



**Ádamo Bouças Escóssia da Veiga**

**O EXCESSO DO REAL:**  
*Deleuze e a Virada Especulativa*

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Rodrigo Guimarães Nunes

Rio de Janeiro  
Junho de 2020



**Ádamo Bouças Escossia da Veiga**

**O Excesso do Real:  
Deleuze e a Virada Especulativa**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de  
Pós-Graduação do Departamento de Filosofia  
da PUC-Rio.

Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

**Prof. Rodrigo Guimarães Nunes**

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. César Kiraly**

Departamento de Ciência Política – UFF

**Prof.<sup>a</sup> Déborah Danowski**

Departamento de Filosofia PUC- Rio.

**Prof. Hélio Rebello**

Departamento de História – Unesp

**Prof. Leonardo Maia Bastos Machado**

Departamento de Educação – UFRJ

Rio de Janeiro, 29 de junho de 2020

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

### **Ádamo Bouças Escóssia da Veiga**

Graduou-se bacharel em Relações Internacionais pela UFF em 2014.  
Mestre em Filosofia pela PUC-RJ em 2016.

Veiga, Ádamo Bouças Escóssia da

O excesso do real : Deleuze e a virada especulativa / Ádamo Bouças Escóssia da Veiga ; orientador: Rodrigo Guimarães Nunes. – 2020.

488 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2020.

Inclui bibliografia

1. Filosofia - Teses. 2. Deleuze. 3. Virada especulativa. 4. Metafísica. 5. Ética. I. Nunes, Rodrigo Guimarães. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

## Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Aos meus avós, Carlos e Alvanyr, pelo suporte emocional durante todo esse longo processo. Sobretudo por acreditarem na dignidade da profissão de professor e pesquisador em um país e em uma época em que esta crença se encontra de todo escassa.

Ao meu orientador, Rodrigo Nunes, pela generosidade com que sempre guiou esta pesquisa, encarnando no seu trabalho de orientação o ideal de pluralismo que a presente tese defende. Sua orientação foi muito inspiradora e me fez sustentar a crença, em tempos difíceis, no valor do trabalho acadêmico e da docência. A César Kiraly, cujos cursos sobre Deleuze em 2013 não só me levaram a ir para a filosofia como também foram a ignição para o trabalho aqui condensado. Seus comentários e indicações foram absolutamente relevantes em diversas fases da pesquisa. À Déborah Danowski, pela sua participação nas bancas durante a elaboração da tese e por ter, em seus cursos, me mostrado a imensa importância da questão ambiental para a filosofia e para o mundo.

A Victor, por todo companheirismo ao longo destes anos: sem isso, não haveria tese, quiçá não haveria Ádamo. À Juliane e à Verena, por todo apoio emocional, afetivo, e filosófico durante os anos em que esta pesquisa se realizou. A Paulo Henrique Cople pelas suas milhares de excelentes indicações textuais, por todos os debates e conversas que em muito me ajudaram na elaboração da tese. A Rafael Saldanha, não só pelos debates e indicações, mas, principalmente, por ter me relevado, através da sua tese, o problema do fim do futuro sobre o qual o presente trabalho também se debruça. À Alyne Costa por todas as conversas e indicações que foram muito importantes para a elaboração do texto e para o meu pensamento em geral. Ao Carlos Coelho, por todo apoio e pelas inúmeras conversas que me ajudaram sempre a clarificar meu argumento e pesquisa.

## Resumo

Da Veiga, Ádamo. Nunes, Rodrigo. **O excesso do Real: Deleuze e a Virada Especulativa**. Rio de Janeiro, 2020. 488p. Tese de Doutorado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese propõe uma interpretação da filosofia de Deleuze a partir de questões aportadas pela Virada Especulativa. Argumenta-se que a filosofia de Deleuze pode ser compreendida enquanto uma metafísica especulativa construída a partir da reversão da crítica de Kant. A importância desse movimento, no mundo atual, seria dada pelas suas consequências práticas em termos ético-político

## Palavras-chave

Deleuze; Virada Especulativa; Metafísica; Ética.

## Abstract

Da Veiga, Ádamo. Nunes, Rodrigo (Advisor). **The Real's excess: Deleuze and the Speculative Turn.** Rio de Janeiro, 2020. 488p. Tese de Doutorado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis proposes an interpretation of Deleuze's Philosophy through problems imposed by the Speculative Turn. We argue that Deleuze's Philosophy may be understood as a speculative metaphysics constructed through a reversal of Kant's critique. The importance of this movement, contemporaneously, is given by its practical consequences in ethical and political terms.

## Keywords

Deleuze; Speculative Turn; Metaphysics; Ethics.

## Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>10</b>
<b>Capítulo 1: A virada ontológica .....</b>	<b>22</b>
1. <i>Introdução à virada especulativa .....</i>	22
2. <i>Ética e Ontologia no pensamento de Quentin Meillassoux .....</i>	26
2.1 O Correlacionismo.....	27
2.2.O Fideísmo ou o vale-tudo epistemológico .....	30
2.3 O Arquefóssil e a Ancestralidade .....	32
2.4.O argumento da facticidade: a implosão da correlação.....	34
2.5. Ética e a divindade inexistente.....	41
2.6 Ética e ontologia.....	47
3. <i>O sentido crítico das ontologias pós-críticas. ....</i>	48
3.1. Primeiro Exemplo: o materialismo transcendental de Iain Hamilton Grant .....	59
3.2. Segundo Exemplo: Ontologia orientada a objetos.....	69
3.3 Terceiro Exemplo: o pampsiquismo de Steven Shaviro.....	78
3.4 Deleuze e o Correlacionismo .....	87
4. <i>Conclusão acerca da virada ontológica .....</i>	99
<b>Capítulo 2: A imagem moral do pensamento.....</b>	<b>104</b>
1. <i>Considerações Iniciais.....</i>	104
1.1 Quem é o presidente do clube da tautologia?.....	105
1.2 Imagem Moral e Doxa .....	111
1.3 Caráter moral da imagem dogmática .....	114
2. <i>Primeiro postulado: cogitatio natura universalis (boa vontade do     pensador).....</i>	118
3. <i>Segundo Postulado (senso comum e bom senso) .....</i>	120
3.1 O senso comum na doutrina das faculdades.....	121
3.2 Bom Senso .....	126
3.3 Bom senso no senso comum lógico.....	128

4. Terceiro Postulado (reconhecimento) .....	137
4.1 As três sínteses .....	138
5. Quarto Postulado (elemento ou representação).....	143
5.1 A identidade no conceito .....	143
5.2 Oposição na determinação do conceito .....	145
5.3 Analogia do Juízo: O ser não é um gênero .....	147
5.4 Semelhança na percepção do objeto.....	150
6. Quinto Postulado (negativo ou do erro) .....	151
7. Sexto Postulado: função lógica.....	154
7.1 O Círculo Lógico.....	154
8. Sétimo Postulado: soluções e problema.....	164
8.1 O problemático em Kant.....	164
8.2 O problemático em Albert Lautman .....	165
8.3 O problemático em Simondon.....	169
9. Oitavo Postulado: fim ou resultado. ....	173
10. Imagem moral e correlacionismo.....	180
11. Imagem moral e Forma Estado.....	189
<b>Capítulo 3: A univocidade da diferença. ....</b>	<b>197</b>
1. Introdução .....	197
2. A diferença em si mesma.....	197
2.1 Diferença numênica .....	197
2.2 A diferença não é o diverso: diferença interna e diferença externa. .....	200
2.3 Diferença e virtualidade:.....	202
2.4 Diferença e a-fundamento.....	206
2.5 A diferença, ser e devir.....	209
2.6 Diferença, acontecimento e sentido .....	210
2.7 A diferença como aquilo que faz pensar, que faz sentir, que faz lembrar.....	216
2.8 Diferença e Intensidade: as duas multiplicidades .....	218



2.9 Diferença e Anarquia Coroada .....	224
2.10 A univocidade: a fórmula que todos buscamos. ....	228
3. <i>Os três momentos da univocidade</i> .....	229
3.1 Distinção formal e o primeiro movimento da univocidade em John Duns Scotus .....	229
3.2 A univocidade em Spinoza. ....	236
3.3 O eterno retorno da Diferença em Nietzsche .....	250
4. <i>A teoria das Ideias em Deleuze.</i> .....	274
4.1 Introdução .....	274
4.2 Teoria diferencial das faculdades .....	274
4.3 As Ideias Racionais de Kant.....	286
4.4 As Ideias em Deleuze: a lógica da diferenci(ç)ão .....	293
5. <i>Ontologia da relação e perspectivismo ontológico.</i> .....	305
5.1 Ontologia da relação .....	305
5.2 Perspectivismo ontológico.....	307
6. <i>Conclusão: a diferença em si mesma e a univocidade do ser.</i> .....	313
<b>Capítulo 4: Deleuze e o problema da metafísica.</b> .....	<b>319</b>
1. <i>A definição de Metafísica a partir de Adrian Moore.</i> .....	322
2. <i>“Sempre fui um puro metafísico”</i> .....	329
2.1 Uma metafísica para a ciência .....	330
2.2 Noções Fantásticas: Deleuze e Whitehead. ....	345
3. <i>A metafilosofia de Deleuze</i> .....	359
3.1 Diferença e caos .....	359
3.2 O plano enquanto <i>physis</i> e <i>nous</i> .....	361
3.3 Plano de Imanência e imagem do pensamento: .....	363
3.4 Plano de Imanência e plano de desenvolvimento.....	365
3.5 O plano de imanência (maiúscula) e o caos .....	365
3.6 O conceito de conceito.....	368
3.7 Personagens Conceituais .....	373
3.8 Aplicação da metafilosofia de Deleuze à sua própria filosofia: a diferença em si mesma enquanto conceito .....	379

4. <i>Metafísica e hiperficção</i> .....	381
4.1 A filosofia do <i>como se</i> de Hans Vaihinger .....	382
4.2 A hiperficção de Mark Fisher .....	387
4.3 A potência do falso .....	390
4.4 Hiperficção e Utopia .....	395
4.5 Conclusão sobre hiperficção e metafísica especulativa.....	399
5. <i>Passagem da metafísica para a ética</i> .....	400
<b>Capítulo 5: Deleuze, filosofia prática</b> .....	<b>402</b>
1. <i>Introdução</i> .....	402
2. <i>O bem e mal e o mau e o bom: ética contra a moral</i> .....	404
2.1 A ética na leitura deleuziana de Spinoza.....	406
2.2 Contra as paixões tristes.....	409
2.3 Composição e pluralidade dos modos de vida.....	411
3. <i>Nietzsche e o ressentimento</i> .....	413
4. <i>Devir Minoritário</i> .....	423
4.1 A literatura menor. ....	423
4.2 Um breve excuro: concede-se demais à literatura? .....	427
4.3 Distinção entre Minoritário e Majoritário .....	428
4.4 Sobre a diferença entre minorias e devir minoritário:.....	431
4.5 O devir minoritário de todo mundo .....	433
4.6 Devir minoritário e fascismo: linha de fuga e linha de morte.....	436
5. <i>O segundo antagonista: o sacerdote</i> .....	449
6. <i>Outros possíveis antagonistas</i> .....	451
7. <i>O proletário e o minoritário</i> .....	452
8. <i>Normatividade e universalidade em Deleuze</i> .....	456
8.1 A universalidade .....	462
<b>Conclusão</b> .....	<b>465</b>
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	<b>472</b>

## Introdução

Nosso problema começa pela clausura. Clausura temporal e clausura da imaginação: clausura enquanto expressão de um movimento sociológico, econômico, político e filosófico que domina a nossa era. Devemos pensar em termos filosóficos, pois é área em que falamos; mas, não há filosofia pairando no ar, nem torre de marfim por sobre as lutas da história. O problema do claustro se expressa naquilo que Mark Fisher denominou “realismo capitalista” e pretendemos argumentar que, diante de tal quadro, a tarefa da filosofia deve ser a de *especular*, procurando aportar à experiência novos modos de pensar contra o cerramento noológico característico do presente, conforme o diagnóstico de Fisher.

O capitalismo realista se define pela colonização do *possível*. Para usar, de forma talvez imprópria, uma expressão kantiana, é como se o espaço da experiência possível, espaço este articulado pela imposição do entendimento, fosse estreitado através de uma produção “ideológica” a tal ponto que o capitalismo figura como única possibilidade da experiência. Tal como espaço, tempo e categorias na filosofia transcendental de Kant, o capitalismo neoliberal acaba por figurar como a grade única para toda e qualquer experiência. Toda contestação política ao modelo neoliberal assume a figura de um sonho ingênuo que deve ser deixado no passado, como se, agora, se houvesse finalmente descoberto a realidade própria da economia em sua translucidez matemática aos cálculos e planilhas. O capitalismo neoliberal, cerceando a experiência possível, representa-se como a própria realidade, pura natureza, sendo qualquer tentativa de enfrentá-lo tomada como uma violência contra a ordem cósmica em si mesma.

