

JOÃO GABRIEL ALVES DOMINGOS

DIFERENÇA E SENSIBILIDADE EM
GILLES DELEUZE

BELO HORIZONTE

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

2010

JOÃO GABRIEL ALVES DOMINGOS

DIFERENÇA E SENSIBILIDADE EM GILLES DELEUZE

Dissertação apresentada ao Curso de
Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da UFMG como requisito para a
obtenção do Título de Mestre em Filosofia

Linha de Pesquisa: Estética e Filosofia da Arte

Orientadora: Virginia Figueiredo de Araújo

BELO HORIZONTE

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

2010

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, Gabriel Domingos; à minha mãe (*por me ensinar o valor da educação*), Dorotea
Alves; aos meus irmãos

À minha mãe, Laura Alves; aos meus irmãos

À minha querida orientadora, Professora Virginia Figueiredo

Aos meus amigos, mas, sobretudo, àqueles que marcaram de um modo muito singular as
vivências mais importantes dos anos de faculdade: Celso Neto, Daniel Pucchiarelli, Maíra
Nassif, Rômulo Dornelas,, William Mattioli

À Professora Livia Guimarães do Departamento de Filosofia da UFMG pela solidariedade

Aos dedicados funcionários do Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG

Ao Oséias e à Crisálida Livraria e Editora

À Rosa

SUMÁRIO

RESUMO/ABSTRACT.....	8
INTRODUÇÃO – CRIANDO MONSTROS: DELEUZE E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA.....	10
CAPÍTULO 1 – IDENTIDADE E DIFERENÇA, ANALOGIA E MULTIPLICIDADE.....	22
1. SELETIVIDADE, HIERARQUIA, DISTRIBUIÇÃO.....	22
2. O MÉTODO DA DIVISÃO.....	26
I. O DRAMA DE UM NOIVADO.....	26
II. “PLATÃO E OS GREGOS”.....	30
III. POR QUE NÃO HÁ MITO NO <i>SOFISTA</i> ?.....	31
IV. MOTIVAÇÃO DO PLATONISMO.....	36
3. ARISTÓTELES CONTRA PLATÃO.....	37
4. A FORMA DA QUESTÃO.....	40
5. A IDEIA.....	43
6. IDEIA COMO MULTIPLICIDADE.....	48
7. ENTRE A ONTOLOGIA E O TRANSCENDENTAL.....	57
8. DIFERENÇA E SENSIBILIDADE.....	60
CAPÍTULO 2 – EMPIRISMO TRANSCENDENTAL	63
1. INTRODUÇÃO.....	63
2. EM BUSCA DAS CONDIÇÕES DA EXPERIÊNCIA REAL	65
3. EMPIRISMO TRANSCENDENTAL.....	67
I. TEORIA DA REPRESENTAÇÃO.....	68
II. A INTENSIDADE.....	74

III. O TRANSCENDENTAL.....	79
4. KANT CONTRA O (SEU) EMPIRISMO	83
I. FORMA PURA DO TEMPO.....	85
II. O SUBLIME.....	89
III. ETERNO RETORNO E UNIVOCIDADE DOSER.....	91
IV. SENSIBILIDADE E MEMÓRIA EM PROUST.....	96
CONCLUSÃO – DELEUZE, ENTRE FILOSOFIA E ARTE.....	106
BIBLIOGRAFIA.....	114

RESUMO

Abordamos o problema da arte na filosofia de Deleuze através de uma contextualização da sensibilidade em um projeto de pensar a diferença nela mesma. Na introdução, abordamos o procedimento utilizado por Deleuze para fazer sua história da filosofia. Logo após, mostramos como Deleuze desenvolveu uma crítica da analogia através de sua leitura do método da divisão presente nos diálogos platônicos (*Político*, *Sofista*, *Fedro*). Na segunda parte, lemos Kant, mostrando como sua doutrina das faculdades¹ também realiza uma imagem do pensamento como representação. Mas, em ambos os casos, a interpretação de Deleuze é ambígua. Ele encontra, nesses sistemas representacionais, um momento no qual a diferença é pensada. Em Platão, quando no *Sofista* o filósofo grego propõe a aventura de pensar o *não-ser* (indicando ele mesmo o que significa a expressão nietzschiana “reverter o platonismo”) e em dois momentos da obra kantiana: (1) na *Crítica da Razão Pura*, quando um terceiro elemento (a forma pura do tempo) é inserido na lógica de dois termos do *cogito* cartesiano e (2), na *Crítica da Faculdade do Juízo*, quando o sublime é capaz de levar as faculdades até os seus respectivos limites, produzindo acordos contingentes (isto é, não pressupostos) entre elas. Segundo Deleuze, a teoria das condições é abandonada para a assunção da perspectiva genética; as condições de possibilidade são abandonadas para a assunção das condições da experiência real. A noção de repetição encontrada no conceito nietzschiano de eterno retorno, como repetição intensiva da diferença, é crucial para a perspectiva genética porque este conceito expressa uma lógica que não faz apelo a nenhuma forma de transcendência.

Palavras-Chave: Diferença - Deleuze - Estética - Ontologia

¹ Segundo a qual é pressuposto o exercício harmonioso de todas as faculdades “fundada no sujeito pensante tido como universal e se exercendo sobre o objeto qualquer” (DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*).

ABSTRACT

We approached the problem of the art in the Deleuze philosophy by a contextualization of sensibility inside a project of thinking the difference. In the introduction, we approached the procedure utilized by Deleuze to make his history of philosophy. After this first moment, we show how, by his lecture of the method of division from the Platonic dialogues (*Statesman*, *Sophist*, *Phaedrus*), Deleuze developed a critique of analogy, because the critique is a way to correspond the thought with the representation, leaving the difference unthinkable. In the second part, we read Kant, showing how his doctrine of the faculties² also realize an image of thought as representation. But, in both cases, the Deleuze's interpretations are ambiguous. He found, in these representational systems, the moments in which the difference is thought. In Plato, when he proposes the adventure of thinking the not-being in the *Sophist* (indicating himself what's mean the Nietzschean expression "to reverse Platonism"). In Kant, (1) in the *Critique of Pure Reason* when he puts a third element (the pure form of time) into the logic of two terms of Cartesian cogito and, (2) in *Critique of Judgment*, where the sublime is capable of carrying the faculties to their respective limits, producing contingent harmonies (that is, not presupposed) among them. According to Deleuze, the theory of conditions is left to the assumption of the perspective of genesis; the conditions of possibilities is left to assume of the conditions of real experience. The notion of repetition found in the Nietzsche's eternal return as intensive repetition of difference is crucial for this genetic perspective, because this concept expresses a logic in which there's no appeal to any transcendence.

Keywords: Difference - Deleuze - Aesthetics - Ontology

2 In which the harmonious exercise of all the faculties "grounded in the supposedly universal thinking subject and exercised upon the unspecified object" (DELEUZE, G. *Difference and Repetition*) is presupposed.

« Personne ne sait ni ne prétend dire ce qu'est 'la' philosophie de Deleuze ; nous nous sentons affectés par Deleuze, nous autres ses explorateurs, pour autant que nous essayons de faire aujourd'hui de la philosophie ; nous présumons que la philosophie ne sortira pas indemne de l'aventure deleuzienne, mais nous savons que c'est à nous de le montrer et de l'accomplir » (François Zourabichvili, *Deleuze. Une Philosophie de l'Événement*).

INTRODUÇÃO

CRIANDO MONSTROS: DELEUZE E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Os procedimentos típicos na obra de Deleuze assemelham-se muito àqueles utilizados em arte moderna. Por exemplo, a sua história da filosofia pode ser entendida como uma colagem por realizar deliberadamente deslocamentos de conceitos e noções de outras obras, produzindo assim atualizações de sentidos e usos. Como a colagem, outras imagens da história da filosofia proliferam em sua obra como, por exemplo, o retrato. Poderíamos, ainda, somar mais uma não menos apropriada: a do ventríloquo. Todas essas imagens expressam o aspecto essencial do modo de funcionamento e do conteúdo de sua filosofia: o privilégio da criatividade sobre a permanência, da produção sobre a reprodução, da diferença sobre a identidade, do nômade sobre o sedentário³. Ao ler o que Deleuze diz sobre outros filósofos, há a impressão que o seu olhar volta-se para aspectos não convencionais desses filósofos, como se ele entrasse nas obras canônicas por uma via incomum. E, no final das contas, isso parece legítimo, pois ele consegue, ainda assim, oferecer leituras rigorosas (de acordo com a *letra* dos textos), mas que repousam a sua unidade sobre pontos até então insuspeitos. Poderíamos, portanto, nos perguntar: as leituras de Deleuze realmente repetem os filósofos ou criam a partir deles? E não será a indistinção entre criar e repetir o convite mais profundo desse autor?

A noção de *conceptual breakthrough*, em ficção científica, descreve os momentos nos quais o conjunto de referências significativas de um personagem, que sustentam o seu modo

³ Entre parênteses colocaremos a data da primeira edição da obra de Gilles DELEUZE ou, quando for o caso, a data indicada pelo próprio autor. "Seria preciso que a resenha em História da Filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e que comportasse a modificação máxima própria do duplo. (Imagina-se um Hegel *filosoficamente* barbudo, um Marx *filosoficamente* glabro, do mesmo que uma Gioconda bigoduda)" (DELEUZE, 1988, p.19 [DELEUZE, 1993 (1968), p.5]).

de apreensão da realidade, é desfeito por um elemento perturbador. Então, o personagem é lançado em uma busca por conhecimento só que agora sob um outro ponto de vista. A partir desse instante traumático, ele descobre, por exemplo, que ele mora em uma cidade onde, com exceção dele mesmo, todas as pessoas ao seu redor são atores e a vida comum é, na verdade, uma grande encenação. Em um outro contexto, algo similar ocorre com Édipo. Além da ficção científica e da tragédia, o efeito do *conceptual breakthrough* pode ser encontrado também em romances policiais ou mesmo nas mitologias religiosas. Em suma, “é o processo em que o personagem (e por tabela o leitor) tem a sua visão do mundo modificada e recebe o primeiro vislumbre de outra visão, geralmente mais complexa, fascinante, até assustadora, que virá substituí-la”⁴. Em termos deleuzianos, o *conceptual breakthrough* é o inverso da reconhecimento, ou seja, o reconhecimento de um objeto como sendo sempre o mesmo em momentos e condições distintas. O que Deleuze quer mostrar é o fundo diferencial em que repousa toda assunção de identidade. Não basta então recorrer a pensadores clássicos para encontrar os conceitos a partir dos quais seja possível pensar diferencialmente, é preciso que a própria repetição desses filósofos, a saber, o próprio método de leitura, seja ele mesmo diferencial.

No entanto, não há posição mais avessa à das obras de Deleuze do que tomar a diferença como algo sem sentido, como se a sua teoria fosse uma hipóstase da ininteligibilidade das coisas⁵. Parece claro que, com esse conceito, Deleuze quer levar em consideração o mais singular, a novidade mais radical, porém toda sua argumentação seria vã se acreditássemos que a diferença merece atenção justamente por sua falta de sentido. Falando sobre a estratégia teórica de referir toda a inteligibilidade de um fenômeno a uma consciência

4 TAVARES, 2006, p.67.

5 BRYANT é radical sobre esse ponto, posicionando-se no outro extremo dos comentadores de DELEUZE ao afirmar a tese segundo a qual DELEUZE é um *hiper-racionalista* (!). “Thus, far from being a sense-data empiricist who bases the formations of being on the irrational surds of experience, Deleuze is in fact a hyper-rationalist who discovers intelligibility even in the apparent chaos of the matter of intuition” (BRYANT, 2008, p.41).

capaz de fornecer-lhe sentido, Deleuze argumenta contra a tendência de sermos obrigados a “aceitar a alternativa que compromete inteiramente ao mesmo tempo a psicologia, a cosmologia e a teologia: ou singularidades já tomadas em indivíduos e pessoas ou o abismo indiferenciado” ⁶. A argumentação de Deleuze sugere-nos que é a expectativa de sentido associada à totalidade (individual, por exemplo, mas também qualquer tipo de transcendência) que nos leva a tomar o singular e a diferença como um “abismo indiferenciado” ou um “infinito ruim”. Seríamos então como o espectador desavisado de obras de arte abstrata que procura a figuratividade de todas as formas. Devemos, ao contrário, levar a sério a sua proposta e supor que a sua obra nos oferece ferramentas conceituais para pensar a diferença nela mesma.

Essa problematização da identidade, por exemplo, pode ser pensada nas ciências humanas, o que nos auxiliaria a especificar melhor essa proposta. O belo elogio de Deleuze ao estruturalismo (« A quoi reconnaît-on le structuralisme ? » ⁷) consiste no fato de autores como Claude Lévi-Strauss e Jacques Lacan proporem um tipo de interpretação de fenômenos sociais e psíquicos a partir de uma rede de elementos que só produzem efeitos de sentido na sua relação diferencial uns com os outros. Longe de tomar o simbólico como a ordem na qual se dramatiza um enredo de personagens determinados de antemão, o texto de Deleuze nos convida a pensá-lo como a ordem onde elementos “sem designação extrínseca ou significação intrínseca” se determinam reciprocamente. Por outro lado, o reconhecimento da identidade subjetiva, de objetos exteriores, as produções ideológicas ou os personagens mitológicos são da ordem do imaginário e ocorreriam como *efeitos* de uma complexa articulação simbólica ⁸.

6 DELEUZE, 1974, p.105-106 (DELEUZE, 1971 [1969], p.125).

7 No texto originalmente publicado em um livro sob o título de *Histoire de la Philosophie*, DELEUZE faz questão de observar “*estamos em 1967*” (DELEUZE, 2006, p.221-247 [DELEUZE, 2002 (1967), p.238-269]).

8 Uma boa hipótese é tomar a relação do virtual com o atual como sendo da mesma natureza que a relação do simbólico com o imaginário.

Em seu artigo “A Estrutura dos Mitos”, o que Lévi-Strauss recusa veementemente é a pesquisa de um significado originário de um mito em favor de uma leitura a partir da relação entre unidades constitutivas chamadas de *mitemas*. O mesmo pode ser encontrado na lógica do significante de Lacan e sua recusa da *ego psychology*.

Poderíamos afirmar que Deleuze quer constringer as nossas expectativas de reconhecimento e *talvez seja esse o caminho mais correto para situarmos o potencial crítico de sua filosofia* ⁹. Quem poderia, por exemplo, querer encontrar teses comuns ao estruturalismo francês e ao empirismo de Hume ¹⁰? No ambiente intelectual francês dos anos 50 e 60, dominado por figuras como Marx ou Heidegger, Hume não era um filósofo muito frequentado. De todo modo, reencontramos uma tese fundamental do estruturalismo na definição deleuziana do empirismo. No livro sobre Hume, Deleuze define o empirismo pelo privilégio das relações sobre os termos que as compõem. Ao contrário do racionalismo que busca internalizar as relações, para o empirista, é só a associação constante dos elementos que constitui aquilo que eles são. A inversão consiste em dizer: o modo como as coisas estão relacionadas confere-lhes inteligibilidade, portanto a relação entre as coisas não é uma expressão de suas essências ¹¹. Algo como a famosa cena do filme *Tempos Modernos (Modern Times, 1936)* de Charles Chaplin, em que, a despeito da intenção banal do personagem, ele se torna um militante político. Um outro exemplo é o que Lacan expõe no seminário sobre as psicoses:

9 Sobre esse aspecto, concordamos inteiramente com D'AGOSTINI e devemos voltar a esse ponto mais vezes em nosso texto: “em toda a caracterização do pensamento afirmativo existe um ponto que deve ser sublinhado com vigor, porque se aproxima das teses ontológicas de Heidegger, mas também das teses antiontológicas de Adorno: trata-se da crítica da afirmação como positividade, ou melhor, a crítica da positividade e a distinção, correlativa, entre afirmação e posição ou 'assunção'”. D'AGOSTINI, 2002. p.375. Algo muito próximo da direção de leitura de WILLIAMS. Segundo ele, *Diferença e Repetição* “is a book that claims that pure differences are the other face of all actual things – there is no such thing as a well-defined actual life” (WILLIAMS, 2003, p.13).

10 MACHADO, 2009, p.139.

11 “Denominar-se-á não-empirista toda teoria segundo a qual, de uma ou de outra maneira, as relações decorram da natureza das coisas” (DELEUZE, 2001 [1953], p.123).

“Um dia, a srta. de Montpensier estava nas barricadas, talvez estivesse ali por acaso, e talvez isso não tivesse importância numa certa perspectiva, mas o que há de certo é que apenas isso é que resta na História, ela estava ali, e deram à sua presença um sentido, verdadeiro ou não verdadeiro. No momento em que as coisas acontecem, aliás, o sentido é sempre um pouco mais verdadeiro, mas é o que se tornou verdadeiro na história que conta e funciona. Ou isso vem de um remanejamento posterior, ou então já começa a ter uma articulação no momento mesmo em que as coisas acontecem”¹².

Assim, de modo análogo ao empirismo, Deleuze lembra que, para Lévi-Strauss, as relações são exteriores aos termos. O sentido é sempre um sentido de posição. É o lugar que se ocupa dentro de um espaço relacional (chamado por Deleuze de ideia ou estrutura) que confere sentido a alguma coisa. “Os elementos de uma estrutura não têm nem designação extrínseca nem significação intrínseca. O que resta? Como lembra com rigor Lévi-Strauss, eles têm tão somente um *sentido*: um sentido que é necessária e unicamente de 'posição’”¹³.

Por outro lado, contrariamente ao que ocorre na ordem dos significantes, a oposição binária que está em jogo no imaginário pode ser encontrada na leitura comum da filosofia de Platão. Nesse caso, os dois termos que entretêm uma relação de identificação são a aparência

12 LACAN, 1988, p.131. Importa pouco as intenções internas e profundas da srta. de Montpensier. Para a determinação do sentido, interessa mais a relação entre os elementos do que a intenção.

13 DELEUZE, 2006, p.225 [DELEUZE, 2002 (1967), p.243]. DELEUZE refere-se à discussão entre Claude LÉVI-STRAUSS e Paul RICOEUR publicada em 1963 na *Revue Esprit*. DOSSE pontua corretamente onde se situa a diferença entre DELEUZE e GUATTARI e o estruturalismo, em especial, o RSI [Real-Simbólico-Imaginário] lacaniano: « Avec une telle conception, Deleuze et Guattari déplacent le grand schéma dominant du lacanisme qui distingue trois niveaux hétérogènes dans la relation RSI (Réel - Symbolique - Imaginaire), accordant une prévalence au niveau symbolique, avec des pôles Réel - Imaginaire éloignés l'un de l'autre et quasiment antithétiques. Deleuze et Guattari insistent au contraire sur la dimension réel de l'imaginaire et sur le caractère littéral des énonces comme des images » (DOSSE, 2007, p.547). Mas é inegável que DELEUZE desenvolve constantemente uma crítica da imagem, pensada como representação, e uma das suas principais estratégias teóricas nos anos 60 é o recurso a autores estruturalistas. Em grande medida, o estruturalismo realiza os critérios da filosofia da diferença. Arriscamos uma hipótese sobre as rupturas no pensamento de DELEUZE preservando o seu caráter sistemático: a adesão e a ruptura com uma teoria não ocorrem em relação ao mesmo aspecto. Ou seja, enquanto a adesão é graças ao aspecto X, a ruptura é graças ao aspecto Y.

e a essência ¹⁴. Uma imagem é tomada como originária (um modelo) e a outra como derivada (uma cópia). Deleuze dedica-se aos diálogos justamente para mostrar o equívoco desta leitura de Platão. Conseqüentemente, se nos direcionarmos por ela, faríamos uma leitura equivocada também da proposta nietzschiana de “reversão do platonismo”. Entender a motivação do platonismo como o estabelecimento da distinção entre o modelo e a cópia (entre o mundo das ideias e o mundo das aparências), é entender, por consequência, a reversão do platonismo como uma espécie de subversão que consiste em apenas inverter os termos, dar privilégio à aparência sem destruir os modelos. Uma estranha opção pelo precário ¹⁵... Nesse sentido, é como se pudéssemos questionar a pintura de um quadro porque temos a paisagem (ou o contrário). Para Deleuze, por outro lado, a verdadeira proposta da reversão é aniquilar a dualidade entre modelo e cópia. A “aparência como aparência” só pode significar livrá-la de toda relação subordinada a uma essência.

Utilizando o seu procedimento de leitura, Deleuze dá privilégio aos diálogos *Político*, *Fedro* e *Sofista* (em suma, ao método da divisão), mostrando que a dualidade entre modelo e cópia só pode se estabelecer a partir da exclusão de um outro tipo de imagem que não estabelece nenhuma relação de analogia, uma imagem sem semelhança: o *simulacro*. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze define o simulacro como o sistema no qual o diferente se relaciona com o diferente pela diferença ¹⁶. A exclusão do simulacro é inaugural para um

14 Como mostra DELEUZE, esses dois termos são o real e o imaginário: “Estamos habituados, quase condicionados, a uma certa distinção ou correlação entre o real e o imaginário. Todo o nosso pensamento mantém um jogo dialético entre essas duas noções. Mesmo quando a filosofia clássica fala da inteligência ou entendimento puros, trata-se ainda de uma faculdade definida por sua aptidão a apreender o real em seu fundo, o real ‘em verdade’, o real tal qual ele é, por oposição, mas também em relação aos poderes da imaginação” (DELEUZE, 2006, p.222 [DELEUZE, 2002 (1967), p.239]). Segundo BRYANT (BRYANT, 2008, p.168), sugerindo uma maior sutileza em LACAN cuja obra não confunde o real com os objetos independentes da mente, o conceito de real nesse texto de DELEUZE não é o mesmo que o Real lacaniano.

15 A questão é escolhermos a aparência ao invés da essência ou aniquilarmos a dualidade aparência e essência? “In saying that there is no essence, that everything is constructed socially, linguistically, historically, or by power, one would like to say that all is appearances. *What goes unnoticed in this criticism is that it reproduces the very appearance-essence distinction it claims to abolish*” (BRYANT, 2008, p.144).

16 “O simulacro é o sistema em que o diferente se refere ao diferente por meio da própria diferença” (DELEUZE, 1988, p.437 [DELEUZE, 1993 (1968), p.355]).

modo hegemônico de fazer filosofia, porque a partir deste instante o seu domínio próprio será a representação e toda diferença deve estar subordinada a ela para que haja pensamento. Uma ótima forma de ler *Diferença e Repetição* é como uma anatomia dos diversos modos de confundir o pensamento com a representação e o que há de comum a todos é o privilégio da identidade. Não há surpresa em concluir, portanto, que a reversão do platonismo significa justamente a liberação dos simulacros e o pensamento da diferença nela mesma.

A versão filosófica da liberação dos simulacros e da reversão do platonismo é encontrada em Nietzsche, mas isso está muito longe de ser um consenso entre os leitores de Nietzsche. Mais uma vez, Deleuze aplica o seu procedimento de leitura. Frequentemente, o eterno retorno é entendido como o eterno retorno do mesmo. Deleuze diz justamente o contrário: só a diferença retorna no eterno retorno. O eterno retorno é também entendido como uma prova ética. Deleuze afirma que ele não é somente uma prova ética da vontade, mas ele é o ser. Desse modo, a teoria do eterno retorno é uma teoria ontológica. Afinal, por que um filósofo como Nietzsche, que repetidamente elogia o devir, faria uma teoria da estabilidade e da coerência radical do mundo? E será que o eterno retorno é compatível com um sujeito de vontade para acreditarmos que ele é *apenas* uma prova ética?

“O eterno retorno não é o efeito do Idêntico sobre um mundo tornado semelhante; não é uma ordem exterior imposta ao caos do mundo; ao contrário, o eterno retorno é a identidade interna do mundo e do caos, é o Caosmos. E como o leitor poderia acreditar que Nietzsche implicava no eterno retorno o Todo, o Mesmo, o Idêntico, o Semelhante e o Igual, o *Eu* [Je] e o Eu [Moi], ele que foi o maior crítico dessas categorias? Como acreditar que concebeu o eterno retorno como um ciclo, ele que opôs 'sua' hipótese a toda hipótese cíclica? Como acreditar que tenha caído na ideia insípida e falsa de uma *oposição* entre um tempo circular e um tempo

linear, um tempo antigo e um tempo moderno?”¹⁷.

É preciso estar atento ao argumento de Deleuze sobre o eterno retorno. Antes de tudo, porque Deleuze enxerga nele uma lógica para a ontologia que não faz recurso a qualquer transcendência. Com o eterno retorno, o ser é imanente. Renovar a noção de repetição através de uma apropriação do eterno retorno é crucial para toda a filosofia de Deleuze de uma forma tal que o seu aspecto central está presente em vários momentos de sua obra. A preocupação de Deleuze em relação à história da filosofia não é exatamente produzir uma repetição na qual o que é produzido seja uma novidade, uma diferença?

Com Deleuze, devemos pensar a história da filosofia como um quadro de Andy Warhol no qual a reiteração de uma figura é sempre acompanhada de modificações de cores e de intensidade¹⁸. Um dos trechos mais bonitos de *Diferença e Repetição* diz que: “(...) todos somos Narcisos, pelo prazer que sentimos ao contemplar (auto-satisfação), se bem que contemplemos outra coisa que não nós mesmos”¹⁹. Acreditamos que o modo como Deleuze repete os filósofos afirme esse mesmo fracasso do duplo que tem sempre o seu reflexo à distância, buscando, com isso, elevar-se à condição autônoma de um simulacro.

* * *

Ao longo do presente trabalho, não serão encontradas confrontações entre interpretações sistemáticas da obra de Deleuze. Para citar um exemplo, recorreremos a autores

17 DELEUZE, 1988, p.468-469 [DELEUZE, 1993 (1968), p.382].

18 “(...) na passagem de uma qualidade a outra, mesmo sob o máximo de semelhança ou de continuidade, há fenômenos de não correspondência e de patamar, de choques de diferença, de distâncias, todo um jogo de conjunções e de disjunções, toda uma profundidade que forma uma escala graduada, mais que uma duração propriamente qualitativa” (DELEUZE, 1988, p.381 [DELEUZE, 1993 (1968), p.307]).

19 DELEUZE, 1988, p.134 [DELEUZE, 1993 (1968), p.102].

tão distintos como Slavoj Žižek e Roberto Machado, Alain Badiou e François Zourabichvili, Michael Hardt e Peter Hallward. Achamos mais prudente, considerando as exigências de uma dissertação de mestrado, privilegiar tanto quanto possível apenas a capacidade descritiva dos comentadores de Deleuze. Ou seja, considerando que os comentários, em geral, fazem leituras sistemáticas, o nosso recurso à bibliografia secundária será pautado pela descritividade de passagens locais, mais do que pela avaliação de leituras globais. Por exemplo, não aprofundaremos no debate entre Badiou e Zourabichvili sobre a existência de uma ontologia em Deleuze, mas faremos recurso pontualmente a cada um desses autores para auxiliar-nos na compreensão de passagens específicas. Obviamente, não somos inocentes sobre a neutralidade dessas descrições. Em contrapartida, não nos furtaremos a reconhecer posteriormente as consequências interpretativas de nossas escolhas.

O livro *Gilles Deleuze, Um aprendizado em filosofia*²⁰, propõe uma série de critérios metodológicos sem os quais não poderíamos entender a obra de Deleuze: (1) “reconhecer o objeto e os termos do antagonismo principal”, (2) “ler Deleuze filosoficamente”, (3) “reconhecer a [sua] seletividade” e (4) “ler o [seu] pensamento como uma evolução”²¹. É uma aposta metodológica de Hardt, e esses critérios podem eventualmente ser colocados em questão. Porém, ao invés de discutir sobre as dificuldades nas quais se lançam tais critérios, concordamos totalmente com Hardt (assim como a maioria dos comentadores de Deleuze) sobre o terceiro ponto (e, conseqüentemente, sobre o segundo):

“A jornada de Deleuze pela história da filosofia assume uma forma peculiar. Muito embora as monografias de Deleuze sirvam como excelentes introduções, elas nunca fornecem um sumário compreensivo do trabalho de um filósofo; ao invés disso, Deleuze seleciona os

20 HARDT, 1996.

21 *Idem*.

aspectos específicos do pensamento de um filósofo, que fazem uma contribuição positiva ao seu projeto naquele ponto”²².

E ele continua:

“Se suas leituras são parciais, elas são, não obstante, muito rigorosas e precisas, com meticuloso cuidado e sensibilidade para tópicos selecionados; aquilo que Deleuze perde em abrangência, ele ganha em intensidade de foco”²³.

Não é outra coisa que defende Roberto Machado ao tomar Deleuze como “um historiador da filosofia que ousou pensar filosoficamente”²⁴. Segundo Machado, “se sua atividade criadora liga-se essencialmente à história da filosofia, é no sentido de instituir a leitura do filósofo como parte essencial de seu modo próprio de filosofar”²⁵. Também para Bento Prado Jr., no pensamento de Deleuze, “história da filosofia e filosofia se entrecruzam, a ponto de se tornarem indiscerníveis”²⁶. Em suma, não há outro modo de entrar na filosofia de Deleuze senão se submetendo aos desvios a que ela nos obriga. Procurando a verdadeira face de Deleuze, seremos inevitavelmente confrontados com outras.

Portanto, para realizar o nosso objetivo de apresentar alguns dos principais conceitos da filosofia deleuziana, estabeleceremos uma interseção entre Deleuze e outros filósofos.

22 HARDT, 1996. p.22.

23 *Idem.* p.22.

