Deleuze no debate sobre o correlacionismo é próximo dos demais autores em questão, mas radicalmente distinto do de Meillassoux no que diz respeito ao seu dogmatismo inveterado.

2 DELEUZE E O CORRELACIONISMO

Nesta seção, começamos por analisar os principais artigos que visam compreender a relação ou não de Deleuze com o correlacionismo. Levi Bryant, além de ser um autor importante no seio da virada especulativa, é um grande estudioso da obra de Deleuze e seus comentários sobre o filósofo se pautam por uma lucidez e clareza expositivas consideráveis. Em *Deleuze's Transcendental Empiricism: Notes Towards a Transcendental Materialism* (2009) Bryant argumenta, a partir da relação entre Deleuze e Kant, que a

filosofia deleuziana não é correlacionista. Deleuze, nesse sentido, radicalizaria o projeto crítico de forma a escapar do correlacionismo: “Paradoxalmente, Deleuze encontra os recursos para quebrar o círculo correlacional de dentro do pensamento de Kant, apesar de ele afirmar que Kant não extraiu as consequências da sua descoberta” (Bryant, 2009, pp. 39-40). Bryant desenvolve seu argumento a partir de três críticas de Deleuze a Kant e as responde no escopo da própria filosofia deleuziana: “Deleuze transforma profundamente o kantismo e suas variações, movendo-o do domínio da epistemologia para o da ontologia.” (2009, p. 32).

Primeiramente, segundo Bryant, Deleuze sairia do correlacionismo através de três críticas a Kant. Se Kant é o principal nome do correlacionismo, para Bryant, Deleuze estaria justamente revertendo a crítica por dentro, escapando, assim, do correlacionismo. A primeira crítica deleuziana mobilizada por Bryant neste sentido, é a de que a crítica de Kant estaria incompleta; a partir desta incompletude que Deleuze desenvolveu, segundo o comentador, a sua reflexão original. Desta forma, a filosofia de Deleuze possuiria uma inegável dimensão *metacrítica*. Tratar-se-ia precisamente de radicalizar o projeto crítico e não de abandoná-lo em um retorno à metafísica dogmática. Em segundo lugar, Deleuze criticaria a disjunção kantiana entre sujeito e objeto, entre categorias (formas) e intuição (matéria sensível) e entre condição transcendental e aquilo que é empiricamente condicionado (Bryant, 2009, p. 34). O problema aqui é que tal disjunção, na obra de Kant, acaba por tornar difícil a comunicação entre um polo e outro, como todo o problema do esquematismo – a partir do qual Kant pretende justificar a subsunção da intuição ao conceito – demonstra claramente. Em terceiro lugar, Kant traça o transcendental a partir do empírico, caindo assim em um círculo vicioso (Bryant, 2009, pp. 34-36). Como coloca Bryant, se o transcendental deve fundamentar (*ground*) o empírico, e este é tomado à imagem e semelhança deste, adentramos em uma circularidade que duplica o dado empírico na forma da sua própria condição – o que nos parece o ponto mais relevante da crítica de Deleuze a Kant. O problema é que o processo genético de constituição do dado se vê obliterado na medida em que a condição é tomada a partir da duplicação deste dado mesmo. Se Kant opera pela hipóstase do dado como condição mesma da dação, isso acaba por tornar difícil a concepção da emergência do *novo*, uma vez que a sua condição de

emergência seria ela mesma concebida a partir da eternidade imutável da condição transcendental enquanto duplicação do dado atual.⁶

Segundo Bryant, a resposta a tais críticas leva Deleuze à concepção especulativa de um campo transcendental independentemente tanto da forma do sujeito quanto da forma do objeto, de modo a sair do ciclo correlacional. Este campo impessoal, a-subjetivo e a-objetivo, remete, para Bryant, ao tempo: “*o tempo se torna a condição transcendental dos objetos.*” (2009, p. 42). Bryant desenvolve seu argumento, retomando a discussão deleuziana acerca do tempo enquanto forma de determinabilidade entre o eu empírico e o sujeito transcendental, discussão esta que leva Deleuze a comparar Kant e Descartes. O tempo, nesse contexto, aporta uma diferença entre a determinação (transcendental) e o determinado (objetos e *eus* empíricos). Enquanto pura forma de determinabilidade, o tempo figura como uma fissura no sujeito, abrindo-o a uma externalidade que, radicalizada por Deleuze, leva à própria diferença enquanto pura forma do tempo. Enquanto diferença entre a determinação e o determinado, o tempo figura para além tanto do campo objetivo quanto do subjetivo. Para Deleuze, como frisado por Bryant, o tempo deixa de ser apenas o sentido íntimo como era para Kant e se associa a uma verdadeira ontologia: “para Deleuze, o tempo não está no sujeito ou mente, antes sujeitos e objetos estão *em meio* ao tempo” (2009, p. 34).