O capitalismo realista é definido por Fisher como “a amplamente disseminada noção de que o capitalismo não apenas é o único sistema político e econômico viável, como também, hoje, é impossível imaginar uma alternativa coerente para ele”.<sup>1</sup> Trata-se de um regime noológico e prático que perpassa o corpo social mundial por inteiro de forma etérea e difusa, mas, não por isso, menos material e poderosa. O realismo capitalista “é como uma *atmosfera*

---

<sup>1</sup> FISHER, 2009, p. 2.

pervasiva, condicionando não apenas a produção da cultura, mas, igualmente, a regulação do trabalho e da educação, agindo como uma espécie de barreira invisível reprimindo o pensamento e a ação.”<sup>2</sup> O termo “realismo” nesta expressão é pensado como “análogo à perspectiva deflacionária de um depressivo que acredita que todo estado positivo, qualquer esperança, é uma ilusão perigosa.”<sup>3</sup> Trata-se de uma impotência da imaginação que se manifesta mesmo na prática militante, seja sob a forma da negação de todo desejo emancipatório radical pelo temor de um desvio estalinista, seja na esquerda institucional que, em geral, abdicou de sua radicalidade aceitando como imutáveis os ditames da economia neoliberal. Trata-se de uma posição depressiva conforme nega a possibilidade real da mudança e, assim, acaba por esterilizar a imaginação. Neste ponto, Fisher faz eco a Žižek e Jameson, que cunharam de forma célebre a expressão: “é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo”. Para Fisher, este é um dos grandes *slogans* do capitalismo realista, expressando de forma lapidar o cerceamento dos possíveis e a esterilização da imaginação política que vivemos todos neste triste começo de século. Trata-se de um *cerramento noológico*: incapacidade de pensar diferente, aprisionamento nas coordenadas de pensamento dadas no nosso tempo. Vivemos, hoje, como coloca Saldanha, uma *destemporalização*, uma “incapacidade atual de sair do presente.”<sup>4</sup> O futuro, como possibilidade de transformação, se torna uma eterna repetição de um presente que absorve toda novidade sob a forma do Mesmo.

“Não há alternativa”, diria Margaret Thatcher, trazendo o segundo grande slogan do capitalismo realista. Curioso que o apelido da primeira-ministra seja, justamente, *Dama de Ferro*. Trata-se de um *instrumento de tortura* medieval, um caixão ironicamente talhado aos moldes da Virgem Maria. Tem suas paredes internas cobertas de cravos de ferro para que o condenado seja perfurado mediante qualquer movimento, debatendo-se contra os espinhos até a morte por sufocamento. O instrumento medieval possui uma macabra analogia com a célebre frase da ilustríssima ministra. A clausura dos possíveis é tal qual essa dama de ferro, e se, como coloca Fisher, na época de Thatcher o neoliberalismo com seu

---

<sup>2</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 5.

<sup>4</sup> SALDANHA, 2018, p. 104.

capitalismo realista ainda estava em vias de se afirmar, hoje vivemos um momento em que seu aparente triunfo figura como o selamento definitivo deste caixão: o slogan thatcherista “tornou-se uma brutal profecia auto-realizada”.<sup>5</sup> Como colocam muito bem Williams e Srnicek: “o neoliberalismo constitui nosso senso comum coletivo, fazendo-nos seus súditos (*subjects*), acreditemos nele ou não.”<sup>6</sup>

O modo de subjetivação neoliberal tem como efeito o acirramento das paixões tristes enquanto lógica imanente de governabilidade. Como coloca muito bem Vladimir Safatle, “a depressão tornou-se um setor fundamental da dinâmica disciplinar contemporânea”.<sup>7</sup> Com efeito, Deleuze argumenta a partir de Spinoza que a tirania se sustenta principalmente no império das paixões tristes e na opressão do capitalismo realista é isso que encontramos. A deterioração da saúde mental em termos massivos é um efeito da produção do regime de subjetivação própria ao capitalismo neoliberal. Temos, neste sentido, uma injunção paradoxal entre um ascetismo e uma exaltação hedonista: o termo “hedonia depressiva” de Fisher expressa este ponto muito bem. Diferentemente da acepção rotineira de depressão, com sua empatia e esvaziamento direto dos índices de prazer e satisfação, a hedonia depressiva “é constituída não por uma inabilidade de conseguir prazer, mas antes por uma inabilidade de fazer qualquer coisa *exceto* procurar prazer.”<sup>8</sup> O que Dardot e Laval, na sua análise do modo de subjetivação neoliberal, denominam “aparato de performance/prazer” coaduna este ponto perfeitamente: a injunção de maximização dos lucros a todo custo nas empresas, na sua interiorização no indivíduo enquanto “empreendedor de si” e “capital humano”, se desdobrando no imperativo de maximização de performance em todas as esferas, inclusive na do prazer.<sup>9</sup> Laval e Dardot argumentam que o antigo ciclo de consumo/poupança, orientado à estabilidade, é deslocado por um empuxo ao desequilíbrio e à maximização ilimitada. Neste sentido, temos a maximização de tudo como disciplina que demanda a autogestão das próprias capacidades corporais e intelectuais de forma direcionada a um trespassar

---

<sup>5</sup> FISHER, 2009, p. 8.

<sup>6</sup> SRNICEK, WILLIAMS, 2015, p. 65.

<sup>7</sup> SAFATLE, 2016, p. 191, grifo no original.

<sup>8</sup> FISHER, op. cit., p. 22.

<sup>9</sup> DARDOT, LAVAL, 2013., p. 290.

contínuo de limites, seja no sucesso profissional e capacidade individual de produção, seja no prazer pessoal: mais produtividade, levantar mais peso na academia, mais sexo, mais lucro... A injunção ao ilimitado, então, produz uma contradição entre o autocontrole e a desmedida hedonista, na qual o máximo de disciplina deve vir acompanhado do máximo de dispêndio com prazeres e consumo. Desta forma, a crise de saúde mental é produto necessário da governabilidade neoliberal, capitalista realista, de tal forma que “a missão de re-politizar a saúde mental é uma tarefa urgente se a esquerda deseja desafiar o capitalismo realista”.<sup>10</sup>

Por fim, Fisher, então, contra todo este quadro desolador, afirma que o *real* se opõe à, e cinde a, clausura do realismo do capitalismo. O real aqui tem conotação lacaniana e expressa a dinâmica não simbolizável, refratária, que não se deixa capturar pelas amarras noológicas do capitalismo realista. Dos elementos trazidos por Fisher acerca deste real, o mais contundente é a crise climática. Para Fisher, o atual tratamento da catástrofe climática ilustra

a estrutura fantástica do qual o capitalismo realista depende: a pressuposição de que recursos são infinitos, que a terra em si mesma é apenas uma casca da qual o capital pode em certo ponto se desprender, como uma pele usada, e que todo problema pode ser resolvido pelo mercado.<sup>11</sup>

As muitas representações de um apocalipse ambiental na cultura de massas seriam apenas simulacros vazios e despotencializados, mascarando a inação pública, pois as “suas implicações reais são muito traumáticas para serem assimiladas no sistema”.<sup>12</sup> Em um regime em que a competição é figura soberana, a consideração de danos ambientais torna-se uma desvantagem intolerável. A crise ambiental, neste sentido, se impõe como uma dimensão traumática, uma cisão mesma nas categorias tradicionais de reflexão política filosófica que imperam desde a modernidade, onde a natureza para além do humano se viu completamente concebida como subordinada ao homem e sua história. Tomando Kant, este que foi um dos maiores dentre os maiores filósofos da modernidade, temos a completa subscrição da natureza ao sujeito, seja pela sua figuração como mero

---

<sup>10</sup> FISHER, op. cit., p. 37.

<sup>11</sup> FISHER, op. cit., p. 18.

<sup>12</sup> Idem.

fenômeno produzido pelas categorias do sujeito, seja pela orientação do projeto crítico à defesa da propriedade privada da terra conforme expressa de forma clara em sua “Doutrina do Direito”.<sup>13</sup> Na filosofia de Kant, temos a realização filosófica da concepção moderna que, ao separar o humano da natureza em uma radical disjunção que coloca o primeiro como exceção ontológica absoluta, acaba por subordinar a natureza ao sujeito, ao humano, fazendo dela mero palco, inerte e passivo, para a contínua conquista do Homem em sua história. Essa problemática kantiana e moderna qualifica aquilo que Danowski e Viveiros de Castro chamam de “nós antes do mundo” ou “mundo dos homens sem mundo”. Nesse sentido,

a equivocadamente denominada revolução copernicana de Kant é, como se sabe, a origem oficial da concepção moderna de Homem (guardemos a forma masculina) como poder constituinte, legislador autônomo e soberano da natureza, único ente capaz de elevar-se para além da ordem fenomenal da causalidade que seu próprio entendimento condiciona: o “excepcionalismo humano” é um autêntico *estado de exceção ontológico*, fundado na separação autofundante entre Natureza e História. A tradução militante desse dispositivo mítico é a imagem prometeica do Homem enquanto conquistador da Natureza [...].<sup>14</sup>

A crise ambiental aponta precisamente a falha dessa concepção conforme a natureza revela-se dotada de uma agência própria, irredutível ao sujeito e capaz mesmo de ameaçar o humano enquanto espécie. O realismo capitalista, por sua vez, colocando-se como real em si mesmo, se vê fissurado pela impossibilidade de saturação da alteridade radical que a limitação dos recursos planetários e a mudança do regime climático impõe. Diante desta crise, torna-se tarefa filosófica urgente um novo pensar para além da disjunção natureza e humano, essa bifurcação da natureza, como coloca Whitehead.<sup>15</sup>

Um fator importante do capitalismo realista precisa ser frisado. O neoliberalismo com seu capitalismo realista é propriamente *universal* tal como os efeitos da crise climática também o são. O mercado capitalista está em todo planeta e a esmagadora maioria dos humanos – e uma crescente grande parte dos não humanos – vive sob seu julgo. Quando afirmamos que se trata de um universal, disso não decorre que não haja resistência, nem modos de existência

---

<sup>13</sup> KANT, 1797/2017. Para uma excelente exposição da importância da propriedade privada da terra no projeto crítico em geral, Cf. FLORES, 2018.

<sup>14</sup> DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 43.

<sup>15</sup> WHITEHEAD, 1994, p. 42.

que lhe escapem, tampouco que esse universal seja homogêneo, efetuando-se de forma idêntica em Nova York e na Mongólia. O capitalismo neoliberal é universal na medida em que se estende por todo o globo, controlando, afetando e engajando-se com as mais diversas formações humanas e não-humanas em graus variados de extensão e realização. Se o capitalismo neoliberal é diferente em seus efeitos e consequências nas Ilhas Fiji ou na Islândia, não quer dizer que a sua presença hegemônica não se revele tanto em um lugar quanto no outro. Do ponto de vista de um país semiperiférico como o Brasil, a questão do capitalismo realista torna-se de todo ainda mais grave. Ao lado das estratégias neoliberais, com sua violência difusa, temos, a seu serviço, a violência “clássica” das forças militares e paramilitares contra a população pobre e negra. Se temos, com efeito, mecanismos sofisticados de subjetivação neoliberal, em paralelo a eles temos uma espécie de poder soberano, com punições exemplares e espetaculares, pedagogia do medo, como as execuções do narcotráfico e da milícia. A opressão operada por estes grupos, tal como a dos grandes proprietários de terra no interior do país, não se diz predominantemente nesta interiorização da repressão na encarnação individual da forma-empresa, mas em mecanismos de opressão clássicos os quais Foucault identificaria, possivelmente, ao poder soberano: morte, tortura, suplício. O crescente fascismo que toma o país, em consonância com um projeto neoliberal radical, torna tudo mais grave: se nos países centrais há, igualmente, o recrudescimento do fascismo, aqui, a fragilidade institucional característica da nossa formação histórica agrava em muito os seus perigos. Deste modo, se o neoliberalismo figura como um “senso comum” universal, ele é heterogêneo conforme se aplica à contexto socioeconômicos distintos. Esse caráter universal do capitalismo requer uma articulação igualmente universal, ou pelo menos uma articulação com uma pretensão de universalidade capaz de lhe fazer frente.<sup>16</sup>

Os universais, de fato, estão em crise, dado o caráter notoriamente problemático do universalismo moderno. No entanto, se o universalismo moderno conviveu muito bem com o imperialismo e o colonialismo, isso não invalida o universalismo *per se*; antes, significa que o universalismo moderno simplesmente não era um universalismo. Se o universal é concebido à imagem do homem

---

<sup>16</sup> Ibidem, p. 70.



branco europeu proprietário, simplesmente não se trata de universal algum, mas de uma projeção ilegítima de uma existência singular sob a figura de um universal. Contra o universalismo excludente e identitário do capitalismo neoliberal em sua hegemonia altissonante, faz-se necessário a concepção de um outro universal, que não o moderno, que não o neoliberal. Pretenderemos, então, ao longo de trabalho, demonstrar como na filosofia de Deleuze temos o desenvolvimento conceitual de uma outra forma de universal articulada à diferença em sua univocidade, muito mais adequado ao presente do que o antigo pseudo-universal da modernidade.