24 MACHADO, 2009, p.19. “Foi Hegel quem iniciou esse estilo de Filosofia em que não há praticamente diferença entre Filosofia e história da Filosofia ou do pensamento, refletindo a partir da tragédia, do estoicismo, do empirismo, do cristianismo, da Física, etc. Apesar das diferenças evidentes, Heidegger e muitos outros também estão em continuidade com esse estilo filosófico. Deleuze também. A ideia de pensar a partir de intercessores é essencial para ele” (MACHADO, R. “Interdisciplinaridade para a Filosofia da diferença”. In: Revista Filosofia. Edição 37. Entrevista concedida a Patrícia Pereira. [online] Disponível na internet via WWW. URL: <http://filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/37/artigo144487-1.asp>. Acesso em 05 de agosto de 2010).

25 *Idem.* p.21

26 PRADO JR., 1996.

Inevitavelmente faremos um percurso por autores importantes da história da filosofia apresentando os aspectos relevantes para Deleuze nas suas obras. Esta introdução foi dedicada a pensar esse procedimento de leitura.

A primeira parte da dissertação é voltada à analogia como uma das formas de pensamento do ser que o submete à identidade. Platão é o exemplo filosófico privilegiado. Deleuze propõe uma leitura original do método da divisão. O seu objetivo ao analisar o método é destacar a motivação do platonismo ²⁷. Como vimos acima, a expulsão dos simulacros é o que caracteriza o platonismo, justamente porque, ao invés do simulacro ser entendido como “uma cópia da cópia”, ele é uma imagem sem semelhança, uma imagem que não estabelece relação de analogia. “O simulacro é a instância que compreende uma diferença em si, como duas séries divergentes (pelo menos) sobre as quais ele atua, toda semelhança tendo sido abolida, sem que se possa, por conseguinte, indicar a existência de um original e de uma cópia” ²⁸. Desse modo, o seu projeto é mostrar como o pensamento da diferença coincide com a “reversão do platonismo” e a “liberação dos simulacros”.

Na segunda parte, apresentaremos a leitura de Deleuze da doutrina kantiana das faculdades, cujo cerne é a tese segundo a qual o uso concordante entre elas é engendrado e não natural. Assim, ele pode propor um uso discordante no qual cada faculdade apreende o objeto que lhe é próprio. É o caso da sensibilidade. Para Deleuze, o objeto próprio da sensibilidade (o ser do sensível ou o que dá a sentir) é a intensidade envolvida em um signo ²⁹.

27 DELEUZE, 1974, p.259 [DELEUZE, 1971 (1969), p.292].

28 DELEUZE, 1988, p.124 [DELEUZE, 1993 (1968), p.95].

29 “Isso significa que [Deleuze] considera a grande obra de Proust não só um sistema de pensamento, mas principalmente uma criação literária que se opõe à filosofia da identidade e da representação. Assim, se ele torna a *Recherche* um instrumento da formulação de sua própria filosofia da diferença, é por encontrar nela um tipo de pensamento em que as faculdades entram em num exercício transcendente, cada uma atingindo o seu limite” (MACHADO, 2009, p.194).

“Por que essa importância dada aos signos e (...) aos signos da arte, na estrutura da *Recherche*? A razão é a mesma de todos os estudos de Deleuze: o signo – ou a partir de *Diferença e Repetição*, a intensidade – é o que força o pensamento em seu exercício involuntário e inconsciente, isto é, transcendental. Só se pensa sob pressão. Na gênese do ato de pensar está a violência dos signos sobre o pensamento”³⁰.

Na conclusão, argumentaremos porque a relação entre filosofia e arte na obra de Deleuze não é hierárquica graças à natureza mesma dos conceitos desenvolvidos por ele. Ou seja, ao final do trabalho pretendemos ter elementos para pensarmos a relação entre arte e ontologia de modo a preservar a singularidade de cada um desses domínios. Haverá espaço ainda para levantarmos a questão: existe uma filosofia da arte em Deleuze? É uma questão difícil porque a relação entre arte e filosofia não parece ser orientada no sentido de ser uma função filosófica oferecer critérios de legitimidade à arte. Nem as fronteiras parecem estar delimitadas pela atribuição do pensamento ao filósofo e da sensação ao artista. *Proust e os Signos* é um exemplo de como artistas podem ser lidos como verdadeiros pensadores. Ao mesmo tempo, obras filosóficas como *Diferença e Repetição* utilizam procedimentos facilmente encontrados em arte. Portanto pressentimos que, se há uma estética em Deleuze, é em um sentido muito original.

30 MACHADO, 2009, p.197.

CAPÍTULO 1

IDENTIDADE E DIFERENÇA, ANALOGIA E MULTIPLICIDADE

1. SELETIVIDADE, HIERARQUIA, DISTRIBUIÇÃO

Um impasse frequente que o leitor de Deleuze enfrenta é: como unir a recusa dos dualismos proposta pela sua filosofia (em especial, entre essência e aparência) com a criação incessante de dualismos tais como representação/diferença? E isso não tem fim. Dos anos 70 em diante, veem-se surgir outros de natureza não muito distinta dos primeiros como entre macro e micropolítica, liso e estriado, rizoma e árvore, esquizofrenia e neurose.

Do mesmo modo, a sua posição sobre as metáforas parece ambígua. Deleuze não cansa de repetir a sua recusa das metáforas, mas, por toda sua obra, a metáfora parece ser o modo privilegiado de exposição. A proposta de uma ontologia da diferença é radicalmente oposta à estrutura metafórica, porque a metáfora pressupõe um campo significativo tomado como original e outro como derivado sem os quais não poderíamos fazer uso do “como se...”. Em suma, a metáfora é *analógica*, ela deixa subsistir a semelhança com um significado originário que a informa.

Lemos algo metaforicamente quando não acreditamos que um discurso possa ser uma descrição fiel da realidade. Então, por uma comparação sem correspondência em um determinado estado de coisas, o autor de uma metáfora dá ênfase a um aspecto não contido em uma descrição literal. Ocorre que se Deleuze pretende liberar os simulacros ou a “potência do falso”³¹, não há motivo para distinguir sentido literal e sentido metafórico, todo sentido

31 “Trata-se do falso como potência, *Pseudos*, no sentido em que Nietzsche diz: a mais alta potência do falso”, (DELEUZE, 1974, p.268 [DELEUZE, 1971 (1969), p.303]).

torna-se literal, justamente porque não há uma forma mais adequada que outra para descrever a realidade. Por outro lado, ele não deriva disso uma defesa da indiferença ou da indistinção³². De um modo muito original, a sua filosofia não abre mão de critérios. Porém, o critério não é a adequação ou a descrição. Desse modo, entendemos mal se projetamos na obra deleuziana raciocínios analógicos como aquele suposto pela estrutura metafórica. Veremos que os critérios em Deleuze são sempre imanentes e devem ser encontrados, em última instância, nos desdobramento da tese da univocidade do ser. Talvez isso lance luz também sobre a forma de exposição de sua filosofia.

De fato, é um verdadeiro contrassenso alguém dizer-se contra as metáforas ou, ainda mais amplamente, contra a representação, porque metáfora e representação são fatos. A recusa de Deleuze é, na verdade, voltada contra o tipo de *comprometimento ontológico*³³ pressuposto na estrutura da metáfora e da representação. Portanto, para continuarmos, se é talvez inevitável ler a maioria das imagens de Deleuze como metáforas, não podemos, porém, concluir dizendo que ele aceita o tipo de comprometimento ontológico envolvido nesse uso da linguagem.

Feita essa observação preliminar, afirmamos que há pelo menos três imagens às quais Deleuze recorre para tornar compreensível o funcionamento de sua ontologia. *Seletividade*, *hierarquia* e *distribuição* são imagens ou noções descritivas eleitas por Deleuze para explicitar a forma de relacionamento do ser com os entes. Se não concebermos o ser como instaurando uma seletividade, uma hierarquia e uma distribuição entre os entes não entenderemos as aproximações de Deleuze de teorias importantes, como o método da divisão ou o eterno retorno.

32 “(...) é preciso não se deixar enganar com a falsa idéia de que o pensador nômade é um apologista do caos ou que sua filosofia é desordenada e pouco rigorosa” (SCHÖPKE, 2004, p.14).

33 Agradeço ao professor Ernesto PERINI (UFMG) a sugestão da expressão (talvez usada em outro sentido) em suas valiosas aulas de ontologia.

Em primeiro lugar, o ser é seletivo porque confere cidadania ontológica a este ou àquele ente. Lembremos da condição do objeto artístico a partir de uma ontologia baseada na adequação da realidade e da sua descrição. Nesse contexto teórico, diríamos que a arte não tem cidadania ontológica. Ela é expulsa nessa seletividade baseada em um critério de adequação com a realidade. Em suma, a arte não é real. Por outro lado, é possível falarmos em uma hierarquia de acordo com esse critério. “Há uma hierarquia que mede os seres segundo seus limites e segundo seu grau de proximidade ou distanciamento em relação a um princípio”³⁴. Há aqueles que se aproximam mais ou se aproximam menos do ser de acordo com a sua capacidade de descrever a realidade. Segundo o critério de adequação, a ciência tem privilégio sobre a arte justamente porque ela descreve melhor a realidade e não se entrega às derivas da imaginação.

Se a hierarquia faz pensar em uma espécie de “política do ser”, a distribuição faz pensar a ontologia sob a perspectiva da questão agrária. Deleuze vê na assunção de um quadro de categorias uma forma de estabelecer divisões e partilhas no ser. “(...) pois as categorias pertencem ao mundo da representação, no qual elas constituem as formas de distribuição de acordo com as quais o Ser se reparte entre os entes segundo regras de proporcionalidade sedentária”³⁵.

Porém, mais uma vez, encontramos uma dualidade. Há uma distribuição sedentária e uma distribuição nômade, há uma hierarquia por participação e há uma “anarquia coroada” (diria-se, um “anarquismo ontológico”), e cada uma delas supõe uma seletividade específica.

34 DELEUZE, 1988, p.77 [DELEUZE, 1993 (1968), p.55].

35 *Idem*, p.447 [*Idem*, p.364]. “O conceito de ser é distributivo no sentido em que 'não tem um conteúdo em si, mas apenas um conteúdo proporcionado aos termos formalmente diferentes dos quais ele é predicado'. Para Aristóteles, o sentido do ser não pode ser separado dos sentidos irreduzíveis que as categorias determinam; a unidade do ser enquanto ser não existe fora das categorias – substância, qualidade, quantidade, relação, lugar, tempo, posição, ação, paixão –, que são os sentidos irreduzíveis do ser, os sentidos primitivos dos quais o ser se diz, e que nem podem ser reduzidos à unidade nem são radicalmente heterogêneos. (...). Além disso, o conceito de ser é hierárquico. Os termos, as categorias, não têm uma relação igual com o ser. A sucessão das diversas categorias (...) é uma sucessão em que há um primeiro sentido primordial” (MACHADO, 2009, p.54-55).

O que isso quer dizer?

O que caracteriza a distribuição sedentária é dispor os entes de modo fixo em torno do ser. A semelhança com o ser é um critério de hierarquia dos entes. A participação no ser é determinada pela semelhança do ente com o ser. Semelhança interna e essencial. Por ter um centro idêntico a si mesmo, organizador e fixo, Deleuze chama-a de distribuição sedentária. A distribuição nômade, ao contrário, dispõe os entes de modo anárquico, sem centro. O critério de hierarquia entre eles não é a semelhança, mas a *potência*. Quanto mais os entes elevam sua potência, o que equivale a dizer que quanto mais eles se aproximam deles mesmos expurgando a relevância de um critério exterior, mais eles participam do ser. Por um lado, um critério transcendente e fixo de participação, por outro, um critério imanente e dispersivo ³⁶.

“Há por outro lado uma distribuição totalmente diferente desta, uma distribuição que é preciso chamar de nômade, um *nomos* nômade, sem propriedade, sem cerca e sem medida. Aí já não há partilha de um distribuído, mas sobretudo repartição daqueles que *se* distribuem num espaço aberto ilimitado ou, pelo menos, sem limites precisos. Nada cabe ou pertence a alguém, mas todas as pessoas estão dispostas aqui e ali, de maneira a cobrir o maior espaço possível. (...). Tal distribuição é mais demoníaca que divina, pois a particularidade dos demônios é operar nos intervalos entre os campos de ação dos deuses, como saltar por cima das barreiras ou das cercas queimando as propriedades” ³⁷.

Sem as noções de seletividade, hierarquia e distribuição é difícil entender a interpretação do eterno retorno de Nietzsche. Uma das teses maiores de *Diferença e Repetição* é aquela segundo a qual a repetição é seletiva e o seu objeto é a diferença, a diferença retorna na repetição ou, dito de outro modo, a repetição é um processo de afirmação da diferença. O

³⁶ “Platão e os Gregos” (DELEUZE, 1997 [1993], p.154-155).

³⁷ DELEUZE, 1988, p.77 [DELEUZE, 1993 (1968), p.54].

eterno retorno só pode fundar uma distribuição nômade porque ele não dispõe os elementos de acordo com a proximidade de um centro; e sim de acordo com a capacidade de cada elemento de repetir-se. E essa reiteração é intensiva e não qualitativa. Algo como o que ocorre no romance de William Faulkner, *Luz em Agosto*³⁸, em que o modo de compor a história e mesmo de mobilizar o destino dos personagens é a inserção de uma personagem repetitiva, Lena Grove, que é constituída por uma série de comportamentos estereotipados.

Ao contrário, encontramos a distribuição sedentária sob duas formas principais na história da filosofia: a analogia e a contradição. Deleuze as enquadra em teorias que fazem uma imagem do pensamento a partir do modelo da representação. Isso o obriga a forjar uma teoria da representação a partir da qual aspectos essenciais, selecionados das obras de outros filósofos, são avaliados. Dentre eles, um filósofo é marcante por fazer uso de uma distribuição sedentária em ontologia e por sua posição inaugural: Platão.

2. O MÉTODO DA DIVISÃO

I. O DRAMA DE UM NOIVADO

A dialética platônica pode ser considerada uma dialética da rivalidade, já que, quando é lançada a pergunta “quem é o político?”, a preocupação está em determinar, face aos diferentes homens da *polis* que virão para reclamar esta qualidade, quem efetivamente a merece. Comerciantes, agricultores, atletas e médicos dirão: “eu sou o político, eu mereço esta qualidade”³⁹! A dialética é parte constituinte da divisão cujo fim é erigir um procedimento no

38 FAULKNER, 2007.

39 “ESTRANGEIRO: Sabes que todos os comerciantes, agricultores, moleiros, inclusive atletas e médicos, protestariam energicamente junto a estes pastores de homens a quem chamamos políticos afirmando que eles é que cuidam da criação dos homens, não apenas dos membros do rebanho, mas também dos governantes?”

qual se torne possível selecionar, filtrar, dentre as pretensões, a pretensão pura, “(...) distinguir os pretendentes, distinguir o puro e o impuro, o autêntico e o inautêntico”⁴⁰.

Um dos aspectos irônicos do método é nos fazer pensar que ele foi levado a cabo graças ao abandono da dialética e à inserção de um mito. Porém, é exatamente o contrário. O método não foi finalizado, mito e dialética são dois procedimentos que o constituem. Ele reúne em si a potência dialética e a potência mítica para realizar a seleção⁴¹. Isso fica claro no diálogo, porque o mito surge graças à incapacidade de a dialética realizar sozinha a demanda efetiva de Platão, a motivação de sua filosofia.

O mito (o “outro caminho”⁴², como escreve Platão no *Político*) surge como parte integrante do método porque, até o momento, o esforço da divisão não conseguiu impedir de maneira satisfatória que os outros homens da *polis* dissessem: “eu sou o político”. Não foi possível impedir que médicos, agricultores e comerciantes reclamassem, ainda que de maneira ilegítima, esta qualidade. O mito surge porque o motivo do método da divisão não é, como acreditava Aristóteles, “dividir um gênero em espécies contrárias para subsumir a coisa buscada sob a espécie adequada”, no entanto, de maneira distinta, a sua finalidade é selecionar os pretendentes. Ou seja, em certo sentido, a questão não é exatamente dizer “o que é o político”⁴³, mas “quem é o político”⁴⁴. Trata-se muito mais de selecionar, de determinar um domínio, impedindo tudo que possa vir a bagunçá-lo, do que, propriamente, analisar esse

(*Político*, 268).

40 DELEUZE, 1974, p.260 [DELEUZE, 1971 (1969), p.293].

41 “É próprio da divisão ultrapassar a dualidade entre o mito e a dialética e reunir em si a potência dialética e a potência mítica” (*Idem*, p.260 [*Idem*, p.294]).

42 *Político*, 268.

43 “ESTRANGEIRO: Não teríamos nós razões para inquietação quando, ainda há pouco, nos assaltou a suspeita de que talvez houvéssemos traçado um esboço plausível do caráter real mas que, no entanto, não leváramos até o retrato fiel do político, pelo fato de não o distinguirmos de todos aqueles que à sua volta se agitam e que reclamam uma parte dos seus direitos de pastor? Não o separamos suficientemente dos seus rivais para mostra-lo, unicamente, na sua pureza?” (*Político*, 268).

44 “Platão não divide de modo imperfeito – como dizem os aristotélicos – o ‘gênero’, ‘caçador’, ‘cozinheiro’, ou ‘político’; não quer saber o que caracteriza a espécie ‘pescador’ ou ‘caçador de laço’. Quem é? e não, o que é? Quer descobrir o autêntico ouro puro” (FOUCAULT, [19--], p.38).

domínio.

Para realizar a sua finalidade no método da divisão, o mito erige um critério pelo qual as pretensões serão avaliadas. É a partir desse critério de medida que os diversos pretendentes de uma determinada qualidade serão julgados. Será selecionado, então, qual dentre eles pretende de maneira pura e verdadeira (por exemplo, à qualidade de político) ou, para ser mais preciso, qual deles tem a sua pretensão fundada.

Segundo Deleuze, os três diálogos que utilizam o método da divisão são o *Fedro*, o *Sofista* e o *Político*. Neste último, o objetivo é encontrar quem é o verdadeiro político. É o mito dos tempos arcaicos que erige o critério pelo qual será realizada a seleção: o verdadeiro político, o verdadeiro pastor dos homens, buscando assemelhar-se ao deus arcaico, deve cuidar da comunidade humana de uma maneira geral e não apenas de modo específico (alimentação, saúde, etc.)⁴⁵. Porém,

“(…) o mito circular mostra que a definição do político como ‘pastor dos homens’ não convém literalmente senão ao deus arcaico; mas[, apesar disso,] um critério de seleção daí se destaca, de acordo com o qual os diferentes homens da Cidade participam desigualmente do modelo mítico”⁴⁶.

Somente o deus arcaico – o fundamento – possui a qualidade de político em primeiro lugar. Esse é um privilégio único que nenhum dos demais pretendentes usufrui, nem mesmo aquele que, dentre os homens da *polis*, pretende a qualidade de maneira mais legítima (no caso da qualidade de político, o rei⁴⁷). O mito faz surgir um fundamento, faz surgir aquele

45 “ESTRANGEIRO: Pois bem. Nenhuma arte pretenderia, com maior pressa e maior razão que a arte real, ter a si os cuidados para com a comunidade humana, em seu todo, e constituir-se numa arte de governo dos homens, em geral” (*Político*, 276).

46 DELEUZE, 1974, p. 261 [DELEUZE, 1971 (1969), p.294].

47 “ESTRANGEIRO: Mas a meu ver, Sócrates, esta figura do pastor divino é ainda muito elevada para um rei;

que possui a qualidade em primeiro lugar (apenas a Justiça é justa, apenas a Coragem é corajosa, etc.⁴⁸) e que fornece o critério pelo qual os pretendentes serão julgados. Porém, ainda falta dizer algo importante sobre a seleção. É necessário dizer que o fundamento é o modelo ao qual os pretendentes devem se adequar para receberem a qualidade. A palavra “fundamento” adquire um significado peculiar, a saber, o mesmo que a palavra “modelo”. Estar fundamentado é estar de acordo com o modelo.

Por serem os pretendentes aqueles que são submetidos a uma adequação e o fundamento aquele que fornece o critério de adequação, os pretendentes possuem a qualidade sempre em segundo lugar, em terceiro, em quarto e assim por diante. É por isso que “participar é, na melhor das hipóteses, ter em segundo lugar”⁴⁹. Funda-se uma hierarquia ou, nos termos usados por Deleuze, uma “participação eletiva”⁵⁰. Depois do fundamento, qual deles merece a qualidade? Qual dos pretendentes é que possui a verdadeira e pura pretensão, a boa potência, ou para ser mais preciso: qual deles se assemelha mais ao fundamento, ao modelo?

Temos três personagens que fazem do método da divisão o “drama de um noivado”. O primeiro é o pai: o imparticipável, o fundamento (a Justiça, a Coragem, etc.). O segundo é a filha: o participado, o objeto da pretensão (a qualidade de justo, a qualidade de corajoso, etc.). O terceiro é o noivo: o participante, o pretendente (o justo, o corajoso, etc)⁵¹.

O que distingue um pretendente do outro é a maior ou a menor semelhança que cada um tem com o fundamento. Poderíamos dizer, no caso do *Político*, aqueles que cuidam mais e aqueles que cuidam menos da comunidade dos homens de um modo geral e não apenas

os políticos de hoje, sendo por nascimento muito semelhantes aos seus súditos, aproximam-se deles, ainda mais, pela educação e instrução que recebem” (*Político*, 275).

48 DELEUZE, 1974, p.264 [DELEUZE, 1971 (1969), p.299].

49 *Idem*, p.260 [*Idem*, p.294].

50 *Idem*, p.261 [*Idem*, p.294].

51 *Idem*, p.264 [*Idem*, p.294].

especificamente, sendo que esse é o critério do modelo que deve ser passível de ser assemelhado. É porque a semelhança existe em relação ao fundamento, ao pai, que ela é uma relação interior, pois não acontece entre duas coisas, ou seja, entre o pretendente e a qualidade. Ao contrário, ela acontece entre uma coisa e a ideia ⁵² da coisa à qual se assemelha. Existe uma *mediação* por um terceiro personagem (a essência, o fundamento, o pai) que serve como critério de seleção. Daí porque o fundamento pode ser chamado de modelo e os pretendentes de cópias. O pretendente deve modelar-se no pai, passar pelo critério de seleção fornecido a partir dele, para ganhar a filha. Para possuir determinada qualidade, o pretendente deve assemelhar-se à ideia que a possui sempre em primeiro lugar.

II. “PLATÃO E OS GREGOS”

Alguns dos principais filósofos interpretados por Deleuze constroem suas filosofias utilizando um método seletivo. São os casos de Platão e Nietzsche. Para Deleuze, o ser é seletivo. Porém o que distingue esses filósofos em relação a esse mesmo aspecto não é apenas o modo pelo qual, em cada caso, a seleção é realizada, enfatiza-se também aquilo que ela seleciona. Em Platão, o modo pelo qual ele realiza a seleção é erigindo uma transcendência e o que ele seleciona são as boas pretensões, as boas cópias.

A seleção de pretendentes remonta à esfera da *polis* que constituía um espaço horizontal de disputa entre os cidadãos, onde cada um defendia a sua opinião na tomada de decisões que diziam respeito à cidade. Não apenas questões políticas, mas toda espécie de assunto era objeto de discussão. O espaço público da cidade grega formava “campos de

⁵² Por que “ideia” se no *Político* não há uma “teoria das ideias”? Segundo DELEUZE, “o projeto platônico só aparece verdadeiramente quando nos reportamos ao método da divisão”. Desse modo, mesmo a teoria das ideias tem a sua motivação passível de ser desvelada a partir do método da divisão. DELEUZE, 1974, p.261 [DELEUZE, 1971 (1969), p.292].

imanência”, no sentido em que a relação estabelecida entre os cidadãos era horizontal, não existia nenhuma medida exterior a eles que fosse determinante nessa relação (por exemplo, um aparelho de Estado). Em contrapartida, apesar de todos serem equivalentes (“sociedade de amigos”), esses campos de imanência eram preenchidos por “rivais livres”. Os cidadãos eram obrigados a se diferenciarem entre si através da defesa de sua própria opinião, de seu próprio ponto de vista, em suma, buscavam realizar a sua pretensão.

O problema que incomodava Platão no que diz respeito a esses campos de imanência é que eles permitiam que qualquer um pretendesse a qualquer coisa. Não existiam critérios absolutos que transcendessem à disputa entre os cidadãos e que servissem como medida para julgar as pretensões. Os critérios percebidos por Platão como sendo os determinantes na esfera pública eram, sob seu ponto de vista, relativos demais (por exemplo, a persuasão). O fato de um discurso ser ou não verdadeiro é uma questão secundária em relação à sua capacidade de convencimento. Relativos, porque não dependiam de uma medida exterior e, sobretudo, invariável. O que Platão faz é instaurar uma transcendência na seleção dos pretendentes⁵³. Dizer que existem padrões eternos pelos quais devem ser julgadas (avaliadas) as pretensões. No método da divisão, o mito assume a função de erigir tais padrões normativos (os modelos). É a necessidade da inserção de um mito no diálogo, como substituto da dialética, que permite a Deleuze afirmar que o método platônico não é aplicado buscando simplesmente uma definição (“dividir um gênero em espécies contrárias para subsumir a coisa buscada sob a espécie adequada”), no entanto, mais do que isso, ele é um procedimento seletivo e busca *fazer a diferença*.

53 O professor Marcelo MARQUES (UFMG), em seu livro *Platão, Pensador da Diferença – Uma leitura do Sofista* (2006), oferece uma descrição da *polis* como espaço habitado por discursos diversos, dentre eles o filosófico, peculiar pela sua posição de exterioridade. “O filósofo socrático-platônico é notório por exercer um olhar de estrangeiro com relação aos assuntos da cidade; uma perspectiva que pretende 'escapar' das ou ultrapassar as obrigações e determinações humanas, tomando como referência uma medida divina, absoluta, que relativiza e subverte os valores humanos comuns, tal como vemos na famosa digressão do *Teeteto*” (MARQUES, 2006. p.22).

III. POR QUE NÃO HÁ MITO NO *SOFISTA*?

Até agora o que descrevemos sobre o método da divisão, segundo Deleuze, convém perfeitamente ao *Político* e ao *Fedro*. Ambos unem neste método à potência mítica e à potência dialética. Mas, e o *Sofista*? Por que ele está entre os diálogos em que aparece o método da divisão sendo que nele não há nenhum mito? Neste diálogo, o mito é abandonado, ou seja, ele não é evocado para desempenhar o seu papel no método da divisão porque a pergunta sobre qual dos pretendentes pretende de maneira pura e verdadeira é substituída pela pergunta oposta: qual deles não possui a verdadeira e pura pretensão e ainda assim pretende⁵⁴? A questão agora não é mais selecionar o verdadeiro pretendente, e sim o falso⁵⁵. Será possível, recorrendo ao mito, fazer surgir um modelo do falso pretendente (ou denunciá-lo)? Ou mesmo, é possível uma seleção que selecione (ou condene) os falsos pretendentes?

Nisto consiste toda dificuldade e aventura do *Sofista*: a seleção lida diretamente com aquilo que não deve ser selecionado, com aquilo que deve necessariamente ser excluído na seleção, com o falso pretendente como tal. Paradoxalmente, com a tentativa de aprisionar o sofista, o método é aplicado para selecionar aquilo que é, necessariamente, excluído da seleção: o não-ser. Porém, essa tentativa aponta, ao mesmo tempo, para a motivação da filosofia platônica e para o que significa revertê-la: selecionar de outra forma ou selecionar não mais aquilo que está sob a ação dos modelos, ao contrário, o que escapa a essa ação. Porém, o que escapa a ela? Todos os falsos pretendentes?

No *Político*, o médico reclama, ilegitimamente, a qualidade de político. Então, ele

54 DELEUZE, 1974, p.281 [DELEUZE, 1971 (1969), p.295].

55 “(...) no *Sofista*, o método da divisão é paradoxalmente empregado não para avaliar os justos pretendentes, mas ao contrário para encurralar o falso pretendente como tal, para definir o ser (ou antes o não-ser) do simulacro” (*Idem*, p.281 [*Idem*, p.295]).

seria o falso pretendente? Mais ou menos. Por mais que ele não ocupe o lugar do rei, ou seja, daquele que possui a qualidade em segundo lugar (depois do deus arcaico que possui em primeiro), de uma forma ou de outra, ele continua sob a ação do modelo, assim ele ocupa um lugar na hierarquia. Ele é uma cópia imperfeita, porém, ainda assim, uma cópia. No caso do médico que pretende a qualidade de político, poderíamos dizer: basta achar um modelo adequado para ele e o mesmo procedimento para cada pretendente. Existe um modelo para o médico que, apesar de pretender a qualidade de político indevidamente, pretenderia a qualidade de médico de maneira devida. Multiplicaríamos os modelos o quanto fosse necessário: para o médico, para o amante, para o justo. No entanto, como aplicar tal procedimento ao sofista? A que qualidade ele reclama legitimamente, quando sabemos que é exatamente o fato de ele reclamar toda e qualquer qualidade que o caracteriza ⁵⁶? Como achar um modelo para o sofista quando sabemos que ele tem por peculiaridade sempre se esquivar de qualquer modelo? Há um modelo do não-ser? É impossível aplicar o mesmo procedimento do método da divisão ao sofista, porque ele não é uma falsa cópia e sim um *simulacro* ⁵⁷. Por esse motivo, segundo Deleuze, encontramos a razão da sintomática ausência do mito no método da divisão aplicado no *Sofista*.

Platão divide a arte mimética em duas outras artes: a de produzir cópias e a de produzir simulacros ⁵⁸. A primeira produz uma imagem a partir de uma semelhança com um modelo. Em contrapartida, a segunda arte também produz uma imagem só que a partir de uma diferença com o modelo. Nela enfatiza-se a diferença, não a semelhança. “O simulacro é constituído sobre uma disparidade, sobre uma diferença, ele interioriza uma dissimilitude” ⁵⁹.

