

1. A contraposição de Deleuze à tradição filosófica do pensamento representacional

Para uma boa compreensão do tema proposto por esta dissertação – analisar a presença da psicanálise na obra de Gilles Deleuze – faz-se necessária uma breve introdução à crítica desse autor ao pensamento filosófico de tradição representacional, já que ele considera a psicanálise mais tradicional fundada numa lógica da representação, e portanto, de certa forma, aliada desse pensamento.

De acordo com Michael Hardt (1996), é importante ressaltar que Deleuze, assim como outros pensadores pós-estruturalistas, problematizou as fundações do pensamento filosófico não apenas em um movimento de negação dos fundamentos teóricos mais tradicionais, e sim explorando novas bases de investigação filosófica, linhas alternativas de pensamento.

O nascimento da representação acontece com Platão e o método da divisão. Roberto Machado, situa duas dualidades constitutivas do platonismo, uma manifesta e uma latente. A dualidade “manifesta” do platonismo seria a da doutrina dos dois mundos, a distinção entre essência e aparência; mundo sensível e inteligível; original e cópia, enfim, mundo sensível mutante, de cópias e aparências, e mundo supra-sensível imutável, lugar do verdadeiro, da pureza da idéia, das essências e do modelo.

(...) para Platão, não pode haver verdadeiro conhecimento do sensível. O que corresponde ao domínio do sensível é apenas opinião – conjectura e crença – e não saber, conhecimento, ciência. Só do inteligível, das essências, das idéias, é possível haver verdadeiro conhecimento (Machado, 1990, p. 25).

Então, de acordo com a doutrina platônica, existe um mundo inteligível superior que torna possível pensar e conhecer o mundo inferior, que se encontra sob o domínio do sensível. No entanto, seria insuficiente definir o platonismo apenas pela distinção entre essência e aparência. Para Deleuze, essa distinção manifesta existe apenas em função da manifestação latente. A dualidade “latente”, e mais fundamental do platonismo, seria uma distinção entre duas espécies de imagens, a cópia e o simulacro; as boas cópias e os fantasmas. A primeira categoria representa a semelhança com um exemplar original, e a segunda aparece

como cópias desqualificadas que não correspondem às exigências do modelo. Platão opera, dessa forma, uma seleção entre cópias e simulacros, o que de acordo com Deleuze, faz com que a diferença só possa ser pensada num jogo comparado de similitudes.

Assim, Platão faz uma dialética entre rivais e pretendentes, entre dois tipos de imagens, dois tipos de cópias. As boas cópias são as pretendentes selecionadas, “salvas”, em nome de uma identidade com o modelo ideal, de sua semelhança com a idéia original; e as más cópias, os simulacros, são eliminadas como rivais, cópias desqualificadas, fantasmas que não têm semelhança e que distorcem o modelo puro da idéia suposta original, verdadeira. Segundo Deleuze, o platonismo é construído sobre essa vontade de exorcizar os fantasmas e subordinar as diferenças à potência do semelhante, do uno. O que mais uma vez fica latente, então, antes mesmo de uma lógica representacional, é uma visão moral do mundo, que estabelece o que é certo e o que é errado.

O pensamento platônico reduz toda a diferença à identidade e, segundo Machado, de forma contrária, Deleuze valoriza o simulacro, a imagem sem semelhança que nada mais é do que o diferente. No pensamento deleuziano a não-relação da diferença com a identidade ocupa um lugar central, e a definição deste autor sobre o pensamento representacional pode ser apontada como a subordinação da diferença à identidade.

Essa proposta nos remete mais explicitamente ao aspecto positivo e principal objetivo da leitura deleuziana de Platão: subverter a filosofia da representação significa afirmar os direitos dos simulacros reconhecendo neles uma potência positiva, dionisíaca, capaz de destruir as categorias de original e de cópia (Machado, 1990, op. cit., p. 33).

Deleuze faz uma distinção entre duas imagens do pensamento: uma imagem definida como moral, representativa e dogmática, e outra nomeada de nova imagem do pensamento ou pensamento sem imagem. Ainda de acordo com Machado, Deleuze apresenta três postulados essenciais da imagem dogmática do pensamento, que estão descritos a seguir.