Deste modo, o cerramento noológico do capitalismo realista só pode ser enfrentado, em termos filosóficos, a partir de uma radical abertura do pensamento. Acreditamos que é precisamente esta questão que está por trás da virada especulativa contemporânea, de forma implícita e explícita. Em sua rejeição ao correlacionismo, entendido como a necessária subordinação de toda manifestação fenomênica ao sujeito (ou equivalente) ao qual ela se manifesta, a virada especulativa, em suas variadas vestes, acaba por se revelar sintomática no que se diz do cerramento noológico que vivemos. O sentido *pós-crítico* da virada, em sua heterogeneidade de posições, tem como pano de fundo precisamente a eminência deste problema: precisamos, hoje, pensar de forma *radicalmente diferente*. O claustro kantiano, claustro determinantemente moderno, é insuficiente diante do que hoje se apresenta. A mudança climática e o capitalismo realista impõem à filosofia – mas, não só a ela – o pensamento radical de um *grande fora* para além da manifestação a um sujeito, para além da configuração noológica da nossa era em sua radical antiutopia. Sufocamos no capitalismo realista, sufocamos na clausura do real à sua manifestação subjetiva, sufocamos na perda do mundo em um “devir louco generalizado das qualidades extensivas e intensivas que expressam o sistema biogeofísico da Terra”.<sup>17</sup> Faz-se, novamente, necessário *pensar*; especular para além daquilo que é imediatamente dado. E o que seria essa especulação, séculos depois de Kant? Pierre Montebello coloca muito bem:

Um gesto especulativo depois de Kant é precisamente um gesto que ultrapassa os limites, que pretende propor um outro vínculo com a terra e o mundo, sem passar

---

<sup>17</sup> DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, op. cit., p. 25.

pela ‘criação de direito’ de uma razão legisladora e imperial. Trata-se de um gesto que pretende percorrer outros lugares, outras terras, outras experiências.<sup>18</sup>

É desse gesto que precisamos. O presente trabalho, então, se debruça sobre esse conjunto problemático e urgente. Pretendemos defender a importância da filosofia de Deleuze em relação a essas questões e proporemos uma interpretação da sua obra a partir desta problemática. O argumento central a ser desenvolvido é que a filosofia de Deleuze consiste em uma *metafísica especulativa pós-crítica* que tem seu maior mérito em fornecer conceitos passíveis de aplicação prática diante do cerramento noológico do capitalismo tardio. Utilizaremos, ao longo deste trabalho, o termo “metafísica” no sentido que propõe Adrian Moore: “a tentativa mais geral de fazer sentido das coisas”.<sup>19</sup> Trata-se de uma *tentativa* intelectual de fabulação de uma descrição da realidade em sua máxima generalidade e não de uma postulação de um mundo das essências imutáveis ou de hipóstases substanciais. É neste sentido que temos na obra de Deleuze uma metafísica. Não se trata de metafísica da presença, nem de ontoteologia, mas apenas de uma criação conceitual que *pretende* a descrição da realidade em sua feição mais ampla, sem a pretensão de esgotamento derradeiro desta própria descrição.

Neste sentido, analisaremos a sua filosofia sob a ótica do debate contemporâneo da virada especulativa tendo como norte analítico a reflexão de Rodrigo Nunes acerca da mesma. Assim, pretende-se mostrar a importância de Deleuze para a filosofia deste nosso novo século que, como vimos a pouco, pode ser compreendida como uma resposta à emergência de novos problemas, do capitalismo realista à questão da mudança climática. Uma vez que a virada especulativa e as diversas filosofias que se encontram em seu escopo, em suas grandes diferenças entre si, são, corretamente, ao nosso ver, caracterizadas pela sua relação com a filosofia crítica kantiana, o engajamento crítico de Deleuze com Kant será bastante sublinhado em nossa interpretação. Com efeito, pretendemos demonstrar como a filosofia deleuziana pode ser compreendida como uma *reversão do kantismo*. Deleuze, na presente interpretação, opera uma reversão do movimento de Kant de forma a propor uma ontologia pós-crítica e especulativa.

---

<sup>18</sup> MONTEBELLO, 2016, p. 47.

<sup>19</sup> MOORE, 2012, p. 1.

A univocidade da diferença de Deleuze figura, assim, como uma ontologia construída a partir de, e em resposta à, filosofia de Kant.

A partir da tese da univocidade, no que se refere ao problema do capitalismo realista, temos duas importantes consequências. Primeiramente, a tese da univocidade se diz do *eterno retorno da diferença*. Se o capitalismo realista, em sua operação hegemônica carrega a anulação do futuro, a concepção aceita no inconsciente coletivo de que não há futuro que não seja a repetição do presente, a tese do eterno retorno de Deleuze se insurge contra toda reificação epocal na concepção de uma temporalidade aberta e inesgotável em suas possibilidades: o tempo infinitamente aberto do eterno retorna da diferença contra a repetição identitária do realismo capitalista que se pretende eterno. Em segundo lugar, a tese da univocidade nos permite a concepção de um novo universal, aberto e diferencial, oposto ao universal identitário e fechado da modernidade em sua aceção clássica. E a importância prática deste novo universal se revela de imediato diante da necessidade de retomada do universalismo contra o universalismo capitalista neoliberal. Neste ponto, analisaremos a ética e a filosofia política deleuziana a partir deste problema. O conceito de *devir minoritário* permite a fabulação de um universal aberto, como pretendemos demonstrar.

A importância da metafísica especulativa, será justificada a partir do conceito de *como se* de Hans Vaihinger e do conceito de hiperficção de Mark Fisher, conjugados às “potências do falso” de Deleuze. A metafísica em questão, então, é concebida como uma *ficção* para fins práticos cuja efetiva realização (sempre parcial) só ocorre conforme a ficção retorna sobre a vida, sobre a experiência. Os três conceitos, de Fisher, Vaihinger e Deleuze são introduzidos precisamente para se pensar esse modo de retorno de uma ficção sobre a experiência empírica. Naturalmente, esse retorno independe em grande medida da filosofia, mas, não obstante, ele pode autorrealizar-se. Se se faz necessário pensar diferente, de forma radicalmente diferente, nada garante que esta nova forma de pensar, de fato, seja efetivamente pensada para além dos estritos corredores acadêmicos. Não obstante, a sua saída do seu ninho intelectual é eventualmente possível.

Não pretendemos, evidentemente, responder de forma última ao problema do capitalismo realista e da crise ambiental – o que seria nada mais do que megalomania. Pretendemos apenas uma breve contribuição na sua clarificação e

articulação conceitual *no interior da filosofia*. Trata-se de um exercício do pensamento feito no pensamento, por mais que haja um horizonte prático em vista. Não se espera, então, alcançar nenhuma solução estrita, mas apenas um movimento de abertura, de problematização, no qual as ferramentas teóricas do pensamento de Deleuze sejam articuladas a uma *eventual* utilidade prática – e esta, por sua vez, só se revela útil para além da filosofia, quando, por razões muito variadas, recai na experiência, na vida, sendo apropriada e retrabalhada conforme o mundo se apresenta.

Para além do agenciamento da filosofia de Deleuze com os problemas do presente e da virada especulativa, igualmente, procuramos ao máximo desenvolver uma dimensão exegética na qual procura-se através do comentário, das fontes secundárias e do traçado de intercessores conceituais de Deleuze, clarificar a sua filosofia. Com efeito, trata-se de uma “metafísica obscura”, para utilizar uma expressão de Sushytska<sup>20</sup>, e a sua clarificação é necessária para que o eixo problemático seja adequadamente defendido. A filosofia de Deleuze é complexa, e muitas vezes a sua linguagem – bastante sedutora e efetiva retoricamente – acaba por complicar ainda mais o já bastante denso conteúdo da sua filosofia. O que seduz, em um primeiro momento, acaba se tornando bastante irritante na hora de comentar. Naturalmente, a retórica estilística de Deleuze é coerente com as ideias propostas de forma a ser mais uma qualidade do que um problema. Não obstante, a “psicodelia” da sua escrita e a complexidade estonteante do seu pensamento acabam por requerer um esforço de clarificação, mergulho em detalhes, que nos parece plenamente justificado dado o imenso valor do seu pensamento.

O primeiro capítulo se debruça sobre a virada especulativa. Nele, analisaremos a dimensão problemática identificada por Nunes e exporemos o pensamento de quatro eminentes autores ligados ao movimento: Meillassoux, Grant, Harman e Shaviro. Em seguida, apresentaremos de forma breve uma revisão de literatura acerca da relação entre Deleuze e o problema do correlacionismo, para, por fim, apresentarmos, a partir de Nunes, o esquema interpretativo de nível metafilosófico a ser utilizado na interpretação da filosofia

---

<sup>20</sup> SUSHYTSKA, 2014, p. 118

deleuziana. No segundo capítulo, analisaremos a crítica à imagem moral do pensamento, reportada como central pelo próprio Deleuze. Nesta parte, apresentaremos as críticas de Deleuze a Kant, importantes para o escopo geral da interpretação proposta. Nosso foco, neste capítulo, assim, como nos dois seguintes, será sobretudo nas primeiras obras de Deleuze, antes do seu engajamento com Guattari. Tal movimento justifica-se, a nosso ver, pois é nestas primeiras obras que temos o traçado das principais intuições da sua filosofia que, posteriormente, se aplicarão a outros problemas – nisso sofrendo variações, sem dúvida, mas que não alteram substancialmente os pontos desenvolvidos em seus primeiros trabalhos.

No terceiro capítulo exporemos a tese da univocidade do ser em sua relação com a ontologia da diferença e a teoria das Ideias de Deleuze. Para tal, analisaremos a construção conceitual da tese da univocidade a partir da interpretação deleuziana de Scotus, Spinoza e Nietzsche. A sua filosofia do tempo, as três sínteses temporais de *Diferença e Repetição*, será analisada neste contexto uma vez que ela se desenvolve no interior da tese da univocidade. A teoria das Ideias, proposta neste mesmo livro, nos parece um elemento muito relevante da reversão kantiana operada por Deleuze e nos deteremos em sua análise neste mesmo capítulo. O caráter relacional da sua ontologia e o *perspectivismo* que dele deriva, igualmente, serão ali analisados.

No quarto capítulo, analisaremos a questão da metafísica deleuziana, a princípio, a partir de uma entrevista a Villani em que Deleuze afirma ser um “puro metafísico”. Nesse momento, discutiremos, igualmente, a sua filosofia da ciência, o caráter especulativo da sua metafísica a partir da sua articulação com Whitehead, a sua metafilosofia desenvolvida junto de Guattari, e, por fim, o potencial de retorno da metafísica para a prática a partir de Vaihinger, Fisher e das potências do falso de Deleuze. A filosofia da ciência de Deleuze, desenvolvida junto com Guattari, revela-se importante pelo crescente negacionismo científico que vemos hoje e pela importância subscrita pelo próprio Deleuze, na entrevista a Villani, à necessidade de uma “metafísica para a ciência.” A filosofia de Whitehead, este um importante intercessor de Deleuze, nos fornece importantes elementos para a compreensão do sentido especulativo de sua metafísica e merecem ser analisados. A metafilosofia de Deleuze e Guattari, por sua vez, se insere neste contexto interpretativo por conta da sua estreita associação à tese da

univocidade do ser. Pretende-se demonstrar como a concepção da filosofia enquanto criação de conceitos é plenamente coerente e mesmo necessária a partir da postulação especulativa da diferença em sua univocidade. Em seguida, as reflexões de Vaihinger e Fisher são articuladas ao conceito deleuziano de “potência do falso” no intuito de se esclarecer o potencial prático de uma metafísica especulativa assim concebida. O conceito de *utopia*, conforme formulado por Deleuze e Guattari, é analisado neste contexto em relação às potências do falso e ao retorno da filosofia sob a vida.

No último capítulo, nos voltaremos para a filosofia prática de Deleuze propriamente dita: a sua ética, sua crítica à moral, a sua rejeição completa do ressentimento, das paixões tristes e do fascismo, assim como o conceito de devir minoritário em sua articulação pragmática enquanto universal aberto. Se Deleuze defende vigorosamente um pluralismo, este pluralismo não deixa de ter antagonistas: a figura do sacerdote e do fascista são analisadas sob esta ótica. Argumentaremos por um universalismo e uma normatividade enquanto elementos centrais na filosofia prática de Deleuze. A defesa da existência de uma normatividade em Deleuze parece, de imediato, um tanto estranha, sobretudo pela sua clara herança nietzscheniana. Não obstante, argumentaremos por uma *normatividade ética* que tem como interdito apenas aquilo que enfraquece a vida, que a destrói, tal como o fascismo, as paixões tristes, e a moral do sacerdote. Neste percurso, pretendemos demonstrar como a filosofia de Deleuze oferece importantes *ferramentas teóricas* para o uso prático na vida, seja na dimensão ética, seja na avaliação e na resistência política.