Assim, temos uma fissura interna no sujeito que se associa ao tempo que, em “*Diferença e Repetição*” (1968/2000), é reportado por Deleuze diretamente à diferença em si mesma. A diferença interna do sujeito abre-se à diferença enquanto campo especulativo anterior a sujeitos e objetos. Neste sentido, podemos ver como o tempo, enquanto em si, não leva a conclusão pelo subjectalismo de Meillassoux. Não é uma propriedade subjetiva, tampouco hipóstase da correlação. Seria, precisamente, impessoal, independente da própria correlação e desenvolvido justamente a partir da fissura no sujeito transcendental.

Jeffrey Bell, por sua vez, em *Deleuze and Selfless Sex: Undoing Kant's Copernican Revolution* (2011a), a partir da relação de Deleuze com Hume lado a lado com a teorização da sexualidade de Deleuze e Guattari, traça uma solução para a objeção de Meillassoux na

⁶ Bryant (2009) dá o exemplo da física newtoniana, a qual Kant pretendia conciliar com o ceticismo de Hume, tomando-a como eterna e imutável. Como a relatividade posterior demonstrou a limitação do modelo de Newton, a crítica kantiana demonstra dificuldades para conceber este tipo de modificação paradigmática, uma vez que sua filosofia se prende à eternidade e universalidade do transcendental.

qual Deleuze seria nada mais que um correlacionista e subjectalista. De forma próxima a Bryant, Bell também argumenta a partir da diferença entre Deleuze e Kant, desta vez utilizando-se de outros elementos que não as críticas diretas de Deleuze ao filósofo prussiano. Hume, neste sentido, figura como elemento central na sua discussão. Bell argumenta que o problema central que Deleuze encontra no filósofo cético é a indagação acerca de como uma multiplicidade (no caso, sensível) pode dar luz a regras e princípios. Deleuze, com efeito, já em um dos seus primeiros textos, se indaga sobre como o sujeito e os objetos individuados emergem do dado sensível, acabando por concluir com uma gênese correlata da autonomia do sujeito e do objeto a partir de um campo de relações: é por meio da multiplicidade que os princípios da natureza humana são produzidos de forma coextensiva à própria multiplicidade (Bell, 2011a, p. 157). O ponto central aqui é que, já no início da obra deleuziana, encontramos elementos que ultrapassariam a correlação: o campo das multiplicidades como sendo alheio tanto a sujeito quanto a objeto, de forma a responder não só ao problema da natureza bifurcada de Whitehead⁷, como também ao da correlação.

Em seguida, Bell argumenta que Deleuze e Guattari, n' *"O Anti-Édipo"* (1972/2011), subordinam as grandes identidades molares, tais como as identidades sexuais e de gênero, ao procedimento genético de máquinas desejantes em interação. Sem nos alongar demais nestes conceitos de todo complexos, trata-se de um campo puro de desejo ou libido que não se diz ainda de nenhum objeto ou sujeito pessoal determinado (Bell, 2011a, p. 160). Tal como a multiplicidade em Hume, teríamos, agora, o desejo enquanto multiplicidade a partir do qual obteríamos a gênese dos grandes conjuntos. Trata-se de uma oposição entre conjuntos numeráveis (dados a partir de uma identidade de referência) e não numeráveis (sem número determinado na ausência da identidade referencial), de forma a alcançarmos o princípio genético dos numeráveis a partir dos não numeráveis em um movimento coextensivo entre um e outro. Trata-se do "problema do coletivo", nos termos de Bell, que consiste "na preservação da estabilidade do coletivo, aceitando a mutabilidade e flexibilidade dos elementos que são preservados enquanto um coletivo" (2011a, p. 163).

⁷ Steven Shaviro (2014) aproxima o problema da natureza bifurcada ao do correlacionismo na elaboração da sua própria filosofia especulativa. Para Whitehead, a bifurcação da natureza corresponde à disjunção entre a natureza em si e a natureza para nós, o que, como podemos interpretar a partir de Shaviro, é uma figura do correlacionismo.

Tal como na leitura deleuziana de Hume, as identidades são constituídas a partir da multiplicidade. Sendo o eu pessoal e os objetos empíricos igualmente dados a partir das multiplicidades, Deleuze concebe, assim, um campo independente tanto do sujeito quanto de objetos, na medida em que ambos são elementos já constituídos. Este campo é real, no sentido de ser para além da correlação entre sujeito e objeto. Assim, segundo Bell: “O real não é aquilo que é representado para uma consciência, o que é real para nós; antes, a nossa própria identidade como um ego, enquanto uma consciência de algo que é a consciente de algo, segue de uma multiplicidade problemática que é real” (2011a, p. 163).