(...)1. O pensador como pensador quer e ama o verdadeiro; o pensamento como pensamento possui formalmente o verdadeiro; pensar é o exercício natural de uma faculdade; 2. Somos desviados da verdade, mas é por forças externas ao pensamento provenientes do corpo, do sensível; caímos no erro, tomamos o falso

por verdadeiro, mas é porque não somos apenas seres pensantes; 3. Para pensar bem, para pensar verdadeiramente, é preciso um método. Pelo método nós conjuramos o erro, afastamos o efeito das forças externas (Id., *ibid.*, p. 133).

Observa-se que no primeiro postulado, onde o pensamento é apresentado como exercício natural de uma faculdade, há uma natureza reta do pensamento que é suposto possuir formalmente o verdadeiro. A idéia central, diz Roberto Machado, é que existe uma afinidade entre o pensamento e a verdade. Daí surge a suposição de que o bom senso e o senso comum apresentam o pensamento como uma potência compartilhada por todos os homens de modo natural. Partindo do ideal do senso comum, Deleuze apresenta outro postulado da imagem dogmática do pensamento, que ele chama de “modelo da reconhecimento”, que se define por um exercício concordante sobre um objeto, suposto como sendo o mesmo. É o mesmo objeto que pode ser visto, imaginado, tocado. Portanto, os elementos da representação têm como princípio geral, o “eu penso”.

Como se vê, Deleuze nos alerta para a existência de uma imagem do pensamento como sendo natural, tirada do senso comum. Essa imagem pressupõe que nada precisamos fazer para pensar, basta nos abirmos aos problemas para que as soluções venham a aparecer espontaneamente. Essa é a imagem moral ou dogmática do pensamento. Em *Diferença e Repetição* (1968/1988, op. cit.), o autor enfatiza o caráter conformista desse pensamento, incapaz de romper com a opinião, com o senso comum, e ressalta ainda que a finalidade prática desse pensamento, a reconhecimento, favorece o reconhecimento dos valores estabelecidos, o que de acordo com Machado, o coloca a serviço de poderes molares/majoritários, como por exemplo, a Igreja e o Estado.

A tarefa da filosofia deleuziana é introduzir o movimento no pensamento, retirá-lo de sua imobilidade, o que significa romper com os pressupostos da representação e enfatizar a idéia da diferença.

Segundo Machado, Kant faz um pequeno movimento ao substituir a disjunção essência-aparência pela conjunção aparecimento-condições do aparecimento. Ainda segundo o autor, Deleuze aponta que vários elementos da filosofia de Kant indicam na direção de uma filosofia da diferença, e chega mesmo a afirmar que Kant significa a descoberta da “diferença transcendental”. Kant elabora uma tese da irredutibilidade da ordem da intuição à ordem do

pensamento e afirma que há uma diferença interna que nenhum entendimento pode indicar.

(...) Na metafísica clássica, a noção de aparência sensível remete a uma insuficiência, a uma deficiência do sujeito, a uma constituição do sujeito que deforma, em virtude das ilusões dos sentidos, o conhecimento da essência inteligível e torna necessário que o sujeito ultrapasse essa insuficiência para atingir a essência, como vimos em Platão. Para a filosofia transcendental, ao contrário, o sujeito é condição de possibilidade do aparecimento; é constituinte das condições segundo as quais aquilo que aparece aparece, em vez de ser responsável pelas limitações ou ilusões da aparência. (Machado, 1990, op. cit., p. 28).

No entanto, Deleuze considera que a filosofia kantiana ainda não realiza uma crítica radical da filosofia da representação que Platão inaugura e, portanto, não se apresenta como uma alternativa para a metafísica, já que a concepção do sujeito transcendental não questiona os pressupostos subjetivos da reconhecimento e do senso comum que postulam a dupla identidade do eu puro e da forma do objeto qualquer. Para Michael Hardt, a crítica Kantiana permanece parcial e incompleta, também porque mantém o supra-sensível como um terreno privilegiado, protegendo-o das forças destrutivas de uma crítica radical, como se Kant questionasse as afirmações sobre a verdade e a moral sem pôr em risco a verdade e a moral em si mesmas.