Por fim, na conclusão, pretendemos reunir e explicitar as consequências do percurso interpretativo articulando-o à iminência do fascismo. Não só do fascismo político, mas de um fascismo de outra ordem, que propomos chamar de intra-fascismo. Trata-se de um fascismo imanente à própria ordem capitalista neoliberal em sua hegemonia, uma vez que opera de forma análoga ao movimento fascista descrito por Deleuze e Guattari: reversão da linha de fuga em linha de morte. A crise ambiental, neste sentido, é a expressão deste movimento tanatológico e suicidário do capital contemporâneo. A crescente radicalidade desse movimento de autodestruição, catalisado pelo fascismo político tout court, é o maior antagonista contra o qual a filosofia de Deleuze pode se insurgir.

## Capítulo 1: A virada ontológica

### 1. Introdução à virada especulativa

Durante o último século, a filosofia se viu tomada por uma série de posições, por vezes bastante distintas, mas que em comum cantavam o mesmo canto fúnebre: a metafísica está morta. A metafísica e a ontologia, antes coração e alma da filosofia, agora tinham se tornado fósseis a serem abandonados ou relegados ao museu para estudo dos historiadores e arqueólogos. Resquício morto de um tempo ingênuo e também violento: afinal, quem hoje teria a pretensão de pensar sobre o ser? Quem seria tão ingênuo a ponto de retomar esse projeto falho, que em dois milênios não logrou êxito? Mais ainda, para além dessa acusação de ingenuidade pré-crítica, vê-se na metafísica e na ontologia um perigo e uma violência. Como se na metafísica nos deparássemos necessariamente com o império da identidade a distribuir violências por toda parte, ratificando sempre no ser o ideal normativo do mundo ocidental, cujo legado maior foi a generalização genocida ao redor do globo. Assim, como coloca Thomas Nail, temos duas posições hegemônicas no século XX eminentemente anti ou pós-metafísicas. A primeira, na esteira kantiana, acusa o fazer metafísico de ingenuidade ou mesmo loucura, focando-se nas limitações do conhecimento, na sua irredutível mediação, na necessária subordinação do mundo ao acesso que temos dele. E, por outro lado, a filosofia como “cão de guarda do real, vigilante e crítica, contra todo e qualquer pretendente metafísico que ouse usurpar o trono sem rei do verdadeiro e do real”.<sup>21</sup> No primeiro caso, teríamos a fenomenologia; no segundo, a desconstrução. Em ambos, a pretensão de falar do real – aquilo que está para além da manifestação a um sujeito – é tomada como ingenuidade ou violência. Como colocam Bryant et al no mesmo sentido, as filosofias dominantes no último século se caracterizaram centralmente por “uma aversão à ciência, foco na linguagem, cultura e subjetividade em detrimento dos fatores materiais, uma posição antropocêntrica em relação à natureza, uma renúncia à procura por absolutos, e

---

<sup>21</sup> NAIL, 2014, p. 127.

uma aquiescência às específicas condições do nosso estar-lançado (*thrownness*) histórico”.<sup>22</sup> Somando as duas características elencadas por Nail, temos na filosofia do século XX uma verdadeira repulsa à metafísica.

A virada ontológica se insurge contra estas características tanto quanto contra a fenomenologia e a desconstrução, sem, no entanto, deixar de reconhecer o seu inestimável valor. Não se trata de um rompimento radical, brusco, acusatório, mas de uma procura de uma outra via que não as anteriormente tentadas na filosofia recente, sob o imperativo de novos problemas, novas questões. A virada ontológica começa, em um primeiro momento, com a publicação de *Après la Finitude*<sup>23</sup> de Quentin Meillassoux, em 2006. No ano seguinte, realiza-se uma conferência no Goldsmith College, onde estiverem Ray Brassier, Graham Harman, Iain Hamilton Grant, e o próprio Meillassoux. Neste momento, temos a cunha do termo “realismo especulativo”, posteriormente abandonado após certa polêmica.<sup>24</sup> Por mais que, com o passar dos anos o termo tenha sido contestado e polemizado, a retomada ontológica persistiu, somando-se a esses membros iniciais o trabalho de Jane Bennet, Catherine Malabou, Steven Shaviro, Markus Gabriel, Reza Negarestani, dentre outros. Dado que não há consenso capaz de tornar um termo inequívoco na compreensão das variadas filosofias de todos estes autores, utilizaremos “realismo especulativo”, “virada ontológica” e “virada especulativa” como sinônimos.

Em comum, o único denominador possível é o engajamento com o problema do correlacionismo, termo cunhado por Meillassoux para expressar a interdição à especulação filosófica para além da manifestação a um sujeito ou equivalente, seja o *Dasein* ou à linguagem. Por mais que em cada um dos autores da virada especulativa, a seu modo, retenha ou rejeite o correlacionismo de forma distinta, temos em todos um engajamento com o problema do correlacionismo de forma a este ser o principal elemento capaz de dar liga à profunda e polêmica dispersão que perpassa a virada ontológica desde o início. A virada ontológica, assim, ainda que de forma difusa e fragmentada, se insurge contra o domínio do correlacionismo, em direção a uma retomada da metafísica e da especulação para

---

<sup>22</sup> Idem.

<sup>23</sup> MEILLASSOUX, 2006.

<sup>24</sup> HARMAN, 2017, p. 3.



além da manifestação correlacional a um sujeito ou equivalente. Opondo-se, de tal forma, à fenomenologia e à “virada linguística”, a virada ontológica pretende realizar um retorno à especulação acerca das coisas mesmas.

Mesmo que, em si, a virada ontológica ou o realismo especulativo não tenha se estruturado enquanto uma escola, ao contrário, tendo se mostrado profundamente fragmentado desde o início, concordamos com Niemoczynski quando este afirma que “o legado do Realismo Especulativo não é o do ‘realismo especulativo’ per se mas a virada em *espírito* que ele ajudou a iniciar”.<sup>25</sup> Este espírito é a retomada da especulação filosófica, uma criação variada e multifacetada de conceitos e sistemas de conceitos, uma mudança do horizonte de reflexão filosófica, uma verdadeira “virada”. Mesmo fragmentada, a virada especulativa se mantém e se sustenta para além do pensamento dos seus membros inaugurais e suas querelas entre si. O que se passou, em termos deleuzianos, foi o traçado de um novo plano de imanência para o pensamento. O plano de imanência, como veremos no quarto capítulo, é um campo ou uma imagem do pensamento. A virada ontológica, se não uma escola, é o movimento de traçar uma nova forma de fazer e pensar a filosofia distinta da dominante no século XX. A partir do *problema* da exterioridade correlacional, uma série de soluções são engendradas, misturando-se e se opondo-se entre si em um movimento que, antes de mais nada, atesta a vitalidade da filosofia, a sua renovação e criação constantes.

O imperativo, o problema por trás da virada especulativa, para além da questão filosófica do correlacionismo, se revela em uma série de eventos aportados na contemporaneidade: a crise climática, os avanços da neurociência, o constante engajamento de tecnologias na nossa vida e corpos, dentre diversos outros aos quais o correlacionismo não consegue responder adequadamente.<sup>26</sup> Todos estes eventos aportariam uma exterioridade não-correlacional – a crise climática, por exemplo, traz a possibilidade da extinção do humano e do pensamento –, de forma que se faz necessário um novo instrumental teórico para a sua devida compreensão.

Vimos que o capitalismo realista tem como manifestação filosófica o desejo pelo pensamento de um *grande fora*, para além das coordenadas do

<sup>25</sup> NIEMOCZYNSKI, 2017, p. 19.

<sup>26</sup> BRYANT et al, 2011, p. 3.

presente. Neste ponto, a mudança do regime climático do planeta é um fator central na demanda por uma nova reflexão filosófica: como vimos com Fisher, é o real que luta contra o capitalismo realista, este o qual acaba por se impor para além do seu cerramento noológico. Como demonstram Danowski e Viveiros de Castro, a narrativa prometeica da conquista do homem pela natureza, em que esta aparece como ente passivo, matéria inerte a ser dominada, em radical disjunção com humano, é o fundamento propriamente metafísico – ou mitofísico – por trás do avanço desenfreado do capital na pilhagem da terra.<sup>27</sup> O correlacionismo é tributário dessa disjunção: se o mundo só existe para o sujeito, ele nada é em si próprio, de forma que o sujeito pode tomá-lo apenas como material para a sua realização incontestada. Hoje sabemos que o novo regime climático aporta a possibilidade da *extinção humana*, abrindo dentro do nosso horizonte “correlacional” a perspectiva de um evento alheio a toda e qualquer correlação – o próprio fim do *para nós*. Observa-se em muitas das filosofias associadas à virada ontológica, como a filosofia de Grant, Shavero e Jane Bennet, e do próprio Meillassoux, um esforço eminentemente anti-anthropocêntrico, no qual procura-se retirar o homem (e com ele, o sujeito, a linguagem, etc) do centro do universo, de forma a reabrir a filosofia à possibilidade da concepção da agência e da existência de tudo aquilo que está para fora do humano.

Por mais que a crítica ao correlacionismo seja o mote inicial do movimento, a sua imensa heterogeneidade atesta algo a mais. Como nota bem Rodrigo Nunes, não se trata propriamente de uma negação radical do correlacionismo – à exceção da intuição intelectual do absoluto de Meillassoux, como veremos –, mas de uma retomada especulativa da filosofia orientada por novas incursões no campo do *pensável* e não do *cognoscível*. O termo “especulativo” na alcunha “realismo especulativo” aponta para isso diretamente. A princípio, teríamos uma contradição entre realismo e a especulação. “Especulativo” é um termo que vem da filosofia crítica de Kant para expressar aquilo que não pode ser dado na experiência, ou seja, não pode ser conhecido empiricamente, apenas pensado. Se a Analítica Transcendental de Kant se pauta pelo cognoscível, por aquilo que pode ser efetivamente conhecido, a Dialética

---

<sup>27</sup> DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2012.

Transcendental se debruça sobre o pensável para além da sua manifestação empírica possível. A distinção entre o cognoscível e o pensável, entre conhecer e especular, é o que permite a virada ontológica ser propriamente *pós-crítica* e, assim, evitar a acusação imediata de ingenuidade pré-crítica; não se trata de defender a translucidez do ser ao pensamento como *cognoscível*, mas de *pensá-lo* para além da correlação. A necessária restrição do ser à sua manifestação – afinal, a tautologia do “só posso conhecer as coisas na medida em que as conheço” é incontornável – não impede que, a partir dessa manifestação, possa-se especular acerca do elemento não manifestado nessa própria manifestação. Esse *fora*, irreduzível, incontornável, não pode ser conhecido, mas ainda pode e deve ser pensado.

Deve ser pensada, pois, como coloca bem Adrian Moore, a tarefa da metafísica – a tarefa que importa e que hoje ressoa como nunca: *a de fazer pensar diferente*.<sup>28</sup> A metafísica e a ontologia não são ou não precisam ser a apoteose transcendente das identidades normativas de um tempo. Devem, ao contrário, figurar como a introdução de uma *diferença* no pensar capaz de fazer, ela mesma, a *diferença* na vida, na ética, na política. Contra a prisão no claustro correlacional, a abertura de todo um novo continente a ser explorado – ou melhor, reexplorado. E essa exploração não deve mais se dar sob a forma de uma conquista que procura trazer ao cognoscível o ser mesmo, mas de uma aventura no campo do pensável.

No presente capítulo, começaremos por analisar a filosofia de Meillassoux dado que ela foi a ignição inicial da virada especulativa. Em seguida, analisaremos o carácter propriamente especulativo e pós-crítico da virada a partir da reflexão de Nunes sobre o tema. No escopo desta análise, apresentaremos a filosofia de Grant, Harman e Shaviri enquanto representantes exemplares do carácter especulativo da virada ontológica. Por fim, apresentaremos uma revisão dos principais artigos que pensam a filosofia de Deleuze em sua relação com o problema do correlacionismo.

## 2. Ética e Ontologia no pensamento de Quentin Meillassoux

Nesta seção, pretendemos expor os principais pontos da filosofia de

---

<sup>28</sup> MOORE, 2012, p. 8.

Meillassoux. Focaremos principalmente em sua obra, e não nas dos outros autores associados à virada especulativa, pois foi a partir do seu livro de estreia, *Après la finitude*<sup>29</sup>, que se deu a ignição para o retorno contemporâneo à especulação filosófica. Além de expor os principais conceitos da sua ontologia, também trabalharemos a sua ética. Acreditamos que, tal como Immanuel Kant, o maior nome do correlacionismo, que, ao fechar o mundo em si mesmo para além do sujeito, ainda assim sentiu a inescapável necessidade de pensá-lo para a sua filosofia prática, Meillassoux procura igualmente pensar este *grande fora* a fim de refletir sobre uma possível ética capaz de fazer frente ao irracionalismo do fideísmo.