Este ponto bastante relevante é posto diretamente em relação à crítica de Meillassoux a Deleuze. Com vimos, para Meillassoux, Deleuze realizaria uma hipóstase da correlação e a elevaria ao absoluto para afirmar a impossibilidade da existência de um em si diante da impossibilidade do acesso a esse em si. A hipóstase da correlação seria dada a partir da introdução de uma correlação absoluta sob a rubrica da “vida”, “fluxo” ou “desejo”. Bell pretende refutar essa leitura a partir do seguinte argumento. Deleuze, na sua ontologia do devir, não hipostasias nenhum polo em uma lógica dual, como seria aquela entre o pensamento e o ser. Antes, as multiplicidades, dando-se de forma anterior à constituição dos binarismos, interditarão a concepção de que se trata de uma hipóstase do ser no pensar ou do pensar no ser: não há correlação antes dos termos que se correlacionam de forma a não estarmos de modo algum no ciclo correlacional. Essa dimensão, para além da correlação, é pensada a partir da *diferença*, conceito próximo de multiplicidade e que, em “Diferença e Repetição”, é descrito como algo que não pode ser pensado, mas que produz geneticamente o pensamento. A diferença devém *Outro* para além de si mesma precisamente conforme constitui objetos e pensamento, sem oposição ou contradição entre eles. Em si mesma, não pode ser pensada, mas este não “pode ser pensado” não expressa a sua impossibilidade para além da correlação entre pensamento e ser. A diferença não pode ser pensada, não porque não exista nada para além da correlação – sendo esta reportada à Vida ou conceito similar –, mas justamente porque ela está para além da correlação como sua condição de possibilidade. Como coloca Bell, “a impossibilidade de que o pensamento em si mesmo não possa pensar, mas que força o pensamento, não é um ser necessário (como duração, devir, a vontade potência, etc.) em relação ao qual aquilo que pode ser pensado seria apenas um derivado correlato” (2011a, p. 170). A diferença é coextensiva e produtora

dos objetos e do pensamento, situando-se em um campo para além da lógica dual capaz de opor pensamento e ser, sem hipóstase nem de um polo, nem de outro.

Em *Between Realism and Anti-realism: Deleuze and the Spinozist Tradition in Philosophy* (2011b), Bell desenvolve considerações semelhantes, desta vez a partir da relação entre Deleuze e Spinoza. Para Deleuze, antes da correlação, segundo Bell, há algo como a substância spinozista. A substância não se distingue dos seus modos na leitura de Deleuze, antes, se diz deles e apenas deles. Como sublinha Bell, a leitura de Deleuze de Spinoza se opõe tanto à de Kant quanto às de Hegel e Russel: os atributos substanciais não são conceitos, como em Kant, nem a degradação de uma unidade superior como em Hegel e Russel. São reais e formalmente distintos na substância que não está para além ou para aquém dos seus modos e atributos. A interpretação de Spinoza realizada por Deleuze, então, é retomada por Bell para argumentar que antes de haver, para Deleuze, uma disjunção entre em si e para nós, há *processos genéticos que são remetidos à própria indeterminação da substância na sua determinação imanente dos modos*. Contra Meillassoux, para Bell, Deleuze afirma um princípio de razão suficiente identificado à própria substância spinozista. Para Deleuze, tanto na sua leitura de Spinoza como na de Leibniz, de acordo com Bell, não se trata, no que diz respeito ao princípio de razão suficiente, de uma determinação exaustiva de tudo que ocorreu, ocorre ou pode vir a ocorrer de forma a ser passível de uma compreensão completa a partir do conhecimento exaustivo da ordem das causas. O princípio de razão suficiente não interdita a contingência; pelo contrário, para Deleuze, trata-se de pensar, contra a disjunção hilemórfica kantiana que vimos brevemente com Bryant, a imanência das condições ao condicionado. Do mesmo modo, o princípio de razão suficiente deixa de ser transcendente em relação ao mundo que deveria reger e se torna coextensivo a ele de forma imanente. A partir dessa imanência, temos não uma necessidade em sentido clássico, mas uma abertura infinita – o que Deleuze chama de síntese disjuntiva. Bell, então argumenta que o caráter processual inerente à gênese coextensiva da substância, dos atributos e dos modos, é anterior à representação; sendo anterior à representação, não pode ser lida como dada no interior da correlação (2011b).

Bell, então, termina por argumentar que Deleuze não é propriamente um realista nem um anti-realista correlacionista. Segundo a sua análise, “Deleuze não é um correlacionista, dado que ele não segue nenhuma lógica binária de um para-nós distinto

do em si mesmo; antes, ele é monista, desenvolvendo conceitos filosóficos que seguem uma lógica da expressão ou sentido, antes do que de uma lógica da contradição, uma lógica da representação” (Bell, 2011b, p. 13). Nesse sentido, Deleuze poderia ser considerado um realista, pois sua filosofia apresenta claramente um campo anterior a toda correlação ao sujeito: a substância ou a realidade da indeterminação enquanto processo genético de determinação é plenamente real. Porém, por outro lado, Deleuze não é diretamente um realista, se tomarmos por realista alguém que afirma uma realidade de propriedades estáveis e entes constituídos. Aproximando Deleuze de Latour, Bell argumenta que Deleuze não poderia ser considerado um realista se tomássemos por real apenas os fatos plenamente estabelecidos, estáveis, autônomos e delimitados. Assim:

[..] é apenas quando uma multiplicidade substantiva se tornou atualizada e estabilizada que converge com a lógica da representação, e consequentemente pode se dizer que consiste na dualidade determinada entre um objeto autônomo, objetivo em si mesmo, e um heterônimo, correlacionista em si mesmo e para nós, entre fatos e artefatos, entre realismo e anti-realismo (Bell, 2011b, p. 15).