⁵⁶ “A simulação é o próprio fantasma, isto é, o efeito do funcionamento do simulacro enquanto maquinaria, máquina dionisíaca” (DELEUZE, 1974, p. 268 [DELEUZE, 1971 (1969), p.303]).

⁵⁷ “O próprio sofista é o ser do simulacro, o sátiro ou centauro, o Proteu que se imiscui e se insinua por toda parte” (*Idem*, p.261 [*Idem*, p.295]).

⁵⁸ *Sofista*, 236.

⁵⁹ DELEUZE, 1974, p.263 [DELEUZE, 1971 (1969), p.297].

Dessa forma, a cópia e o simulacro, para Platão, são duas imagens de naturezas distintas.

Os dois tipos de imagem são pretendentes. O simulacro é sempre um falso pretendente, porque é construído a partir de uma diferença com o modelo, então ele nunca passa no critério oferecido, que se baseia exatamente no grau de semelhança entre a cópia e o modelo para, dessa forma, fundar uma participação eletiva. O simulacro, de maneira oposta à cópia, pretende por meio de uma diferença. Na sua relação com a qualidade, falta a mediação, o pai ou o fundamento que sirva como modelo e, conseqüentemente, produza a semelhança, parâmetro da pretensão. O simulacro pretende a qualidade “por baixo do pano, graças a uma agressão, de uma insinuação, de uma subversão, ‘contra pai’ e sem passar pela Ideia”⁶⁰. De maneira diversa, a falsa cópia é construída ainda a partir de uma semelhança com o modelo, mesmo que distante. O simulacro é uma máquina de metamorfoses, não enfatiza a semelhança com a essência, ao contrário esquiva-se dela. A despeito disso, o simulacro possui uma potência que lhe garante vir à tona. Se procuramos uma proximidade entre o conceito de simulacro e o de acontecimento, que, por sua vez, dá unidade à *Lógica do Sentido*, ela deve ser encontrada na potência de furtar-se ao presente, em suma, furtar-se de uma determinação temporal (atualização), o que denota a categoria do intempestivo, o devir fora de toda limitação.

Quando é lançada a tarefa de selecionar os simulacros, deve-se levar em conta a natureza deste pretendente, assim como no método da divisão leva-se em conta a natureza da cópia. Dessa forma, a seleção dos simulacros deve ser feita não mais visando àquilo que assemelha e sim àquilo que difere. A diferença substitui a semelhança na função de parâmetro para selecionar. Numa tal seleção, a conseqüência é o desabamento da hierarquia entre cópias e modelo. Instaura-se uma horizontalidade: um “mundo de simulacros” ou “anarquias

60 DELEUZE, 1974, p. 261 [DELEUZE, 1971 (1969), p.296].

coroadas”⁶¹. A seleção das cópias já deixa perceber esse *afundamento*: se nenhuma das cópias possui a qualidade em primeiro lugar, todas elas conservam uma diferença com o modelo, assim a imitação adquire de forma necessária um sentido pejorativo⁶². As cópias, assim como os simulacros, também não passam, todas, de pura simulação. Não seria também o rei uma falsa cópia do deus arcaico, apesar de ser o primeiro da fila dos pretendentes, na medida em que só o modelo possui a qualidade em primeiro lugar⁶³? E não é a essa conclusão que chega Platão quando admite a distância do rei com o deus arcaico? Não é mais possível falar em “cópias verdadeiras”, pois todas as cópias estão destinadas à falsidade quando não passam todas de pura simulação. A semelhança está na superfície como simulação, enquanto que, em profundidade e internamente, há apenas diferenças. Este é o princípio que rege a reversão do platonismo: a afirmação da diferença em oposição à representação, entendida como o domínio das cópias e dos modelos e que tem a semelhança como pressuposto, ou, em outros termos, a liberação dos simulacros.

Costuma-se dizer que, segundo Platão, há dois mundos. Em certo sentido, para Deleuze, essa afirmação é verdadeira, porém, desde que não estejamos nos referindo somente à distinção entre o “mundo” das aparências e o “mundo” das essências. Mas, sobretudo, à distinção entre as cópias, das essências-aparências, da semelhança interior, o domínio da representação; e, do outro lado, os simulacros e a diferença interiorizada, o domínio da filosofia da diferença. Para Deleuze, a primeira distinção é somente a *dualidade manifesta*, aquela que tem como função tornar possível uma distinção mais importante, a segunda, denominada *dualidade latente*.

A motivação da filosofia platônica não é “(...) distinguir essência e a aparência, o

61 *Idem*, p.268 [*Idem*, p.303].

62 DELEUZE, 1974, p. 263 [DELEUZE, 1971 (1969), p.298].

63 E não é o mesmo tipo de impasse que coloca Sócrates, indistinto em relação ao sofista no final do diálogo?

inteligível e o sensível, a Ideia e a imagem, o original e a cópia, o modelo e o simulacro”⁶⁴. Ao procurar a definição do sofista (ou aprisioná-lo), Platão percebe que o simulacro não pode ser incluído em uma relação com um modelo, como é próprio das cópias, sendo assim deve ser excluído. A dualidade latente existe entre os que devem ser excluídos, os simulacros, e os que devem ser selecionados, as cópias. O papel do platonismo para grande parte da filosofia foi “balizar o seu domínio, isto é, em fundá-lo, selecioná-lo, excluir dele tudo o que viria a embaralhar seus limites”⁶⁵. Platão estabelece a representação como o domínio positivo da filosofia.

Assim o método da divisão, procedimento pelo qual Platão busca selecionar os pretendentes, mostra-nos qual a motivação de sua filosofia: “trata-se de assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros, de recalcar os simulacros, de mantê-los encadeados no fundo, de impedi-los de subir à superfície e ‘insinuar-se’ por toda parte”⁶⁶.

IV. A MOTIVAÇÃO DO PLATONISMO

Analisamos como o método da divisão, utilizado nos diálogos platônicos, busca responder à pergunta “quem merece tal qualidade?” (“quem é o político?”; “quem é o amante?”). Visto que diferentes homens da *polis* reclamarão uma mesma qualidade, é preciso erigir um procedimento pelo qual seja possível selecionar: separar o verdadeiro pretendente do falso. O mito substitui a dialética com a função de construir um modelo que servirá de critério para a seleção. Os pretendentes devem estar de acordo com o modelo (o pai), eles devem pretender a qualidade (a filha) tornando-se cópias (noivos). A semelhança será o parâmetro da pretensão e o que fundará uma hierarquia das participações, uma fila de

64 *Idem.* p.262 [*Idem.* p.295].

65 DELEUZE, 1974. p.264 [DELEUZE, 1971 (1969). p.299].

66 *Idem.* p.262 [*Idem.* p.296].

pretendentes (participação eletiva).

Porém, no *Sofista*, o método da divisão é paradoxalmente aplicado àquilo que, de maneira necessária, não deve ser selecionado. O método da divisão é aplicado ao falso pretendente. A tentativa é achar um modelo para o falso pretendente. Mas um falso pretendente não à maneira do médico em relação à qualidade política e sim à maneira do sofista em relação a qualquer qualidade. Aprisionar o sofista é tentar achar um modelo para aquilo que não aceita modelos, pois ele reclama qualquer qualidade (simulação e mascaramento). O sofista é aquele que sempre se esquivava dos modelos, porque ele pretende a qualidade por meio de uma diferença e não por meio de uma semelhança. Isso caracteriza-o como simulacro: a diferença como parâmetro da sua pretensão.

O *Sofista* deixa transparecer um compromisso que a reversão do platonismo assumirá como o seu: selecionar simulacros, tomar a diferença como princípio para a seleção. Se a motivação da filosofia platônica é selecionar cópias, selecionar os pretendentes que pretendem a partir de uma semelhança com um modelo e excluir os simulacros, a motivação da reversão do platonismo é selecionar exatamente estes últimos, pois o critério para a sua seleção é a diferença.

3. ARISTÓTELES CONTRA PLATÃO: ESPECIFICAR OU SELECIONAR?

Vimos como Platão ocupa um lugar inaugural na história da representação. O seu papel é fundar o domínio no qual a filosofia se desenvolverá. No entanto, por causa mesmo desse lugar instaurador, o monstro da diferença ainda se insinua por todos os lados. “É como o animal em vias de ser domado; seus movimentos, numa última crise, dão melhor testemunho, do que em estado de liberdade, de uma natureza perdida: o mundo heraclítico freme no

platonismo”⁶⁷. Segundo Deleuze, é possível vislumbrar a diferença em estado puro nos diálogos e a reversão do platonismo assume esta posição ambígua: "que esta reversão conserve muitas características platônicas, isto não é só inevitável, como desejável"⁶⁸. Também não é motivo para espanto a linguagem psicanalítica de “Platão e o Simulacro”, porque o objetivo de Deleuze é justamente trazer à tona o que está latente nos diálogos sob a significação manifesta. O ponto é encontrar o simulacro ou a diferença no momento mesmo em que ela deixa de ser o foco da filosofia, ao menos em seus momentos mais célebres. Nesse sentido, é possível reconhecermos o papel duplo de Platão e tomarmos a sua obra também como uma filosofia da diferença⁶⁹.

A crítica de Aristóteles ao método da divisão compreende mal o que está em jogo, porque as suas exigências são já as exigências da representação, e é exatamente o elemento frutífero para se pensar a diferença que o filósofo censura no método. Segundo Aristóteles, o problema é que, ao pretender “dividir um gênero em espécies contrárias para subsumir a coisa buscada sob a espécie adequada”⁷⁰, o método opera sem um termo médio que seria capaz de nos levar a decidir em qual dos dois lados opostos da divisão a encerraríamos. Então a crítica é que não há necessidade lógica no modo como se opera a divisão⁷¹. Ao contrário, ela procede sem mediação, de uma singularidade a outra.

67 DELEUZE, 1988, p.111 [DELEUZE, 1993 (1968), p.83].

68 DELEUZE, 1988, p.110 [DELEUZE, 1993 (1968), p.82].

69 Sem ter Deleuze como referência, o projeto foi levado a cabo pelo professor Marcelo Pimenta MARQUES (UFMG) em seu livro *Platão, Pensador da Diferença: Uma Leitura do Sofista* (2006).

70 DELEUZE, 1974, p.259 [DELEUZE, 1971 (1969), p.292-293].

71 “Para Aristóteles, a divisão platônica por dicotomias consiste em dividir os gêneros em espécies por suas diferenças opostas, de modo a explicar as relações entre as ideias e legitimar a predicação. Platão parte de uma ideia composta e, por uma divisão metódica e exaustiva, reconstitui racionalmente o real. Trata-se assim de um método sintético que opera dicotomias sucessivas e eliminações consecutivas, produzindo uma classificação. Considerando a divisão platônica um 'silogismo impotente', Aristóteles critica-a por não estabelecer uma ligação analítica entre as noções e proceder sem mediação, isto é, sem termo médio, de modo que a conclusão não apresenta nenhum caráter de necessidade lógica. O método platônico de divisão é um método sintético que pede que se lhe conceda justamente o que ele deve demonstrar, pois é preciso conhecer previamente a natureza da coisa a ser definida para escolher as diferenças que vão servir para demonstrá-la. Assim, o método da divisão é incapaz, segundo Aristóteles, tanto de provar quanto de refutar” (MACHADO, 2009, p.46).

“Segundo Aristóteles, trata-se de dividir um gênero em espécies opostas; ora, este procedimento não carece apenas de 'razão' por si mesmo, mas também de uma razão pela qual se decida que algo está do lado de tal espécie mais que de outra. Por exemplo, divide-se a arte em artes de produção e de aquisição; mas por que a pesca com linha está do lado da aquisição? O que está faltando é a mediação, isto é, a identidade de um conceito capaz de servir de meio termo”⁷².

Lembremos que o mito assumia justamente o papel de erigir uma instância que serviria de mediação. O mito instaurava uma transcendência frente aos elementos tornando possível continuar a divisão. Porém, na direção inversa de Deleuze, Aristóteles ignora o mito como parte integrante do método⁷³, porque o mito não possui um estatuto conceitual; e sim meramente imaginário ou fictício.

Em Aristóteles, o problema é dividir os gêneros em espécies e ele fracassa quando projeta a expectativa de que funcione da mesma forma em Platão. Pelo contrário, a interpretação de Deleuze nos sugere que o objetivo do método é selecionar, instaurar um domínio, evitando ao mesmo tempo tudo aquilo que possa vir a bagunçá-lo. Nesse sentido, através da representação, há uma continuidade de Platão a Aristóteles, porém enquanto um pretende selecionar ou fundar, o outro quer especificar; enquanto a questão para o primeiro é fundar um domínio, para o outro é organizar ou distribuir os elementos em um domínio já instaurado. Em Aristóteles, a diferença é inscrita ou mediada no conceito e não mais tomada imediatamente como em Platão⁷⁴.

72 DELEUZE, 1988, p.111-112 [DELEUZE, 1993 (1968), p.83].

73 “Mas esta introdução do mito parece confirmar todas as objeções de Aristóteles: a divisão, carente de mediação, não teria qualquer força probante e deveria ser substituída por um mito que lhe forneceria um equivalente de mediação sob uma forma imaginária” (*Idem.* p. 114 [*Idem.* p.86]).

74 “Aí está um dos elementos que o levam a considerar a obra de Aristóteles como uma filosofia da

A pergunta inevitável é: como é possível proceder sem mediação? Alguma teoria satisfaz a exigência da singularidade, do simulacro? Como não submeter a diferença à identidade de um conceito e, ainda assim, conseguir pensá-la?

4. A FORMA DA QUESTÃO

Para Deleuze, há uma concepção de essência assumida pela filosofia da identidade e ela, por sua vez, supõe um modo específico de formular um problema filosófico.

“A Idéia, a descoberta da Idéia, é inseparável de um certo tipo de questão. Primeiramente, a Idéia é uma 'objetidade' ['objectité'] que, como tal, corresponde a uma maneira de levantar questões. Ela só responde ao apelo de certas questões. É no platonismo que a questão da Idéia é determinada sob a forma: *Que é...?* Esta questão nobre é tida concernente à essência e opõe-se a questões vulgares que remetem apenas ao exemplo ou ao acidente”⁷⁵.

“A questão *que é?* prejulga a Idéia como simplicidade da essência”⁷⁶. Nos diálogos, Sócrates não cessa de censurar seus interlocutores por responderem com meros exemplos às suas perguntas. É o caso do problema da justiça que não é bem colocado quando dizemos *quem é justo?* ou *quando se é justo?*, mas sim quando questionamos *o que é a justiça?*. Porém, ao invés de Platão ser por isso aquele que assume a posição de um essencialismo abstrato, Deleuze interpreta essa correção da pergunta de um modo muito peculiar. Segundo ele, Platão não quer tomar a questão *o que é?* como o verdadeiro problema. Levantá-la

representação: o privilégio da identidade sobre a diferença está na concepção do gênero como o que permanece o mesmo ou idêntico para si, tornando-se outro ou diferente nas diferenças que o dividem. O método da divisão tornou-se um procedimento de especificação” (MACHADO, 2009. p.52).

75 “O Método de Dramatização” (DELEUZE, 2006, p. 130 [DELEUZE, 2002 (1967), p.132]).

76 *Idem.* p. 130 [*Idem.* p.132].

durante os diálogos é apenas um procedimento irônico para apontar para as condições segundo as quais as questões como *quem?* ou *quando?* ganham o seu alcance e sentido ideais. “(...) a questão *que é?* acaba animando apenas os diálogos ditos aporéticos”⁷⁷. É como se, enquanto os interlocutores inábeis ou os sofistas se satisfazem permanecendo no plano dos simples exemplos empíricos, Sócrates buscasse a ideia não como uma essência⁷⁸, mas como um campo problemático “positivamente determinável em função de uma tipologia, de uma topologia, de uma posologia, de uma casuística transcendentais”⁷⁹. A pergunta *o que é?* (por consequência, também a ironia) tem, para Deleuze, uma função propedêutica de apontar, para além das soluções empíricas, o campo problemático das ideias. É exatamente por isso que ele interpreta o método da divisão a partir da questão *quem?* (quem é o político? quem é o sofista?).

A ambiguidade da leitura deleuziana da obra de Platão reside no fato de encarar ao mesmo tempo o método da divisão como um procedimento seletivo no qual o simulacro é excluído e como um procedimento para percorrer a ideia como multiplicidade. Como isso é possível? Não é uma ambiguidade involuntária. Deleuze assume a afinidade do platonismo com a sua reversão. Convém levar em conta o fato de que, quando fala positivamente do método da divisão, Deleuze já não o considera como tentativa de fundar uma mediação graças à transcendência de uma instância erigida pelo mito, ou seja, como nos parece habitual em sua obra, não é sobre o mesmo aspecto que reside o elogio e a recusa. Ao contrário, Deleuze elogia o método por proceder, sem mediação, de uma singularidade a outra. Assim, a questão

77 *Idem [Idem]*.

78 “A Idéia de modo algum é a essência. O problema, como objeto da Idéia, encontra-se do lado dos acontecimentos, das afecções, dos acidentes, mais que do lado da essência teorematizada. A Idéia desenvolve-se nos auxiliares, nos corpos de adjunção que medem seu poder sintético, de modo que o domínio da Idéia é o inessencial. Ela se reclama do inessencial de uma maneira deliberada, com tanta obstinação quanto aquela com a qual o racionalismo, ao contrário, reclamava a posse e a compreensão da essência. O racionalismo quis que o destino da Idéia estivesse ligado à essência abstrata e morta; e na medida em que a forma problemática da Idéia era reconhecida, ele ainda queria que esta forma estivesse ligada à questão da essência, isto é, ao ‘Que é?’” (DELEUZE, 1988, p.304 [DELEUZE, 1993 (1968), p.242-243]).

79 “O Método de Dramatização” (DELEUZE, 2006, p. 130 [DELEUZE, 2002 (1967), p.132]).

é mostrar como não está em jogo uma arbitrariedade por causa da ausência de mediação, mas uma determinação de dimensões singulares, de dinamismos específicos à ideia. A questão de Platão é (como na expressão coloquial) *fazer a diferença*.

“O que há de insubstituível no platonismo foi bem visto por Aristóteles, embora ele faça precisamente disso uma crítica contra Platão: a dialética da diferença tem um método que lhe é próprio – a divisão –, mas esta opera sem mediação, sem meio-termo ou razão, age no imediato e se reclama das inspirações da Idéia mais que das exigências de um conceito em geral. É verdade que a divisão, em relação à suposta identidade de um conceito, é um procedimento caprichoso, incoerente, que salta de uma singularidade a outra. Mas, do ponto de vista da Idéia, não é esta a sua força? E em vez de ser um procedimento dialético entre outros, que devesse ser completado ou substituído por outros, não é a divisão, no momento em que ela aparece, que substitui os outros procedimentos, que reúne toda a potência dialética em proveito de uma verdadeira filosofia da diferença e que mede, ao mesmo tempo, o platonismo e a possibilidade de reverter o platonismo?”⁸⁰.

Quando Deleuze diz que, de acordo com o método da divisão, passamos de uma singularidade a outra, não podemos entificar esse termo e entendermos, de modo algum, que passamos de uma *coisa* a outra. A “objetividade” [“objectité”] da ideia ou o solo sobre o qual a divisão encontra abrigo deve ser encontrado nos seus *dinamismos espaço-temporais*. “Sem eles [diz Deleuze], permaneceríamos sempre nas questões que Aristóteles levantava contra a divisão platônica: e de onde vêm as metades?”⁸¹. A singularidade é uma noção que remete a uma espécie de operação específica, interna à ideia, *topos* ou lugares ideais. Nesse sentido, casos como aqueles dos diálogos sobre a pesca com linha (“cercar-bater” ou “bater de cima

80 DELEUZE, 1988, p.111 [DELEUZE, 1993 (1968), p.83].

81 *Idem.* p. 350 [*Idem.* p.281].

para baixo – ou de baixo para cima”) não são determinações empíricas, mas propriedades internas da ideia, dinamismos singulares e ideais. “(...) vê-se bem isso no processo platônico da divisão, que age apenas em função de duas direções, da direita e da esquerda, e com a ajuda, como no exemplo da pesca com linha, de determinações do tipo 'cercar-bater', 'bater de cima para baixo – de baixo para cima’”⁸². Percebe-se que essas “objetidades”, às quais Deleuze pretende dar destaque, são melhor determinadas a partir de questões como *quem? onde? quando? como?*, principalmente porque não são entidades, substâncias ou essências, mas processos ou dinamismos.

Continuaremos explorando a noção deleuziana de ideia. Ela não é uma essência idêntica a si mesma, nem um conceito geral que permite subsumir os casos. Menos ainda ela estabelece uma relação de analogia com a aparência. Então, perguntamos, qual é o estatuto da ideia e quais são os critérios de uma ideia?

5. A IDEIA

Até agora, colocamos o problema da seguinte forma: é possível pensar para além da analogia? É possível pensar algo sem ir até um significado originário que é o seu princípio de inteligibilidade? A analogia preserva as características da filosofia da representação porque ela supõe um significado originário e idêntico a si mesmo a partir do qual outro termo é explicado através dele porque participa do seu sentido por semelhança. A tarefa do pensamento é ascender até essa origem, ir rumo a essa identidade primeira. Devemos ir rumo à essência, além de todos os acidentes, pequenas diferenças e aspectos inessenciais. Por isso questões contextuais como *quem?*, *onde?*, *quando?* são irrelevantes perto da questão *o que é?*, sendo

⁸² Podemos ter uma noção da complexidade e da sistematicidade do pensamento deleuziano se lembrarmos que, além desse exemplo platônico, Deleuze relaciona a relação entre fonemas em uma estrutura (por exemplo, p/d) e o esquematismo kantiano. DELEUZE, 2006, p.132 [DELEUZE, 2002 (1967), p.135].

elas talvez mais apropriadas às ciências empíricas como a história, a psicologia ou a biologia⁸³. O filósofo, ao contrário, deve perguntar: o que é algo para além de todas as suas manifestações e aparências? Obviamente, essa não é a tese de Deleuze. Além de não encontrarmos nesse autor uma estratégia que consiste em reduzir a filosofia a um outro campo do saber (como à literatura), pois ele apostava na especificidade da filosofia, Deleuze ainda defende que os grandes filósofos pensaram com questões casuísticas ou contextuais⁸⁴.

Mas não deveríamos supor que a analogia (e, conseqüentemente, seu essencialismo) é própria apenas de uma leitura do platonismo, porque é certo que algumas categorias modernas de pensamento podem ser entendidas a partir dela. Por exemplo, não é também a *estrutura* um quadro normativo anterior aos fenômenos? Ela não os determina analogicamente? É justamente esse tipo de raciocínio que levará Deleuze e Guattari a recusarem o complexo de Édipo como um quadro explicativo para as manifestações do desejo. Tendo-o como drama explicativo a questão clínica é apenas reconhecer os personagens nos fenômenos: “é o meu pai”, “é a minha mãe”.

Também em *Mil Platôs*, reaparece a crítica da analogia. Deleuze e Guattari falam do devir-animal nos fenômenos de mimetismo em tribos indígenas, em casos clínicos e em obras de arte. Eles defendem que os homens não imitam os animais por analogia. Não se imita a figura do pássaro, assim como, lembrando o exemplo de *Sodoma e Gomorra* de Proust, o inseto não imita a orquídea. “Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação”⁸⁵. Eles recusam até mesmo a compreensão através de uma homologia estrutural entre dois

83 Foi justamente a posição de Ferdinand ALQUIÉ durante a apresentação de DELEUZE à *Société Française de Philosophie* em 1967 (“O Método da Dramatização”).

84 Na sua apresentação à *Société Française de Philosophie* (DELEUZE, 2006, p.129-154 [DELEUZE, 2002 (1967), p.131-162]), DELEUZE afirma que talvez apenas HEGEL tenha estabelecido sua filosofia em torno da questão “o que é?”.

85 DELEUZE & GUATTARI, 1997 (1980), p.16.

grupos de elementos (“o casamento é para a mulher aquilo que a guerra é para o homem, donde decorre uma homologia da virgem que se recusa ao casamento e do guerreiro que se disfarça de moça”). Parece-nos que Franca D'Agostini tem toda razão quando diz que Deleuze recusa toda “pré-estruturação lógica normativa”⁸⁶ e procura pensar o acontecimento no momento mesmo de sua gênese, sem refleti-lo em qualquer outra instância, seja ela linguística, histórica ou metafísica.

A crítica da analogia é recorrente na obra de Deleuze. Quando nos dedicarmos a Proust, veremos como, um pouco antes de *O Anti-Édipo*, a analogia entre dois momentos distintos no tempo para explicitar o funcionamento da memória em Proust já era questionada. Mais uma vez, constringendo a nossa expectativa de reconhecimento dos autores, Deleuze defende que o essencial da *Recherche* não é a memória⁸⁷.

Em *Diferença e Repetição*, gênese e estrutura não são opostos⁸⁸. No entanto, ao mesmo tempo em que a estrutura não se confunde com o fenômeno, ela não é um além. Ao contrário, um estado de coisas é uma *atualização da estrutura* e a atualização é um processo imanente de diferenciação, não de semelhança. Deleuze reivindica para a estrutura um estatuto transcendental no sentido de que ela é a condição de um estado atual de coisas, assim ela é imanente ao fenômeno, mas sem se confundir com ele⁸⁹.

86 D'AGOSTINI, 2002, p.376.

87 “Os campanários de Martinville e a pequena frase de Vinteuil, que não trazem à memória nenhuma lembrança, nenhuma ressurreição do passado, têm, para Proust, muito mais importância do que a madeleine e o calçamento de Veneza, que dependem da memória, e, por isso, remetem a uma 'explicação material'” (DELEUZE, 1987. p.3 [DELEUZE, 1998 (1964), p.9-10]).

88 “(...) a gênese não vai de um termo atual, por menor que seja, a um outro termo atual no tempo, mas vai do virtual a sua atualização, isto é, da estrutura a sua encarnação, das condições de problemas aos casos de solução, dos elementos diferenciais e de suas ligações ideais aos termos atuais e às correlações reais diversas que, a cada momento, constituem a atualidade do tempo. Gênese sem dinamismo, evoluindo necessariamente no elemento de uma supra-historicidade; *gênese estática* que se compreende como o correlato da noção de *síntese passiva* e que, por sua vez, esclarece esta noção” (DELEUZE, 2006, p.262 [DELEUZE, 1993 (1968), p.237-238]).

89 Em *Foucault*, Deleuze reclama o mesmo estatuto para os enunciados: não visíveis e não ocultos (DELEUZE, 2005 [1986], p.27).

“(...) a estrutura correspondente não tem relação alguma com uma forma sensível, nem com uma figura da imaginação, nem com uma essência inteligível. Nada que ver com uma forma: porque a estrutura de maneira alguma se define por uma autonomia do todo, por uma pregnância do todo sobre as partes, por uma *Gestalt* que se exerceria no real e na percepção; a estrutura se define, ao contrário, pela natureza de certos elementos atômicos que pretendem dar conta ao mesmo tempo da formação dos todos e da variação de suas partes”⁹⁰.

Não dizemos que uma ideia ou uma estrutura⁹¹ é isso ou aquilo. Ela não tem designação extrínseca, nem significação extrínseca. Então não tem como função elementar um valor descritivo ou denotativo. Mesmo “vazia”, o que resta ainda é muita coisa. A ideia, para Deleuze, é um conjunto de elementos assignificativos cuja produção de sentido é determinada pelas relações diferenciais entre eles.

É como o começo de um drama policial em que sempre há o confronto dos personagens com uma cena composta de elementos assignificativos (“a dead donkey on a piano”). Eles simplesmente não têm significado, apenas forçam o pensamento, dão o que pensar. “O que se passou?”. E sempre há a polícia profissional precipitada na primeira sugestão de sentido e um detetive perspicaz que distingue o relevante do ordinário⁹². É também muito parecido com a situação analítica, em que o conjunto de sintomas do analisando não compõe um significado evidente. Eles apenas dão o que pensar, não são objetos de reconhecimento.

Uma ideia é um sistema e cada domínio tem o seu tipo peculiar. Os elementos ideais

90 DELEUZE, 2006, p.224 [DELEUZE, 2002 (1967), p.242].

91 Estrutura e ideia são sinônimos em *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*.

92 “É provável que as noções de singular e de regular, de relevante e de ordinário tenham, para a própria Filosofia, uma importância ontológica e epistemológica muito maior que as de verdadeiro e de falso, relativas à representação, pois o sentido depende da distinção e da distribuição de pontos brilhantes na estrutura da Idéia” (DELEUZE, 1988, p.438 [DELEUZE, 1993 (1968), p.357]).

podem ser genes, partículas físicas, mitemas ou fonemas⁹³. Ter uma ideia, então, é destacar em um domínio específico os elementos mínimos que lhe são peculiares e a relação estabelecida entre eles.

A ideia (ou um objeto) possui duas faces, uma virtual e outra atual. Por isso, ela é composta por dois processos complementares. Virtualmente, a ideia é completamente diferenciada. Seus elementos se determinam de forma completa uns em relação aos outros. Mas a ideia se atualiza nesse ou naquele estado de coisa, isso significa que ela produz efeitos de sentido. Esse último processo é chamado por Deleuze de diferenciação. Não estamos errados em entendê-lo como sinônimo de encarnação. Uma ideia só pode se atualizar porque às relações entre os elementos correspondem singularidades. As singularidades se distribuem na ideia fazendo dela um *spatium*. Parece-nos que todos esses conceitos de Deleuze estão muito longe de uma epistemologia. A ideia é menos algo que se apreende do que algo que se experimenta ou mesmo se ocupa. Ela é um território composto de regiões: as singularidades

94

93 “Tal como é definida pela Fonologia, a ideia linguística tem certamente todas as características de uma estrutura: a presença de elementos diferenciais chamados fonemas, extraídos da corrente sonora contínua; a existência de relações diferenciais (traços distintivos) determinando reciprocamente e completamente esses elementos; o valor de pontos singulares assumido pelos fonemas nessa determinação (particularidades pertinentes); o caráter de multiplicidade do sistema da linguagem assim constituída, seu caráter problemático que representa objetivamente o conjunto dos problemas que a linguagem propõe a si própria e que ela resolve na constituição das significações; o caráter inconsciente, não atual, mas virtual, dos elementos e das relações e seu duplo estado de transcendência e de imanência aos sons articulados atuais; a dupla atualização dos elementos diferenciais, a dupla encarnação das relações diferenciais ao mesmo tempo nas línguas diversas e nas diversas partes significativas de uma mesma língua (diferenciação), cada língua encarnando certas variedades de relação e certos pontos singulares; a complementariedade do sentido e da estrutura, da gênese e da estrutura, como gênese passiva que se revela nessa atualização” (DELEUZE, 1988, p.327-328 [DELEUZE, 1993 (1968), p.263-264]).