## 2.1 O Correlacionismo

No seu conceito de “correlacionismo”, Meillassoux pretende abarcar todos os sistemas filosóficos que, desde Berkeley pelo menos, afirmam que não temos nunca acesso a nada “senão a correlação entre ser e pensar e nunca a um dos termos tomados isoladamente”.<sup>30</sup> Assim, dentro das grades da correlação, não seria possível ou desejável o pensamento de um mundo para além do que é *para nós*, de tal modo que qualquer pensamento genuinamente materialista – definido por Meillassoux como “todo pensamento acedendo a um absoluto que é simultaneamente externo ao pensamento e em si mesmo desprovido de subjetividade”<sup>31</sup> – se veria epistemologicamente interdito. Berkeley é reportado como o primeiro correlacionista, mas a exposição de Meillassoux tende a se focar na filosofia de Kant, a partir da qual teríamos o primeiro momento de dominância do correlacionismo no pensamento ocidental. Kant, a partir da sua “revolução copernicana” – ironicamente chamada por Meillassoux de “contrarrevolução ptolemaica” – teria condenado toda filosofia com pretensão ao conhecimento do absoluto, ao domínio para além das categorias de apreensão do sujeito, a figurar como meramente ingênua ou dogmática. A *finitude* do conhecimento o torna

---

<sup>29</sup> MEILLASSOUX, 2006.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>31</sup> MEILLASSOUX, 2012a, p. 2.

incapaz do absoluto ao mesmo tempo que direciona a filosofia à análise dessa finitude como seu único objeto.

Para o correlacionista, tudo que há, só é na medida em que é *para nós*; se há um em si, ele é de todo incognoscível, uma vez que pensá-lo já é correlacionar o *ser em si* com o pensamento. Não se pode ter acesso ao real para além do pensamento, pois ao fazê-lo ele mesmo se torna pensamento. Esse argumento, Meillassoux denomina “ciclo correlacional”. Nele, “afirma-se que um ciclo vicioso, essencialmente pragmático, é inerente a todo materialismo que postula a existência absoluta de uma realidade fora de toda representação”.<sup>32</sup> Segundo tal argumento, teríamos uma contradição performativa toda vez que a reflexão se aventurasse para fora das grades subjetivas, dado que não podemos escapar ao fato de que quando pensamos sobre algo, estamos, de fato e inexoravelmente, pensando. O correlacionismo, assim, se estrutura sobre a impossibilidade de se conhecer um mundo independente do pensamento, reflexão, dação, manifestação ou percepção, utilizando-se do argumento do ciclo, em suas várias manifestações históricas, como álibi teórico para essa interdição.

Nesse sentido, vale remeter às considerações de Ray Brassier<sup>33</sup> acerca da forma desse argumento na filosofia de Berkeley. Segundo o autor, um dos grandes nomes da virada ontológica, o argumento consiste apenas de uma *tautologia* estruturada sobre a identificação ilegítima da representação com a coisa em si enquanto petição de princípio. Se Berkeley afirma que nosso conhecimento das coisas só se dá a partir da sua ideia, e essa só pode ser dada na medida em que é percebida pelos nossos sentidos, de fato, não podemos ter ideia senão na medida mesma que as temos; mas disso não se pode concluir que, por termos uma mediação sensível na nossa relação com o mundo, este, para além desta mediação, não possa existir. No correlacionismo, confunde-se a representação ideal de uma coisa com a própria coisa.<sup>34</sup> Deste modo, não posso afirmar que não existe nada

---

<sup>32</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>33</sup> BRASSIER, 2011.

<sup>34</sup> Brassier oferece um bom exemplo acerca dessa questão: “o fato de que eu possa pensar uma paisagem desabitada não quer dizer que ela se torne desabitada simplesmente por conta do meu pensamento. É certamente verdadeiro que eu não posso pensar o Quarto Vazio sem pensar sobre ele; mas disso não se segue que o Quarto Vazio se torna habitado por conta do meu pensamento. Insistir nessa reivindicação seria como reivindicar que é impossível pintar uma paisagem desabitada porque o ato de pintar a deixaria habitada. Isso seria confundir o ato de

para além da minha percepção, uma vez que já reduzi o ser das coisas mesmas à minha percepção delas. Mas essa redução não se justifica no argumento: é apenas um pressuposto implícito. O argumento, então, seria plenamente tautológico, circular e vicioso.<sup>35</sup> Como também coloca Nunes,<sup>36</sup> o correlacionismo, antes de ser propriamente falso, é uma simples tautologia: trata-se apenas de afirmar que, quando conheço algo, estou conhecendo algo.

Para Meillassoux, teríamos dois tipos de correlacionismo: um forte e um fraco. O correlacionismo fraco seria o propriamente kantiano, no qual se interdita o acesso às coisas em si mesmas, mas a sua existência não é negada. Para Kant, a coisa-em-si é necessária como fundamento do fenômeno e tem que ser tomada como existente, por mais que inacessível. Diferentemente, o “modelo forte do correlacionismo consiste, ao contrário, em supor que não é apenas ilegítimo pretender que nós podemos conhecer o em-si mesmo, mas que também é igualmente ilegítimo pretender que nós possamos ao menos pensá-lo”.<sup>37</sup> O segundo modelo é remetido a Heidegger do mesmo modo que Lee Braver<sup>38</sup> remete a obra do filósofo alemão ao paradigma dominante do antirrealismo do último século.<sup>39</sup>

Se os dois modos anteriores consistem na interdição do acesso a uma realidade *sem nós*, Meillassoux igualmente se opõe a um modo especulativo de correlacionismo denominado “subjectalismo”. Neste conceito, ele visa englobar “toda metafísica que absolutiza a correlação entre ser e pensar, qualquer que seja o sentido que se dê ao polo subjetivo e objetivo de tal relação”.<sup>40</sup> A correlação torna-se o mundo em si mesmo, e ele se dota de características subjetivas – como vida, pensamento e desejo, por exemplo. O argumento é que, “dado que a ideia de um 'em si' independente do pensamento é inconsistente, faria sentido postular que tal em si, dado que ele é impensável para nós, é impossível em si mesmo”.<sup>41</sup> A

---

pintar com *aquilo* que é pintado ou o ato de pensar com *aquilo* que é pensado.” (BRASSIER, 2011, p. 63)

<sup>35</sup> Ibidem, p. 62-63.

<sup>36</sup> NUNES, 2018, p. 119.

<sup>37</sup> MEILLASSOUX, 2006, p. 48.

<sup>38</sup> BRAVER, 2007.

<sup>39</sup> A interpretação de Meillassoux, no que se refere a Heidegger, no entanto, é questionável. Quanto a isso, cf. GRATTON, 2014.

<sup>40</sup> MEILLASSOUX, 2012a, p. 8.

<sup>41</sup> Ibidem.

impossibilidade, então, do pensamento de aceder a um ser independente do pensar, sendo um dado ontológico e não mais epistemológico, levaria a concluir uma presença subjetiva ou vital em todas as esferas do real. A correlação com o humano, sendo incontornável, se elevada ao absoluto, toma o humano (ou o sujeito) como o ser mesmo em sua totalidade. A filosofia de Hegel, Nietzsche, Bergson e Deleuze e certamente toda filosofia panpsiquista que vem ganhando espaço crescente no cenário atual, para Meillassoux, seria uma espécie de “subjectalismo”. O ponto central para o autor é que, se tais filosofias pretendem destituir o lugar do sujeito na tradição moderna, almejando, assim, destituir o antropocentrismo, no fim, acabariam por nada mais fazer do que paradoxalmente reforçá-lo na medida em que estendem características subjetivas a todas as coisas em uma hipostasia do humano em direção ao ser. Tudo se torna pensamento, sensibilidade ou outra característica humana qualquer. Temos ainda um absoluto, mas esse absoluto é humano.<sup>42</sup>

O autoproclamado materialismo de Meillassoux se afasta enfaticamente do subjectalismo, negando radicalmente a subjetividade enquanto pertencente ao mundo em si mesmo. O mundo sem nós seria o “puro não-subjetivo, a pura e simples *morte*, sem consciência, nem vida, nem qualquer subjetividade que seja, [...], matéria anterior e independente de qualquer sujeito e vida.”<sup>43</sup> O caminho para conhecê-lo, como veremos, passa por um movimento argumentativo que pretende implodir o ciclo correlacional nele mesmo. Antes, no entanto, cabe apresentar a justificativa ético-política que, para Meillassoux, torna relevante e necessário o retorno do absoluto ao pensamento.

## 2.2.O Fideísmo ou o vale-tudo epistemológico

A consequência ética e política do primado filosófico do correlacionismo é o que Meillassoux denomina “fideísmo contemporâneo”. Trata-se, de forma bem esquemática, da noção de uma equivalência geral de todos os discursos operada a partir da suspeita em relação à razão enquanto árbitro entre eles. Dado que a razão

---

<sup>42</sup> MEILLASSOUX, 2012a, p. 6.

<sup>43</sup> Ibidem.

se vê interdita e limitada, o espaço que ocupava outrora – o de guia para o conhecimento do mundo mesmo – é tomado pela fé e pela religião: “a pós-modernidade revive, ao seu próprio modo, uma relação fideísta entre a fé e o pensamento, consistindo (depois de Montaigne) em limitar, mesmo anular, as reivindicações cognitivas da razão a fim de gerar um vácuo no qual a fé pode ter o seu nicho.”<sup>44</sup>

Se em um primeiro momento o fideísmo aparece enquanto doutrina religiosa que prega a superioridade da revelação sobre a razão, na modernidade esta postura retornaria a partir do ceticismo exacerbado contra a própria razão – ceticismo esse que, desde Kant, pelo menos, pode ser considerado como uma função imanente ao próprio exercício da razão. A desabsolutização do pensamento, de fato, inicialmente, se sustenta em uma crítica cética contra a religião cristã – com seu deus absoluto – e, de forma correlata, contra a metafísica tradicional associada justamente à concepção teológica de uma verdade única. No entanto, na medida em que, no esteio dessa metafísica, a razão é submetida a igual crítica, o ceticismo volta-se novamente para a religiosidade, não sob a forma apologética de uma religião específica, mas do religioso em geral. A desqualificação da razão leva à suposição da mera fé enquanto validador discursivo. Na medida em que os discursos se equivalem através da ausência de uma realidade racionalmente pensável, a mera crença se torna único critério de verdade (sempre relativa), de tal modo que chegamos a um “fim contemporâneo da metafísica que, começando cético, acaba por não ser outro que um fim religioso da metafísica”.<sup>45</sup> A morte de Deus teria por consequência uma anarquia discursiva na qual a ausência de critério transcendente oferecido por uma teologia específica ou pela razão tornaria impossível a escolha de um certo discurso sobre os demais, senão através da mera crença pessoal. Uma vez deposta a razão de seu lugar de árbitro e juiz, a irrazão e a religiosidade tomam o seu lugar: o absoluto, expulso pelo correlacionismo, abriga-se, então, na fé.

A consequência política do fideísmo, ao que nos parece, é a incapacidade de uma crítica filosófica consistente diante do fundamentalismo religioso ou mesmo do fascismo. A equivalência geral de todos os discursos, cerrados em si

---

<sup>44</sup> MEILLASSOUX, 2009 p. 7.

<sup>45</sup> Idem, 2006, p. 76.



mesmos sem possibilidade de mediação racional, dificulta em muito uma radical oposição a qualquer forma discursiva, mesmo que correlata a barbaridades, como é o caso da justificativa religiosa para a opressão de minorias, tanto no centro quanto na periferia do capitalismo.

A preocupação de Meillassoux é, sem dúvida, muito mais focada na questão religiosa, mas nos parece que o problema do fideísmo revela-se problemático em diversas instâncias, sobretudo no que diz respeito ao que se tem chamado de “pós-verdade” e, talvez, no crescimento do radicalismo político. Abandonar qualquer critério de avaliação objetiva entre os diferentes discursos, excetuando-se apenas o da convicção pessoal (quando não local, étnica ou cultural), torna difícil uma verdadeira crítica, no escopo da filosofia, a esse radicalismo. É contra isso que a filosofia de Meillassoux se insurge.