A partir de Bell, então, podemos ver como é complicado situar a filosofia de Deleuze no escopo do binarismo realismo/antirrealismo. Sua filosofia supõe especulativamente o real, mas sem tomá-lo ao modo do realismo ingênuo, *i.e.*, como sendo apenas a experiência empírica em sua banalidade cotidiana. Tal real, como veremos na conclusão, é a *diferença*. No entanto, se Deleuze coloca a diferença como real, este é tomado como meramente pensável e não cognoscível. A própria diferença, assim concebida, está para além da sua apreensão conceitual, de forma que ela só pode ser pensada e não conhecida. Como veremos, a diferença, na medida em que não é correlacional em sentido estrito, é *pensável apenas sob a forma daquilo que não pode ser apreendido*, seja pelo pensamento, seja pela sensibilidade. E este movimento de pensar conceitualmente algo que escapa ao conceito só pode ser algo do campo do pensável: não se trata de conhecer a diferença enquanto real, mas de pensar o real especulativamente a partir da diferença. Neste ponto, Deleuze retém o correlacionismo residual que é de todo modo necessário: por mais que o discurso acerca da diferença enquanto real tenha como objeto algo para além do próprio discurso, não obstante o discurso continua a se dar para nós. Temos, então, em Deleuze, um curioso realismo que só pode ser dito especulativo: com efeito, supõe-se uma dimensão extra-

mental ao mesmo tempo que essa dimensão é posta como apenas passível de fabulação conceitual e não de apreensão cognitiva direta. Assim, Deleuze pode ser considerado um realista que retém um correlacionismo residual.

Sjoerd van Tuinen dedica dois trabalhos ao problema da relação entre Deleuze e o correlacionismo: *Deleuze: Speculative and Pratical philosophy* (2016) e *Difference and Speculation: Heidegger, Meillassoux, and Deleuze on Sufficient Reason* (2014). Em ambos os artigos, temos três considerações centrais. Em primeiro lugar, a questão do princípio de razão suficiente é mobilizada de forma contundente para afastar Deleuze de Meillassoux ao mesmo tempo que aproxima o pensamento deleuziano do conjunto problemático associado à Virada Especulativa. Do mesmo modo, Tuinen situa o debate a partir da oposição entre racionalismo e empirismo, sendo o empirismo transcendental de Deleuze capaz de reunir ambos, na sua leitura. Já Meillassoux, na concepção de Tuinen, procuraria prolongar e radicalizar o polo racionalista na medida em que defende o primado e a diferença entre propriedades primeiras e segundas. Por outro lado, o caráter *prático* da filosofia de Deleuze é posto em evidência por Tuinen. A filosofia de Deleuze não é valorizada, em detrimento da crítica de Meillassoux, apenas por questões abstratas e lógicas: o componente prático é determinante.

O princípio de razão suficiente é fortemente atacado por Meillassoux em prol da necessidade da contingência. O em si é desprovido de qualquer razão: na clássica pergunta, “por que há o ser e não antes o nada?”, Meillassoux afirma que *por nada* é a única resposta. Deleuze, segundo Tuinen, diferentemente, não abandona o princípio de razão suficiente, mas o desloca e o modifica (Tuinen, 2016, pp. 104-105). Tradicionalmente, o princípio serviu à fundamentação de um absoluto a partir de Deus como razão suficiente para sucessão causal do mundo. Meillassoux, como vimos, e este ponto é sublinhado por Tuinen, desloca a prova ontológica cartesiana precisamente de forma a abandonar o princípio de razão suficiente. Não obstante, ele mantém o princípio de contradição: a contingência é necessária e não há contradição nisso. Como argumenta Bell no artigo comentado acima, a crítica ao devir deleuziano realizada por Meillassoux esbarra na seguinte objeção: em termos deleuzianos, a diferença e o devir são tomados por Deleuze como alheios ao princípio de não-contradição, dado que a contradição só pode existir a partir de entes já individuados. Neste mesmo sentido, o princípio de razão suficiente deixa de ser um