94 “De modo geral, a ideia apresenta dois aspectos: um sistema de relações diferenciais pelas quais os elementos se determinam reciprocamente e um sistema de singularidades correspondentes a essas relações, isto é, uma repartição de pontos singulares dependentes dos valores de cada relação ou que constituem um espaço, uma ordem de lugares. A diferenciação produzida pela atualização tem então um duplo aspecto correlato: as qualidades ou espécies diversas que atualizam as relações entre os elementos; o número ou as partes distintas que atualizam os pontos singulares. Se distinguirmos na ideia três aspectos – os elementos, as relações, as singularidades –, o processo de atualização será constituído por três aspectos correlatos: os elementos virtuais encarnam-se nos termos, objetos ou seres atuais de um domínio considerado; as relações diferenciais atualizam-se nas espécies ou correlações atuais entre esses termos; as singularidades encarnam-se ou atualizam-se nas partes orgânicas correspondentes a cada espécie. Portanto, a diferenciação característica do

Essa concepção da ideia é uma das mais complexas e sutis de toda a obra de Deleuze. Ele recorre a muitas teorias diferentes para determinar com clareza aquilo que entende por ideia. Não só filósofos aparecem nesse momento, mas também biólogos, matemáticos e linguistas. É de extrema importância expormos essa concepção, tanto para entendermos a sua ontologia, quanto para expormos a relação da sensibilidade com a diferença, o foco principal do nosso trabalho. O objeto da sensibilidade é a intensidade, e a ideia é definida justamente como um sistema intensivo (trabalharemos na segunda parte com a noção de intensidade). Assim, a questão fundamental para o nosso trabalho é: *será então a sensibilidade o começo do pensamento, ou seja, será o encontro com a intensidade envolvida em um signo o que nos lança no campo problemático e intensivo da ideia*⁹⁵?

6. IDEIA COMO MULTIPLICIDADE

Pensar a diferença é uma inquietação que perpassa vários esforços na filosofia contemporânea. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze tem plena consciência desse fato ao assumir o quanto o tema do seu livro faz parte do espírito do tempo. Na obra de Deleuze, o termo diferença tem também mais de um uso, mas *a diferença como multiplicidade* é sem dúvida um dos mais apropriados já que com ele podemos conjugar outros aspectos cruciais da

processo de atualização é, correlativamente, qualificação e composição ou partição, especificação e organização. Em suma, a uma dupla diferenciação: qualitativa e quantitativa ou extensiva” (MACHADO, 2009, p.153-154).

95 Para DELEUZE, o pensamento só começa mobilizado por um *trauma*. DELEUZE insiste em dizer que só pensamos quando somos objetos de uma violência (um “movimento forçado”). Em suma, não pensamos porque queremos (por exemplo, pelo exercício de um método), mas porque *somos forçados a pensar*. “Like Lacan’s conception of trauma, the encounter exceeds our powers of anticipation and thus explodes the symbolic or system of possibility that characterizes so much of our organism” (BRYANT, 2008, p.94). O ponto aqui é, mais uma vez, bem articulado por BRYANT ressaltando o que acreditamos ser o cerne do pontencial crítico da filosofia de DELEUZE: “We cannot say that thought is an innate capacity shared universally by all humankind, but must instead say that thought must be engendered within thinking. In this respect, if the *sentientum* has an essential place within thought, it is not because it is the defining feature of thinking, because we feel ourselves thinking, but because it forces us to think. *The sentientum introduces a ‘hollow’ or gap into recognition, an-other space*” (*Idem*, p.143 [grifo nosso]). Voltaremos a esse tema na segunda parte.

sua obra, mesmo os outros usos, como por exemplo, o virtual (Deleuze faz mesmo uma “descrição da realidade em termos de atual e virtual”⁹⁶). Sobretudo, entender a diferença como multiplicidade afasta-nos do equívoco iminente de submetê-la à diferença qualitativa.

Não é só uma questão de fidelidade à letra do texto de Deleuze o que nos impele a dar ênfase à irredutibilidade da diferença às diferenças empíricas ou qualitativas⁹⁷. Enfatizar que a diferença em Deleuze tem uma consistência virtual é também preservar o que na sua obra acompanha a modernidade e um passo para compreender desdobramentos de livros posteriores aos anos 60.

Podemos pensar que a modernidade nos convidou a reavaliar a relação entre imaterial e material, por exemplo, através de concepções científicas que nos sugerem uma ontologia cujos elementos não são atuais e muito menos dados à percepção comum (tais como genes⁹⁸). Por outro lado, esse aspecto tem uma outra dimensão e pode ser concebido na análise social. Karl Marx observava, no primeiro livro de *O Capital*, a imaterialidade e o privilégio (em relação ao valor de uso) do valor de troca. De uma mercadoria, diz-se ter “sutilezas metafísicas” precisamente porque é impossível conceber o processo de sua gênese nas suas qualidades empiricamente observáveis. O capitalismo preserva um estado de acordo com o qual o que é determinante nas relações sociais é imaterial e não humano justamente porque, condição sem a qual não haveria fetichismo, a experiência do objeto é cada vez menos referida à produção. Cada objeto está engajado em uma rede de relações virtuais inapreensíveis na experiência imediata e que determina o seu valor. Há uma teoria do capitalismo exposta nos dois tomos de “Capitalismo e Esquizofrenia” (*O Anti-Édipo e Mil*

96 “(...) [a] description of reality in terms of the actual and the virtual” (WILLIAMS, 2003, p.13).

97 “A diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso” (DELEUZE, 1988, p.355 [DELEUZE, 1993 (1968), p.286]).

98 *Idem.* p.337 [*Idem.* p.271]. “For the moment it is sufficient to point out that 'differentiation' refers to the virtual domain of relations, singularities, or problems, and the unusually spelled 'differenciation' refers to the actualization of these problems in solutions defining species and parts. For instance, the genome would be the virtual domain of differentiation and the actualized organism would be the differenciation of this genome as an instance of a species characterized by a particular organization of parts” (BRYANT, 2008. p.75).

Platôs) segundo a qual os autores atribuem um caráter positivamente emancipador à autonomização do objeto frente o valor de uso. Mas Deleuze e Guattari ainda são anti-capitalistas por atribuírem um uso cínico do processo de desterritorialização no capitalismo. Longe do processo de imaterialização ou desterritorialização ser levado às últimas consequências (à esquizofrenia), no capitalismo, a possibilidade de determinação de um sentido qualquer é sempre guardada como uma possibilidade estratégica. É como se, ao invés de desterritorializar ou dissolver os sentidos tradicionais para instaurar um tipo de diferenciação perpétua, o capitalismo desterritorializasse para fazer retornar qualquer sentido de um modo cínico e arbitrário. Observamos isso de modo muito claro no retorno contínuo, no seio do capitalismo tardio, de sentidos arcaicos sem qualquer necessidade histórica. Isso é visível de forma obscena na indústria cultural. Como Marx, Deleuze e Guattari enxergam no seio do capitalismo as verdadeiras possibilidades de sua superação⁹⁹.

No entanto, muitos dos autores materialistas ou empiristas, mesmo aqueles aos quais Deleuze recorre (por exemplo, David Hume), foram compreendidos sobretudo como críticos radicais de todas as entidades não observáveis por uma experiência direta e sensível. Do ateísmo ao positivismo, a metafísica é vista como suspeita de pairar em uma espécie de mundo irreal. O fato de Deleuze sustentar ao mesmo tempo uma filosofia materialista e se compreender como um metafísico, indica-nos que a sua concepção de matéria não pode ser compreendida relacionando-a à experiência sensível comum e com o dado. Isso é sem dúvida determinante e vimos um eco disso na sua compreensão da proposta nietzscheana de “reversão do platonismo”, já que ele jamais reclama simplesmente os direitos do sensível contra o inteligível. Seu projeto materialista não consiste em desvirar um mundo de ponta cabeça. Veremos mais tarde, ele critica a experiência sensível em *Diferença e Repetição* e

99 Para uma crítica do cinismo como modo de racionalização hegemônico no capitalismo tardio, *mas também*, das saídas críticas de DELEUZE & GUATTARI, bem como de Giorgio AGAMBEN e Judith BUTLER, o livro essencial: SAFATLE, V. *Cinismo e Falência da Crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

oferece a paradoxal noção de “empirismo transcendental” como o seu projeto positivo de uma filosofia da diferença.

Um dos termos passíveis de crítica por parte de um materialista é a ideia. A ideia é um tipo de entidade empiricamente inobservável, então sua realidade pode ser questionada. Deleuze concorda que a ideia não tenha uma existência atual, mas nem por isso ele questiona a sua realidade. Segundo ele, a ideia tem plena realidade, só que uma realidade virtual. Recorrendo à frase de Proust, Deleuze diz que a ideia é “real sem ser atual, virtual sem ser abstrata”. Mas o que significa possuir uma realidade virtual?

“A realidade do virtual consiste nos elementos e relações diferenciais e nos pontos singulares que lhes correspondem. A estrutura é a realidade do virtual. Aos elementos e às relações que formam uma estrutura devemos evitar, ao mesmo tempo, atribuir uma atualidade que eles não têm e retirar a realidade que eles têm. Vimos que um duplo processo de determinação recíproca e de determinação completa define essa realidade: em vez de ser indeterminado, o virtual é completamente determinado”¹⁰⁰.

O estado virtual da ideia se define por uma certa indeterminação porque ela não tem um conteúdo, uma forma, uma figura ou uma extensão¹⁰¹. Por isso, Deleuze diz que devemos evitar atribuir-lhe atualidade. Por outro lado, ela é completamente determinada pelas relações diferenciais entre seus termos; completamente determinada graças à reciprocidade total entre seus termos. Somos quase intuitivamente levados a pensar o virtual como o possível, porque as duas noções compartilham a mesma característica de não serem exatamente inexistentes ou fictícias e, ao mesmo tempo, não terem uma realidade atual. Mais ainda, o atual parece estabelecer uma espécie de relação de causalidade com o virtual e com o possível.

100 DELEUZE, 1988, p. 336 [DELEUZE, 1993 (1968), p.269-270].

101 *Idem.* p.261 [*Idem.* p.237].

Deleuze, porém, distingue possível e virtual com o objetivo claro de garantir a especificidade do termo do ponto de vista da diferença. Em primeiro lugar, ele propõe uma outra partilha. Não é certo opor o virtual ao real. Como dissemos acima, o virtual tem uma realidade própria. Na verdade, o virtual forma um par com o atual e, por outro lado, o real com o possível. “Em tudo isso, o único perigo é confundir o virtual com o possível. Com efeito, o possível opõe-se ao real; o processo do possível é pois uma 'realização'. O virtual, ao contrário, não se opõe ao real; ele possui uma plena realidade por si mesmo. Seu processo é a atualização”¹⁰². É necessária a distinção porque o processo de atualização – do virtual ao atual – é assimétrico, ou seja, não há semelhança entre os dois termos (correspondência biunívoca) tal como ocorre no processo de realização, a saber, do possível ao real. Como havíamos observado na analogia, Deleuze encara a relação entre possível e real como uma relação entre modelo e cópia. A realização é um processo através do qual os dois termos que a compõem se relacionam por semelhança. Mas a questão imprescindível é: o que é uma correspondência sem semelhança?

O virtual tem uma consistência problemática não no sentido de um estado provisório da consciência e sim como uma categoria plenamente objetiva que não se esgota nas soluções engendradas. Tomando o *problema* como uma categoria objetiva, Deleuze pretende mostrar como é possível conceber um sistema de correspondência não devedor de uma relação de semelhança, homologia ou continuidade entre seus termos. As soluções engendradas pelos problemas não precisam assemelhar-se a eles, elas são assimétricas¹⁰³. Nesse sentido, são verdadeiras encarnações. Como pensar relações assimétricas é uma preocupação constante de Deleuze e podemos dizer que os conceitos de *Lógica do Sentido* e *Diferença e Repetição*

102 DELEUZE, 1988, p.338 [DELEUZE, 1993 (1968), p.272-273].

103 “However, while it is true that the virtual is necessarily linked to the actual, we cannot say that the virtual resembles the actual. The virtual is analogous to a code, and like all codes or combinatorial systems, there is no resemblance to the message” (BRYANT, 2008, p.233-234).

estão voltados sobretudo a essa importantíssima questão.

Deleuze lembra a frase de *Contribuições à Crítica da Economia Política*, em que Marx afirma que “a humanidade só se coloca as tarefas que ela é capaz de resolver” para destacar que mesmo as atualizações de uma ideia social são processadas a partir de um campo objetivo de problemas, sem deixar de destacar, porém, os enormes riscos envolvidos nesse processo ¹⁰⁴. Do mesmo modo, um organismo é uma ideia biológica. Para Deleuze, o olho, por exemplo, não é outra coisa senão uma resposta a um problema, uma atualização da ideia.

“A célebre frase da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, segundo a qual 'a humanidade só se coloca as tarefas que ela é capaz de resolver', não significa que os problemas sejam apenas aparências, nem que já estejam resolvidos, mas, ao contrário, que as condições econômicas do problema determinam ou engendram a maneira pela qual ele encontra suas soluções no quadro das correlações reais de uma sociedade, sem que o observador, todavia, possa tirar disso o menor otimismo, pois estas 'soluções' podem comportar a besteira e a crueldade, o horror da guerra ou da 'solução do problema judaico’” ¹⁰⁵.

É importante enfatizar o quanto estamos longe de uma noção meramente epistemológica de ideia. Não é uma entidade teórica a ser apreendida pelo entendimento ou pela razão. Assim como conceitos, também coisas e objetos são encarnações ou atualizações das ideias. Diríamos com Bento Prado Jr., “trata-se de inverter a linha do pensamento, para levá-la para algo como um campo prévio, pré-subjetivo, pré-objetivo, donde constituir tanto sujeito como objeto” ¹⁰⁶. Nesse sentido, ela está mais próxima de uma noção ontológica que antecede de direito tanto a entidades teóricas quanto a entidades reais. Assim não há, para

104 Não é coerente ler Deleuze dando ênfase ao seu conceito de *contra-efetuação*? Ou seja, uma filosofia do virtual?

105 DELEUZE, 1988, p.302 [DELEUZE, 1993 (1968), p.241].

106 PRADO JR., 1996.

Deleuze, hierarquia entre consciência e objetos (para usar uma expressão de Manuel Delanda, trata-se, portanto, de uma *flat ontology*). Ao contrário de Kant e dos pós-kantianos ¹⁰⁷, Deleuze não circunscreve a ideia a uma faculdade específica. Para ele, as ideias são “instâncias que vão da sensibilidade ao pensamento e do pensamento à sensibilidade, capazes de engendrar em cada caso, seguindo uma ordem que lhes pertence, o objeto-limite ou transcendente de cada faculdade” ¹⁰⁸. Não existe uma epistemologia em Deleuze, mas há sem dúvida uma análise dos modos de relacionamento com uma ideia, por exemplo, como ocorre na descrição da ironia e do humor em *Apresentação de Sacher-Masoch*. Por outro lado, disciplinas como matemática ou biologia são saberes específicos porque expressam e solucionam problemas de uma forma peculiar.

No começo do nosso texto, ao explicitar as noções de hierarquia e distribuição com a finalidade de tornar mais compreensível a dinâmica dos conceitos de Deleuze, fizemos alusão a uma *distribuição nômade* à qual correspondiam *anarquias coroadas*, ou seja, singularidades distribuídas de modo anárquico, sem centro, reguladas apenas pela capacidade de elevar a própria potência: diferenças reguladas pela capacidade de repetir-se, de afirmar a disjunção. No campo problemático e virtual da ideia, encontramos o escopo dessas noções deleuzianas (hierarquia e distribuição). Além disso, o tipo de questão ao qual corresponde uma ideia são sempre casuístico: *quando? como? quem? onde?*. “A multiplicidade variável é o quanto, o como, o cada caso” ¹⁰⁹. É exatamente por esse motivo que ela não é uma nem múltipla, mas uma *multiplicidade*.

Deleuze enxerga na distribuição nômade uma dinâmica cujo funcionamento articula diferença e repetição. Vimos como a distribuição sedentária se caracteriza justamente pela submissão dos entes em torno de uma instância totalizadora e fixa. Assim, entendemos a

107 MACHADO, 2009, p.152.

108 DELEUZE, 1988, p.241 [DELEUZE, 1993 (1968), p.190].

109 *Idem.* p.297 [*Idem.* p.236].

crítica de Deleuze a Sartre, por exemplo, por este último não se livrar da consciência como instância totalizadora e doadora de sentido ¹¹⁰. Seja dialeticamente ou por analogia, a distribuição sedentária submete, de algum modo, as singularidades. A repetição é uma verdadeira alternativa porque ela é um critério de individuação ou princípio de síntese imanente do heterogêneo que não submete a singularidade a uma identidade transcendente ¹¹¹. *A repetição é um princípio imanente de individuação que se refere exclusivamente à singularidade.* Ela força ou constrange uma singularidade a afirmar-se, a afirmar a própria diferença.

Parece-nos que a sutileza exigida para compreender a repetição nesses termos é deixarmos de pensar o seu objeto como idêntico: a repetição não é reiteração do mesmo porque o objeto sobre o qual ela se exerce não tem identidade, o que é repetido é a diferença pura. Sobre esse ponto, Deleuze faz uma espécie de correção argumentativa no modo convencional de compreender a repetição, porque é apenas acrescentando uma entidade *não dada* (uma transcendência) que nós podemos compreendê-la como reiteração do mesmo. A repetição nela mesma não supõe um objeto idêntico a si. Desse modo, não estranharemos a articulação do *eterno retorno* com essa teoria das ideias, já que é necessário o tipo de dinâmica (ou lógica) envolvida no conceito nietzschiano para pensar um campo intensivo da ideia preenchido por singularidades livremente distribuídas. A tese de Deleuze é que a repetição do eterno retorno é um princípio imanente de síntese da diferença em estado puro.

De modo algum, as singularidades são coisas, qualidades ou figuras. Elas são inextensas, são “pontos notáveis”. A ideia é uma multiplicidade justamente porque ela é uma coexistência de singularidades. À determinação recíproca e completa dos termos da ideia corresponde esses pontos notáveis, passíveis de atualização. Realmente, sobre esse tema, os

110 DELEUZE, 1974, p.105 [DELEUZE, 1971 (1969), p.124].

111 Em DELEUZE, “consistency is defined as the synthesis of heterogeneities as such” (DELANDA, 2002, p.70).

autores estruturalistas nos oferecem muitos exemplos, porque as suas interpretações não tomam o sentido como uma instância ou uma origem a ser desvelada, mas fazem-no proceder da relação entre termos em um domínio específico. Por isso, como afirma Lévi-Strauss, o sentido é sempre de posição ¹¹².

Para entendermos o modo através do qual as singularidades são “experenciadas” (o termo é mais apropriado do que “apreendidas”, tão epistemologicamente carregado), Deleuze gosta de citar o processo de aprendizagem. Segundo ele, não se aprende *fazendo como alguém* (um professor ou um *expert*), mas percorrendo os pontos notáveis que se destacam durante um processo. Nesse sentido, é improvável (porque abstrato) aprender natação fazendo os movimentos fora da piscina. É apenas percorrendo os efeitos da associação do nosso corpo com a água que aprendemos a nadar. A mesma coisa para aprender uma língua. E todo tipo de acidentes e situações irreproduzíveis interferem na aprendizagem, por isso Deleuze diz que “nunca se sabe de antemão como alguém vai aprender – que amores tornam alguém bom em Latim, por meio de que encontros se é filósofo, em que dicionários se aprende a pensar” ¹¹³. A partir de observações como essa, nós conseguimos mensurar o quanto, a despeito de a virtualidade própria da ideia nos sugerir um caráter imaterial, a ideia não é abstrata ou irreal, mas empírica em sua imaterialidade. Para percorrê-la, uma das sugestões de Deleuze é uma “casuística transcendental”.

Desde *Nietzsche e a Filosofia*, a pergunta *o que?* é criticada sob a acusação de não ser uma pergunta realmente filosófica e de pressupor uma objetividade específica que não corresponde às ideias. Deleuze chega a pensá-la como uma pergunta propriamente

112 LÉVI-STRAUSS, 1963, p.632.

113 DELEUZE, 1988, p. 270 [DELEUZE, 1993 (1968), p.215]. E não é outro senão HEGEL quem levanta questões como essa quando diz, por exemplo, na *Fenomenologia do Espírito*: “o temor de errar introduz uma desconfiança na ciência, que, sem tais escrúpulos, se entrega espontaneamente à sua tarefa, e conhece efetivamente. Entretanto, deveria ser levada em conta a posição inversa: por que não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro?” (HEGEL, 1992. p.64)?

monoteísta, no sentido de que a única resposta possível para um filósofo que a levanta é “Deus”, já que é Ele a entidade essencialmente idêntica a si da qual os homens participam de algum modo (não é espantoso vermos Deleuze afirmar então ter sido Hegel o único filósofo a levar a pergunta *o que é?* às últimas consequências).

Mas o problema é: como então levantar questões casuísticas atentas às singularidades concretas sem perder o alcance transcendental das questões filosóficas? No final das contas, como fazer uma ontologia sem postular um fundamento, um significado originário ou qualquer outro tipo de instância totalizadora que possui uma identidade consigo mesma e seja doadora de sentido para os fenômenos e para a existência em geral? É realmente possível uma “ontologia da diferença”, afinal a diferença pura não é o fim da ontologia, na medida em que questiona o estatuto mesmo da essência, ou seja, a identidade? Colocamos aqui perguntas verdadeiramente amplas, mas ao menos elas são úteis para situarmos a filosofia de Deleuze e entendermos o escopo de seus conceitos e problemas. Deveríamos colocar a afirmação de Zourabichvili (claramente voltada contra Alain Badiou) na forma de uma interrogação: “há apenas uma orientação da filosofia de Deleuze, ou seja, a extinção do nome de 'ser' e, assim, da ontologia”?

7. ENTRE A ONTOLOGIA E O TRANSCENDENTAL

Kant já havia proposto uma alternativa à metafísica. Deleuze afirma em um de seus cursos sobre Kant, que nós ainda podemos ser ditos kantianos, porque o nosso problema não é mais buscar a essência e sim o *sentido* (entendido aqui por Deleuze, como “condições da aparição”) ¹¹⁴. Não perguntamos mais *o que?*, mas *como?*. Assim, não temos expectativas de

114 « Au couple disjonctif apparence/essence, Kant va substituer le couple conjonctif ce qui apparaît – conditions de l'apparition. Tout est nouveau là-dedans. Pour rendre les choses un peu plus modernes, je dirais

encontrar a coisa em si por trás dos fenômenos. Altera-se também o estatuto do sujeito, porque o problema não é ascender além daquilo que inviabiliza o acesso à essência (a pluralidade do sensível, as derivas da imaginação, as falhas da memória ou o arrebatamento do desejo). A questão kantiana é outra e está voltada sobre as condições de possibilidade do fenômeno, mais do que para a sua essência. Por exemplo, teorias pós-kantianas como a psicanálise parecem oferecer arcabouços interpretativos que se aplicam muito mais à pergunta sobre como um determinado fenômeno é possível do que sobre qual é a essência que o determina ¹¹⁵.

A crítica constante de Deleuze em relação a Kant é circunscrever a condição em uma instância decalcada do empírico, a saber, o sujeito. Por isso, Kant é visto como aquele que estabeleceu os princípios da crítica sem levá-los às últimas consequências ¹¹⁶. É como se Kant não tivesse estabelecido realmente um campo transcendental ao tomá-lo subjetivamente. Então não devemos confundir o projeto de Deleuze com qualquer tipo de “destranscendentalização”, ao contrário, Kant é criticado justamente por não ter levado às últimas consequências a investigação do transcendental: na perspectiva de Deleuze, o problema do sujeito transcendental kantiano é o de ainda ser empírico e psicológico.

A pergunta *o que?* é mal posta, pois a investigação de Deleuze não é voltada para uma essência, em sentido platônico, *mas para um campo transcendental, ou seja, para as condições*. É muito importante darmos prioridade ao que Deleuze diz em *Lógica do Sentido*

aussi bien: au couple disjonctif apparence/essence, Kant est le premier qui substitue le couple conjonctif apparition/sens, sens de l'apparition, signification de l'apparition. Il n'y a plus l'essence derrière l'apparence, il y a le sens ou le non sens de ce qui apparaît. Accordez-moi juste que même si ce que je dis reste très verbal, c'est une atmosphère de pensée radicalement nouvelle, au point que je peux dire qu'à cet égard, on est tous kantien » (DELEUZE, 1978. p.5).

115 « Lorsque Freud surgira et dira qu'il y a certains phénomènes qui apparaissent dans le champ de la conscience, à quoi renvoient ces phénomènes, Freud est kantien. En quel sens ? En un sens à la fois très général mais aussi très rigoureux, à savoir que, comme tous les gens de son époque et depuis Kant, on pense comme spontanément en termes du rapport apparition/conditions de l'apparition, ou apparition/sens de ce qui apparaît, et non plus en termes de apparence/essence ». (DELEUZE, 1978. p.6).

116 Em *Nietzsche e a Filosofia* (1962), há uma comparação delicada do conceito de crítica em NIETZSCHE e KANT.

sobre a sua pretensão filosófica: “procuramos determinar um campo transcendental impessoal e pré-individual, que não se parece com os campos empíricos correspondentes e que não se confunde, entretanto, com uma profundidade indiferenciada”¹¹⁷. Toda a teoria das singularidades e a conseqüente preocupação em não circunscrevê-las em algum tipo de instância totalizadora (por exemplo, a consciência), mas em um campo imanente da ideia, tudo isso faz parte do mesmo problema. Mas, ao contrário de Kant, não estão em questão as condições de possibilidade do fenômeno, e sim as *condições da experiência real*. Como entender essa estranha proposição?

O livro de Roberto Machado é em grande parte voltado para essa questão. Segundo ele, o foco principal da objeção a Kant é o seu “extrinsecismo” ao qual Deleuze opõe uma perspectiva genética. A pergunta sobre as condições de possibilidade se refere a condições mais amplas ou exteriores ao condicionado. De um ponto de vista genético, ao contrário, exige-se “um princípio que não apenas [seja] condicionante com relação aos objetos, mas verdadeiramente genético e produtor (princípio de diferença ou de determinação interna)”¹¹⁸. Um trecho de *Nietzsche e a Filosofia* explicita de forma clara a distância em relação a Kant: “a filosofia transcendental descobre condições que permanecem ainda exteriores ao condicionado. Os princípios transcendentais são princípios de condicionamento e não de gênese interna”¹¹⁹. A crítica ao condicionamento está associada, em Deleuze, a uma doutrina das faculdades segundo a qual não se encontra o motivo da harmonia anterior entre elas postulada por Kant. A anterioridade do exercício harmônico entre as faculdades é um passo além (uma “harmonia milagrosa”¹²⁰) que abandona o ponto de vista genético.

117 DELEUZE, 1974, p.105 [DELEUZE, 1971 (1969), p.124].

118 Citado em MACHADO, 2009, p.117.

119 DELEUZE, 1976, p.75 [DELEUZE, 1983 (1962), p.104].

120 “Estas determinações dinâmicas espaço-temporais não seriam o que Kant já chamava de esquemas? Todavia, há uma grande diferença. O esquema é uma regra de determinação do tempo e de construção do espaço, mas ele é pensado e acionado em relação ao conceito como possibilidade lógica; esta referência está

Pela primeira vez na história da filosofia, Kant estabelece uma diferença de natureza e não uma diferença de grau ¹²¹ entre as faculdades. Assim, a sensibilidade não é um entendimento mais fraco do mesmo modo que a memória também não é a percepção enfraquecida pela distância no tempo. Cada faculdade possui um objeto próprio e, justamente, supondo a anterioridade de um exercício harmonioso ¹²², Kant abre mão da essencialidade dessa diferença, já que as faculdades se exerceriam sobre um objeto tomado como o mesmo, passível de apreensão por um sujeito unificado (respectivamente, reconhecimento e senso comum ¹²³). Para Deleuze, ao contrário, todo acordo deve ser fundado sobre um desacordo, só há síntese pela afirmação da disjunção e da diferença. Mais uma vez, o *leitmotiv* de Deleuze é defender a anterioridade da diferença. Assim, é preciso levar a sensibilidade até o seu limite, fazê-la encontrar o objeto que lhe é próprio. Apenas dessa maneira é possível pensar para além da identidade e da representação.

“Existe um encadeamento das faculdade e uma ordem neste encadeamento. Mas nem a ordem nem o encadeamento implicam uma colaboração sobre uma forma de objeto supostamente o mesmo ou uma unidade subjetiva na natureza do *Eu* penso. É uma cadeia forçada e quebrada

presente em sua natureza, a tal ponto que ele só converte a possibilidade lógica em possibilidade transcendental. Ele faz com que as correlações espaço-temporais correspondam às correlações lógicas do conceito. Exterior ao conceito, entretanto não se vê como ele poderia assegurar a harmonia do entendimento e da sensibilidade, pois ele mesmo não tem como assegurar sua própria harmonia com o conceito do entendimento sem apelar para um milagre” (DELEUZE, 1988, p.349-350 [DELEUZE, 1993 (1968), p.281]).