### 2.3 O Arquefóssil e a Ancestralidade

Um dos pontos centrais da crítica de Meillassoux ao correlacionismo passa pelo conceito de arquefóssil – a descoberta científica de fatos anteriores à emergência da vida e, assim, de qualquer subjetividade enquanto tal, de qualquer para nós. O arquefóssil “denomina um evento anterior a qualquer pensamento *e, por consequência, à manifestação ela mesma*”.<sup>46</sup> A datação da idade da Terra e do Universo são exemplos privilegiados: são eventos prévios e anteriores à emergência de qualquer vida e subjetividade e apontam para uma realidade que por si mesma não pode ser correlata à manifestação intelectual. Se não há possibilidade de se pensar o ser independentemente do pensamento, como é possível a ciência nos revelar fatos muitíssimos anteriores à emergência da possibilidade mesma de qualquer consciência, percepção ou pensamento? Poder-se-ia, como mostra Meillassoux, argumentar, dentro do ciclo correlacional, que os enunciados em si mesmo sobre um tempo ancestral só existem aqui e agora na medida em que são constituídos a partir da intersubjetividade dos cientistas com suas práticas; não teriam, por consequência, nenhuma exterioridade própria à

---

<sup>46</sup> Ibidem, p. 39.

correlação, dando-se apenas nela. A datação do universo só existe para aquele que data, do mesmo modo que a idade do universo. Nesse sentido, que tais eventos apareçam no fazer científico apenas exprime uma lacuna na correlação, um evento sem testemunha que figura enquanto um não-dado no dado correlacional, mas ainda dele tributário. Tais eventos seriam tais como a folha que cai na floresta sem que ninguém a veja, apenas uma lacuna que se manifestaria a um sujeito, bastando a ele estar presente lá. É como se o correlacionista dissesse: “se houvesse uma testemunha no nascimento da Terra, assim ela veria” e não, de forma alguma, “a Terra nasceu deste modo”.<sup>47</sup>

Contra essa objeção, Meillassoux argumenta que a *ancestralidade* do arquefóssil não deve ser confundida com a mera antiguidade. O tempo ancestral não remete a uma lacuna específica na manifestação correlacional, mas à lacuna da manifestação correlacional enquanto tal. A ancestralidade, na medida em que se refere a uma temporalidade anterior a qualquer manifestação possível, revela uma diacronicidade por demais extensa para ser contida dentro dos limites da correlação, uma vez que vai além da própria correlação. Não é como uma folha que cai na Amazônia – passível de ser vista por qualquer um que por ali passasse –, mas um evento impossível em si mesmo de ser visto por qualquer sujeito que seja, pois se situa em um tempo anterior à emergência de qualquer subjetividade para vê-lo. Mais ainda, caberia indagar como surgiu a correlação em um tempo anterior a toda correlação e, assim, exterior a ela. Se não há nada fora da correlação, como é possível não só a ciência revelar a exterioridade temporal irreduzível de certos eventos, mas também, a correlação responder à questão da sua própria gênese? Assim, a indagação irrespondível que o arquefóssil coloca ao correlacionismo é, justamente, a de “*como pensar um tempo no qual o dado como tal passa de um não-ser ao ser?*”. Não um tempo dado de modo lacunar, mas um tempo tal que ultrapassa toda possibilidade de correlação.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> É interessante notar, como faz Rodrigo Nunes, que a escolha da datação coloca um problema sério ao argumento de Meillassoux. Como pode a datação ser um dado capaz de apontar para qualquer horizonte além da datação, se a datação é eminentemente revisável? A força excessiva que concede Meillassoux ao argumento do arquefóssil se vê enfraquecida pelo simples fato de a ciência não tomá-lo como um fato, mas como uma hipótese em revisão constante, o que parece indicar que só podemos saber que a idade do universo é de 14 bilhões de anos na medida em que os cálculos rigorosamente atuais (e em constante retrabalho) na sua dependência de aparatos científicos cada vez mais sofisticados, assim o dizem. NUNES, 2015, p. 27.

<sup>48</sup> MEILLASSOUX, 2006, p. 41.

Desse modo, o arquefóssil, para Meillassoux, na medida em que é ancestral e anterior a toda correlação, não pode ser reduzido a sua possibilidade de manifestação correlacional atual, pois ela não poderia dar conta da emergência de toda manifestação enquanto tal. O pensamento científico, através do seu uso da matemática, seria, assim, “capaz de pensar um tempo que por definição não pode ser reduzido a uma dação, dado que ele a precedeu e permitiu a sua emergência”.<sup>49</sup> Esse tempo revelaria, assim, a *contingência* de toda manifestação subjetiva na medida mesma em que revela uma temporalidade totalmente indiferente a ela. Assim, ao apontar para a própria emergência da vida enquanto acontecimento contingente em uma escala temporal que lhe ultrapassa – tanto em direção ao passado quanto ao futuro, onde sua extinção é certa, seja pela morte do sol ou pela crise climática – a ciência iria além da correlação na medida em que nos revela a emergência da própria.

#### 2.4.O argumento da facticidade: a implosão da correlação.

Meillassoux supõe que a capacidade de acesso a esse real ancestral é tributária da formalização matemática. Como coloca Pierre Montebello sobre o filósofo: “[...] as matemáticas transpassam a correlação, ou mais, a excedem, elas excentralizam o pensar cognitivo daquilo que ele conhece.”<sup>50</sup> Seria este o verdadeiro sentido da revolução de Galileu, Copérnico e Descartes. Desse modo, o projeto de Meillassoux se volta em direção a uma reabilitação do racionalismo pré-crítico de Descartes. Meillassoux pretende reabilitar a distinção cartesiana entre propriedades primeiras e segundas.<sup>51</sup> As segundas, os odores e cores do mundo, estariam em um regime essencialmente correlacional, ao passo que as primeiras, as relações quantitativas expostas pela matemática, revelariam propriedades do mundo de todo independentes da nossa percepção sensível. É justamente através delas que o pensamento pode novamente alcançar o *grande fora*, como já atesta o fato de a ciência, através da formalização matemática, ter

---

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> MONTEBELLO, 2015, p. 51.

<sup>51</sup> MEILLASSOUX, 2006, p. 13-14.

obtido conhecimento real sobre a ancestralidade. No entanto, trata-se agora de pensar esse *grande fora* sem a necessidade de um *ser necessário e bom* como garantidor das verdades da matemática e do pensamento contra as artimanhas de um possível gênio maligno, como era o caso de Descartes. No lugar do absoluto da divindade, no pensamento de Meillassoux, figura a *necessidade da contingência*.

Meillassoux realiza uma interessante reversão da prova ontológica cartesiana.<sup>52</sup> Essa nos diz que, se Deus é um ser absoluto e perfeito, dessa perfeição decorre a existência, logo Deus existe. A validade da matemática decorre desse fato, pois Deus não poderia criar um mundo no qual ela fosse uma mera ilusão feita para nos enganar (o problema do gênio maligno). O que interessa a Meillassoux nessa reversão é o fato de que Descartes parte do interior da correlação – a ideia de Deus conforme presente em seres finitos – e a leva até os limites da realidade em si mesma.<sup>53</sup> É esse mesmo movimento que pretende Meillassoux: trata-se não simplesmente de negar a correlação ou assumir um simples e puro acesso ao real como dogma, mas de um movimento de implosão da correlação por dentro, indo do “para nós” ao “em si”.

Assim, a *necessidade da contingência* é deduzida de um movimento de implosão interna do ciclo correlacional: a facticidade da própria relação, entendida como a sua própria contingência. Tomando o ponto de vista do correlacionismo forte, Meillassoux argumenta que, a fim de se opor ao absoluto especulativo do subjectalismo – que opera justamente pela absolutização da correlação –, este precisa postular a própria contingência da correlação, pois o contrário seria, justamente, colocá-la como absoluta. Não só ele pode pensar um outro da correlação no sentido de um incognoscível alhures, como pode também pensar o próprio ser outro da correlação ela mesma; proceder de outro modo seria necessariamente postular a correlação como um absoluto, eterno e imutável, interditando, assim, a desabsolutização do pensamento. Podemos pensar a morte e, assim, a contingência do nosso pensar.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Não cabe, no escopo deste texto, discutir a especificidade da prova cartesiana em relação às demais provas ontológicas desde Anselmo.

<sup>53</sup> GRATTON, 2015, p. 6.

<sup>54</sup> “Para o correlacionismo ser capaz de empreender a de-absolutização do pensamento, ele precisa manter que a correlação *não é absolutamente necessária* e que essa falta de necessidade

A contingência da correlação indica necessariamente um *fora* na medida em que a “possibilidade de que nós possamos deixar de existir é, por definição, independente do nosso pensamento dado que ela atualiza o nosso não-ser”.<sup>55</sup> Diferentemente do subjectalista, que diria que tal possibilidade é impensável – logo, a correlação seria um absoluto incapaz de não ser –, para o correlacionista a contingência é uma propriedade necessária do ciclo correlacional. Tal contingência, então, enquanto pensamento do mundo sem pensamento, seria aquilo que nos abriria ao absoluto. E o absoluto, para Meillassoux, é a *necessidade da contingência*.

A única coisa que nos leva para além do ciclo correlacional é a sua contingência, de tal modo que ela se torna a figura mesma do mundo sem nós; assim sendo, deve excluir toda necessidade no sentido de um princípio de razão suficiente. Se a única necessidade é a contingência, não há qualquer razão para aquilo que é ser tal como é, como foi e como deve ser; as leis da natureza poderiam ter sido outras no passado e poderão ser outras no futuro. Meillassoux nos diria, diante da pergunta “por que há o ser e não antes o nada?”, que a resposta “por nada” guarda uma rica positividade. O nada aqui não é uma insuficiência do nosso conhecimento, mas uma resposta concreta. A emergência da ideia de razão suficiente no ciclo correlacional não pode emergir de nenhum fundo racional, de tal modo que o *fora* do ciclo não obedece a nenhuma necessidade. Tudo que é, é tal como é sem qualquer motivo, sem necessidade. Nesse sentido, pensar racionalmente o *fora* enquanto a necessidade da contingência é estabelecer “um discurso racional sobre a irrazão”.<sup>56</sup> Onde o fideísmo coloca a fé, perante o recuo correlacionista da razão Meillassoux pretende efetivamente restaurar os direitos desta última a esse grande fora.

A necessidade da contingência é o absoluto. Ao contrário do absoluto

---

absoluta da correlação é acessível ao pensamento – o que significa dizer que ela pode se justificar através de argumentos, ao invés de ser simplesmente postulado como um ato de fé. Essa *pensável* não-necessidade da correlação é precisamente o que eu chamo de ‘facticidade correlacional’. A tese da facticidade correlacional é a que segue: o pensamento pode pensar a sua própria falta de necessidade, não apenas enquanto consciência pessoal, mas enquanto estrutura supra-individual. É apenas sobre esta condição que o correlacionismo pode reivindicar pensar a *possibilidade* mesma de um *desconhecível totalmente-outro* da correlação.” (MEILLASSOUX, 2012a, p. 9).

<sup>55</sup> MEILLASSOUX, 2012, p. 9.

<sup>56</sup> MEILLASSOUX, 2006, p. 78.

tradicional da filosofia, tomado como necessário, o de Meillassoux é justamente o de uma contingência tal que nada mais está garantido, podendo tudo mudar a qualquer instante sem razão ou motivo. Hipercaos é o nome que o autor dá a esse novo absoluto: “este absoluto, com efeito, não é nada além de uma forma extrema de caos, um *hipercaos*, diante do qual nada é, ou não poderia ser, impossível, mesmo o impensável.”<sup>57</sup>

Para Meillassoux, é importante frisar que a necessidade da contingência não é um puro devir ao modo de Nietzsche e Heráclito. O grande interesse da sua tese está em poder, da contingência necessária, extrair condições não triviais, propriedades absolutas daquilo que é. Deste modo, “para ser contingente, um ente (seja uma coisa, lei ou estrutura) não pode ser 'qualquer coisa', sem nenhuma constrição”.<sup>58</sup> A necessidade da contingência se constrange, primeiramente, pela sua própria necessidade enquanto contingência – ou o fato dela não poder devir necessária. A contingência não seria ela mesma contingente, pois, se fosse, não poderia ser absoluta. O que ele nomeia “factualidade da facticidade” é justamente o fato de a facticidade ser um não-factual: a contingência não pode ser ela mesma contingente.<sup>59</sup>

Uma outra propriedade absoluta a ser concluída é que nenhum ente pode ser contraditório. Se algo é A e ao mesmo não-A, não existe alteridade possível em relação a este algo através do qual ele possa devir outro, e, assim, incapaz de transformação, não seria contingente. Um ente contraditório, por não poder devir algo que não é, dado que ele já é o que não é, é necessário, excluindo assim a possibilidade de uma verdadeira necessidade da contingência. Este ente seria necessário, logo, impossível. Escreve Meillassoux:

A única coisa que, em tal Caos, não poderia nascer nem morrer, a única coisa que seria excluída de todo devir, como de toda modificação, puro imutável sobre o qual se partirá mesmo toda a potência da contingência, será o ente contraditório. E isto por uma razão precisa: um tal ser não poderia devir outro *porque não há nenhuma alteridade a qual devir*.<sup>60</sup>

O argumento cartesiano, então, assume outra figura: do para nós temos

---

<sup>57</sup> Ibidem, p. 99.

<sup>58</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> Ibidem, p. 106.

uma cissura, aportada pela própria contingência da correlação, que vai em direção ao em si. Ele não começa da necessidade e da perfeição enquanto conceitos e vai em direção à necessidade da existência de Deus; pelo contrário, ele começa pela imperfeição da correlação em subsumir o ser em sua totalidade e ancestralidade, elevando, em seguida, esta imperfeição em direção ao ser mesmo enquanto contingência.