princípio absoluto e transcendente e passa a ser considerado antes enquanto *sem fundo ou a-fundamento*. O a-fundamento expressa a reinscrição da diferença – o ser mesmo, para Deleuze – em todo ente constituído ou em todo princípio para a constituição ôntica. Se Heidegger critica o *fundamento* a partir da sua ampla e celebrada crítica à metafísica ontoteológica, a hipóstase da presença na confusão do Ser com o ente, e subordina o princípio de razão suficiente a questão do fundamento, Deleuze, segundo Tuinen, quer pensar o movimento imanente de a-fundamento e fundamento. Para Deleuze, o a-fundamento, diferentemente de Heidegger, não consiste em um abismo indiferenciado, mas em um *excesso* que impede a estabilização de qualquer fundamento ou princípio enquanto último ou primeiro. O a-fundamento é condição genética e coextensiva de todo fundamento, de forma que não podemos separá-los. O problema de Meillassoux, seria, neste sentido, a separação completa do hipercaos dos fundamentos que norteiam determinada configuração da realidade, na medida em que este pretende abandonar o princípio de razão suficiente como um todo. Deleuze, por sua vez, mantém a imanência e coexistência do a-fundamento e do fundamento e com isso acaba por retrabalhar o princípio de razão suficiente: “O fundamento ganha um poder autônomo que excede a razão suficiente clássica ao incluir o momento do fundamento da razão suficiente ela mesma.” (Tuinen, 2014, p. 66). Deleuze (2000), com efeito, acusa o princípio de razão de estar no campo da imagem moral e da representação ao colocá-lo em paralelo a quatro figuras desta imagem – identidade, analogia, oposição, semelhança – mas, não obstante, ainda assim o reformula como *contingente* em sua necessidade.

Para Deleuze (2000), o princípio de razão suficiente é uma condição que não excede o condicionado. Neste sentido, retomando pontos da crítica deleuziana a Kant, não se trata de um princípio que supervisiona o campo dos possíveis, mas de um campo genético imanente ao que é gerado. Desta forma, o princípio de razão suficiente torna-se um campo de individuação, e não um regente a coordenar a totalidade das relações do mundo. Como frisado por Tuinen, a identificação deleuziana entre princípio de razão suficiente e relação diferencial, a partir de Maimon, expressa justamente esse movimento de imanência entre o sem fundo para além do princípio e o princípio mesmo. Trata-se de um duplo jogo em que um campo preside, sem se distinguir, da gênese dos entes diversos. A diferença, o

devir, para Deleuze, são assim assimétricos em relação aos entes sem serem distintos em um outro mundo ou por sobre este mundo. Escreve Tuinen:

Ao invés do princípio racional da ‘desrazão’ ou ‘irrazão’ [*irraison*], em si mesmo inseparável das paixões tristes e da racional, porém, angustiada esperança espectral por redenção indicada por Meillassoux, a universal demolição (*effondrement*) de todos os primeiros princípios pode então ser experienciada como o efeito alegre e positivo do a-fundamento ou desterritorialização da razão mesma. Ele se torna a força mesma da ‘loucura’ (*déraison*) insistindo em todos os apelos naturalistas aos princípios especulativos (Tuinen, 2016, p. 99).

Deste ponto, decorre uma importante diferença prática. Deleuze procura sempre, no princípio de razão dado, aquilo que opera como “a-fundamento”: o que no aqui e agora escapa às coordenadas reificadas desse aqui e agora. Trata-se, então, principalmente, de uma pragmática: a filosofia de Deleuze torna-se uma ferramenta de avaliação prática do mundo atual a partir do qual procura-se as linhas onde ele se diferenciaria de si mesmo em direção e a partir do grande fora – a diferença. Neste sentido, temos um componente ético claro que se direciona contra a reificação identitária.

Conclusão

A partir dos artigos acima comentados, podemos discernir alguns pontos centrais. 1) Deleuze, segundo as interpretações em questão, desenvolve um esforço metacrítico que permite situar a sua filosofia em relação ao problema do correlacionismo de Meillassoux; 2) Neste esforço metacrítico, Deleuze desenvolve conceitos que não estão dados na correlação sujeito e objeto: multiplicidade, a-fundamento, tempo e, reunindo os três, a diferença; 3) Estes conceitos não podem ser considerados uma hipóstase subjectalista.

A partir do que vimos a partir dos artigos de Bell, Bryant e Tuinen, vamos, agora, analisar cada um destes três pontos em direção a uma conclusão, a saber: *a filosofia de Deleuze não é correlacionista senão na medida em que retém um correlacionismo residual que a qualifica como especulativa.*

Primeiramente, o caráter metacrítico do esforço filosófico deleuziano: Deleuze, com efeito, radicaliza a crítica kantiana fazendo-a rodar sobre si mesma, passando da epistemologia para a ontologia. Aí passam a seguir expõe este elemento com clareza:

[...] será que o leitor realmente acredita seriamente que, na Crítica da Razão Pura, a vitória de Kant contra a dogmática dos teólogos (Deus, alma, imortalidade) tenha atacado o ideal correspondente, e será que pode se acreditar mesmo que Kant tenha tido a intenção de atacá-los? Quanto à Crítica da Razão Prática, Kant não confessa logo nas primeiras páginas que não se trata absolutamente de uma crítica? Parece que Kant confundiu a positividade da crítica com um humilde reconhecimento dos direitos do criticado. Nunca se viu crítica total mais conciliatória, nem crítico mais respeitoso (Deleuze, 1963/2018, p. 116).