Porém, ainda de acordo com Hardt, o inimigo central de Deleuze, a teoria à qual ele se opõe mais especificamente, é a tradição filosófica de Hegel e da dialética. Portanto, um dos principais problemas que se apresentam para o pós-estruturalismo é como escapar de uma fundação hegeliana e alcançar um projeto não-hegeliano.

A lógica da diferença de Hegel, assim como a de Aristóteles, é a da contradição, na qual a diferença é determinada pela oposição dos extremos ou dos contrários. Hegel insiste em que se tivermos que reconhecer a diferença real que caracteriza a particularidade de cada ser, devemos primeiramente reconhecer o movimento negativo do ser. A existência de algo é a negação ativa de algo mais, no sentido, por exemplo, de que o verde nega o vermelho, ou então que o amarelo só é amarelo porque não é cinza.

Segundo Hegel, parece que a “contradição” suscita muito pouco problema. Ela tem uma função totalmente distinta: a contradição se resolve e, resolvendo-se,

resolve a diferença, ao reportá-la a um fundamento. O único problema é a diferença. O que Hegel critica em seus predecessores é o terem permanecido num máximo totalmente relativo, sem atingir o máximo absoluto da diferença, isto é, a contradição, o infinito (como infinitamente grande) da contradição. Eles não ousaram ir até ao extremo (...) (Deleuze, 1968/1988, op. cit., p. 88-89).

Dessa forma, Hegel leva a exterioridade da diferença ao extremo, uma coisa difere da outra por “tudo o que não é”. De acordo com Deleuze, isso é a exterioridade absoluta. A forma da diferença proposta pelo processo de determinação, argumenta Deleuze, permanece sempre externa ao ser e assim deixa de fornecer-lhe uma fundação essencial e necessária. Esses são os termos que Deleuze utiliza para criticar a determinação simples do mecanicismo. É na contradição posta que a diferença encontra o seu conceito próprio, é determinada como negatividade. A propósito de Hegel, Deleuze argumenta:

(...) ele estabelece o movimento, e mesmo o movimento do infinito, mas como ele o estabelece com palavras e representações, é um falso movimento e nada segue. E assim acontece toda vez que há mediação ou representação. O representante diz: “todo mundo reconhece que...”, mas há sempre uma singularidade, não representada, que não reconhece, porque precisamente ela não é todo mundo ou não é o universal. (Id., *ibid.*, p. 100).

Para Deleuze, a contradição hegeliana dá a impressão de levar a diferença até o fim, mas este é um caminho sem saída que apenas, mais uma vez, reduz a diferença à identidade. É somente em relação ao idêntico que a contradição é a maior diferença. Enquanto a diferença é submetida às exigências da representação, ela não é, nem pode ser, pensada em si mesma. Segundo o filósofo francês, há uma falsa profundidade nesse combate. “O negativo é a imagem da diferença, mas sua imagem achatada e invertida” (Id., *ibid.*, p. 99).

O conceito de negação que está no centro do pensamento dialético, parece colocar o mais sério desafio a qualquer teoria que se queira anti ou pós-hegeliana. Segundo Hardt, referências a uma possível ruptura com Hegel são bastante complicadas, já que Hegel fez da própria noção de ruptura o princípio central da dialética. A oposição é essencialmente dialética, e dentro desse quadro, qualquer tentativa de romper com o hegelianismo pode ser entendida como hegeliana.