121 As expressões “diferença de grau” e “diferença de natureza” são, no entanto, de Henri BERGON.

122 “Tal dualidade [entre conceito e intuição] nos remetia ao critério extrínseco da construtibilidade e nos deixava em uma relação externa entre o determinável (o espaço kantiano como puro dado) e a determinação (o conceito enquanto pensado). Que um se adapte ao outro por intermédio do esquema ainda reforça o paradoxo de uma harmonia apenas exterior na doutrina das faculdades: daí a redução da instância transcendental a um simples condicionamento e a renúncia a toda exigência genética. Em Kant, a diferença permanece exterior e, por essa razão, impura, empírica, suspensa à exterioridade das relações, 'entre' a intuição determinável e o conceito determinante” (DELEUZE, 1988, p.283 [DELEUZE, 1993 (1968), p.224-225]). Citado em MACHADO, 2009, p.120.

123 “Deleuze defines recognition, in Kantian terms, as the harmonious exercise of our faculties on an object that supposedly *identical* for each of these faculties (...) Recognition consequently finds its correlate in the ideal of *commom sense*, which is defined by Kant, not as a special 'sense' or a particular empirical faculty, but by supposed identity of the subject that functions as the foundation of our faculties, as the principle that unites them in this harmonious accord (...). Thus in Kant, the 'object in general' or 'object = x' is the objective correlate of 'I think' or the subjective unity of consciousness” (SMITH, 1997, p. 30).

que percorre tanto os pedaços de um eu dissolvido quanto as bordas de um *Eu* rachado. O uso transcendente das faculdades é, propriamente falando, um uso paradoxal, que se opõe a que seu exercício se dê sob a regra de um senso comum. Além disso, o acordo das faculdades só pode ser produzido como um *acordo discordante*, pois cada uma só comunica à outra a violência que a coloca em presença de sua diferença e de sua divergência com todas”¹²⁴.

8. DIFERENÇA E SENSIBILIDADE

A dificuldade com a qual Deleuze se confronta em *Diferença e Repetição* é levar a sensibilidade até a diferença pura, mas descobrir nesse instante que ela só é sentida como insensível. A diferença é a intensidade¹²⁵ e ela não pode ser sentida, justamente porque toda intensidade já está explicada ou desdobrada no extenso e em uma qualidade. Nossa sensibilidade é orientada ao dado empírico. Na experiência empírica, não percebemos diferenças puras e sim diferenças submetidas a uma identidade. A tese de Deleuze é que a diferença pura não pode ser procurada no extenso, na verdade a intensidade é a condição do extenso. O extenso é a intensidade alienada de si, é a intensidade anulada, explicada ou desdobrada¹²⁶. Nesse sentido, ela dá a sentir, não é o ser sensível, mas o ser *do* sensível, sem ela não haveria o extenso e a qualidade.

Por vezes, o livro de Deleuze parece disperso, parece atacar em várias frentes para recusar uma determinada imagem do pensamento e é apenas essa recusa que compõe a

124 DELEUZE, 1988, p.240 [DELEUZE, 1993 (1968), p.189-190].

125 “Duas intensidades nunca são idênticas, salvo abstratamente, mas diferem por natureza (...)” (DELEUZE, 1988, p.404 [DELEUZE, 1993 (1968), p.326]).

126 “Todo domínio é um sistema parcial extenso qualificado que se encontra regido de tal maneira que a diferença de intensidade que o cria tende a anular-se nele (*lei da natureza*). Mas os domínios são distributivos e não se adicionam; não há extenso em geral nem energia em geral no extenso. Em compensação, há um espaço intensivo, sem outra qualificação, e há nesse espaço uma energia pura. O princípio transcendental não rege qualquer domínio, mas dá ao princípio empírico o domínio a ser regido; ele dá conta da submissão do domínio ao princípio. É a diferença de intensidade que cria o domínio e o entrega ao princípio empírico de acordo com o qual essa diferença (aí) se anula. É ela, princípio transcendental, que se conserva em si fora do alcance do princípio empírico” (DELEUZE, 1988, p.385 [DELEUZE, 1993 (1968), p.310]).

unidade da obra. Isso é falso. Parece-nos que há uma direção única e positiva guiando a obra: a determinação de um campo transcendental, impessoal e intensivo, passível de atualizações. Esse campo é a ideia. É importante observar como a ruptura com formas de pensamento, tais como a analogia e a dialética, permite Deleuze reavaliar uma determinada concepção hegemônica de realidade, sobretudo no que diz respeito à relação entre material e imaterial. Se as teorias do real procuram pensá-lo organizando a passagem de uma diferença a outra mediada pela identidade (uma progressão dialética que não perde o fio de seu percurso ou uma relação de semelhança entre dois termos), em Deleuze, ao contrário, a diferença não é mediada, por isso todo acontecimento surge em plena autonomia. A pergunta, no entanto, que não cessa de surgir e que, obviamente, confere toda importância à arte: *como levar a sensibilidade até esse estado puro da diferença?*

CAPÍTULO 2

EMPIRISMO TRANSCENDENTAL: DIFERENÇA E SENSIBILIDADE

1. INTRODUÇÃO

Em seu célebre livro *Deleuze: O Clamor do Ser*, Alain Badiou considera Martin Heidegger responsável por uma conversão da filosofia à ontologia ao levantar a questão do Ser. “Ele estabeleceu o diagnóstico, estudou explicitamente aquilo que, depois de um século de Crítica, depois do interlúdio fenomenológico, reordenava o pensamento para a sua interrogação primordial: e quanto ao ser dos entes? Definitivamente, o século foi ontológico”¹²⁷. Desse modo, quando confunde filosofia e ontologia¹²⁸, Deleuze está “menos afastado de Heidegger do que se imagina habitualmente, e talvez do que ele próprio pensava”¹²⁹. Como filosofia crítica e ontologia levam a caminhos distintos, já que a primeira desconsidera a questão do Ser ao se voltar às condições de possibilidade do fenômeno, “a filosofia de Deleuze não é, de modo algum, uma filosofia crítica”¹³⁰.

O livro de Badiou é importante e não pode ser ignorado, mas não podemos concordar inteiramente com a sua interpretação. A sua leitura desencoraja uma aproximação entre Deleuze e Kant evidente nas obras privilegiadas em *O Clamor do Ser: Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*. A solução para pensar esse encontro não é simples e não pode ser dada respondendo meramente se Deleuze é ou não kantiano. De forma mais modesta, diríamos que

127 BADIOU, 1997, p.28.

128 “A filosofia se confunde com a ontologia, mas a ontologia se confunde com a univocidade do ser” (DELEUZE, 1974, p.185 [DELEUZE, 1971 (1969), p.210]).

129 BADIOU, 1997, p.30.

130 *Idem*, p.29.

Deleuze tenta responder certas exigências primordiais da filosofia crítica ¹³¹.

Frequentemente, a ruptura ocorre na obra de Deleuze, porque uma determinada teoria é incapaz de levar os seus próprios princípios até o limite. O caso mais famoso é a teoria psicanalítica, mas também Deleuze se aproxima de Platão justamente radicalizando a paradoxal tarefa lançada no *Sofista* de pensar o não-ser. Além disso, assim como encontra o simulacro no seio de um sistema organizado pela relação entre modelos e cópias (ou seja, um termo imanente ao sistema capaz de desestabilizar toda a sua solidez), ele sempre encontra, lá onde um autor glorioso hesitou em continuar, um autor menor capaz de radicalizar seus princípios. Em geral, são autores obscuros e originais. Em relação a Kant não é diferente: a ruptura não só é marcada por uma radicalização do ponto de vista transcendental, como também Deleuze volta sua atenção para um autor estranhamente ignorado da história da filosofia: Salomon Maïmon ¹³².

A primeira parte do nosso trabalho foi dedicada a mostrar como a analogia é uma forma de pensamento submetida à identidade, nesse sentido incapaz de pensar a diferença nela mesma. Apresentando a análise de Deleuze do método da divisão, mostramos como Platão é devedor dessa forma de pensamento. No final, tentamos apontar como um campo transcendental povoado por singularidades livres é a alternativa de Deleuze para analogia e

131 MACHADO, 2009, p.105. E também: « (...) nous devons rappeler l'ancrage résolument 'critique', au sens kantien, de la pensée de Deleuze : celle d'un philosophe qui, de bout en bout, aura questionné les conditions de l'expérience, insatisfait de Kant et de la phénoménologie (l'usage notoire qu'il fait de Nietzsche et de Bergson entre dans ce cadre) » (ZOURABICHVILI, 2005, p.6). A resposta de ZOURABICHVILI a BADIOU não poderia ser mais direta: « Or, s'il y a une orientation de la philosophie de Deleuze, c'est bien celle-ci : *extinction du nom d' 'être' et, par là, de l'ontologie* » (*Idem*, p.7).

132 É elogiosa (mas reservada) a referência de KANT a MAÏMON. Porém, FICHTE é menos contido no seu elogio, mesmo atestando a falta de reconhecimento voltada a esse autor: “O meu respeito pelo talento deste homem é ilimitado; e creio firmemente que por seu intermédio a Crítica kantiana é completamente subvertida. Ele fez tudo isto sem que ninguém o notasse” (*Carta a Reinhold*, Fim de Março/Abril de 1957, *Gesamtausgabe* III/2, p.275 [Citado em *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de Escritos sobre Kant (1786-184)* (GIL, 1992, p.216)]). Para termos uma ideia do quanto MAÏMON está de fato à margem da cultura filosófica, data de 2010 a primeira tradução para o inglês da sua principal obra publicada em 1790 (a mesma obra elogiada por KANT), *Versuch über die Transcendentalphilosophie*: MAÏMON, S. *Essay on Transcendental Philosophy*. Translated by Alistair Welchman, Henry Somers-Hall, Merten Reglitz and Nick Midgley. London: Continuum, 2010.

para a representação: a ideia ou a estrutura oferece um outro tipo de partilha, o atual e o virtual, cuja relação é assimétrica e, nesse sentido, diferencial (não mais de semelhança).

Na segunda parte do nosso trabalho, avaliaremos as consequências do deslocamento de conceitos kantianos para pensar a ideia tal como Deleuze a concebe. Pretendemos mostrar, ainda, como Deleuze a articula a uma concepção de sensibilidade capaz de recolocar alguns problemas estéticos. Tudo converge para a pergunta: o que significa a proposta dissonante de um “empirismo transcendental”?

2. EM BUSCA DAS CONDIÇÕES DA EXPERIÊNCIA REAL

“A estética sofre de uma dualidade dilacerante. Designa de um lado a teoria da sensibilidade como forma de experiência possível; de outro, a teoria da arte como reflexão da experiência real”¹³³. No primeiro sentido, a estética se dedica a descrever como a sensibilidade é possível, ou seja, ela se volta às suas condições (as formas *a priori* da sensibilidade: espaço e tempo), à faculdade de recepção. No segundo, a sua preocupação se volta para os fatos da sensibilidade, ou seja, a estética como uma reflexão da experiência real. As condições devem ser, portanto, mais amplas do que o condicionado para abarcá-lo. Consequentemente, os dois momentos permanecem exteriores um ao outro. Ou apreendemos da realidade apenas o que está de acordo com as condições (e “a rede é tão frouxa que os maiores peixes passam através dela”¹³⁴), ou as condições são somente descrições da possibilidade de um fato (a filosofia como justificação ou descrição dos fatos). O problema de Deleuze é: como ultrapassar essa exterioridade? Mas o que é exigido para unir os dois sentidos de estética (teoria da sensibilidade e teoria da arte)?

133 DELEUZE, 1974, p.265 [DELEUZE, 1971 (1969), p.300].

134 DELEUZE, 1988, p.123 [DELEUZE, 1993 (1968), p.94].

"Para que os dois sentidos se juntem é preciso que as próprias condições da experiência em geral se tornem condições da experiência real" ¹³⁵. Mas abandonar as condições da experiência possível e assumir as condições da experiência real é sinônimo de abandonar o ponto de vista do condicionamento e assumir a perspectiva genética, no sentido de uma gênese interna. A questão aqui parece ser a de colocar a estética no momento mesmo de uma gênese mais do que no momento de uma reflexão. Ao invés de falar "sobre" algo, é preciso fazer da teoria uma criação. A sutileza para entender essa proposta é tomar a estética bem mais como uma criação de conceitos suscitados pela criação em arte do que uma *reflexão sobre* a arte ou uma demonstração de sua possibilidade. Por outro lado, em uma perspectiva genética, a arte é entendida como um tipo de exploração da sensibilidade, por isso "a obra de arte, de seu lado, [mesmo as obras pré-modernas] aparece então realmente como experimentação" ¹³⁶. Desse ponto de vista, toda arte é experimentação em um sentido bastante preciso: experimentação da sensibilidade.

Se na primeira parte descrevemos a estrutura de um modo não muito diferente de uma condição de possibilidade, a saber, de uma descrição das condições a partir das quais surge o fenômeno (fenômenos são efeitos de identidade sob um fundo diferencial), é preciso lembrar que, em última instância, Deleuze não quer preservar essa exterioridade ¹³⁷. Em suma, a oposição a ser recusada é entre gênese e estrutura. Nesse ponto, parece-nos, ele está respondendo a exigências pós-kantianas. Deleuze está levando em consideração o tipo de crítica voltada contra Kant. Poderíamos, por exemplo, citar um trecho do livro *Versuch Über die Transzendente Philosophie* (1790) de Salomon Maïmon no qual ele critica Kant justamente por preservar uma perspectiva extrínseca, por não fornecer a necessidade do

135 DELEUZE, 1974, p.265 [DELEUZE, 1971 (1969), p.300].

136 *Idem.* p.265-266 [*Idem.* p.300].

137 É preciso substituir "fenômeno" por "acontecimento". Uma modificação conceitual como consequência da assunção da perspectiva genética.

acordo entre as faculdades:

“(…) Como é concebível que as formas *a priori* tenham de concordar com coisas dadas *a posteriori*? E a segunda questão reduz-se à seguinte: Como é que se concebe a gênese da matéria como algo de simplesmente dado, mas não pensado, pela admissão de uma inteligência, quando elas são tão heterogêneas? Se o nosso entendimento pudesse, por si próprio, sem precisar de que algo lhe fosse dado de qualquer outra proveniência, produzir objetos segundo condições ou regras por ele prescritas, esta pergunta não surgiria. Como, porém, não é assim que as coisas se passam e os objetos, sujeitos a regras ou condições, têm de ser dados por algo de diferente, resulta daqui a dificuldade. Como pode, então, o entendimento submeter ao seu poder (as regras) algo que não está no seu poder (os objetos dados)? Segundo o sistema kantiano, para o qual a sensibilidade e o entendimento são duas fontes absolutamente distintas do nosso conhecimento, esta questão é, como demonstrei, insolúvel”¹³⁸.

“Empirismo transcendental” (ou “empirismo superior”, o termo é de Schelling) é o nome da perspectiva genética (conceitual ou sensível) ou o modo de ultrapassar a exterioridade entre condições e condicionado. Realmente, é uma noção estranha e não podemos avançar sem entender como Deleuze é capaz de articular duas perspectivas tão oposta quanto o empirismo e a filosofia transcendental. Por que Deleuze precisa preservar a noção kantiana de transcendental? E por que ele precisa juntar a ela justamente o seu oposto, o empirismo?

3. EMPIRISMO TRANSCENDENTAL

138 MAÏMON, 1992, p.238-239.

I. TEORIA DA REPRESENTAÇÃO

A expressão “filosofia da diferença” pode causar algumas dificuldades. Por exemplo, poderíamos supor que Deleuze está defendendo uma tese ontológica do tipo: “tudo é diferença”. Por isso, é importante sabermos exatamente o estatuto ou o escopo de conceitos e noções tais como diferença e representação. A questão, para Deleuze, nunca foi colocada na forma: a representação e a identidade não existem. Do mesmo modo, ele nunca diz quando critica Hegel: os processos descritos pela dialética hegeliana não existem; ele afirma, ao contrário: os processos descritos pela dialética são uma ilusão. Não erraríamos em ler aqui ilusão interna, ou seja, como um processo imanente da própria faculdade e não uma inadequação de representações a um estado de coisas ou uma intervenção de inclinações exteriores nas nossas representações. Nesse sentido, o ponto, para Deleuze, não é que não existem representações ou identidade (se não existisse identidade, não haveria problema algum, as coisas já estariam resolvidas pelos fatos), ao contrário, representações e identidade são apenas efeitos de relações diferenciais. Por isso, estaríamos profundamente equivocados se entendêssemos a filosofia de Deleuze como uma hipóstase da diferença. Em suma, de fato, “substituímos a multiplicidade colorida do mundo por conceitos fixos e gerais e, posteriormente, chegamos a confundir a linguagem com a coisa, de tal modo que chegamos a ver mais realidade nos esquemas artificiais criados pela razão do que no próprio mundo”¹³⁹.

Portanto, a argumentação segue no sentido de mostrar como representações e identidade, longe de não existirem, são antes efeitos e não causas, são segundas e não primeiras. Para Deleuze, pensar e representar não são equivalentes. O erro da “filosofia da

139 SCHÖPKE, 2004, p.101.

representação”, segundo ele, não é afirmar que representações existem e diferenças não, mas justamente tomar a representação e a identidade como essenciais. Deleuze é contra a tendência de naturalizarmos a representação e a identidade ao ponto de tomá-las como capazes de descrever o pensamento, inclusive o filosófico.

“Obviamente Deleuze não negaria que há objetos no mundo que se assemelham entre si, ou que há entidades que mantêm suas identidades através do tempo. É apenas que semelhanças e identidades precisam ser tratadas como meros resultados de profundos processos físicos, e não como categorias fundamentais onde basear uma ontologia”¹⁴⁰.

Representamos e reconhecemos objetos como idênticos, por exemplo, ao fazermos ações banais da vida cotidiana, porém a questão crucial é: “quem pode acreditar que o destino do pensamento se joga aí e que pensemos quando reconhecemos”¹⁴¹? Nesse sentido, estamos também de acordo com Levi Bryant:

“(…) o problema não é identidade nem representação. Contrariamente ao que alguns dos mais românticos deleuzianos poderiam pensar, Deleuze está bastante feliz por dizer que representação, identidade e reconhecimento são fenômenos reais de nossa experiência. Reconhecemos coisas. Identificamos coisas. Representamos coisas. Se não fizessemos isso, então não haveria problema algum de representação e identidade. O problema, bem mais, é o que emerge quando representação e identidade são tomados como termos a partir dos quais

140 “Deleuze, of course, would not deny that there are objects in the world which resemble one another, or that there are entities which manage to maintain their identity through time. It is just that resemblances and identities must be treated as mere results of deeper physical processes, and not as fundamental categories on which to base an ontology” (DELANDA, 2002, p.42 [tradução nossa]).

141 DELEUZE, 1988, p.224 [DELEUZE, 1993 (1969), p.176].

questões de filosofia são metafísica e epistemicamente postas" ¹⁴².

É um exagero dizer que “Deleuze é *bastante* feliz” [grifo nosso]. O importante, porém, na ótima observação de Bryant é: percebemos objetos como sendo os mesmos, apreendemos mentalmente os objetos através de conceitos idênticos, estabelecemos uma narrativa unitária para processos compostos de etapas heterogêneas, o sujeito se identifica com uma imagem de si. Quando Deleuze descreve a experiência comum desse modo, ele está argumentando contra Platão. A experiência comum, a sensibilidade, não nos coloca frente a um mundo em devir, a uma mudança incessante, ao contrário temos muitas dificuldades para levar a sensibilidade a não perceber mais objetos idênticos, mas diferenças puras.

É também muito importante não entender o questionamento a noções como representação e identidade em Deleuze como um lançar-se em um abismo indiferenciado. Essa compreensão não é senão um efeito da tendência de identificar pensamento e representação. Se Deleuze se esforça por criar conceitos filosóficos, é justamente para tornar pensável uma experiência aquém (porque a representação é um além, um passo excessivo) dessas noções, para encontrar ainda um sentido aquém da identidade e da representação. Mais uma vez, não erramos em comparar esse esforço com a arte moderna: romper com a figuração em pintura não significa pintar algo sem sentido, assim como romper com a narrativa linear não significa escrever aleatoriamente. Se há um esforço do mesmo tipo em arte, uma ruptura com a representação, é porque o problema de Deleuze não é gratuito: ele responde em larga medida a exigências próprias de nosso momento histórico. Como lembra Regina Schöpke,

142 “(...) the problem is not identity nor is it representation. Contrary to what some of the more romantic Deleuzians might think, Deleuze is quite happy to say that representation, identity, and recognition are real phenomena of our experience. We recognize things. We identify things. We represent things. If we did not do these things, then there would be no problem of representation and identity. The problem, rather, is what emerges when representation and identity are taken as metaphysically or epistemically primitive terms upon which the questions of philosophy are posed” (BRYANT, 2008, p.5 [tradução nossa]).

para ele, “o mundo moderno nasce da falência da representação”¹⁴³.

Mais uma vez, a pretensão de Deleuze é criar uma nova imagem do pensamento na qual, em primeiro lugar, a diferença possa ser pensada. Podemos definir imagem do pensamento como uma descrição da estrutura a partir da qual o pensamento funciona (seus pressupostos, elementos, princípios, etc). Para realizar seu projeto, sobretudo em *Diferença e Repetição*, ele faz uma anatomia da representação, a saber, investiga as várias estratégias teóricas a partir das quais os filósofos submeteram o pensamento à identidade. Ele defende que essas estratégias fazem recurso a pressupostos de dois tipos. Primeiro, os pressupostos ditos objetivos, “os conceitos explicitamente supostos por um conceito dado”. Assim, Deleuze lembra a crítica a Aristóteles, quando, na segunda *Meditação*, Descartes “não quer definir o homem como um animal racional, porque tal definição supõe explicitamente conhecidos os conceitos de racional e de animal”. Mais do que explicar, esses conceitos precisam antes ser eles mesmos explicados. Porém, há em Descartes um pressuposto de outro tipo, um pressuposto subjetivo. Subjetivo porque intuitivo ou implícito, e não mais conceitual. Com o *cogito*, Descartes pressupõe que “todo mundo sabe” o que significa eu, pensar e ser. É como se ao recusar um pressuposto de insuficiência conceitual, ele recorresse a um pressuposto intuitivo sob a forma de um “todo mundo sabe” ou “ninguém pode negar”. Volta-se o homem particular, dotado apenas de seu pensamento natural contra o homem pervertido pelas generalidades de seu tempo (Eudoxo contra Epistemon), mas mantém-se a mesma forma da representação (uma generalidade abstrata informando uma multiplicidade qualquer).

Ao todo, Deleuze estabelece oito postulados no capítulo III de *Diferença e Repetição*, “A imagem do pensamento”:

143 SCHÖPKE, 2004, p.143.

“1. postulado do princípio ou da *Cogitatio natura universalis* (boa vontade do pensador e boa natureza do pensamento); 2. postulado do ideal ou do senso comum (o senso comum como *concordia facultatum* e o bom senso como repartição que garante essa concórdia); 3. postulado do modelo da reconhecimento (a reconhecimento instigando todas as faculdades a se exercerem sobre um objeto supostamente o mesmo e a possibilidade de erro que daí decorre na repartição, quando uma faculdade confunde um de seus objetos com outro objeto de uma outra faculdade); 4. postulado do elemento ou da representação (quando a diferença é subordinada às dimensões complementares do Mesmo e do Semelhante, do Análogo e do Oposto); 5. postulado do negativo ou do erro (onde o erro exprime ao mesmo tempo tudo o que pode acontecer de mal *no* pensamento, mas como produto de mecanismos *externos*); 6. postulado da função lógica ou da proposição (a designação é tomada como o lugar da verdade, sendo o sentido tão somente o duplo neutralizado da proposição ou sua reduplicação indefinida); 7. postulado da modalidade ou das soluções (sendo os problemas materialmente decalcados sobre as proposições ou formalmente definidos pela possibilidade de serem resolvidos); 8. postulado do fim ou do resultado, postulado do saber (a subordinação do aprender ao saber e da cultura ao método)”¹⁴⁴.

Não voltaremos diretamente nossa atenção a todos os postulados. Para cada um deles, encontramos um momento na história da filosofia em que o pensamento é entendido como representação. Voltaremos unicamente àqueles dois relacionados de forma direta a Kant: o senso comum e a reconhecimento. Basicamente, a tese é que Kant decalca o transcendental do empírico. Essa tese remete a vários momentos da obra de Deleuze nos quais ele exige levar o pensamento a uma instância transcendental¹⁴⁵.

Deleuze não é kantiano, porque, mesmo inventando a noção de transcendental (ou

144 DELEUZE, 1988, p.272-273 [DELEUZE, 1993 (1968), p.216-217].

145 Para citar alguns, *Empirismo e Subjetividade, Nietzsche e a Filosofia, Bergsonismo, Lógica do Sentido*.

seja, por um lado, defendendo a existência de uma realidade que excede a experiência empírica e, por outro, atribuindo-lhe fins imanentes), Kant circunscreve o transcendental a partir do modelo da reconhecimento e do senso comum. Segundo Daniel W. Smith, Deleuze entende reconhecimento como o exercício harmonioso de nossas faculdades sobre um objeto tomado como o mesmo para todas elas. Já o senso comum é o seu correlato e é entendido como a identidade do sujeito funcionando como a fundação de nossas faculdades, como o princípio que as une em seu acordo harmonioso. “Portanto, em Kant, o 'objeto em geral' ou 'objeto = x' é o objetivo correlato do 'eu penso' ou a unidade subjetiva da consciência”¹⁴⁶. Desse modo, a obra de Kant é um dos exemplos privilegiados de como a filosofia concebeu o pensamento como representação.

“Considere-se o exemplo de Kant: de todos os filósofos, Kant foi o que descobriu o prodigioso domínio do transcendental. Ele é análogo de um grande explorador; não um outro mundo, mas montanha ou subterrâneo deste mundo. Entretanto, que fez ele? Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, ele descreve em detalhe três sínteses que medem a contribuição respectiva das faculdades pensantes, culminando todas na terceira, a da reconhecimento, que se exprime na forma do objeto qualquer como correlato do *Eu penso*, ao qual todas as faculdades se reportam. É claro, assim, Kant decalca as estruturas ditas transcendentais sobre os atos empíricos de uma consciência psicológica: a síntese transcendental da apreensão é diretamente induzida da apreensão empírica etc. É para ocultar um procedimento tão visível que Kant suprime este texto na segunda edição. Melhor ocultado, o método do decalque, todavia, não deixa de

146 “Thus in Kant, the 'object in general' or 'object = x' is the objective correlate of 'I think' or the subjective unity of consciousness” (SMITH, 1997, p. 30 [tradução nossa]). Um pouco antes no mesmo texto: “Deleuze defines recognition, in Kantian terms, as the harmonious exercise of our faculties on an object that supposedly identical for each of these faculties (...) Recognition consequently finds its correlate in the ideal of common sense, which is defined by Kant, not as a special 'sense' or a particular empirical faculty, but by supposed identity of the subject that functions as the foundation of our faculties, as the principle that unites them in this harmonious accord (...)”.

subsistir, com todo seu 'psicologismo'" 147.

Em *A Filosofia Crítica de Kant*, o ponto central da argumentação é entender cada uma das três críticas por uma forma própria de acordo entre as faculdades. Assim, no interesse especulativo da razão, é o entendimento quem legisla, mas, no interesse prático, é a razão. A ilusão é um uso ilegítimo das faculdades, quando, por exemplo, a razão pretende legislar no interesse especulativo, por isso ela é interna e não vinda de outro lugar (sensibilidade, desejo, etc). Portanto, a questão não é eliminar o material sensível do conhecimento, antes o problema é submetê-lo à faculdade legisladora no interesse especulativo da razão, a saber, o entendimento e suas categorias. Desse modo, não definimos bem o conhecimento tomando-o como uma forma racional além da experiência sensível, ao contrário ele é uma síntese do heterogêneo possível a partir de um uso harmonioso entre as faculdades (sensibilidade, entendimento, razão, imaginação). O objeto de crítica por Deleuze é justamente o postulado segundo o qual essa harmonia é primeira e a elevação do seu mecanismo ao estatuto de transcendental.

Se o acordo é decalcado de um uso empírico das faculdades, é somente o desacordo entre elas o que mantém o pensamento no nível transcendental. Por quê? Devemos ir ao encontro do aspecto ressaltado por Deleuze nessa difícil expressão: o transcendental. Mesmo a sua característica mais evidente, a elevação além do empírico, só pode emergir graças à compreensão do transcendental como fins imanescentes a uma faculdade e, em última instância, fins imanescentes ao sujeito transcendental. Mas se o sujeito só pode ser fundado por uma forma de uso das faculdades segundo a qual elas abandonam os seus fins imanescentes para estabelecer um acordo, por outro lado, ao preservar os seus fins imanescentes, manter-se-ia em um nível transcendental ao preço do desacordo ou de acordos contingentes. Por isso, segundo Deleuze,

147 DELEUZE, 1988, p.224 [DELEUZE, 1993 (1968), p.176-177].

o desacordo quer dizer um *uso transcendente* das faculdades, não porque abandone a sua finalidade *imane*nte, mas porque afirma tal finalidade até o seu extremo. As faculdades são portanto levadas ao limite daquilo que elas podem. Sobre esse ponto, porém, são necessários ao menos mais dois esclarecimentos.