Por mais que Deleuze, naturalmente, não utilize o termo correlacionismo e não se ponha claramente a criticá-lo, o seu engajamento com Kant, como sublinhado por Bryant, oferece elementos o suficiente para situá-la neste referencial analítico. Neste sentido, temos, inclusive, um movimento próximo ao de Meillassoux conforme este procura sair do ciclo correlacional por dentro. Deleuze (1968/2000) identifica no tempo a fissura do sujeito no edifício kantiano – o tempo, enquanto forma de determinabilidade, figura como a diferença entre determinação e o determinado, o que aponta para a diferença enquanto em si do mundo. Deste modo, concordamos com a interpretação de Bryant quando este afirma que *o tempo*, fissura correlacional no edifício kantiano, leva Deleuze a sair do correlacionismo.

Por sua vez, Tuinen identifica o a-fundamento como conceito não correlacional e, Bell, o conceito de multiplicidade. Ambos, assim como Bryant, nos parecem corretos pela seguinte razão: tanto o a-fundamento, quanto o tempo e a multiplicidade são conceitos mobilizados por Deleuze em relação ao seu conceito de diferença de modo que *a diferença é o conceito não correlacional por excelência, capaz de reunir todos os demais, e, assim, permite afirmar que a filosofia de Deleuze não é correlacionista*. A diferença, para Deleuze, é o tempo, é a multiplicidade e o a-fundamento e é desenvolvida em termos ontológicos e especulativos. Todos estes conceitos são mobilizados a fim de precisar e descrever a diferença em si mesma em suas diversas feições conceituais. Veremos, a título de conclusão, cada uma delas

A afirmação da diferença enquanto em si do mundo é claramente defendida por Deleuze em “*Diferença e Repetição*” (1968/2000). Deleuze escreve que a diferença é o númeno, mas o “númeno mais próximo do fenômeno.” (1968/2000, p. 361). Em primeiro

lugar, a qualificação de “númeno”, conceito especulativo de Kant para expressar a coisa em si, já mostra como a diferença é um conceito especulativo sobre o real em si mesmo. O mais “próximo do fenômeno” indica que este real não está em uma disjunção completa com a experiência sensível e com o pensamento, mas entretém uma causalidade imanente para com eles – o que, como veremos, não impede que a diferença seja pensada ainda sob o regime do correlacionismo residual. A diferença enquanto em si do mundo pode ser interpretada a partir da equalização entre devir e ser realizada por Deleuze. Ele afirma que “O ser é que é Diferença, no sentido de que ele se diz da diferença” (Deleuze, 1968/2000, p. 97). Em outros momentos, Deleuze equaciona ser e devir de forma que podemos conceber que a diferença é o devir que é o próprio ser: “não há ser além do devir!” e “a própria afirmação do devir é o ser” (1963/ 2018, p. 38). Neste mesmo sentido, em “Lógica do Sentido” (2011a), Deleuze escreve que “a filosofia se confunde com a ontologia, mas a ontologia se confunde com a univocidade do ser.” (1969/2011a, p. 185). A diferença é, então, númeno, devir e ser.

Em “*Diferença e Repetição*”, Deleuze desenvolve o conceito de diferença a partir das três sínteses do tempo. O tempo, com efeito, é uma das figuras da diferença. A filosofia do tempo de Deleuze, em “Diferença e Repetição” e também em “Lógica do Sentido” é particularmente complexa e apresentaremos apenas de forma sumária os seus elementos pertinentes a discussão em questão. A tese do *eterno retorno da diferença* afirma especulativamente que a *pura forma da mudança* tem que ser anterior a qualquer passagem discreta do tempo enquanto sua condição de possibilidade. As duas sínteses do tempo, “memória” e “hábito-contração”, seriam dimensões constituídas e determinadas do tempo, temporalidades dadas, ao passo que, para que o próprio tempo passe na experiência vivida (hábito) e também para que o próprio passado passe (enquanto totalidade do encaixe dos presentes) é necessário que haja uma fulguração inesgotável da *novidade* – precisamente, o eterno retorno da diferença. A experiência subjetiva, assim como a existência determinada dos objetos, se dá sempre no interior do tempo, imanentemente constituídos a partir das três sínteses cujo a-fundamento é a terceira síntese: o eterno retorno.

Uma ressalva se faz necessária. O termo “sujeito larvar”, apresentado na síntese do hábito, é utilizado não em uma hipóstase subjetivista, mas para expressar o caráter de constituição local da temporalidade em um registro para além do humano. A famosa

passagem – “[...] o lírio, unicamente pela sua existência, canta a glória dos céus, das Deusas e dos Deuses, isto é, dos elementos que ele contempla, contraindo.” (Deleuze 1968/2000, p. 148) – não está hipostasiando um elemento subjetivo nos entes naturais não-humanos, mas antes indicando que o processo de contração do hábito não é propriedade subjetiva. O componente retórico da passagem citada pode produzir certa confusão, mas não se trata, efetivamente, de pampquisimo ou subjectalismo. Para Deleuze, uma montanha tem seu presente vivido, um Oceano e um planeta igualmente; afirmar o contrário, que o presente é uma propriedade humana, contração realizada apenas pela subjetividade antropológica, seria permanecer correlacionista. Afirmar que o tempo é uma propriedade ontológica, de modo que a síntese do presente seja realizada por todos os entes, é sair do correlacionismo e não o afirmar radicalmente sob a hipóstase do subjectalismo. A diferença enquanto tempo não é uma propriedade subjetiva, mas uma postulação especulativa no nível ontológico. O que está afirmando é que o ser, para além da correlação, é a diferença. Deste modo, concordamos com a análise de Bryant: o tempo não está no ciclo correlacional, tampouco é hipóstase subjetiva.