Desse ponto de vista, as primeiras obras de Gilles Deleuze são exemplares de toda uma geração de pensadores pós-estruturalistas. Em suas primeiras investigações na história da filosofia podemos observar uma concentração intensa

do anti-hegelianismo generalizado da época. Deleuze tentou encarar Hegel e a dialética frente a frente, como Châtelet afirmara que se deve fazer, com uma refutação filosófica rigorosa; ele incorporou o hegelianismo não para salvar os seus elementos válidos, não para extrair o “núcleo racional da concha mística”, mas sim para articular uma crítica total e uma rejeição do referencial dialético negativo para alcançar uma autonomia real, um afastamento teórico de toda a problemática hegeliana. Os filósofos que Deleuze identifica como partidários nessa luta (Bergson, Nietzsche e Espinosa) parecem permitir-lhe sucessivos avanços no sentido da realização desse projeto (Hardt, 1996, p. 10-11).

Para Hardt, Deleuze foi quem mais profundamente desvencilhou-se dos problemas de Hegel e construiu um terreno alternativo para o pensamento, desenvolvendo uma concepção não-dialética da negação.

A negação não-dialética é mais simples e mais absoluta, não no sentido de que tudo o que está presente é negado, mas no sentido de que aquilo que é negado é atacado com força total e irrestrita. Segundo Hardt, a elaboração que Deleuze faz da crítica total mostra os dois gêneros existentes de oposição: a oposição dialética, que funciona como um ataque restrito e parcial que procura “preservar e manter” o seu inimigo, num tipo de guerra de baixa intensidade que faz com que a “ruptura” que é o objetivo central da dialética, possa ser apenas uma ruptura parcial; e a oposição não-dialética, que opera uma completa ruptura com o seu oponente mediante um ataque irrefreado e selvagem, resultando em uma profunda oposição que proíbe a recuperação das relações.

De acordo com Hardt, a radicalidade da negação não-dialética força Deleuze a se ocupar de questões básicas, como questões da natureza do ser, já que a crítica total envolve uma destruição tão absoluta que torna necessário questionar o que torna a realidade possível.

(...) Deleuze aceitará somente respostas “superficiais” à questão “o que torna possível o ser?” Em outras palavras, ele nos limita a um discurso ontológico estritamente imanente e materialista, que recusa qualquer fundação do ser profunda ou oculta. Nada há de velado ou negativo com respeito ao ser de Deleuze; ele se encontra plenamente expresso no mundo. O ser, nesse sentido, é superficial, positivo e pleno. Deleuze recusa qualquer apreensão “intelectualista” do ser, qualquer apreensão que de alguma forma subordine o ser ao pensamento, que coloque o pensamento como a forma suprema do ser (Id., *ibid.*, p. 14).

Na teoria deleuziana, em oposição a uma fundação transcendente, encontramos uma imanente; contra uma fundação dada, teleológica, encontramos uma material e aberta. A fundação do ser reside em um plano tanto corpóreo

quanto mental, na dinâmica complexa do comportamento, nas interações superficiais dos corpos.

Dessa forma, Deleuze reverte os termos da problemática ontológica tradicional. Ele não questiona a maneira pela qual o ser pode ganhar determinabilidade, mas sim como o ser pode sustentar a sua diferença, ou como a diferença pode sustentar o ser. Deleuze atribui à diferença um papel radicalmente novo, ela funda o ser, proporciona ao ser a sua substancialidade. Para compreender esse argumento da supremacia da diferença interna sobre a diferença externa, é preciso que reconheçamos o papel ontológico fundamental que a diferença é chamada a representar.

De acordo com Hardt, o ser para Deleuze difere de si mesmo imediatamente, internamente, não procura fora de si um outro ou uma força de mediação, porque sua diferença nasce de seu próprio núcleo, de um processo vital de diferenciação que anima o ser. Essa indeterminação tem muito pouco haver com a determinação de Hegel, pois está relacionada a uma idéia da criatividade e originalidade do ser real, do imprevisível, do ser em termos de uma dinâmica, de um processo. Deleuze nos diz que a filosofia da diferença recusa a alternativa geral da representação infinita: ou o indeterminado, o indiferente, o indiferenciado, ou então uma diferença já determinada como negação, implicando e envolvendo o negativo. O autor afirma que em sua essência, a diferença é objeto de afirmação, ela própria é afirmação. “A negação é a diferença, mas a diferença vista do menor lado, vista de baixo. Ao contrário, endireitada, vista de cima para baixo, a diferença é a afirmação.” (Deleuze, 1968/1988, op. cit., p. 105).