II. A INTENSIDADE

Em primeiro lugar, limite ou extremo é entendido como impossibilidade ou, mais precisamente, aquilo além do qual já não se é mais o que se é ¹⁴⁸. O insensível objetivado pela sensibilidade, o imemorial na memória, o impensado no pensamento, o inimaginável na imaginação... Para entendermos melhor, lembremos o trecho no qual Deleuze cita Heidegger: “O homem sabe pensar, na medida em que tem a possibilidade disto, mas este possível não nos garante ainda que sejamos capazes disto”; o pensamento só pensa coagido e forçado, em presença daquilo que 'dá a pensar', daquilo que existe para ser pensado – e o que existe para ser pensado é do mesmo modo impensável ou não-pensado, isto é, *o fato* perpétuo que 'nós não pensamos ainda’” ¹⁴⁹.

O importante nessa noção de limite é que, mesmo epistemologicamente inapreensível ou irrepresentável, ele é um elemento diferenciador, no sentido em que força a faculdade à qual faz referência a afirmar-se e, portanto, à diferenciação; em suma, o que é constitutivo seja na sensibilidade ou no pensamento é a exteriorização. A relação com o fora do pensamento não é perturbadora, mas sim constitutiva. Assim, o limite é transcendente, porque força à exteriorização e à diferenciação, mas imanente, porque é um elemento interno à

148 “(...) a concepção deleuziana do limite como potência e enésima potência inspira-se diretamente em sua interpretação dos conceitos nietzschianos de vontade de potência, considerado como princípio diferencial e genético, e de eterno retorno, pensado como o ser da diferença” (MACHADO, 2010, p.144).

149 DELEUZE, 1988. p.238 [DELEUZE, 1993 (1968), p.188].

faculdade, corresponde à relação com algo que lhe é mais própria.

Tomemos o caso da sensibilidade. Segundo Deleuze, o seu limite ou o seu objeto próprio é insensível, ao mesmo tempo, é o que só pode ser sentido. Expliquemos. O limite da sensibilidade não é sensível no seu exercício empírico. Nesse nível, o sensível é o dado, no entanto ele não pode corresponder ao objeto próprio da sensibilidade, porque o dado demanda a intervenção de outras faculdades agindo harmoniosamente sobre um objeto tomado como o mesmo. Supõe-se, assim, um uso regrado e contido da sensibilidade. O que só pode ser sentido, o objeto próprio da sensibilidade, ao contrário, é aquilo que torna possível o dado ser dado como tal. Mas as questões difíceis são: qual a natureza do objeto próprio à sensibilidade (o ser do sensível, o *sentendum*, aquilo pelo que o dado é dado)? E por que ele deve ser colocado em uma instância transcendental de modo a ser a condição até mesmo do exercício harmonioso entre as faculdades (a condição de aparecimento do dado)?

Deleuze nomeia-o: o objeto próprio da sensibilidade é a *intensidade*. Já na primeira parte do nosso trabalho, tomamos a multiplicidade virtual como um campo intensivo e levantamos a hipótese de que o início do pensamento ocorre com o encontro da sensibilidade com a intensidade, esta entendida como signo. Tal campo intensivo é transcendental na medida em que é a condição mesma da formação do extenso ou o princípio da gênese (“a quantidade intensiva é um princípio transcendental e não um conceito científico”¹⁵⁰).

Roberto Machado dedica-se detidamente a esse problema com o objetivo de situar a posição de Deleuze frente a Kant. *Deleuze, a Arte e a Filosofia* (2010) realmente avança bastante, de modo rigoroso, na compreensão dessa difícil trama conceitual.

“No segundo capítulo da 'Análítica dos princípios', intitulado 'Sistema de todos os princípios do entendimento puro', Kant formula, entre outros, dois princípios, chamados

150 DELEUZE, 1988, p.385 [DELEUZE, 1993 (1968), p.310].

'axiomas da intuição' e 'antecipações da percepção', que tratam das quantidades extensivas e intensivas”¹⁵¹. Continuando, “uma quantidade extensiva é aquela cuja multiplicidade remete a uma apreensão sucessiva das partes (*partes extra partes*), e cuja unidade remete a uma reunião das partes em um todo, como por exemplo $1 + 1 + 1 + 1 = 4$ ”. Ao contrário, “a apreensão de uma quantidade intensiva é instantânea, 'só preenche um instante', isto é, sua unidade não vem da soma das partes, 'não é uma síntese sucessiva’”. A quantidade intensiva ou intensidade é um grau, como a temperatura, a pressão ou a densidade (por exemplo, 30° ou 50 km/h) e, por isso, não é uma soma de partes (30° não pode ser definido como $10^\circ + 20^\circ$)¹⁵². Enquanto a quantidade extensiva é apreendida como a reunião das partes em um todo, a intensidade é indivisível. Se ela for dividida, ela muda de natureza. Assim, “o espaço e o tempo não se apresentam como são representados (...), é a apresentação do todo que funda a possibilidade das partes e, por conseguinte, enquanto a intuição pura é intensiva, o que é extensivo é a intuição empírica”. A intensidade é a intuição pura, condição do extenso. Como observa Bento Prado Jr., “o que se exhibe assim é o sensível sem conceito”¹⁵³. Trata-se da diferença pura (a singularidade) porque ela é indivisível e também irreduzível a um objeto idêntico (um conceito) sem alienar-se, sem se transformar em outra coisa, sem mudar de natureza.

Com essas noções, conseguimos entender melhor o que é a multiplicidade. A multiplicidade é um campo intensivo, na qual a intensidade se distribui formando *topos*, dinamismos, singularidades. Entendemos também a “diferença” menos como um termo relacional do que como intensidade. Deveríamos reformular então a aproximação tão

151 MACHADO, 2009, p.125.

152 “Extensive properties include not only such metric properties as length, area and volume, but also quantities such as amount of energy or entropy. (...). Intensive properties, on the other hand, are properties such as temperature or pressure, which cannot be so divided. If we take a volume of water at 90° of temperature, for instance, and break it up into two equal parts, we do not end up with two volumes at 45° each, but with two volumes at the original temperature” (DELANDA, 2002, p.26).

153 PRADO JR., 1996.

ênfâtizada no início do nosso trabalho entre Deleuze e o estruturalismo. Os elementos simbólicos ou os termos assignificativos cujo sentidos são apenas relacionais não seriam nada se um termo mais fundamental não circulasse pela estrutura (um elemento *iminentemente* ¹⁵⁴ simbólico) e, em Deleuze, o termo circulante é a intensidade. Justamente, graças a esse ponto cego, a estrutura não é fechada. Se os termos relacionais são *simbólicos*, a intensidade é o *real*, na sua definição rigorosa, a saber, o que sempre resiste à simbolização ¹⁵⁵. Por isso, a atenção dedicada no texto de 1967 sobre o estruturalismo à “casa vazia”. Ela é dita “vazia” porque ela não é extensa ou qualitativa, em suma, *ela é indiferente às qualidades empíricas, inclusive às diferenças empíricas*. A intensidade é essencialmente problemática. Nesse sentido, é impreciso afirmar que ela seja um nada ou uma falta. De todo modo, podemos concluir: a representação (o extenso e o qualitativo) é o grau mais baixo da intensidade, a sua anulação em uma imagem estável e fixa. É realmente curioso quando autores como Guy Debord e Georg Lukács (ou, mais próximo do nosso tema: Henri Bergson) opõem justamente o qualitativo à reificação. Deleuze afirma exatamente o contrário: “observemos, primeiramente, que as qualidades têm muito mais estabilidade, imobilidade e generalidade do que às vezes se diz” ¹⁵⁶.

Além de todas as semelhanças (e podemos encontrar muitíssimas), a distinção entre a filosofia da diferença de Deleuze e a dialética hegeliana é irredutível na essência. Se podemos enumerar uma série de coincidências (desde a exigência genética como oposta à alienação até a crítica ao empirismo e à diferença abstrata), por outro lado, o fato é: a negatividade não é primeira na ontologia da diferença; tal qual a representação, a negatividade é um efeito. Sem

154 A expressão usada por DELEUZE é "éminentement symbolique". Mas talvez poderíamos dizer também "iminentemente simbólica". Por quê? Porque a intensidade é passível de simbolização ainda que, tal como o Real lacaniano, ela nunca seja completamente simbolizável, permanecendo sempre em um estado de simbolização iminente.

155 EVANS, 2006, p.162.

156 DELEUZE, 1988, p.381 [DELEUZE, 1993 (1968), p.307].

dúvida, há uma crítica do dado positivo na ontologia formulada por Deleuze, mas disso não podemos concluir afirmando a existência de um papel constitutivo da negação tal como ocorre na dialética. Desse modo, é no princípio (e não, como sugere Slavoj Žižek, nas “consequências”) que reside a disjunção. Não apreendemos o essencial do problema apenas dizendo que o Hegel de Deleuze é um “monstro lógico”¹⁵⁷, é mais preciso dizer que a negatividade é exatamente o contrário da perspectiva genética exigida por Deleuze. Como dramatizado em *Nietzsche e a Filosofia* (via *Genealogia da Moral*), o dialético (tomado a partir da figura do ressentimento) nega o exterior, antes de afirmar-se. Esse é o movimento constitutivo da identidade.

“A técnica de Hegel está no movimento da contradição (...). Essa técnica consiste em inscrever o inessencial na essência e em conquistar o infinito com as armas de uma identidade sintética finita”¹⁵⁸. Deleuze defende a tese segundo a qual a diferença só pode ser levada ao estado de negativo, para ser o motor do movimento de contradição e determinação do ser, quando ela é submetida a uma identidade superior, a uma determinação externa¹⁵⁹. A diferença como intensidade é positiva, é uma potência. O negativo, ao contrário, não é um motor necessário para a determinação do ser, mas falsifica a essência positiva do ser quando a faz depender de uma determinação exterior e não interna. E, como vimos, a perspectiva genética exige uma determinação interna. A filosofia de Hegel é uma falsa filosofia da diferença e sua inimiga mais sutil. Ela parece considerar a diferença quando a expulsa do modo mais enganoso, compreendendo-a como negatividade e não intensidade¹⁶⁰.

157 De fato, em *Diferença e Repetição*, Hegel e Leibniz são caracterizados como momentos da *representação orgiática*, ou seja, filosofias nas quais a identidade é conjugada com uma inclusão do infinito dentro do próprio sistema.

158 DELEUZE, 1988, p.416 [DELEUZE, 1993 (1968), p.338].

159 *Idem*, p.15-19 [*Idem*, p.1-5].

160 Tese explicitamente defendida em quase todas as publicações de DELEUZE na década de 60. D'AGOSTINI coloca o problema entre filosofia da diferença e dialética de um modo bastante deleuziano quando se pergunta: “é a dialética uma lógica que remove ou elude a diferença, que não capta a específica a-

III. O TRANSCENDENTAL

O outro esclarecimento é: devemos reconhecer o sentido amplo de faculdade tal como Deleuze entende. É preciso supor, como ele mesmo o faz em *Diferença e Repetição*, além das já conhecidas (sensibilidade, entendimento, razão, memória, etc), outras faculdades a serem descobertas ¹⁶¹. Roberto Machado atesta o sentido vago de faculdade em Deleuze (“(...) quando o termo é utilizado, ele não tem uma extensão bem delimitada” ¹⁶²) e aceitamos a sugestão, para evitar esse ponto cego, de entendê-la a partir de uma definição fornecida àquela de força. Alguns fortes indícios apontam nessa direção. Machado lembra o livro sobre Foucault no qual Deleuze fala de “forças no homem”: forças de imaginar, de lembrar, de conhecer, de querer. Mas outro indício é o fato de tanto a faculdade quanto a força terem um papel similar no metabolismo do sistema deleuziano. Ambas são tomadas por Deleuze como o objeto da repetição no eterno retorno e, por isso, são levadas ao limite (enésima potência): “cada faculdade descobre, então a paixão que lhe é própria, isto é, sua diferença radical e sua eterna repetição” ¹⁶³.

Se a transcendentalidade do sujeito kantiano é recusada porque ela pressupõe uma harmonia decalcada do uso empírico (psicológica), deveríamos atribuir a Deleuze o abandono de uma preocupação com as sínteses em favor da fragmentação completa no exercício das nossas faculdades? É uma solução fácil e, obviamente, não é esse o caso. Deleuze está

logicidade ou empiricidade do diferir?” (D’AGOSTINI, 2002, p.228). Também BUTLER, em seu livro sobre a recepção francesa de HEGEL (BUTLER, 1999, p.205-217), analisa a relação DELEUZE e dialética.

161 “Com efeito, nada se pode dizer de antemão, não se pode prejudicar o resultado da pesquisa: pode acontecer que certas faculdades, bem conhecidas-muito conhecidas, revelem não ter limite próprio, não ter adjetivo verbal, porque são impostas e têm exercício apenas sob a forma do senso comum; pode acontecer, em compensação, que novas faculdades, que estavam recalçadas sob esta forma do senso comum, se ergam” (DELEUZE, 1988, p.237 [DELEUZE, 1993 (1968), p.187]).

162 MACHADO, 2009, p.140.

163 DELEUZE, 1988, p.236 [DELEUZE, 1993 (1968), p.186].

procurando um princípio verdadeiramente transcendental para as sínteses, assim a motivação é marcada ainda por Kant, por isso reafirmamos o prejuízo de abandonar antecipadamente o encontro desses dois autores. A resposta de *Diferença e Repetição* é: a repetição é um princípio transcendental de síntese do heterogêneo, porque ela não pressupõe qualquer tipo de harmonia anterior. Ela é uma verdadeira síntese exercida sobre o heterogêneo e preserva-o como tal. Nesse sentido, a articulação dos dois termos, diferença e repetição, é a alternativa filosófica para pensar além da representação, a saber, além do pressuposto segundo o qual as identidades são anteriores às diferenças, assim como também é a alternativa à ansiedade provocada pela ameaça iminente no próprio pensamento representativo da invasão de um caos ou um abismo indiferenciado (não-ser, simulacro, má-infinitude, etc). Repetição e diferença compõem a dinâmica do que chamamos na primeira parte do nosso trabalho, de multiplicidade (um campo transcendental e intensivo) e podemos entender os dois conceitos conjugados como uma resposta deleuziana ao problema do universalismo. Contra a generalidade, *a repetição é o universal*¹⁶⁴. “Opõe-se, pois, a generalidade como generalidade do particular, e a repetição como universalidade do singular”¹⁶⁵.

Tal articulação não é fácil e Deleuze parece-nos, mais uma vez, audacioso, por isso precisamos de pelo menos um exemplo que nos permita aplicar esse mecanismo.

Em sua leitura de Nietzsche, Deleuze concebe o eterno retorno também como uma prova ética e utiliza-o para reformular o imperativo categórico. Assim, ao invés da avaliação da regra prática da vontade ser feita a partir da sua capacidade de tornar-se atribuível a todos os homens e em todos os momentos (“age de tal modo que a máxima de tua vontade possa

164 “There is nothing in the ordinary meaning of the words ‘universal’ and ‘singular’ that marks the philosophical distinction Deleuze is attempting to draw here. In fact, analytical philosophers use the words ‘general’ and ‘universal’ almost interchangeably, and the terms ‘particular’ and ‘singular’ as closely related. In *Difference and Repetition* universality and singularity are both properties of objective problems, the former defining their ontological status as virtual entities (capable of divergent actualization) the latter the status of that which defines their conditions (distributions of the relevant and the irrelevant)” (DELANDA, 2002, p.236-237).

165 DELEUZE, 1988, p.20 [DELEUZE, 1993 (1968), p.8].

sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”¹⁶⁶), o critério de universalização da regra prática é justamente a sua capacidade de repetir-se (“o que quiseres, queira-o de tal maneira que também queiras seu eterno retorno”¹⁶⁷).

“De uma certa maneira ainda, vê-se Zarathustra rivalizar com Kant, com a prova da repetição na lei moral. O eterno retorno diz: o que quiseres, queira-o de tal maneira que também queiras seu eterno retorno. Há aí um 'formalismo' que subverte Kant em seu próprio terreno, uma prova que vai mais longe, pois, em vez de relacionar a repetição com uma suposta lei moral, parece fazer da própria repetição a única forma de uma lei para além da moral. Na realidade, porém, a coisa é mais complicada. A forma da repetição no eterno retorno é a forma brutal do imediato, do universal e do singular reunidos, que destrona toda lei geral, dissolve as mediações, faz perecer os particulares submetidos à lei”¹⁶⁸.

Assim, o ponto da filosofia da diferença não nos parece ser abandonar a universalidade em prol das exigências de um caso particular. A modificação é mais essencial: a universalidade de um caso não se mede mais pela sua adequação a contextos diferentes e sim graças à capacidade de afirmar ao extremo (“eternamente”) a sua singularidade. Nesse sentido, mesmo os casos anormais ou as formas de vida completamente anômalas e singulares parecem ser passíveis de universalização caso elas sejam capazes de afirmar (repetir) a sua própria potência (diferença). Não estamos aqui no cerne de uma posição consistentemente vitalista? Em última instância, está em jogo a substituição de um critério transcendente por um critério imanente de universalização. Portanto, longe de abandonar a noção de lei, há uma modificação profunda na sua definição. Nessa direção, o problema da lei não é a adequação à

166 KANT, 2008, p.51.

167 DELEUZE, 1988, p.27 [DELEUZE, 1993 (1968), p.15].

168 DELEUZE, 1988, p.30 [DELEUZE, 1993 (1968), p.15].

norma anterior ao caso, mas um problema de elevar o caso ao nível mesmo da lei (é preciso lembrar a simpatia de Deleuze para com a jurisprudência). A noção paradoxal de síntese disjuntiva não descreve outra coisa senão um princípio de síntese baseado na afirmação da disjunção ¹⁶⁹. Portanto, a associação de diferença e repetição parece-nos ser uma clara estratégia para delinear um tipo de dinamismo imanente.

A questão ético-política em Deleuze aponta para um conceito renovado de democracia, não só porque cria um sistema filosófico capaz de incluir a diferença, mas também porque a diferença não pode ser confundida com a “bela alma”. A tese multiculturalista vacila justamente quando não enxerga que a coexistência pacífica entre os diferentes supõe necessariamente a anulação mesma das diferenças, porque se, como em Kant, o acordo é necessário e não contingente, não é por outro motivo senão que a identidade é concebida como primeira e não um efeito. O equívoco é incluir as diferenças (entendidas como casos anômalos) dentro de um universo plural apenas no momento em que elas já não implicam nenhuma diferença no metabolismo do sistema. Por isso, há uma violência crítica em Deleuze contrária a uma perspectiva cordial ¹⁷⁰.

Sentimos nesse autor uma astúcia teórica muito difícil de ser encontrada. De uma forma original, muitas tendências distintas ressoam nesse sistema. Vemos sendo conjugadas a repetição e a diferença ao conceito kantiano de transcendental, como se o critério do transcendental fosse a repetição e a diferença. Mas, a despeito da novidade de suas fórmulas,

169 « Ils [DERRIDA et DELEUZE] ont en commun cette absence de communauté. C'est ainsi qu'ils ont partagé la différence ». Continuando, Jean-Luc NANCY situa o problema da diferença em relação a Kant: « Depuis Kant dominait le problème de la distinction et, par conséquence, celui de la réunion des distingués – d'une réunion qui certes les distinguât toujours en les réunissant, mais enfin le problème légué par Kant fut d'abord compris comme celui de réunir les côtés séparés » (NANCY, 2005, p.11).

170 De modo muito parecido à leitura arendtiana de PLATÃO, Peter HALLWARD faz uma crítica muito consistente ao questionar se a política na filosofia de DELEUZE não abandona completamente noções fundamentais como estratégia e solidariedade, na medida em que a diferenciação e a dispersão são politicamente mais valorizadas do que os consensos e os debates. É preciso voltar a esse tema em algum outro momento.

há uma tese filosófica muito comum: tudo começa com a sensibilidade ¹⁷¹.

4. KANT CONTRA O (SEU) EMPIRISMO

Já podemos estabelecer alguns pontos. O que Deleuze rejeita na filosofia transcendental? O fato de Kant ter decalcado o transcendental do exercício empírico das faculdades. Do que ele se apropria da filosofia transcendental? Da busca pelas condições da experiência. O que ele rejeita no empirismo? A circunscrição da experiência no dado, nos aspectos qualitativos e no extenso. Do que ele se apropria do empirismo? Da tese segundo a qual as relações são exteriores ao termos. A sua proposta positiva, portanto, é um empirismo transcendental, a saber, uma filosofia como investigação das condições da experiência real e, para o pensamento habitar o transcendental, é preciso conectá-lo de modo constitutivo com o seu fora, sendo este último a aplicação do princípio empirista da exterioridade.

Portanto, não encontramos em Deleuze nenhum projeto de “destranscendentalização”, por exemplo, graças a um privilégio de explicações fisicalistas. Ao contrário, o seu projeto é levar a cabo justamente os princípios da filosofia transcendental. Segundo ele, Kant não foi longe o bastante e decalcou as estruturas transcendentais diretamente do exercício empírico das faculdades. “Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, [Kant] descreve em detalhe três sínteses que medem a contribuição respectiva das faculdades pensantes, culminando todas na terceira, a da reconhecimento, que se exprime na forma do objeto qualquer como correlato do *Eu penso*, ao qual todas as faculdades se reportam”. É para evitar a consequência dos

171 “Eis, portanto, que a sensibilidade, forçada pelo encontro a sentir o *sentientum*, força a memória, por sua vez, a recordar-se do memorando, daquilo que só pode ser lembrado. Finalmente, como terceira característica, a memória transcendental, por sua vez, força o pensamento a apreender aquilo que só pode ser pensado, o *cogitandum*, (...), a Essência: não o inteligível, pois este é ainda apenas o modo sob o qual se pensa aquilo que pode ser outra coisa além de pensada, mas o ser do inteligível como última potência do pensamento, que é também o impensável. Do *sentientum* ao *cogitandum* se desenvolveu a violência daquilo que força a pensar” (DELEUZE, 1988. p.233 [DELEUZE, 1993 (1968), p.183-184]).

princípios da filosofia transcendental (a descoberta da *diferença transcendental*) que Kant decalca as sínteses diretamente do exercício empírico. “É claro, assim, Kant decalca as estruturas ditas transcendentais sobre os atos empíricos de uma consciência psicológica: a síntese transcendental da apreensão é diretamente induzida da apreensão empírica etc”. Assim como o mito no método da divisão, aplicado no *Sofista*, a ausência não é casual e compõe um elemento necessário para o que se pretende significar. “É para ocultar um procedimento tão visível que Kant suprime este texto na segunda edição. Melhor ocultado, o método do decalque, todavia, não deixa de subsistir, com todo seu 'psicologismo’”¹⁷². A impressão é que, lá onde Kant descobre algo completamente novo, ele hesita em continuar, preservando assim o privilégio da realidade como estado atual de coisas, a realidade vista da perspectiva de um exercício empírico e psicológico das faculdades.

Porém, a leitura de Deleuze reconhece em Kant os momentos nos quais uma filosofia da diferença emerge. São dois instantes: (1) a crítica kantiana ao *cogito* cartesiano na *Crítica da Razão Pura* e (2) a teoria do sublime na *Crítica da Faculdade de Julgar*.

Deleuze, a Arte e a Filosofia (2009), de Roberto Machado, é sem dúvida um ótimo livro. Poucos vão tão longe, no sentido de uma imersão na obra de Deleuze e com tanto rigor. Desse modo, não hesitaremos em mais uma vez recorrer a esse texto para que ele nos ajude a entender a difícil trama conceitual deleuziana.

I. FORMA PURA DO TEMPO

Dois termos estão implicados no *cogito* cartesiano. Por um lado, o “eu penso” como determinação e, por outro, o “eu sou” como existência indeterminada. “A crítica kantiana

172 DELEUZE, 1988. p.224 [DELEUZE, 1993 (1968). p.176-177].

consiste em negar uma continuidade, um encadeamento suficiente entre os dois termos e em propor um terceiro termo, um terceiro valor lógico que, segundo Deleuze, é o que fará da lógica uma instância transcendental e constitui a descoberta da diferença transcendental entre a determinação e o que ela determina”. Machado continua: “esse terceiro termo é a forma sob a qual o indeterminado é determinável pela determinação, a forma do determinável ou a forma do tempo”¹⁷³.

Devemos estar atentos para o que Deleuze está buscando quando enfatiza a crítica ao *cogito* na *Crítica da Razão Pura* como a inserção de um terceiro termo (o tempo ou, em outras palavras, a “forma sob a qual o indeterminado é determinável na determinação”) em uma lógica subjetiva de dois valores, a determinação e o determinável. O “eu sou” não é um conteúdo fixo aguardando a determinação de um “eu penso”. Ao contrário, o “eu sou” está no tempo e, por isso, não para de mudar. Em suma, trata-se de um eu fenomenal [moi] existindo no tempo e, assim, passível de ser determinado por um eu transcendental [je]. Por estar no tempo, o eu [moi] não tem um estatuto distinto dos fenômenos ou não é menos exterior ao eu [je] do que os outros fenômenos. A consequência é pontuada por Machado: “Portanto, eu, considerado como sujeito pensante, me conheço como objeto pensado dado a mim mesmo na intuição do mesmo modo que conheço os outros fenômenos, isto é, não como sou, mas como me apareço. O único conhecimento que podemos ter de nós mesmo é o do eu fenomenal, que está no tempo e não para de mudar. Neste sentido, o 'eu penso' só pode conhecer o que ele não é”¹⁷⁴.

Em um texto publicado em *Crítica e Clínica* e intitulado “Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia Kantiana”, Deleuze resume a crítica de Kant ao

173 MACHADO, 2010. p.111.

174 MACHADO, 2010. p.112.

cogito cartesiano a partir da fórmula poética de Arthur Rimbaud: “je est un autre”¹⁷⁵. Porém, ele não é o primeiro a utilizar a fórmula de Rimbaud para distinguir o eu [moi] e eu [je]. Como lembra Machado, o texto “La transcendance de l'ego”, de Sartre, já fazia a distinção. Além de Sartre, em 1963, Jacques Derrida usa a fórmula em sentido negativo (“je n'est pas un autre”) em um artigo sobre Husserl, publicado na revista *Études Philosophiques*.

Há, porém, outra fórmula poética importante neste momento da argumentação, porque expõe a natureza do tempo sobre o qual Kant e Deleuze estão falando, a saber, a fórmula de William Shakespeare: “the time is out of joint”. É preciso associá-la às diversas observações de Kant sobre a concepção errônea da intuição pura do tempo compreendido como sucessividade, mais própria ao tempo empírico. Essa é, por outro lado, a concepção antiga ou pré-crítica do tempo, subordinado ao movimento (“a célebre definição aristotélica diz que 'o tempo é o número do movimento segundo o anterior e o posterior’”¹⁷⁶). Em suma, a concepção pré-crítica é a de um tempo dentro dos eixos. Ao contrário, a concepção do tempo encontrada por Deleuze na *Crítica da Razão Pura* é:

“O tempo não se definirá mais pela sucessão, porque a sucessão diz respeito apenas às coisas e aos movimentos que estão no tempo. Se o próprio tempo fosse sucessão, seria preciso que ele sucedesse em outro tempo, e assim indefinidamente... Tudo o que se move e muda está no tempo, mas o próprio tempo não muda, não se move, como também não é eterno. Ele é a forma de tudo o que muda e se move, mas é uma forma imutável e que não muda. Não uma forma eterna, mas a forma do que não é eterno, a forma imutável da mudança e do movimento”¹⁷⁷.

175 “Lettre de Rimbaud à Paul Demeny – 15 mai 1871” (RIMBAUD, 2010).

176 MACHADO, 2010. p.109.

177 Citado por Roberto MACHADO (MACHADO, 2010. p.109-110). MACHADO compara a passagem com aquelas da primeira *Crítica* nas quais Kant escreve sobre a natureza do tempo: “‘o tempo não é um conceito empírico abstraído de alguma experiência. Com efeito, a simultaneidade e a sucessão nem sequer se apresentariam à percepção se a representação do tempo não lhes servisse *a priori* de fundamento’; ‘O conceito

O que causa confusão sobre esse ponto é que Deleuze realmente realiza um movimento comum na filosofia contemporânea de subversão do sujeito ¹⁷⁸, mas a partir de uma estratégia muitíssimo peculiar, porque ele recorre a um autor pouco frequentado em tais propostas de subversão. Deleuze mesmo aceita a transcendentalização de um sujeito tomado da experiência psicológica como um dos movimentos peculiares da filosofia kantiana. Se Hegel é comumente visto o “monstro lógico”, Kant é visto como o “monstro subjetivo”. Contra o “monstro subjetivo”, para quem nada é conhecido senão aquilo que já está nele, reclama-se, por vezes, a história como demonstração da impotência subjetiva. De fato, Deleuze reclama o tempo como sendo o elemento descentrador da unidade do sujeito. Isso seria facilmente (e mal) compreendido nos termos do historicismo. “É verdade: nós somos determinados pela história. Os revolucionários de 17 encontraram a justificação dos seus atos no que se passou antes deles”. Mas é a respeito dessa concepção histórica de tempo sobre a qual Deleuze está falando quando usa a expressão “forma pura e vazia do tempo”? Não nos parece ser o caso. Paradoxalmente, ele está pensando o tempo como intempetivo, inatural, transcendental, em suma, alheio à sucessividade.

O tempo não é entendido como outra coisa senão como uma multiplicidade, no sentido de uma estrutura que preexiste aos sujeitos e aos objetos e na qual eles são formas de atualizações. Deleuze não elimina a noção de sujeito, mas a esmigalha, torna o sujeito como uma singularidade passível de atualização em um campo impessoal.