O conceito de *a-fundamento* é pensado imediatamente em relação à diferença. O conceito remete a Heidegger⁸ e Schelling, e é definido por Deleuze do seguinte modo: “Por ‘a-fundamento’ é preciso entender a liberdade não mediatizada do fundo, a descoberta de um fundo atrás de qualquer fundo, a relação do sem-fundo com o não-fundado, a reflexão imediata do informal e da forma superior que constitui o eterno retorno” (Deleuze, 1968/2000, p. 137). O termo “eterno retorno” já permite identificar o a-fundamento em sua relação com a feição temporal da diferença em si mesma. Deleuze critica a operação do fundamento no seio da imagem moral do pensamento enquanto um princípio identitário que presidiria uma distribuição hierárquica. Em “Platão e o Simulacro” (1969/2011b), este tema é exposto em relação às Ideias platônicas, interpretadas como princípios que serviriam de índice para uma classificação dos seres em graus maiores ou menores de perfeição a partir da sua participação na respectiva Ideia. O fundamento, assim, é uma identidade a partir da qual a diversidade seria organizada em graus. Neste sentido, seria uma das figuras noológicas responsáveis pela subordinação da diferença à identidade – a diferença como uma degradação em relação a uma identidade última tomada enquanto

⁸ Para uma excelente análise comparativa sobre Deleuze e Heidegger, cf. Rae, 2014.

um fundamento. O termo “a-fundamento”, assim, é formulado visando pensar a prioridade da diferença: o informal como anterior a qualquer forma, a diferença como primeira em relação a toda identidade que, eventualmente, possa ser tomada como fundamento. Para Deleuze, antes de haver uma identidade última como razão do mundo, temos um movimento imanente da diferença na produção da identidade – a identidade como uma diferença anulada.

Em consonância com o que vimos com Tuinen, a multiplicidade também é pensada para além da correlação. Em “Diferença e Repetição”, o conceito de multiplicidade apresenta uma relação estreita com o de diferença de forma a nos permitir aproximar o argumento de Tuinen com o de Bryant. No capítulo, *A Síntese Ideal da Diferença*, Deleuze procura oferecer uma teoria da individuação a partir do que ele chama de Ideia. O termo “Ideia” aqui não apresenta sentido platônico, mas kantiano (Voss, 2013; Bryant, 2008). Para Kant, as Ideias são objeto de uma especulação filosófica que vai para além do conhecimento seguro do entendimento, dado que expressam precisamente aquilo que não pode ser conhecido, mas apenas pensado. Deleuze, neste sentido, se apropria do conceito kantiano: as Ideias são pensáveis, não cognoscíveis, dado que estão para além da experiência e do pensamento enquanto sua condição genética (1968/2000, p. 442). Mesmo que possam ser ditas “para além” não obstante são imanentes a ela. A tese acerca das duas metades de cada objeto, o real e o virtual, intenciona precisamente descrever a união real da individuação ao ente atual e não real e a sua separação intelectual analítica⁹. Tal como a diferença é númeno, mas númeno mais perto do fenômeno, as Ideias serão pensadas enquanto gênese da experiência e cognição a partir de um esquema imanente. Elas visam, assim, oferecer um modelo abstrato para a criação das identidades individuadas a partir da diferença tomada como em si do mundo. São, deste modo, coordenadas de individuação diferenciais. E são descritas como multiplicidades, precisamente. Ideias são multiplicidades enquanto aquilo que produz a experiência concreta e todo pensamento (Deleuze,

⁹ “O virtual não se opõe ao real, mas somente ao atual. *O virtual possui uma plena realidade enquanto virtual.* [...] O virtual deve ser mesmo definido como uma estrita parte do objeto real – como se o objetivo tivesse uma das suas partes no virtual e aí mergulhasse como numa dimensão objetiva” (Deleuze, 1968/2000, p. 342) O virtual é genético em relação ao objeto atual, sem, por isso, deixar de ser imanente a ele – trata-se da condição de possibilidade da experiência concreta que, para Deleuze, corresponde ao processo de individuação coextensivo ao ente individuado.

1968/2000, p. 319). Deste modo, elas também não podem ser tomadas como correlacionais, uma vez que independente tanto do sujeito e do objeto que são seus produtos:

A partir do visto anteriormente, pode-se compreender como a filosofia de Deleuze não incorre no subjectalismo que crítica Meillassoux. Não se trata, no conceito de diferença, de uma hipóstase de propriedades subjetivas; antes, o conceito de diferença, enquanto conceito especulativo, é independente tanto do pensamento subjetivo, quanto da realidade “objetiva” – entendendo-se “objetiva” em relação aos objetos individuados. A diferença é um conceito especulativo que visa expressar a individuação do pensamento e da sensibilidade, do sujeito e do objeto, de modo que está para além do círculo correlacional.