A ontologia de Deleuze, baseada nas concepções de diferença e singularidade, encontra inspiração em Bergson, Nietzsche e Espinosa, que formam a base do seu pensamento. A discussão da diferença em Bergson, por exemplo, não é orientada para uma localização da essência, mas sim para a identificação de um movimento essencial, um processo, no tempo e no espaço. Bergson não pergunta o que é o ser, mas como ele se move. Com a leitura de Bergson, Deleuze adota uma perspectiva ontológica firmemente enraizada na duração.

O movimento do ser é uma progressão de diferenças internas. Dessa maneira, o movimento ontológico é libertado de quaisquer jogos de negações e é posto, ao invés disso, como absolutamente positivo, como uma diferenciação

interna. Hardt nos descreve dois conceitos do ser estabelecidos por Bergson: o ser virtual, que é o ser puro e transcende uma vez que é infinito e simples; e o ser atualizado, que é o ser real uma vez que é diferente, qualificado e limitado.

Deleuze afirma que a atualização de todo virtual não é uma degradação do ser, uma má cópia do ideal no real mas, ao contrário, que a atualização de Bergson é a produção positiva da realidade e multiplicidade do mundo. Um ser livre da ordem do ideal platônico que não precisa de qualquer fundamento para ditar sua forma. O devir do ser é a pura multiplicidade e singularidade.

Também no contexto espinosista, a singularidade do ser não é definida por sua diferença de outro, de um não-ser, mas sim pelo fato de que o ser é diferente em si mesmo. Para Hardt, em Espinosa, o ser que necessita buscar apoio externo para sua diferença, o ser que necessita buscar na negação a sua fundação, não é de modo algum um ser. O ser real é singular e unívoco, é diferente em si mesmo, e dessa diferença própria do ser é que flui a multiplicidade real do mundo.

Somente o materialismo pode alcançar, adequadamente, essa compreensão do ser. O materialismo aqui deve ser entendido como uma posição polêmica que combate qualquer prioridade concedida ao pensamento sobre a matéria, à mente sobre o corpo, não para inverter essa relação e dar à matéria o mesmo privilégio, mas sim para estabelecer uma igualdade entre os dois domínios. A ontologia de Deleuze requer uma perspectiva materialista porque qualquer prioridade concedida ao pensamento enfraqueceria a estrutura interna do ser. O materialismo não é, por conseguinte, apenas uma recusa da subordinação do mundo corpóreo ao mundo da mente, mas também uma exaltação do ser com respeito aos dois domínios (...) (Hardt, 1996, op. cit, p. 175-176).

Ainda de acordo com Hardt, a noção de uma ontologia positiva e também o conceito de afirmação têm sido mal entendidos e ridicularizados pela tradição hegeliana que concebe a afirmação como uma aceitação passiva, como um otimismo ingênuo e irresponsável. Não é raro a tradição hegeliana contemporânea dizer que as filosofias da afirmação permanecem impotentes porque se privam do poder da negação, do trabalho do negativo. No entanto, Deleuze rejeita sim a forma da negação e da crítica hegeliana, porém não rejeita a negação e a crítica. Ao contrário, a partir de uma crítica total, ele impele a negação até o seu limite. “A filosofia afirmativa de Deleuze não recusa ou ignora, assim, a potência do negativo, mas antes aponta para um conceito diferente da negação – uma negação que abre o campo da afirmação” (Id.,ibid., p. 178). A negação de que se vale a

lógica representativa, como já foi dito anteriormente, executa um falso movimento, pois não traz à tona novas perspectivas, outras possibilidades.

A representação deixa escapar o mundo afirmado da diferença. A representação tem apenas um centro, uma perspectiva única e fugidia e, portanto, uma falsa profundidade; ela mediatiza tudo, mas não mobiliza nem move nada. O movimento, por sua vez, implica uma pluralidade de centros, uma super posição de perspectivas, uma imbricação de pontos de vista. Uma coexistência de momentos que deformam essencialmente a representação (Deleuze, 1968/1988, op. cit., p. 106).