Aqui, Meillassoux também realiza uma interessante operação no que tange à filosofia cética de Hume. A filosofia transcendental de Kant se articula em direção à resolução do famoso problema de Hume. Meillassoux, no seu esforço de superação do kantismo, se volta a ele a fim de oferecer uma solução própria. O problema de Hume opera, *grosso modo*, da seguinte forma: como posso ter certeza da necessidade observada na natureza dado que essa própria necessidade não é ela mesma observável? Quando vejo um copo caindo e se estilhaçando no chão, os meus sentidos me dão apenas a sucessão temporal dos dois eventos – queda e estilhaçar – mas nunca o liame causal entre eles. A resposta de Hume é remeter à noção de hábito apenas na medida em que observo uma conjunção constante entre esses fenômenos que intuo a sua repetição – o que, para Meillassoux, expressa um deslocamento da questão da ontologia para a epistemologia. Trata-se não mais de indagar sobre a necessidade na natureza, mas sim acerca da razão pelo qual nela cremos. A solução de Kant, por sua vez, é a de supor a causalidade enquanto uma condição necessária – uma categoria do entendimento – para toda experiência possível, sendo assim pressuposta e capaz de oferecer, na sua universalidade, conhecimento verdadeiro. Ao lado dessas duas repostas, a cética e a transcendental, teríamos ainda uma solução dita “metafísica”, em que se parte primeiramente da dedução de um ser absolutamente necessário para a partir dele postularmos a garantia da regularidade da natureza: Deus enquanto fiador das constantes naturais, como é caso de Leibniz e também de Descartes, como vimos há pouco.<sup>61</sup>

A resposta de Meillassoux, diferentemente, consiste em ontologizar – ou reontologizar – o problema. Trata-se de se indagar novamente sobre a possibilidade de uma ligação necessária entre as coisas mesmas e, pelo que vimos

---

<sup>61</sup> MEILLASSOUX, 2012b, p. 324-325.

anteriormente, a sua resposta é claramente que não. Kant objetaria nesse sentido, que, se as relações entre as coisas não são condicionadas pela jaula de ferro da necessidade causal, nenhuma experiência seria possível: as leis da natureza, se pudessem variar, o fariam com tal frequência que seria impossível qualquer experiência.<sup>63</sup>

É nesse último ponto que se foca Meillassoux. A sua ontologização do problema de Hume passa pela necessidade de refutar a objeção kantiana segundo a qual, a partir da possibilidade da contingência das leis naturais, elas mudariam constantemente. Seu ponto consiste em demonstrar como nada garante que, se as leis, podendo mudar, o fariam com frequência. Meillassoux nos oferece o seguinte exemplo: se jogarmos um dado sucessivas vezes e observarmos que o mesmo resultado se repete, a nossa imediata impressão é de que tem algo errado, um peso favorecendo um dos lados, por exemplo. Espera-se dentro do espectro dos resultados possíveis que ele varie, sendo a persistência de um mesmo resultado *extremamente improvável*. No entanto, argumenta Meillassoux, o que torna essa improbabilidade patente é o fato de se tratar de um conjunto limitado e totalizável de resultados. Só posso medir o quão improvável é o resultado “seis” por duzentas e quarenta vezes seguidas em um universo de trezentas jogadas, diante do número total de lances, estas trezentas jogadas mesmas. A minha chance de ganhar na loteria, por exemplo, é de 1 em 50.063.860. Essa afirmação supõe um número total de combinações possíveis na qual a combinação específica que joguei figura como extremamente improvável: é apenas diante da diferença de um número total de casos concebíveis (50.063.860) e de casos experienciados (minha única aposta) que podemos dizer se tratar de algo mais ou menos provável. Ademais, é necessário que as regras do jogo sejam elas mesmas constantes, a fim de que se assegure propriamente a combinatória do resultado.

Supondo que cada conjunto de leis naturais figurasse como o lado de um dado ou uma jogada na loteria, teríamos um número infinito de possíveis universos – ao modo de Leibniz –, no qual o nosso figuraria apenas enquanto um no seio do infinito.<sup>64</sup> Naturalmente, Meillassoux rejeita a saída de Leibniz e seu Deus seletor transcendente; antes, ele remete a um argumento lógico-matemático

---

<sup>63</sup> Cf. KANT, 2001, p. 244/ B234.

<sup>64</sup> MEILLASSOUX, 2006, p. 145.



para mostrar que esse tipo de raciocínio só tem validade dentro de determinado conjunto de regras. Só pode haver inferência probabilística, lance de dados ou universos possíveis, dentro do escopo de um universo determinado, pois *o universo ele mesmo não pode ser totalizável*. A base para a sua argumentação é a teoria de conjuntos de Cantor; se tenho um certo conjunto, o número de relações possíveis entre os membros desse conjunto excede o número mesmo desse conjunto. Tomando um conjunto de três elementos tal como (1,2,3), vê-se logo que as combinações entre estes números formam um número maior que três.

Desse modo, não seria possível a existência de um conjunto de todos os conjuntos, pois em seu seio sempre haveria um conjunto possível o excedendo em seu número. Dado que a noção de universo – pelo menos, como trabalhada por Meillassoux – envolve a de uma totalidade, cada universo só é possível enquanto conjunto de elementos passível de regras determinados por certas leis naturais específicas; uma totalidade de todas as totalidades, a pluralidade de universos possíveis na mente de Deus como em Leibniz, seria totalmente impossível e paradoxal segundo Meillassoux (seguindo Cantor), dado que as relações entre os elementos desse conjunto (o universo) seriam necessariamente maiores do que ele mesmo. Logo, o universo não é totalizável. Com base nisso, Meillassoux conclui que não se deriva da contingência absoluta das leis da natureza nenhuma inferência probabilística capaz de sustentar o argumento frequencialista de Kant: as leis do nosso universo podem mudar a qualquer instante, mas nada garante que elas o fariam frequentemente ou que haja algo de improvável na constância das leis naturais tal como se apresentam a nós na ciência e na vida cotidiana.<sup>65</sup>

Nesse sentido, Meillassoux distingue entre a potencialidade, o acaso, a contingência e a virtualidade. A potencialidade remete aos casos que podem se atualizar sob a égide de determinado conjunto de leis. O acaso consiste em uma probabilidade dentro de determinado conjunto totalizável (mesmo que infinito) de leis ou regras específicas, sem que haja uma determinação unívoca: é o lance de dados, no qual as leis da física estão presentes, mas cujo resultado específico não é dado de forma unívoca por elas. Já a contingência, por ser absoluta, se dá para além de qualquer conjunto de regras, podendo fazê-las elas mesmas variarem sem

---

<sup>65</sup> MEILLASSOUX, 2007.

razão ou porquê: é como se ao jogar o dado, pudesse surgir não um número específico, mas qualquer coisa, mesmo uma baleia, ao modo do gerador de probabilidade infinita de Douglas Adams. A virtualidade, por sua vez, seria a capacidade de emergência *ex nihilo* de um Mundo em um certo Mundo a partir do mundo.<sup>66</sup>

Cada regime de regras constitui um Mundo emergindo a partir do nada. Meillassoux apresenta aqui uma outra distinção: temos o Mundo (com maiúscula) e o mundo. O Mundo consiste justamente em um conjunto de leis determinadas e a partir dele temos potencialidades e a ação do acaso. Já o mundo é o hipercaos da contingência absoluta. A emergência da vida e do pensamento – e com ele, a correlação em si mesma –, o desafio que Meillassoux julga ser irrespondível pelo correlacionismo, se explica por esse tipo de emergência sem razão alguma, pelo advento de novos Mundos a partir do mundo. A vida e o pensamento são virtualidades e não potencialidades, pois o potencial da vida não estava contido no domínio da pura matéria e nem o do pensamento no da mera vida. A vida, após seu surgimento *ex nihilo*, guarda a potencialidade da evolução, mas não do pensamento; este, ao surgir sem razão alguma, abre um novo mundo no qual, por exemplo, a ciência se torna uma potencialidade a ser atualizada. A gênese da correlação, então, se dá através da exterioridade de uma intervenção do mundo sobre o Mundo da vida.<sup>67</sup>

## 2.5. Ética e a divindade inexistente

Veremos agora como, a partir de sua ontologia, Meillassoux deriva uma ética interessante e bastante heterodoxa. Inspirado em Kant, ele propõe uma espécie de dialética transcendental procurando responder à antiga questão kantiana: o que devo esperar? Ele contrapõe teísmo e ateísmo e procura um terceiro termo capaz de resolver a contradição entre ambos. Essa fórmula, que elucidaremos em breve, é a da divina inexistência: “deus não existe *ainda*.”<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> MEILLASSOUX, 2010.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 458.

A primeira questão, nesse ponto, é a do espectro. O espectro é uma figura corrente na filosofia contemporânea, de Derrida a Mark Fisher, e, naturalmente, não remete a nada de propriamente sobrenatural. Antes, expressa a incapacidade de completude do luto. Trata-se da presença de uma ausência no seio mesmo da vida; o espectro é o morto *que não partiu completamente e ainda se faz presente na sua ausência mesma*. Meillassoux não se refere, neste ponto, tão somente aos mortos da nossa vida pessoal e particular, os parentes e amigos falecidos, mas a todos os mortos que perfizeram a história. A impossibilidade de justiça para aqueles que partiram, a sua ausência que traz junto a da própria justiça: isso é o espectro. Dentre os mortos, destacam-se os espectros de um “luto essencial”, aqueles cuja morte atesta o absurdo vão de um sofrimento sem redenção e sentido. Escreve Meillassoux:

Os espectros essenciais são aqueles de mortes terríveis: mortes prematuras, mortes odiosas, a morte de uma criança, a morte de pais sabendo que os seus filhos estão destinados ao mesmo fim – e ainda outros. Mortes naturais ou violentas, mortes que não podem ser superadas, tanto em relação àqueles sobre as quais ela se abateu tanto quanto em relação àqueles que sobreviveram. Espectros são os mortos que sempre se recusarão a “passar”, que obstinadamente retirarão seu manto para declarar aos vivos [...] que ainda estão em seu meio.<sup>69</sup>

Quanto à possibilidade de uma completude do processo de luto capaz de fazer passar o espectro, temos, em campos opostos, a posição ateia e a posição religiosa. A primeira não supera o luto, pois afirma, justamente na ausência de um Deus, a impossibilidade de justiça ou renascimento dos mortos. As mortes do passado se encerram no nada, não guardam sentido algum e expressam a gratuidade da nossa existência. Assim, um ateu, ao se deparar não só com a morte, mas com a miséria, coma criança faminta e o idoso abandonado, sente a profunda angústia de ver ali presente o espectro da ausência de significação e justiça: “pois a ideia de que toda justiça é impossível para a inumerável massa de espectros do passado corrói o seu próprio âmago, de tal forma que ele não consegue mais tolerar a vida”.<sup>70</sup>

O ponto de vista religioso afirma o contrário: o luto há de acabar na parúsia, a justiça divina há de se suceder e todo sofrimento justifica-se no divino

<sup>69</sup> MEILLASSOUX, 2008, p. 262.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 264.

plano, sempre certo, por mais que escrito por linhas tortas. A *transcendência* divina no seu além-mundo traz a justiça após a espera. Mas essa promessa guarda nela mesma um espectro: como posso confiar e me entregar à justiça de um Deus que foi ele mesmo responsável, por planejamento ou omissão, por todos os sofrimentos que perfizeram a história? Meillassoux chega mesmo a aproximar, sobre o ponto de vista do ateu, a parúsia divina ao inferno: para ele, a eternidade divina significa a inescapável subjugação a um Deus capaz de impor tamanho sofrimento aos homens ao longo da sua vida na terra. As duas posições são antagônicas, a do ateu negando a promessa do religioso, e acabamos em uma aporia. Assim,

Nós podemos ver como cada uma dessas duas posições só é sustentada pela fraqueza da outra: o ateu é ateu porque a religião promete um Deus assustador: o crente ancora sua fé na negação de uma vida devastada pelo desespero de mortes terríveis. Cada uma mascara o seu desespero específico exibindo a sua evasão do desespero da outra. Assim, o dilema é o que se segue: ou se desespera pela outra vida dos mortos ou se desespera por um Deus que deixou essas mortes acontecerem.<sup>71</sup>

Nessa aporia, na incapacidade de completar o luto espectral, ambas as posições, se antagônicas, falham em enfrentar o desespero. Este, para Meillassoux, é justamente “aquilo que resulta da irredutível separação entre ser e justiça, presente dentro de *todo* ateísmo e de toda *transcendência*, no escopo do dilema espectral.” A justiça não seria possível nesse mundo, sendo necessário negá-la ou postergá-la para um outro mundo.<sup>73</sup>

A fórmula da divina inexistência pretende justamente escapar a essa disjunção aporética. Antes, é necessário frisar que o que Meillassoux pretende é uma solução *racional* para o dilema, oposta ao que seria a solução fideísta, a saber: na ausência de conhecimento para além da correlação, Deus pode existir, então devo crer nele – seja o deus de que religião que for – para irrigar minha vida de sentido. A solução de Meillassoux, igualmente, vai até o *fora* da correlação: este, reconquistado pela razão, encontra no absoluto da contingência, no hipercaos, a *esperança racional de que Deus possa vir a existir um dia realizando a promessa de eternidade e justiça para os espectros que assombram os vivos*. É a

<sup>71</sup> Ibidem, p. 265.