Não obstante, Deleuze ainda mantém um *correlacionismo residual*. O conceito de diferença expressa uma dimensão inapreensível – o ser do sensível que não pode ser sensível, aquilo que força o pensar, mas não pode ser pensado. Deste modo, a diferença não pode ser objeto de uma apreensão conceitual, cognitiva ou experiencial direta de forma que a própria formulação do conceito de diferença, na obra deleuziana, não se situa no registro de um conhecimento da diferença, mas na suposição especulativa da diferença enquanto em si do real. Conhecer a diferença seria tomá-la como pensável; experienciar a diferença, tomá-la como sensível – o que na formulação deleuziana, contradiz o próprio conceito de diferença. Assim, o estatuto da diferença em Deleuze só pode ser aquele do *pensável* e não do cognoscível; pode-se pensar a diferença, mas não a conhecer. Por esta razão, Deleuze não incorre em um dogmatismo pré-crítico o mesmo movimento que retém um correlacionismo residual.

REFERÊNCIAS

- BELL, Jeffrey. Deleuze and Selfless Sex: Undoing Kant's Copernican Revolution. In: BECKMAN, Frida (Ed.) *Deleuze and sex*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2011a. pp. 153-173.
- BELL, Jeffrey. Between Realism and Anti-realism: Deleuze and the Spinozist Tradition in Philosophy. *Deleuze Studies*, v. 5, n. 1, p.1-17, 2011b. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/45331443>. Acesso em: 05 ago. 2023.
- BRAVER, Lee. A thing of this world: a history of continental anti-realism. Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- BRASSIER, Ray. Concepts and objects. In: BRYANT, L; SRNICEK, N; HARMAN, G. (Ed), *The Speculative Turn: continental materialism and realism*. Melbourne: Re.press, 2011, pp. 47-66.
- BRASSIER, Ray. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. Nova Iorque/Londres: Palgrave Macmilliam, 2007.
- BRYANT, L; SRNICEK, N; HARMAN, Graham. Towards a Speculative Philosophy. In: BRYANT, L; SRNICEK, N; HARMAN, G. (Ed). *The Speculative Turn: continental materialism and realism*. Melbourne: Re.press, 2011, pp. 1-19.
- BRYANT, L. Deleuze's transcendental empirism Notes Towards a Transcendental Materialism. In: WILLAT, Edward, LEE, Matt. (Ed.) *Thinking Between Deleuze and Kant: a Strange Encounter*. Londres/ Nova Iorque: Continuum International Publishing Group, 2009, pp. 28-49.
- BRYANT, L. *Difference and givenness: Deleuze's Transcendental Empirism and Ontology of Immanence*. Evanston: Northwestern University Press, 2008.
- DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado Lisboa: Relógio D'água, 2000.
- DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011a (1969).
- DELEUZE, G. Platão e o Simulacro. In: DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011b (1969), pp. 259-271.
- DELEUZE, G. Nietzsche e a filosofia. Trad. De Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018 (1963).
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia 1*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011 (1972).
- DUQUE-ESTRADA, Paulo. *Ensaio Ético-Político sobre Derrida*. Rio de Janeiro: Mauad/ Editora Puc, 2020.
- GOLUMBIA, David. Correlationism: the dogma that never was. *Bondary*, online, v. 43 n. 2, p. 1-25, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1215/01903659-3469889>.
- GRANT, Iain Hamilton. *Philosophies of Nature After Schelling*. Londres/Nova York, Continuum Books, 2008.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuel Pintos dos Santos e Alexandre Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001 (1781/1787).
- MEILLASSOUX, Q. *Après la Finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions du seuil: 2006.

- MEILLASSOUX, Q. *Iteration, Reiteration, Repetition: an Speculative Analysis of the Meaningless Sign*. Freie Universität, Berlin: 2012.
- NUNES, Rodrigo. O que são ontologias pós-críticas? *Revista Eco Pós*, v. 21, n. 2, p. 111-142, 2018. DOI: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v21i2.20492>.
- RAE, Gavin. *Ontology in Heidegger and Deleuze: a comparative analysis*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2014.
- SHAVIRO, Steven. *The Universe of things: on speculative realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.
- SKRBINA, David. *Pampsychism in the West*. Londres: MIT Press, 2005.
- TUINEN, Sjoerd. Deleuze: Speculative and Practical philosophy. In: AVANESSIAN, Armen, MALIK, Suhail. (ed.) *Genealogies of Speculation: materialism and subjectivity since structuralism*. Londres/Nova York: Bloomsbury Publishing, 2016, pp. 93-115.
- TUINEN, Sjoerd. Difference and Speculation: Heidegger, Meillassoux, and Deleuze on Sufficient Reason. In: BEULIEU, Alain et al. (Ed.) *Gilles Deleuze and Metaphysics*. Londres: Lexington Books, 2014, pp. 63-91.
- VOSS, Daniela. *Conditions of thought: Deleuze and the transcendental Ideas*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd. 2013.