De acordo com Machado, a interpretação do eterno retorno nietzscheano é, em última análise, a condição de possibilidade da crítica deleuziana à filosofia da representação e, conseqüentemente, de sua proposta de uma filosofia da diferença. Segundo Deleuze, no eterno retorno nietzschiano, o mesmo só retorna para trazer o diferente, ele é a repetição da diferença. É nesse sentido que o pensador francês afirma que a repetição opõe-se à representação, pois a repetição é o ser de todas as diferenças, a potência que leva cada coisa a uma forma em que sua representação se desfaz.

Quando a identidade das coisas é dissolvida, o ser se evade, atinge a univocidade e se põe a girar em torno do diferente. O que é ou retorna não tem qualquer identidade prévia e constituída: a coisa é reduzida à diferença que a esquarterja e a todas as diferenças implicadas nesta e pelas quais ela passa. (Id., *ibid.*, p. 121).

Dessa forma, Deleuze afirma que o eterno retorno só concerne aos simulacros, aos fantasmas, e só estes é que ele faz retornar. Por mais que Platão tenha tentado disciplinar o eterno retorno fazendo com que ele copiasse um modelo, no movimento infinito da semelhança degradada, de cópia em cópia, atinge-se o ponto em que tudo muda de natureza. No eterno retorno tudo morre, tudo renasce, tudo se separa, tudo volta a encontrar-se. Em cada instante começa o ser.

(...) segundo Deleuze, o pensamento nietzschiano do puro devir – que é o fundamento do eterno retorno – através da crítica do estado terminal ou do estado de equilíbrio e da correlata afirmação da infinidade ou eternidade do tempo. A argumentação consiste essencialmente no seguinte: o tempo passado sendo infinito ou eterno, o devir teria atingido seu estado final, se houvesse um; ora, o instante atual, que é um instante que passa, prova que esse estado final não foi atingido; logo, um equilíbrio das forças, um estado de equilíbrio, um estado inicial ou final, não é possível. Bastaria um único instante de ser anterior ou

posterior ao devir para que não pudesse mais haver devir. O instante atual é um instante que passa e só pode passar porque é ao mesmo tempo, presente, passado e futuro. Há uma relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e futuro e é essa relação que funda ou determina a relação do instante atual com os outros instantes (Machado, 1999, op. cit., p. 85).

Para Machado, o conceito de vontade de potência, é de importância fundamental para Deleuze explicitar o conteúdo latente do eterno retorno. Nietzsche partiu da idéia de que aquilo que constitui a essência da força é a sua relação com outras forças, ou que é na relação que a força adquire sua essência ou qualidade. O corpo se torna um fenômeno múltiplo, composto de uma pluralidade de forças irreduzíveis em luta. Algumas dessas forças são chamadas dominantes, ou ativas, ou ainda afirmativas, e outras são forças dominadas, ou reativas.

O eterno retorno nietzschiano concerne ao ser do devir ativo, é um pensamento que estabelece como regra prática ser seletivo, buscar eliminar da vontade as forças reativas menos desenvolvidas. Porém, de acordo com Machado, essa seleção não basta para eliminar todas as forças reativas.

Para destruir todas as forças reativas, isto é, até mesmo as mais desenvolvidas, é necessário fazer a vontade de nada – a vontade negativa de potência – destruir sua aliança com as forças reativas; é necessário fazer da própria negação uma negação das forças reativas; é necessário realizar uma autodestruição pela qual as forças reativas são negadas, por uma operação ativa; é necessário efetuar uma “destruição ativa”. Só na medida em que as forças reativas são negadas, suprimidas pela vontade de potência, pela vontade negativa de potência que era o princípio que antes assegurava a conservação e o triunfo dessas forças reativas, é que todas as forças poderão tornar-se ativas. Só uma autodestruição exprime, portanto, o devir ativo das forças característico da transvaloração de todos os valores (Id., *ibid.*, p. 91).