A dimensão histórica é reclamada com a finalidade de desestabilizar conceitos e

de mudança e, com ele, o conceito de movimento (como mudança de lugar) só é possível pela e na representação do tempo: se essa representação não fosse uma intuição (interna), *a priori*, nenhum conceito, seja qual for, poderia tornar compreensível a possibilidade de uma mudança; 'A estética transcendental não pode contar o conceito de mudança entre os seus dados *a priori*, pois o próprio tempo não muda, mas algo que existe no tempo. Logo, para isso requer-se a percepção de alguma existência e da sucessão de suas determinações, por conseguinte, experiência'" (MACHADO, 2010. p.110).

178 FIGUEIREDO, V. “Quem é Ulisses?”. *No prelo*.

compreensões fixas apontando para uma causalidade temporal escondida ou recalcada. Em Deleuze, no entanto, uma explicação baseada em uma causalidade histórica para explicar a gênese de um objeto ou conceito ainda procede por termos excessivamente simétricos. Desse modo, reclamar uma dimensão intempestiva como sendo responsável pela gênese de conceitos e objetos significa garantir a assimetria desse processo. A gênese de um fenômeno, para Deleuze, não deve ser pensada de um termo atual a outro, mas como atualização de uma instância inatual. Em suas palavras, trata-se de uma “gênese estática”.

“(...) a gênese não vai de um termo atual, por menor que seja, a um outro termo atual no tempo, mas vai do virtual a sua atualização, isto é, da estrutura a sua encarnação, das condições de problemas aos casos de solução, dos elementos diferenciais e de suas ligações ideais aos termos atuais e às correlações reais diversas que, a cada momento, constituem a atualidade do tempo. Gênese sem dinamismo, evoluindo necessariamente no elemento de uma supra-historicidade; *gênese estática* que se compreende como o correlato da noção de *síntese passiva* e que, por sua vez, esclarece esta noção”¹⁷⁹.

II. O SUBLIME

Se o senso comum na filosofia de Kant é fortemente criticado por Deleuze por ser definido como o exercício harmonioso das faculdades sob a legislação de uma delas (o entendimento legisla no interesse especulativo e a razão no interesse prático), por outro, o mesmo não ocorre quando se trata do senso comum estético. Justamente na *Crítica da Faculdade do Juízo*, o senso comum estético é definido como um livre acordo entre as faculdades, assim, nesse caso, elas se exercem livremente e não de modo regado como

179 DELEUZE, 2006, p.262 [DELEUZE, 1993 (1968), p.237-238].

acontece no interesse especulativo e no interesse prático. “O senso comum estético (...) é um acordo *a priori* entre a imaginação considerada como livre e o entendimento considerado como indeterminado, ou um acordo livre e indeterminado entre faculdades”¹⁸⁰. É exatamente por isso que Deleuze pode defender a anterioridade ou o privilégio da terceira *Crítica* sobre as duas outras, já que não poderia haver acordo algum sem o fundo discordante exposto no senso comum estético e, mais profundamente, sem que cada faculdade tenha um objeto próprio¹⁸¹.

Lembremos do princípio genético da filosofia de Deleuze, o qual nos leva a pensar todo acordo fundado em uma relação diferencial entre termos, toda harmonia e unidade como efeito de uma disjunção. Ainda que seja livre, o acordo entre entendimento e imaginação no estudo do juízo de gosto (“Analítica do Belo”) não alcança ainda o momento de gênese. É apenas na “Analítica do Sublime” que Kant cumpre essa exigência. Esse instante é crucial porque se abandona a exterioridade entre as faculdades criticada por autores pós-kantianos como Maïmon. Na analítica do sublime, Kant abandona o ponto de vista do condicionamento para assumir uma perspectiva genética. Nesse caso, o acordo não é pressuposto, mas engendrado, produzido. E, por isso, no sublime, estamos verdadeiramente no domínio do transcendental e em um uso transcendente das faculdades, no sentido mesmo já utilizado no nosso texto, ou seja, um exercício no qual cada uma delas é levada ao limite daquilo que elas podem.

“Se no juízo de beleza só o entendimento e a imaginação intervêm, no juízo de sublime a relação entre as faculdades se dá diretamente entre a imaginação e a razão. E se essa relação

180 MACHADO, 2010. p.115.

181 “A importância da Crítica da Faculdade do Juízo com relação à Crítica da Razão Pura e à Crítica da Razão Prática é que ela funda as outras, no sentido em que o senso comum estético torna possível os dois outros, ou que o acordo livre, indeterminado, incondicionado das faculdades é a condição de possibilidade de qualquer relação determinada entre faculdades. E a razão disse é que ‘uma faculdade nunca desempenharia um papel legislador e determinante se todas as faculdade juntas não fossem capazes dessa livre harmonia subjetiva’ (*Idem*. p.115).

não só está marcada pelo prazer – como no caso da beleza –, mas também por desprazer, é que, nesse caso, a razão força a imaginação a atingir o seu máximo, a impele ao limite de seu poder. Então, fazendo-a descobrir a imensidão do mundo sensível e representar a inacessibilidade da ideia racional, ela possibilita que a imaginação ultrapasse seus limites, se eleve a um exercício transcendente e descubra que ela tem um fim suprassensível. E, 'inversamente, a imaginação desperta a razão como a faculdade capaz de pensar um substrato suprassensível para a infinidade do mundo sensível'. (...) Ora, esse procedimento genético que vigora no caso do sublime deve ainda servir de modelo e se estender ou se adaptar ao caso do belo, efetuando a gênese do acordo entre imaginação e entendimento”¹⁸².

No sublime, Deleuze encontra um exercício superior das faculdades em que elas não são mais submetidas aos dois pressupostos da representação marcados por nós anteriormente, a saber, o modelo da reconhecimento, entendido como o exercício harmonioso de nossas faculdades sobre um objeto tomado como o mesmo para todas elas e, como seu correlato, o senso comum, entendido como a identidade do sujeito funcionando como a fundação de nossas faculdades, como o princípio que as une em seu acordo harmonioso. A identidade, mesmo a subjetiva, surge como efeito e produto de um campo diferencial. Enxergamos, assim, nessa “economia da sensibilidade” própria ao sublime, o interesse da arte para a ontologia da diferença, ou melhor, para o empirismo transcendental.

5. ETERNO RETORNO E UNIVOCIDADE DO SER

No sentido amplo do termo (não exclusivamente linguístico ou matemático), podemos reclamar uma função lógica para a articulação entre esses dois elementos: diferença e

182 MACHADO, 2010. p.116.

repetição. Como observamos várias vezes ao longo do nosso trabalho, eles desempenham na obra de Deleuze uma alternativa crítica a uma forma de pensamento baseada no privilégio da identidade. Desse modo, diferença e repetição substituem uma forma de pensamento fundada sobre a relação entre modelo e cópia, entre condição e condicionado ou outros modos de determinação exterior, como a contradição. Nesse sentido, *essa articulação responde à necessidade de permanecer fiel a um princípio genético e transcendental*.

É importante entendermos porque diferença e repetição não são conceitos opostos. Como dissemos anteriormente, a sutileza exigida para compreender os dois termos articulados é deixarmos de pensar o objeto repetido como idêntico: a repetição não é reiteração do mesmo porque o objeto sobre o qual ela se exerce não tem identidade, o que é repetido é a diferença pura. Sobre esse ponto, Deleuze faz uma espécie de correção argumentativa no modo convencional de compreender a repetição, porque é apenas acrescentando uma entidade *não dada* (uma transcendência) que podemos compreendê-la como reiteração do mesmo. A repetição nela mesma não supõe um objeto idêntico a si. O ponto é: se não se supõe uma transcendência, um objeto não dado, a repetição não é mais compreendida como reiteração do mesmo.

A única identidade restante não está do lado do repetido, mas do lado do próprio repetir. A identidade é um atributo do *ato vazio* de repetir e não do repetido. Se Deleuze delinea uma história da representação na filosofia, ele também faz uma história da diferença. Citaríamos o simulacro em Platão, o sublime em Kant, a duração bergsoniana, mas também os momentos nos quais os filósofos elaboraram a tese da univocidade do ser. Nietzsche foi quem levou às últimas consequências a tese da univocidade com o eterno retorno. Se, a despeito de sua profunda admiração, Deleuze formula ainda algumas críticas pontuais a Spinoza e Duns Scot, o mesmo não ocorre com Nietzsche. Nesse sentido, mesmo com as nossas frequentes

observações sobre a afinidade de Deleuze com pensadores tais como Kant, Bergson e Platão, não conseguimos deixar de acreditar que o pensamento deleuziano é profundamente conectado a uma matriz nietzschiana.

Univocidade quer dizer “uma única voz”. A tese da univocidade do ser significa que o ser é dito em uma mesma voz (em um mesmo sentido) para todos os entes. Todos os entes, em sua irreduzível diferença, expressam o ser em um mesmo sentido, ou seja, nenhuma hierarquia baseada na semelhança em relação ao ser pode fundar-se, porque todos os entes expressam-no, *considerando o seu desvio*, em um mesmo sentido. É por isso que a univocidade provoca um *afundamento* ¹⁸³. Nega tanto os modelos quanto as cópias. A distribuição aqui é nômade. Sem destinos estabelecido para o ser. Hierarquia e horizontalidade são conjugados quando o que funda uma verticalização é a capacidade de disjunção, de divergência. Eis porque Deleuze usa a paradoxal expressão “anarquias coroadas”, porque a participação no ser é baseada na radicalidade da autonomia dos entes, no nomadismo da sua distribuição.

Para Deleuze, o eterno retorno é a realização melhor acabada da univocidade ¹⁸⁴. Com essa expressão, Nietzsche não queria dizer que é o idêntico que retorna, mas sim a diferença ¹⁸⁵. O eterno retorno não se diz do mesmo, mas sim do diferente, do devir. O que é o mesmo é apenas a repetição, repetição que se diz do diferente e afirma a disjunção. A repetição do eterno retorno é o ser (retornar é o ser daquilo que retorna), porém o ser que se diz do devir. Paradoxal (e vazia) unidade de descentramento, a repetição é o mesmo que se diz de todo diferente, sem subordiná-lo a qualquer identidade superior, sem submetê-lo; ao contrário, afirmando a sua divergência ¹⁸⁶. É por isso que o modelo jurídico (a adequação do caso a

183 DELEUZE, 1988. p.122 [DELEUZE, 1993 (1968). p.251].

184 *Idem.* p. 83 [*Idem.* p.60].

185 Os dois livros essenciais sobre essa interpretação do eterno retorno: *Nietzsche e a Filosofia e Diferença e Repetição*.

186 "(...) the affirmation of absolute difference simultaneously involves the affirmation of absolute repetition (and the two combines in the redemptive idea of eternal return)" (HALLWARD, 2006., p.71). "(...)

uma regra precedente) é tão inapropriado para pensar o ser, porque o ser só é uma lei na medida em que a sua prescrição exige que o caso afirme a sua própria diferença¹⁸⁷.

Sem o eterno retorno, não entendemos muitos dos desdobramentos conceituais de *Diferença e Repetição*: ele é uma peça crucial do sistema deleuziano. Por exemplo, o capítulo no qual Deleuze critica a definição da matéria inanimada em *Além do Princípio do Prazer* de Freud, é incompreensível se não entendermos como a repetição é posta na gênese dos sistemas psíquicos, mas justamente: não como repetição bruta. O ponto importante para nós, porém, nesse momento, é que o eterno retorno é intensivo. O mundo repetido eternamente é um mundo composto de intensidades e não de qualidades empíricas já desdobradas. Por isso, o ser é seletivo e, no eterno retorno, as qualidades empíricas (*também as diferenças empíricas*) não retornam. Essa torção é justamente o segredo da interpretação deleuziana.

Caso entendamos o eterno retorno de qualidades empíricas (repetição bruta), do dado, em suma, de um estado atual de coisas, Nietzsche é sem dúvida nenhuma um metafísico. A sua tese não seria muito diferente de uma postulação da estabilidade radical do mundo. É verdade, poderíamos relativizar isso e dizer que o eterno retorno não diz respeito à ontologia e é tão somente uma prova ética, um tipo de experiência de pensamento para guiar a ação (tal qual a “aposta pascaliana”). Mas, nesse caso, além de não tomarmos a filosofia de Nietzsche como capaz de compor um sistema filosófico (ignoraríamos a possibilidade de haver algo como uma unidade da obra ou ao menos uma unidade garantida pelos conceitos de eterno retorno e vontade de potência), ainda por cima, conseqüentemente, constrangeríamos o seu texto tardio *A Vontade de Potência*, no qual há uma defesa explícita da centralidade do eterno retorno em uma reflexão para além da ética. No entanto, convenhamos, isso não é nenhum

it is not only that repetition is (one of the modes of) the emergence of the New – *the New can ONLY emerge through repetition*” (ŽIŽEK, 2004. p.12).

187 DELEUZE, 1988. p.29 [DELEUZE, 1993 (1968). p.55]. "Now univocity in no sense implies uniformity. On the contrary: univocity is affirmed as the basis and medium for a primordial and unlimited differentiation" (HALLWARD, 2006. p.12).

grande equívoco se lembrarmos do estado problemático da reunião dos seus últimos escritos.

É preciso cuidado. Sigamos a observação de Roberto Machado quando diz que Deleuze se apropria dos conceitos alheios para formar o seu próprio sistema. Trata-se de uma aposta interpretativa e, se a necessidade conceitual não pode ser encontrada no texto de Nietzsche, ela o é no de Deleuze. O eterno retorno como repetição da diferença, se há dúvidas se ele encontra lugar no conjunto da obra de Nietzsche, o mesmo não ocorre em Deleuze. É o ponto que nos interessamos aqui.

“Quando dizemos que o eterno retorno não é o retorno do Mesmo, do Semelhante ou do Igual, queremos dizer que ele não pressupõe qualquer identidade. Ao contrário, ele se diz de um mundo *sem identidade*, sem semelhança, sem igualdade. Ele se diz de um mundo cujo próprio fundo é a diferença e em que tudo repousa sobre disparidades, diferenças de diferenças que se repercutem indefinidamente (o mundo da intensidade). Ele mesmo, o eterno retorno, é o Idêntico, o semelhante e o igual. Mas, justamente, ele nada pressupõe daquilo que ele é, naquilo de que ele se diz. Ele se diz daquilo que não tem identidade, semelhança e igualdade. Ele é o idêntico que se diz do diferente, a semelhança que se diz do puro díspar, o igual que só se diz do desigual, a proximidade que se diz de todas as distâncias. É preciso que as coisas sejam esquartejadas na diferença e tenham sua identidade dissolvida para que elas venham a ser a presa do eterno retorno e da identidade no eterno retorno”¹⁸⁸.

O problema da seletividade é posto em novas bases. E aqui vemos, uma vez mais, o equívoco de enxergar em Deleuze um “pós-moderno”, no sentido mais comum da palavra (simplesmente, um relativista)¹⁸⁹. Se no caso da analogia, como vimos na primeira parte, a

188 DELEUZE, 1988. p.385-386 [DELEUZE, 1993 (1968). p.311].

189 É uma diagnóstico tão estranho ao ponto de, como sugere Bento Prado Jr., ser mais coerente ignorá-lo. “Irracionalismo é um pseudo-conceito. Pertence mais à linguagem da injúria do que da análise. Que conteúdo poderia ter sem uma prévia definição de Razão? Como há tantos conceitos de Razão quantas filosofias há,

seleção se dá a partir de um critério de adequação qualitativa com o ser (em suma, um decalque do mecanismo metafórico), tomaríamos a univocidade do eterno retorno como uma seleção do mais forte, do mais potente. Mas o equívoco é entender “mais forte” ao modo de uma subjugação. O mais forte, o mais potente é aquela força capaz de ir ao seu limite, independente se ele é maior ou menor em relação a outro. Por isso, encontramos o passo para a questão ético-política em Deleuze quando ele entende o poder não como repressão e sim como o procedimento de separar uma força do que ela pode, ou seja, um tipo de constrangimento no sentido de impedir a elevação de uma força até o seu limite. Isso sem dúvida muda tudo, sobretudo, porque a capacidade de afirmar-se não diz respeito a isso ou àquilo especificamente, qualitativamente, e não diz respeito aos graus relativamente considerados.

Dessa forma, o eterno retorno (ou a diferença e a repetição articulados) é o tipo de funcionamento ou lógica de um campo intensivo chamado por Deleuze de multiplicidade. Ele é transcendental na medida em que é a condição do extenso e das qualidades empíricas. “A intensidade é a forma da diferença como razão do sensível; é a razão suficiente do fenômeno”¹⁹⁰. A representação é uma ilusão (no sentido de ilusão interna) ou um efeito desse campo. É preciso supor, portanto, um tipo de conexão lógica entre, por um lado, as representações e a sensibilidade em seu exercício empírico e, por outro, o campo intensivo. Sem dúvida, a sensibilidade como princípio do pensamento diz respeito à possibilidade de um curto-circuito na reconhecimento de objetos tomados identicamente. Portanto, o primeiro passo do empirismo transcendental é produzir esse curto-circuito na sensibilidade.

dir-se-ia que irracionalismo é a filosofia do outro. Ou, pastichando uma frase de Émile Bréhier, que na ocasião ponderava as acusações de “libertinagem”, poderíamos dizer: “On est toujours l'irrationnaliste de quelq'un” (Sempre se é o irracionalista de alguém). Não, não é necessário defender Deleuze dessa acusação, à qual certamente não lhe ocorreria dar resposta. Basta sorrir” (PRADO JR., 1996).

190 MACHADO, 2009. p.155.

6. SENSIBILIDADE E MEMÓRIA EM PROUST

A presença discreta do escritor Marcel Proust em *Diferença e Repetição* não deve nos enganar: há uma afinidade fundamental entre as teses do livro e a leitura deleuziana da *Recherche* ¹⁹¹. É correto dizer que Proust, ao lado de tantos outros como Nietzsche, é um pensador da diferença. Porém, o primeiro desconforto dessa direção de leitura é tratar um artista como um pensador. Mas talvez o caminho de abordar uma obra de arte como capaz de pensar só esteja vedado a uma determinada concepção do pensamento e, mais ainda, o que Deleuze pretenda é reformular a relação entre a filosofia e a arte. Nesse sentido, ele não só defende a tese de que Proust cria uma imagem do pensamento, mas opõe esse esforço à filosofia. Portanto, poderíamos até mesmo nos perguntar se na *Recherche* encontramos uma concepção do pensamento mais apropriada que outras elaboradas por filósofos.

A *Recherche* é entendida como uma criação de um conjunto heterogêneo de regimes de signos. Cada regime tem as suas regras e a sua forma de funcionamento peculiar. O herói é constrangido a se relacionar de uma forma determinada com cada um deles. Assim, os signos mundanos povoados por comportamentos articulados que substituem o pensamento e a ação (o círculo dos Verdurin); os signos do amor marcados pelos sofrimentos que provocam no amante por este nunca conseguir dar fim às suas desconfianças (o amor de Swann por Odette); os signos sensíveis que nos forçam a procurar um sentido subjacente (o gosto da *madeleine*); por fim, os signos completamente desmaterializados da arte que não precisam remeter a uma significação física nem psicológica, por isso dão acesso às essências (o trecho da sonata de Vinteuil).

O que há de comum a todos os regimes de signo é a exterioridade fundamental do

191 Há referências esparsas ao longo da obra, mas a mais substancial é uma nota de pé de página sobre as experiências proustianas. DELEUZE, 1988. p.203 [DELEUZE, 1993 (1968). p.160].

signo em relação ao que ele afeta. Não é em relação a todos os signos que sentimos a exterioridade e, por isso, nem todos são capazes de nos afetar. Ao contrário, a maioria dos signos da vida cotidiana são apenas objetos de um reconhecimento pacífico. Como observa Platão na *República*, há signos que deixam o pensamento tranquilo, há outros, porém, que forçam o pensamento, dão o que pensar ¹⁹². Para Deleuze, a experiência do pensamento está ligada a um trauma, ao confronto com algo que nos ultrapassa e força a sair de si. Pensamos quando somos levados a explicar um signo, a buscar o seu sentido, por isso o pensamento se equivale à criação.

Na forma comum dos romances policiais, há os agentes que se confrontam com a cena do crime e nada entendem, porque procuram ali objetos para a reconhecimento. Eles apenas procuram o já visto, apenas reconhecem um significado sugerido por uma evidência qualquer. Então, é óbvio: basta um pouco de perversão do criminoso para colocá-los na pista errada (lembramos do conto *A Carta Roubada* de Poe). Ao contrário, é o detetive particular quem verdadeiramente sabe encontrar os pontos relevantes, sobretudo porque ele não tem quase nenhuma expectativa em relação ao crime (em geral, nem interesses) e assim se deixa afetar verdadeiramente. O personagem de James Stewart, Jeff, no filme *Janela Indiscreta* de Alfred Hitchcock (*Rear Window*, 1954), por exemplo, tem todas as dificuldades para convencer o seu amigo policial sobre a possibilidade do crime, tanto quanto os policiais para encontrar a carta no conto de Poe, graças às condições anômalas dos casos. E o mesmo acontece no amor: enquanto não somos afetados por algo que nos ultrapassa, somos incapazes de amar alguém. Deixamo-nos encantar por pessoas fora de nosso círculo por serem elas capazes de dar-nos a

192 “Em certa passagem da *República*, Platão distingue duas espécies de coisas no mundo: as que deixam o pensamento inativo ou lhe dão apenas o pretexto de uma aparência de atividade e as que fazem pensar, que forçam a pensar. As primeiras são os objetos de reconhecimento; todas as faculdades se exercem sobre os objetos, mas num exercício contingente que nos faz dizer “é um dedo”, é uma maçã, é uma casa... Outras coisas, ao contrário, nos forçam a pensar: não mais objetos reconhecíveis, mas coisas que violentam, signos encontrados” (DELEUZE, 1987. p.99-100 [DELEUZE, 1998 (1964). p.122-123]).

conhecer outros mundos ¹⁹³.

Ocorre algo inteiramente distinto com a filosofia. Além de supor uma afinidade essencial do pensador com a verdade, para o filósofo, alcançar a verdade depende de um método, passível de ser seguido sob qualquer condição. Em diversos livros (*Nietzsche e a Filosofia, Diferença e Repetição, Proust e os Signos*), a posição de Deleuze é tomar essa concepção por abstrata, justamente porque ela ignora as condições do pensamento no instante de sua gênese. Como se a qualquer momento ou lugar, apenas com boa vontade e o exercício de um método, o pensador pudesse ter acesso à verdade. Além disso, pressupõe-se equivocadamente uma transcendência da verdade em relação às condições que a determinam. Em relação a esse ponto, Deleuze não se distingue muito da posição hegeliana. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel censura a concepção crítica kantiana segundo a qual o pensador precisa antes estar certo sobre o que é o conhecer para alcançar a verdade. Ao contrário, sugerindo que “o temor de errar já seja o próprio erro” ¹⁹⁴, Hegel defende a posição de que a verdade não é impermeável ao modo como a buscamos. A verdade é uma questão de gênese no próprio pensamento. Ao seu modo, Deleuze confere um aspecto involuntário e contingente à verdade, no esforço de não pressupor mais a distinção abstrata entre pensamento e verdade. É, nesse sentido, uma perspectiva genética o que mobiliza Deleuze. Por isso, ele substituirá a questão abstrata “o que é a verdade?” por questões casuísticas como aquela “quem quer o verdadeiro?”, levantada por Nietzsche no início do *Além do Bem e do*

193 “O ser amado aparece como um signo, uma 'alma': exprime um mundo possível, desconhecido de nós. O amado implica, envolve, aprisiona um mundo, que é preciso decifrar, isto é, interpretar. (...). Amar é procurar explicar, desenvolver esses mundos desconhecidos que permanecem envolvidos no amado. É por essa razão que é tão comum nos apaixonarmos por mulheres que não são do nosso "mundo", nem mesmo do nosso tipo” (DELEUZE, 1987. p.7-8 [DELEUZE, 1998 (1964), p.14]).

194 “O temor de errar introduz uma desconfiança na ciência, que, sem tais escrúpulos, se entrega espontaneamente à sua tarefa, e conhece efetivamente. Entretanto, deveria ser levada em conta a posição inversa: por que não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro?” (HEGEL, 1992. p.64). Com um raciocínio similar, ou seja, dando ênfase à permeabilidade em relação ao contexto de elementos, na maioria das vezes, tomados abstratamente tais como a verdade e a individualidade, HEGEL diz: “O indivíduo não pode saber o que *ele é* antes de se ter levado à efetividade através do agir” (HEGEL, 1992. p.64).

Mal.

Além de não abandonar o termo verdade quando lê Proust (chegando mesmo a dizer que a *Recherche* é “uma busca da verdade”¹⁹⁵), Deleuze também lhe confere uma espécie de transcendência. Trata-se de transcendência porque aquele que procura a verdade é levado para fora de si, para fora das suas significações psicológicas, mas sobretudo para além da reconhecimento e do reconhecimento. A representação ou o privilégio da identidade no exercício do pensamento é o objeto principal da crítica realizada por Deleuze. Mesmo em Proust, a essência se confunde com a diferença. Pensar é pensar a diferença.

Podemos evidentemente questionar essa posição. Já falamos sobre a estratégia deleuziana de leitura cuja peculiaridade é organizar de tal modo o conjunto da obra de outro autor que, no final das contas, Deleuze está defendendo as suas próprias posições mais do que reproduzindo a do outro. Porém, estamos longe de acreditar que esse procedimento consiste em projetar teses inexistentes no objeto da interpretação. Ao contrário, é uma forma de renovar, de criar, de encontrar um não-dito no dito de um autor. Em relação a *Proust e os Signos*, isso fica claro desde o início quando Deleuze recusa a centralidade da memória na *Recherche*. Ele quer, sobretudo, evitar a crença segundo a qual a *Recherche* é um romance subjetivo, fruto de memórias psicológicas. Assim, ele reabilita as palavras essência e verdade justamente para evitar o subjetivismo. A esse aspecto, ele adiciona uma recusa de uma explicação objetiva, material ou mesmo uma explicação biográfica para as experiências proustianas. Por outro lado, Deleuze não nega a ideia de que se trata sim da busca de um tempo (“toda verdade é verdade do tempo”¹⁹⁶), mas ele ressaltará: um tempo em estado puro

197 .

195 “A *Recherche* é antes de tudo uma busca da verdade, em que se manifesta toda dimensão 'filosófica' da obra de Proust, em rivalidade com a filosofia” (DELEUZE, 1987. p.93 [DELEUZE, 1998 (1964), p.115]).

196 DELEUZE, 1987. p.93 [DELEUZE, 1998 (1964), p.115].

197 “Não mais a Combray da percepção, nem tampouco a da memória voluntária; Combray aparece como

A insuficiência da memória para explicar o essencial das experiências proustianas é que ela ainda se satisfaz com uma significação originária situada em um passado determinado. Há uma semelhança qualitativa entre o presente atual e um antigo presente, é uma qualidade comum à *madeleine* e à Combray o que torna possível sentir Combray na *madeleine*. Há um exercício mais profundo em relação à frase musical de Vinteuil do que no gosto da *madeleine*, porque tal exercício não se esgota na determinação de uma origem por analogias qualitativas. Nesse ponto, Deleuze faz intervir a tese de que para Proust os signos da arte são superiores e englobam todos os outros porque eles são mais espiritualizados, não remetem a nenhuma significação determinada e originária (seja ela histórica, material ou psicológica). Segundo Deleuze, se há uma ligação filosófica entre Proust e Bergson, é a ideia da existência de um passado puro para além do passado material. E o “tempo perdido” ao qual se direciona o herói da *Recherche* é esse passado puro.

“Se existe alguma semelhança entre a concepção de Bergson e a de Proust, é justamente nesse nível. Não no nível da duração, mas da memória. Que não retomamos de um presente atual ao passado, não recompomos o passado com os presentes, mas nos situamos imediatamente no próprio passado; que esse passado não representa alguma coisa que foi, mas simplesmente alguma coisa que é e coexiste consigo mesma como presente; que o passado não pode se conservar em outra coisa que não nele mesmo, porque é em si, sobrevive e se conserva em si – essas são as célebres teses de *Matière et Mémoire*. Este ser-em-si do passado, Bergson o chamava de virtual. Proust faz o mesmo quando fala dos estados induzidos pelos signos da

não podia ter sido vivida: não em realidade, mas em sua verdade; não em suas relações exteriores e contingentes, mas em sua diferença interiorizada, em sua essência. Combray surge em um passado puro, coexistindo com os dois presentes, mas fora de seu alcance, fora do alcance da memória voluntária atual e da percepção consciente antiga: 'Um pouco de tempo em estado puro'. Não mais uma simples semelhança entre o presente e o passado, entre um presente que é atual e um passado que foi presente; nem mesmo uma identidade dos dois momentos; é muito mais o ser-em-si do passado, mais profundo que todo o passado que fora, que todo o presente que foi. 'Um pouco de tempo em estado puro', isto é, a essência localizada do tempo” (*Idem*. p.60-61 [*Idem*. p.115]).

memória: 'Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos'. É verdade que, a partir daí, o problema não é o mesmo para Proust e para Bergson: para este é suficiente saber que o passado se conserva em si. Malgrado suas profundas páginas sobre o sono, ou sobre a paramnésia, Bergson não se pergunta como o passado, tal como é em si, também poderia ser recuperado para nós. Segundo ele, mesmo o sonho mais profundo implica um desgaste da lembrança pura, uma queda de lembrança numa imagem que a deforma. O problema de Proust é: como resgatar para nós o passado, tal como se conserva em si, tal como sobrevive em si?"

198

O virtual é um tema frequentemente associado a Deleuze. A sua origem é bergsoniana e, neste autor, o virtual diz respeito à natureza de um passado puro, cujo aspecto mais importante é jamais se esgotar nas suas diversas atualizações. "(...) Um elemento substancial do tempo (Passado que jamais foi presente) desempenhando o papel de fundamento" ¹⁹⁹. A pergunta levantada por Deleuze é: como pensar o passado sem tomá-lo como um antigo presente, mas como um passado em si? É todo o problema da memória, porque o que não cansamos de fazer é simplesmente reduzir o passado a um antigo presente, ou seja, representamos o passado.