O pensamento da representação não suporta a diferença, a transvaloração dos valores, e busca um princípio de reconhecimento, de “devir semelhante” para todas as coisas, e o que aí não se encaixa cai num indiferenciado, numa espécie de “buraco negro”.

A representação, sobretudo quando se eleva ao infinito, é percorrida por um pressentimento do sem-fundo. Mas, por tornar-se infinita para assumir a diferença, ela representa o sem-fundo como um abismo totalmente indiferenciado, um universal sem diferença, um nada negro indiferente. É que a representação começou por ligar a individuação à forma do eu e à matéria do eu. Para ela, com efeito, o Eu não é somente a forma de individuação superior, mas o princípio de reconhecimento e de identificação para todo juízo de individualidade que incida sobre as coisas. Para a representação é preciso que toda individualidade

seja pessoal (Eu) e que toda singularidade seja individual (Eu). Logo, onde se pára de dizer Eu, pára também a individuação; e onde pára a individuação, pára também toda singularidade possível. Então, forçosamente, o sem-fundo é representado como sendo desprovido de toda diferença, visto não apresentar individualidade nem singularidade (Deleuze, 1968/1988, op. cit., p. 435-436).

Segundo Antonioli (1999), o pensamento de Deleuze dissipa identidades, busca a dissolução do eu, e faz falar das singularidades impessoais, do devir que não cessa de devir e que não pode ter nem um único momento de imobilidade. Ser é devir, e a repetição é o ser do que devém. A vida, em Deleuze é um fluxo de intensidades pré-subjetivas ou a subjetivas.

Como diferença individuante, a individuação é tanto um ante-eu, quanto a singularidade, como determinação diferencial, é pré-individual. Um mundo de individuações impessoais e de singularidades pré-individuais, é este o mundo do Ser ou do “eles”, que não se reduz à banalidade cotidiana, mas que, ao contrário, é o mundo em que se elaboram os encontros e as ressonâncias, última face de Dionísio, verdadeira natureza do profundo e do sem-fundo que transborda a representação e faz com que os simulacros advenham (Deleuze, 1968/1988 op. cit., p. 436).

Ainda de acordo com Antonioli, no eterno retorno o tempo é pensado como heterogêneo, um tempo não-cronológico de que a sucessão presente – passado – futuro não é mais que uma representação parcial e insuficiente. O tempo é multidimensional, progride para um aumento das dimensões na simultaneidade de presentes, na existência de passados múltiplos e na abertura de um futuro irreduzível ao presente e ao passado.

A operação a seguir descrita constitui, talvez, o movimento de pensamento mais decisivo de *Diferença e repetição*. Deleuze vai buscar a terceira síntese do tempo à idéia do eterno retorno em Nietzsche, e, como terceira repetição diferente das outras, conseguirá plenamente “introduzir o tempo no pensamento” – o que terá conseqüências decisivas para a abertura de um sem-fundo pensável, determinável, e não caótico e indiferenciado (Gil, 2007, p. 2).

Para José Gil, o eterno retorno nietzschiano possibilita o novo, traz uma ação que abre o futuro como dimensão temporal do novo, concebe uma forma vazia que possibilita a criação de conteúdos novos. O eterno retorno permite pensar a singularidade única através de um novo tempo que, introduzido no pensamento, destrói as imagens do passado como fundamento e modifica o presente do hábito que se repete de forma automática fazendo voltar o mesmo, e

constrói uma realidade do futuro que não apenas repete as outras duas dimensões. “Assim se forma o sem-fundo indeterminado mas determinável pelas diferenças que o habitam. As diferenças são o elemento determinável que determina o sem-fundo como *spatium* não indiferenciado” (Id., *ibid.*, p. 4).

É dessa forma que Deleuze busca dar mobilidade ao pensamento e instaura uma filosofia da diferença que entende que o ser não pode ser definido por aquilo que ele não é, que não precisa do externo para diferenciá-lo, não precisa ser isso ou aquilo, ou então se tornar um indiferenciado, é um ser simplesmente singular, notável e diferente em si mesmo.