Já o dissemos, Deleuze lembra em diversos momentos de sua obra que foi Kant o primeiro na história da filosofia a ter estabelecido uma diferença de natureza e não de grau entre as faculdades. Então, ao invés da sensibilidade ser o entendimento enfraquecido, cada uma dessas faculdades possui o seu objeto próprio e o conhecimento é um problema de síntese entre as faculdades. O mesmo ocorre entre a memória e a percepção ²⁰⁰. Nosso erro é tomar o objeto da memória como uma percepção enfraquecida, com um grau menor de

198 DELEUZE, 1987. p.58-59 [DELEUZE, 1998 (1964), p.73-74].

199 DELEUZE, 1988. p.145 [DELEUZE, 1993 (1968), p.112].

200 DELEUZE, 2008 (1966). p.45.

intensidade. Assim, se a memória é uma velha percepção, o passado é, portanto, um presente antigo. No entanto, “entre a matéria e a memória, entre a percepção pura e a lembrança pura, entre o presente e o passado, deve haver uma diferença de natureza”²⁰¹. É um equívoco, portanto, acreditar que, por um lado “o passado como tal só se constitui após ter sido presente” e, por outro, que “ele é, de algum modo, reconstituído pelo novo presente, do qual ele é agora passado”²⁰².

Recorrendo a Bergson, Deleuze afirma, paradoxalmente, que passado e presente são dois elementos contemporâneos e essa é a condição sem a qual não haveria passagem (“o passado não segue o presente, mas, ao contrário, é suposto por este como a condição pura sem a qual este não passaria”²⁰³) nem lembrança (“se o passado tivesse que aguardar para já não ser, se ele não fosse 'passado em geral', desde já e agora que se passou, ele jamais poderia vir a ser o que é, ele jamais seria *este* passado”²⁰⁴). Ou seja, se o passado não fosse em si, o presente não passaria e nós não poderíamos também recuperar um presente antigo no atual. É necessário que este presente já seja contemporâneo do passado para que outro instante possa advir (paradoxo da contemporaneidade). Se o passado não é este ou aquele presente antigo, porém contemporâneo do presente, ele coexiste como um todo (paradoxo da coexistência) e preexiste a todo o instante (paradoxo da preexistência). Esses três paradoxos são expostos por Deleuze também em *Diferença e Repetição*, livro no qual ele se esforça para delinear, no capítulo “A repetição para ela mesma”, uma constituição do tempo. Então, retomando: para que o presente passe e se torne passado, é preciso que o passado seja contemporâneo do presente, coexista integralmente com ele e preexista a todos os instantes.

Não só esse passado *a priori* é o fundamento da passagem, mas é a condição sem a

201 *Idem.* p.42.

202 *Idem.* p.44.

203 *Idem.* p.46.

204 *Idem.* p.45.

qual não se pode operar as sínteses ativas da memória, a saber, sem a qual não se pode reproduzir um antigo presente no atual. “O que Bergson nos mostra é que, se o passado não é passado ao mesmo tempo em que é presente, ele jamais poderá constituir-se e, menos ainda, ser reconstituído a partir de um presente ulterior”²⁰⁵. Trata-se de um passado em estado puro, em si, reservatório para todos os instantes. Isso significa que à sucessividade dos instantes corresponde uma simultaneidade do passado como um todo a todos os instantes.

Já o vimos, Deleuze parece defender uma concepção do tempo segundo a qual ao invés de ele ser uma sucessividade de momentos, cada momento é a atualização (“gênese estática”) de uma instância problemática que coexiste virtualmente com todos os momentos, a saber, o passado. Ele não se cansa de definir essa instância como multiplicidade, como a coexistência de elementos assignificativos, inteiramente determinados uns em relação aos outros (completamente *diferenciada*), capazes de produzir efeitos de sentido por *diferença*ção (ideia ou estrutura). O sentido produzido e a instância da qual ele procede são assimétricos, então a atualização não ocorre por relação de similitude entre termos.

Falando sobre um passado em si, percebemos o quanto Deleuze não está falando de história, mas de ontologia²⁰⁶, ou seja, o seu esforço é pensar o passado não como o antigo estado da realidade, mas a instância mesma sobre a qual a realidade se constitui (o contrário de simplesmente ser um suposto autor contra a noção de história). É provável que essa concepção guarde muitas consequências para uma filosofia do tempo. A principal talvez seja a de não pensar a história ou a passagem através de uma relação entre termos atuais²⁰⁷. Por isso, fazendo eco a Nietzsche, o refrão de Deleuze *contra o presente*, pois o presente é sempre atual. A relação temporal é entre um estado problemático e assignificativo (o virtual) e os seus

205 DELEUZE, 2008 (1966), p.135.

206 “Só o presente é ‘psicológico’; mas o passado é a ontologia pura, a lembrança pura, que tem significação tão somente ontológica” (*Idem*, p.23).

207 Há um ótimo estudo de Peter PAL PÉLBART sobre a concepção deleuziana do tempo (PÉLBART, 1998).

efeitos de sentido (o atual).

Muitas das características do estilo de Deleuze são mais facilmente encontrados na arte moderna. Às vezes, ele usa explicitamente procedimentos artísticos nas suas obras (por exemplo, a colagem) ou reclama a necessidade de se fazer, em filosofia, movimentos similares àqueles encontrados na história da arte. Por exemplo, segundo ele, a filosofia precisaria de um abandono da figuratividade tal qual aconteceu com a pintura. No entanto, a despeito das aparências, ele não acompanha muitos autores modernos em sua relação com o presente. Não encontramos em Deleuze o “presentismo”, o elogio irrestrito ao instante de um autor como Henry Miller. Devemos afastar a tentação de fazer da filosofia da diferença um nominalismo, *à la* Funes, ou “certeza sensível”.

Sob essa perspectiva, a tarefa da criação é: como trazer à tona o inatual, o virtual, o intempestivo em estado puro? Mas o presente é sempre atual! Por isso, cria-se sempre *contra o presente*. A grandeza de Proust, para Deleuze, reside aí; porque, ao contrário de Bergson, ele acredita na acessibilidade do virtual como passado puro, através de certos estados de experiência, em especial, pela obra de arte. Por isso, não há uma modificação significativa de *Proust e os Signos* para *Crítica e Clínica*, cronologicamente tão distantes um do outro. Nesse último livro, a linguagem, assim como o tempo no primeiro, é tomada como a instância constantemente reduzida a significados atuais (pela experiência comum, pela *doxa*, etc), mas também como um reservatório assignificativo de virtualidades. Não é por outro motivo que a epígrafe do livro é a seguinte frase de Proust: “os belos livros são escritos em uma língua estrangeira”.

O problema da criação é: como destacar da própria língua algo de novo? Como conservar a novidade essencial do passado na experiência presente? Em suma, como a repetição produz a diferença e não a reiteração do mesmo?

CONCLUSÃO

DELEUZE, ENTRE FILOSOFIA E ARTE

"Eu sonho com uma espécie de circulação entre uns e outros, entre conceitos filosóficos, os perceptos pictóricos, os afectos musicais. E não é de se espantar que existam repercussões. Por mais independentes que sejam esses trabalhos, eles se penetram constantemente" (DELEUZE)

Quando Deleuze escreve a partir das teses de Proust sobre o tempo e sobre a relação entre pensamento e verdade, quando usa fórmulas poéticas para resumir a filosofia kantiana, podemos nos perguntar legitimamente até onde a arte interessa para Deleuze e, de forma mais precisa, se há espaço para algo como uma espécie de estética ou filosofia da arte no seu sistema de pensamento. É um ponto problemático, porque em *Diferença e Repetição*, por exemplo, encontramos artistas sendo tratados como pensadores e, ao mesmo tempo, o autor filósofo fazendo uso de procedimentos artísticos. Se há uma especificidade da filosofia em relação à arte, e vice-versa, ela não é exatamente explícita, não pode obedecer a critérios simples como a instituição à qual cada uma pertence ou o reconhecimento da tradição. Além disso, se a filosofia cria conceitos a partir da experiência estética (se ela é em algum sentido uma filosofia da arte), é necessário precisar como acontece esse encontro. Em primeiro lugar, não ajuda muito dizer que só na sua obra tardia Deleuze se preocupou em especificar os domínios (é esse explicitamente um dos temas de *O que é a filosofia?*), porque todos eles são definidos por uma característica comum (a saber, a sua capacidade de criar) e ele recusa veementemente a tese segundo a qual não há pensamento na arte, como se o pensamento fosse uma peculiaridade da filosofia.

Deleuze recusa os “fins” (da arte, da filosofia, do sujeito, etc), o que, segundo Peter

Pal Pélbart, torna-o “carta fora do baralho pós-moderno”²⁰⁸. Não por conservadorismo, mas porque os fins sempre se referem aos universais. Onde há o crepúsculo de um universal, há alguém para fazer disso um discurso. Se há alguma coisa que nunca existiu e, mesmo assim, teorizam sobre a sua morte, ou se realmente há coisas que acabaram, o fato é: para Deleuze, não há fim da filosofia nem da arte. E não poderia ser de outra forma, pois, como já o dissemos, a impossibilidade de pensar ou de sentir é a condição constitutiva do pensamento e da sensibilidade. A condição mais própria do pensamento é ser confrontado com a sua própria impossibilidade. Poderíamos entender isso como a aposta de que é exatamente quando os padrões do que significa fazer filosofia e arte são desestabilizados que esses procedimentos criativos são forçados a se exercer de forma mais plena. E não se trata de uma crise momentânea com a finalidade de estabelecer novos padrões, mas pensa-se apenas na ausência mesma de padrões. A crítica de Deleuze à imagem (e a consequente proposta de um “pensamento sem imagem”) encontra aqui o seu sentido mais forte e positivo. Esse é um modo de responder positivamente a um niilismo generalizado da cultura, ou seja, responder de forma vitalista a uma época incapaz de acreditar e incapaz de desenvolver formas ativas de vida. O esforço é encontrar formas ativas no presente, mesmo se, em larga medida, o presente coincidir com uma cultura em decadência, uma cultura cínica em relação aos seus próprios princípios regulativos. Por isso, Deleuze concorda com Heidegger: “O homem sabe pensar, na medida em que tem a possibilidade disto, mas este possível não nos garante ainda que sejamos capazes disto”; o pensamento só pensa coagido e forçado, em presença daquilo que 'dá a pensar', daquilo que existe para ser pensado – e o que existe para ser pensado é do mesmo modo impensável ou não-pensado, isto é, *o fato* perpétuo que 'nós não pensamos

208 “De Habermas a Jameson, a omissão é tão generalizada que somos obrigados a reconhecer que, diferentemente de Lyotard, por razões óbvias, mas também de Foucault ou Derrida, Deleuze foi posto inteiramente à margem do debate sobre o pós-moderno” (PÉLBART, 2006. p.54).

ainda' (...)"²⁰⁹.

Se nos é permitido dizer de um modo um tanto quanto amplo, um dos ensinamentos mais marcantes da filosofia de Deleuze é que não devemos opor significados ontologicamente unificadores à ausência de sentido. Ao contrário, para se constituir, é a estrutura mesma desses significados que exige a pressuposição de um fundo indiferenciado. No limite, há em Deleuze uma espécie de vitalismo, uma crença na legitimidade das formas de vida aquém de toda definição reguladora (diríamos, por exemplo, o humano).

Desmentida sobre a sua morte, o lugar assumido pela arte na obra de Deleuze não nos parece ser radicalmente distinto de outras formas de criação, pois ele sempre encara essas formas (em suma: arte, ciência e filosofia) em relação com o conceito de diferença. Então, alguém seria tentado a acusar Deleuze de submeter a criação artística a um critério não-artístico, a saber, não imanente. Estaríamos frente a uma contradição performativa, já que o conteúdo expresso na filosofia de Deleuze não corresponde com a forma de proceder teoricamente com o seu objeto. No entanto, isso apenas ocorreria se esquecêssemos para qual concepção de *relação* nos leva o conceito de diferença. Vejamos.

Se uma obra de arte é avaliada moralmente, ela só terá valor se for capaz de se adequar a exigências exteriores à dinâmica própria dos seus elementos. Esse é um caso exemplar de submissão da obra a um critério exterior e transcendente. Ao contrário, privilegiando no conceito de diferença a capacidade da singularidade, a mais radical, afirmar-se e possuir consistência sem precisar, no entanto, de um critério exterior, Deleuze lança mão de um critério ou princípio de análise filosófica respeitando a autonomia do objeto ao qual ele se dedica. Ou seja, *tanto nas suas leituras filosóficas, artísticas ou científicas, o que Deleuze projeta no seu objeto de leitura é a exigência dele, o objeto, assumir a sua autonomia*. Não

209 DELEUZE, 1988. p.238 [DELEUZE, 1993 (1968). p.188].

nos espantaremos, portanto, se a cada vez que um leitor assíduo de um autor (seja de Kant ou de Proust) se deparar com algum texto de Deleuze, ele não reconhecerá mais o seu autor predileto e pensará algo como: “Sim, mas...”. O que está em jogo é um tipo de relação criativa com o objeto. Além disso, longe de ser anti-artística, já que submeteria a arte à filosofia da diferença, a filosofia mesma confere legitimidade ontológica a uma característica propriamente artística, porque essencialmente criativa.

O problema da relação entre arte e filosofia em Deleuze, na nossa perspectiva, deve ser colocado a partir da noção de *relação*. Mas não devemos hesitar em entender essa noção de um modo amplo, a saber, não apenas no ponto em que um procedimento encontra com outro, na fronteira entre arte e filosofia, mas também em procedimentos filosóficos e artísticos particulares: a relação entre os elementos de uma obra.

Em *Lógica do Sentido*, aparece o conceito de contra-efetuação. Ele surge de forma modesta na obra de Deleuze e, até onde podemos lembrar, não reaparece depois de *Lógica do Sentido*. Isso ocorre, talvez, porque ele é substituído por outro bem mais famoso e também central na obra de Deleuze: a desterritorialização. A contra-efetuação é um procedimento de evitar a redução do sentido a um significado determinado. Em outras palavras, trata-se de impedir a atualização do sentido para permanecer em um estado de pura virtualidade, uma forma de organização interna da dinâmica entre os elementos da obra cujo objetivo é constranger a sua efetuação, estabilização ou atualização. Não obstante, Deleuze lançará mão de um conceito como o de “linha abstrata” para preservar a consistência de uma obra evitando coincidi-la com a afirmação de um significado qualquer, diríamos, uma figura, uma narratividade ou algo do tipo. Interessa-nos o fato de a contra-efetuação ser tomada em procedimentos artísticos específicos como, por exemplo, no humor.

Na sua teoria do humor, Deleuze primeiramente distingue-o da ironia. A ironia

consiste em uma negatividade perpétua frente a toda posição graças à incapacidade de cada posição corresponder com um princípio permanentemente superior (lembramos de Sócrates recusando os exemplos dos seus interlocutores inábeis). A ironia é um modo negativo de relacionamento de uma transcendência com um estado de coisas. O humor, ao contrário, é um modo de uso da linguagem no qual o objeto designado não aparece como transcendência, sendo por isso um uso da linguagem cujo foco é uma espécie de deslizamento linguístico. "O humor é a arte das superfícies e das dobras, das singularidades nômades e do ponto aleatório sempre deslocado, a arte da gênese estática, o saber-fazer do acontecimento puro ou a 'quarta pessoa do singular' – toda significação, designação e manifestação suspendidas, toda profundidade e altura abolidas" ²¹⁰. Como a ironia, o humor preserva uma negatividade essencial em relação à atualização, mas a favor de uma radicalização ou autonomização dos efeitos (acidentes ou simulacros) e não de uma exposição de sua precariedade por inadequação.

Na ironia e no humor, há duas formas distintas de relacionamento com lei. Se na ironia, a lei preserva-se submetida a um princípio além de todos os efeitos (o Bem), desse modo, perpetuamente destrutiva; no humor, ao contrário, a lei é constrangida a se confundir com os seus efeitos, por isso o humor é entendido como uma “arte das consequências”, ou seja, em última instância, trata-se de uma literalização (lembramos, por exemplo, da resposta de Diógenes quando Platão define o homem como um bípede sem plumas). Não hesitaríamos em enxergar nessa definição de humor o procedimento crítico próprio a Deleuze, que consiste na radicalização da singularidade, em uma revisão da partilha entre singular e universal, cuja finalidade é elevar o singular ao estatuto mesmo de universal. Não reclamar os direitos de participação do singular em uma universalidade mais plural, mas tornar o singular, enquanto

210 DELEUZE, 1974. p. [DELEUZE, 1971 (1969). p.166].

singular, o universal. Essa interpretação é justamente o oposto de uma tentadora crítica do universal baseada na pluralidade dos particulares com a vantagem suplementar de negar um retorno a uma arbitrariedade abstrata do universal.

A nossa discussão inicial sobre a analogia poderia ser retomada em todas as questões nas quais opõe-se uma originalidade à proliferação de aparências derivadas. Da crítica à ideologia, à autonomia do sujeito em relação às máquinas, os filósofos não cansam de opor um estado original a um estado aparente. No que diz respeito à arte, é justamente o estado aparente aquilo que, nesse domínio, é impossível de se livrar. Há propostas explicitamente anti-artísticas e há também submissões da arte a critérios exteriores, mas o problema é jamais conseguir escapar do esquema baseado em uma partilha entre o universal tomado como origem e o particular tomado como derivado. Não será então Deleuze, ao radicalizar a singularidade, capaz de nos livrar desse impasse ao nos propor um outro tipo de partilha e também um outro tipo de critério de universalização? Obviamente, há uma crítica do universal em Deleuze. Ao longo do nosso trabalho, ela foi tomada como crítica da identidade, em especial, em processos subjetivos de identificação através da sensibilidade. Como isso ocorreu? É importante retomar nosso percurso.

Uma hipótese de fundo subjacente no trabalho de Deleuze foi elaborada em *Empirismo e Subjetividade*, qual seja, o sujeito só se constitui ultrapassando o dado, dizendo mais do que o permitido pela experiência. É uma tarefa para a filosofia (transcendental) abordar o campo prévio, as condições para processos subjetivos. Por isso, há um “reducionismo” na recusa da naturalização da identidade, o que significa tomá-la por um efeito de superfície reificado, um passo além do real, um excesso. Insistimos na crítica da identidade ligada à sensibilidade porque a experiência comum organiza-se através de processos de identificação, mas apenas tendo como pano de fundo um *spatium* composto por

diferenças. A interpretação de Proust interfere justamente porque a *Recherche* descreve uma experiência na qual a sensibilidade nos confronta com a diferença pura e mantém-se em um nível no qual, mesmo abandonando o sensível, as faculdades (por exemplo, a memória) não são submetidas a processos de identificação. Acreditamos ser necessário enfatizar o aspecto constitutivo e, ao mesmo tempo, traumático da diferença. De fato, esse efeito disruptivo fica a cargo de experiências sensíveis excepcionais como as criadas pelas obras de arte, fazendo o sujeito sentir uma espécie de fundo caótico borbulhando por trás de sua taxonomia cotidiana. Apesar então das suas várias figuras, a diferença seria melhor tomada como intensidade, nas palavras de Deleuze, o ser do sensível, o *sentendum*.

Ao confrontarmos Deleuze com Platão e Kant, o objetivo foi enfatizar, por um lado, a ambiguidade dessas relações e, por outro, abordarmos o pensamento da diferença dentro de contextos teóricos nos quais a representação é privilegiada, onde há um projeto de correspondência entre pensamento e representação. Em Platão, paradoxalmente, a “aventura do *Sofista*” parece levar ele mesmo às bordas da reversão do platonismo (o desabamento da analogia, da relação entre modelos e cópias) quando levanta a desafiadora tarefa de pensar o não-ser, o simulacro. Em Kant, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, o sublime produz uma relação entre as faculdades na qual elas estão submetidas a acordos contingentes obrigando o abandono da perspectiva do condicionamento em prol da assunção de uma perspectiva genética. O acordo, longe de ser pressuposto, é produzido. Nos dois casos, o objetivo de Deleuze é encontrar o momento disruptivo dentro de sistemas de pensamento organizados em torno da descrição do pensamento como representação. O nosso esforço foi mostrar o quanto a sensibilidade, também organizada através de processos de identificação, possui o seu momento disruptivo em experiências excepcionais. A arte então adquire um papel crucial de ser a responsável por produzir tais experiências. Por isso, de fato, concluímos dizendo: não há

uma estética (seja uma “teoria da sensibilidade como forma de experiência possível” ou uma “teoria da arte como reflexão da experiência real”) em Deleuze, mas isso não quer dizer que a arte não tenha um papel crucial em sua filosofia.

Outro caminho poderia ser traçado, no entanto. Encontrar o momento disruptivo de uma sensibilidade organizada através de processos de identificação (investigando a lógica filosófica usada para legitimar o pensamento como representação) tem uma tentadora função crítica e ela nos seduziu ao longo do desenvolvimento do projeto, em especial, porque podemos atribuir à arte um papel claro nesta dinâmica, qual seja, desestabilizar a sensibilidade representacional. Ao contrário, poderíamos pensar a sensibilidade não mais como uma faculdade ligada a um sujeito. Tratar-se-ia de uma “sensibilidade mínima”. Explica-se, então, o recurso constante de Deleuze a uma descrição da vida em seus processos mais primários, para processos larvares anteriores à constituição de indivíduos. No limite, a arte seria encarada a partir de uma perspectiva de processos vitais elementares, desse modo, de uma perspectiva inumana. Talvez, poderia-se dizer, trata-se de um “naturalismo estético”.

Para realizar tal projeto, exigiria-se um aprofundamento da leitura deleuziana de Nietzsche, porque, como vimos, a apropriação do eterno retorno pretende-se uma apresentação dos “mecanismos da imanência”, ou seja, uma abordagem da vida sem recurso a transcendências. Mas também uma leitura cuidadosa de Bergson, de Spinoza, de Foucault e também de teóricos da ciência citados por Deleuze como Gilbert Simondon. Algo, no entanto, além dos limites do presente texto, mas guardado como possibilidade.

BIBLIOGRAFIA

REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

DELEUZE, G. *A Filosofia Crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2000.

_____. *A Ilha Deserta e Outros Textos: Textos e entrevistas (1953-1974)*. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da edição brasileira e revisão técnica: Luiz B. L. Orlandi. Tradução: Luiz B. L. Orlandi... [et al.]. São Paulo: Iluminuras, 2006.

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

_____. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pal Pélbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. “Cours Vincennes : synthèse et temps”. [online] Disponível na internet via WWW. URL: <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>. Arquivo capturado em: 13 de maio de 2010.

_____. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994.

_____. *Différence et Répétition*. Paris : PUF, 1993.

_____. *Empirismo e Subjetividade: Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed.34, 2001.

_____. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. *L'Île Déserte et Autres Textes : Textes et Entretien (1953-1974)*. David Lapoujade (ed). Paris : Les Éditions de Minuit, 2002.

- _____. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. *Logique du Sens*. Paris: Éd. de Minuit, 1971.
- _____. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- _____. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: PUF, 1983.
- _____. *Présentation de Sacher-Masoch (avec le texte intégral de La Vénus à la Fourrure)*. Éditions de Minuit: Paris, 2004.
- _____. *Proust e os Signos*. Tradução de Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- _____. *Proust et les Signes*. Paris: PUF, 1998.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia (volume 4)*. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Ed.34, 1995.
- _____. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

LIVROS DE APOIO

- BADIOU, A. *Deleuze, O Clamor do Ser*. Tradução por Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- BRYANT, L. *Difference and Givenness - Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*. Evanston: Northwestern University Press, 2008.
- CARVALHO, J. D. *Plano de Imanência e Formas de Vida: uma interpretação a partir de Gilles Deleuze*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2002.

- DELANDA, M. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London and New York: Continuum, 2002.
- DOSSE, F. *Gilles Deleuze et Félix Guattari, Biographie Croisée*. Paris: La Découverte, 2007.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx; Theatrum philosophicum*. Tradução de Jorge Lima Barreto. Porto: Anagrama, [19--].
- HALLWARD, P. *Out of This World – Deleuze and Philosophy of Creation*. London, New York: Verso, 2006.
- HARDT, M. *Gilles Deleuze, Um aprendizado em filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- MACHADO, R. *Deleuze, a Arte e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. *Deleuze e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- ORLANDI, L. B. L. (org.) *A Diferença*. Campinas: Editora Unicamp, 2005.
- PÉLBART, P. P. *O Tempo Não-Reconciliado*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 1998.
- SCHÖPKE, R. *Por uma Filosofia da Diferença: Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto. São Paulo: Edusp, 2004.
- WILLIAMS, J. *Gilles Deleuze's Difference and Repetition - A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- ZOURABICHVILI, F. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. In: *La Philosophie de Deleuze*. Paris, PUF, 2005.

ARTIGOS E ENTREVISTAS DE APOIO

- MACHADO, R. “Interdisciplinaridade para a Filosofia da diferença”. In: Revista Filosofia. Edição 37. Entrevista concedida a Patrícia Pereira. [online] Disponível na internet via WWW. URL: <http://filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/37/artigo144487->

1.asp. Acesso em 05 de agosto de 2010.

MASSUMI, B. "Realer Than Real: The Simulacrum According to Deleuze and Guattari".
[online] Disponível na internet via WWW. URL:
<http://www.brianmassumi.com/textes/REALER%20THAN%20REAL.pdf>. Arquivo
capturado em 4 de junho de 2010.

PRADO JR., B. "Bento Prado Jr. analisa Deleuze". *Jornal Folha de S. Paulo*, 2 de junho de
1996. Entrevista concedida a Cássio S. Carlos.

NANCY, J.-L. « Les différences parallèles. Deleuze et Derrida ». In: BERNOLD, A.
PINHAS, R. *Deleuze épars : approches et portraits*. Paris : Hermann Éditeurs, 2005.
p.7-19.

PÉLBART, P. P. "A utopia imanente". *Revista Cult*. Nº 108, Ano 9, novembro. São Paulo: Ed.
Bregantini, 2006.

SMITH, D. W. "Deleuze's Theory of Sensation: overcoming the Kantian duality". in: Patton, P.
(ed). *Deleuze - A Critical Reader*. Blackwell: Oxford, 1997. p.29-56.

DEMAIS OBRAS CITADAS

BERGSON, H. *Matière et Mémoire*. In: *Oeuvres*. Paris: Presses Universitaires de France,
1959. p.161-463.

BORGES, J. L. *Ficções*. Tradução de Carlos Nejar. Porto Alegre: Globo, 1976.

BUTLER, J. *Subjects of Desire – Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New
York: Columbia University Press, 1999.

CHAPLIN, C. *Modern Times*. 1936. [Filme-DVD].

CLUTE, J. NICHOLLS, P. *The Encyclopedia of Science Fiction*. New York: St. Martin's
Press, 1995.

- D'AGOSTINI, F. *Lógica do Nihilismo: dialética, diferença, recursividade*. Tradução de Marcelo Perine. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002.
- EVANS, D. *An Introductory Dictionary Of Lacanian Psychoanalysis*. London and New York: Routledge, 2006.
- FAULKNER, W. *Luz em Agosto*. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.
- FIGUEIREDO, V. “Quem é Ulisses?”. *No prelo*.
- HEGEL, G. W. F. *A Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Petropolis: Vozes, 1992.
- HITCHCOCK, A. *Rear Window*. 1954. [Filme-DVD].
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 1995.
- LACAN, J. *O Seminário, Livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Versão brasileira de Betty Milan. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1979.
- _____. *O Seminário, Livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954/1955)*. Versão brasileira de Marie Christine Laznik Penot e Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. *O Seminário, Livro 3: as psicoses*. Versão brasileira: Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- _____. “O Seminário sobre 'A carta roubada'”. Tradução: Vera Ribeiro. In.: *Escritos*. Rio

- de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.11-66.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Tradução de Chaim Samuel e Eginardo Pires. Revisão etnológica de Julio Cezar Melatti. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, C. « Réponses à quelques questions ». [online] Disponível na internet via WWW. URL: <http://www.esprit.presse.fr/archive/review/article.php?code=32948>. Arquivo capturado em: 13 de maio de 2010.
- MARX, K. *O Capital: critica da economia politica (volume 1)*. Tradução de Regis Barbosa e Flavio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MAÏMON, S. “Excerto de *Versuch Über die Transzendente Philosophie*”. GIL, F. (coord.). *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de Escritos sobre Kant (1786-184)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. p.238-239.
- MARQUES, M. P. *Platão, o Pensador da Diferença: Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futura*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Genealogia da Moral*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- PLATÃO. *Dialogos: O Banquete, Fedon, Sofista, Político*. São Paulo: Abril Cultural [Os pensadores], 1979.
- POE, E. A. *Ficção Completa, Poesia & Ensaio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2001.
- PRADO JR., B. *Presença e Campo Trancendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

PROUST, M. *Em Busca do Tempo Perdido (7 volumes)*. Tradução de Mário Quintana, Carlos Drummond de Andrade ... [et al.]. São Paulo: Globo, 1990 [v. 1, 2], 1989 [v. 3, 4, 5, 6, 7].

RIMBAUD, A. “Lettre de Rimbaud à Paul Demeny – 15 mai 1871”. [on line] Disponível na internet via WWW. URL: http://fr.wikisource.org/wiki/Lettre_de_Rimbaud_%C3%A0_Paul_Demeny_-_15_mai_1871. Arquivo capturado em 4 de junho de 2010.

SÓFOCLES. *Édipo rei de Sófocles*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: FAPESP; Perspectiva, 2001.

TAVARES, B. “The encyclopedia of science fiction”. In: *10 que Abalaram o Meu Mundo*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2006.