<sup>73</sup> MEILLASSOUX, 2010, p. 464.

esperança de que, com a intrusão do mundo, surja um quarto Mundo, o da justiça, do mesmo modo que antes surgiu a vida da matéria e o pensamento da vida.<sup>74</sup>

Esse Deus, naturalmente, não pode ser a divindade da metafísica clássica ou da teologia, um ser absolutamente necessário. Antes, ele é objeto de uma *inexistência divina*, ou seja, da sua própria impossibilidade como garantidor anterior e necessário para a ordem e justiça do mundo. Mas, se não necessário, ele é tomado por Meillassoux, por outro lado, como contingente, podendo vir a ser no futuro, trazendo a esperança de uma eternidade e ressurreição para os mortos. Vimos anteriormente que Meillassoux se utiliza da prova ontológica de Descartes, substituindo a necessidade divina pela contingência absoluta em um movimento de passagem do “para nós” ao “em si mesmo”. Agora, esse “em si mesmo” abre a possibilidade da divindade *a posteriori*. Trata-se de uma escatologia provindo do caos e não de um desígnio pré-determinado: uma escaostologia (*eschaology*), mais do que uma escatologia propriamente.<sup>75</sup>

Há ainda um outro risco no dilema espectral, para além do desespero: o niilismo. É o risco próprio da posição especulativa defendida por Meillassoux. A sua definição do termo é um tanto singular: niilista é aquele que, diante da possibilidade racional de uma justiça por vir, vê nessa possibilidade algo de terrível.<sup>76</sup> Nesse sentido, Meillassoux remete a uma interpretação “bruta” do eterno retorno de Nietzsche: contra uma interpretação como a de Deleuze, “por exemplo, o autor argumenta que o filósofo germânico nada mais quis do que afirmar a eterna recorrência dos mesmos eventos, a mesma vida, nos seus mínimos detalhes, sem possibilidade de devir outra: “o eterno retorno é a experiência, não da morte, mas da imortalidade, ou seja, da vida sem qualquer alteridade.”<sup>77</sup> O imperativo ético do eterno retorno seria o de abraçar a vida em sua repetição identitária: aceitá-la na sua impossibilidade mesma de tornar-se outra. O niilista, nessa interpretação, seria justamente aquele que, ao ouvir a exaltação do demônio na famosa passagem da “Gaia Ciência”<sup>78</sup>, em vez de se

<sup>74</sup> Ibidem.

<sup>75</sup> Ibidem, p. 463.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 465.

<sup>77</sup> MEILLASSOUX, 2010, p. 468.

<sup>78</sup> Diante da possibilidade do eterno retorno de tudo que se sucedeu, em seus mínimos detalhes, prazeres e dores, o demônio indaga se “[n]ão te lançarias por terra, rangendo os dentes e

alegrar, se desespera diante da eternidade da sua própria vida repetindo-se eternamente.

No presente contexto, essa eternidade é a que é trazida pelo advento do quarto Mundo: na ressurreição operada pelo Deus contingente, por mais que ela não seja eterna – pois sempre o hipercaos pode intervir produzindo mais Mundos sob a intrusão do mundo –, e no advento da justiça, a alteridade agônica do devir presente na vida é abandonada em nome da eternidade. O niilista, então, não toleraria a eternidade e a imortalidade, pois não é capaz de aceitar a vida a ponto de afirmá-la para sempre na sua mesmidade identitária. Assim, o “eterno retorno é a vida fechada sobre si mesma, sobre a sua ilimitada potência que se torna totalmente incapaz de extrair a si mesma de si mesma e de se destruir ou de se transcender”.<sup>79</sup>

No entanto, é necessário sublinhar que, para Meillassoux, o quarto Mundo não traz a eternidade da repetição, pois ela própria é impossível diante do hipercaos. O que o autor pretende extrair do imperativo ético de Nietzsche é a vontade de afirmação da vida em meio à eternidade possível do sofrimento. Independentemente da realidade do eterno retorno, ele aponta para a indagação ética: “traria alegria ou desespero a eternidade da sua própria vida?” Neste sentido, Meillassoux associa diretamente o eterno retorno de Nietzsche à existência no Quarto Mundo especulativamente suposta: com a eternidade trazida pelo Deus por vir, também haveria sofrimento – a banalidade cotidiana em uma vida eterna – e, ainda assim, a esperança trazida pela sua possibilidade racionalmente pensada deve tolerá-lo e desejá-lo. Cabe, então, indagar, dado que o sofrimento permanece, o que haveria nesse Quarto Mundo capaz de mobilizar a nossa esperança.

Nesse ponto, Meillassoux distingue entre “miséria” (condições materiais degradantes, humilhações, fome, doenças) e “inquietação” (as dores vividas por aqueles livres da miséria, trazidas pela amizade, pelo amor, pela intelectualidade). Entre essas categorias, o autor situa o sofrimento enquanto angústia concreta na oscilação entre um polo e outro. A sua esperança especulativa é a de uma justiça

---

amaldiçoando este demônio? Ou já vivestes um instante prodigioso, e então lhe responderias: ‘Tu és um deus; nunca ouvi palavras tão divinas.’ (NIETZSCHE, 2005, p. 179).

<sup>79</sup> MEILLASSOUX, 2010, p. 468

que traga apenas a inquietude como forma de sofrimento e não mais a miséria, sob uma noção de igualdade inspirada na sociedade comunista de Marx.<sup>80</sup> Essa justiça (especulativamente suposta) traria uma eternidade de inquietude sem miséria e não propriamente de felicidade; por isso o autor a associa ao Eterno Retorno de Nietzsche, na medida em que a questão ética, agora, é a de desejar uma imortalidade de inquietude.

A esperança de um Quarto Mundo não seria uma promessa vazia ou religiosa, mas racional. Ela tange a nossa vida no atual Mundo, mobilizando um “sujeito vectorial”, entendido como um sujeito “magneticamente atraído para o vetor da emancipação por vir.”<sup>81</sup> A possibilidade de uma esperança racional em uma justiça por vir mobiliza o sujeito nesse Mundo em prol de um outro: ele se situa em um espaço entre os dois Mundos, o do agora e o do que pode vir a existir. A sua ação, no entanto, não é de uma espera passiva, pois a esperança deste outro Mundo mobiliza, leva a agir, uma vez que nada está garantido: a justiça não virá necessariamente. Porém, dado que a sua possibilidade de advento contingente pode ser racionalmente visada, esperada, cabe orientar-se especulativamente em direção a ela. Por mais que esta “orientação ativa” pareça ser o horizonte intencional do argumento de Meillassoux, nos parece que disso, no fim, não advém nada de ativo, senão uma espera passiva e angustiada. Não se vê claramente o caráter ativo do mero aguardar pela gênese contingente de uma Justiça por vir. A sua função prática, enquanto ética, então, nos parece um tanto fraca, uma vez que não mobiliza nada a não ser a passividade de uma espera estéril.

De todo modo, para Meillassoux, este movimento implica a dupla superação tanto do desespero quanto do niilismo: superação da impossibilidade de justiça pela inexistência divina ou pela fé em um deus injusto e o horror a essa emancipação, na medida em que ela leva ao fim de toda alteridade na eternidade e na imortalidade. No primeiro caso, o próprio projeto especulativo irreligioso de Meillassoux já se pretende uma solução; no segundo, trata-se de superar o desejo pelo caminho em detrimento do desejo pelo fim. Se se é tomado pelo ardor das condições conflituosas de emergência da justiça como um bem em si mesmo,

---

<sup>80</sup> MEILLASSOUX, 2010.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 463.

lutando em nome da alteridade do porvir por si mesma, pode-se desejar que a verdadeira justiça nunca chegue, pois o seu advento seria a negação desta própria luta. A aporia do sujeito vetorial, então, envolve desejar e agir em direção a uma justiça no seu advento contingente e não necessário e, ao mesmo tempo, desejar que esse próprio desejo se encerre na aquisição do seu objeto. No quarto Mundo por vir, a justiça mesma se tornará, já realizada, objeto de luto: e desejar esse luto na sua repetição imortal é a superação do niilismo.

## 2.6 Ética e ontologia

Esperamos ter exposto, resumidamente, a filosofia especulativa de Meillassoux, desde sua ontologia à sua ética. A partir de uma crítica ao correlacionismo, a inexorável aderência do ser ao pensar, com o seu consequente fideísmo – a crença como validador discursivo nascida da impossibilidade da razão de transcender os limites da correlação –, Meillassoux toma a própria contingência da correlação como índice do *grande fora*. A matemática, na medida em que aponta para a ancestralidade não correlacional, através da sua incorporação nas ciências, nos permite acesso às qualidades primeiras, à realidade *sem nós*.

As consequências éticas que disso emergem se dão a partir da esperança racional em um mundo por vir, no qual o dilema espectral – o luto incompleto incapaz de resolução seja pela religião (com seu deus injusto), seja pelo ateísmo (com seu deus necessariamente inexistente) – se resolve na fórmula de um Deus que ainda não existe, mas que pode vir a existir. Um Deus contingente, cuja emergência traz a promessa de justiça, ressurreição e imortalidade. Desse modo, Meillassoux pretende superar tanto o desespero quanto o niilismo, superação que viria sob a forma de um sujeito vetorial orientado a uma escatologia que não parte de uma necessidade subjacente à história, mas da abertura ontológica dada por uma contingência absoluta.

A partir dessas considerações, esperamos ter demonstrado como a renovação especulativa de Meillassoux não é apenas um exercício diletante, mas se orienta por questões igualmente práticas: tanto a crítica do fideísmo – em sua relação com o fundamentalismo e com a “pós-verdade” – quanto a superação do



niilismo e do desespero. Trata-se de especular sobre a natureza do real pra além da sua manifestação a um sujeito como forma de tornar pensável uma possível solução para as aporias dadas no interior mesmo dessa grade fenomênica. Se o real é a contingência, tudo é possível; e, nessa possibilidade, há sempre esperança

Analisar ontologia e ética lado a lado, no presente contexto, justifica-se na medida em que o imperativo de uma ontologia é antes de mais nada prático, apesar de Meillassoux parecer menos deduzir a ética da ontologia que pensar a ontologia a partir de uma necessidade ética. Não obstante, o fato de que temos ontologia e ética lado a lado sinaliza já o caminho que tomaremos na interpretação de Deleuze no presente trabalho. Antes de prosseguirmos, então, tendo visto o movimento inicial que desencadeou a retomada especulativa na filosofia, cabe analisar melhor o que seria, afinal, essas novas ontologias, e, mais ainda, qual é o verdadeiro problema filosófico que norteia todo o movimento. Para isto, remeteremos à análise de Rodrigo Nunes acerca do tema. Veremos como, curiosamente, a filosofia descrita nesta seção acaba por não ser propriamente especulativa, ao passo que as demais que lhe seguiram, como a de Harman e Shaviri, são bastante distintas em relação a ela precisamente por conta disso.

### 3. O sentido crítico das ontologias pós-críticas.

Em “O que são ontologias pós críticas?”<sup>82</sup>, Rodrigo Nunes precisa o sentido de “pós-crítico” explicitando, em uma interpretação geral, o *problema* por trás deste movimento filosófico hipercontemporâneo. Utilizamos o termo problemático em sentido deleuziano, a ser explicitado detalhadamente mais adiante; por hora basta dizer que o problema, para Deleuze, guarda o primado sobre as soluções de forma que a filosofia se articula antes sobre o problemático do que sobre o apriorístico ou categórico. A principal vantagem da abordagem de Nunes é a explicitação do nível metafilosófico ou metadiscursivo para além das exposições detalhadas dos diversos sistemas no escopo da virada especulativa ou de análises históricas – mesmo que se trate de movimento recente –, como são,

---

<sup>82</sup> NUNES, 2018.

por exemplo, os de resto bastante instrutivos livros de Gratton<sup>83</sup>, Harman<sup>84</sup> e Niemoczynski<sup>85</sup>.

No supracitado artigo, Nunes defende duas distinções particularmente relevantes para os nossos propósitos. Primeiramente, trata-se de distinguir duas ordens de enunciados, e isso a partir do fato de que sua relação precisa o sentido dos enunciados especulativos. Essas duas ordens, por sua vez, levam à distinção kantiana propriamente crítica entre o *pensável* e o *cognoscível*. Para Kant, as categorias puras do entendimento nos dão o quadro geral da possibilidade de todo conhecimento possível em termos de sua manifestação sensível. No entanto, Kant afirma que se, para além das categorias e da experiência possível, nós não podemos ter qualquer conhecimento, ainda assim *podemos pensar aquilo que se encontra para além da possibilidade de qualquer manifestação empírica*. É este o sentido de *especulativo* que se encontra tanto em Kant quanto na virada especulativa em seus variados autores e sistemas.

Na terminologia interpretativa defendida por Nunes, um discurso de primeira ordem enuncia o cognoscível, aquilo que pode ser conhecido; já no de segunda ordem, temos os discursos que fundamentam a condição de possibilidade dos discursos de primeira ordem, ou seja, como podemos conhecer aquilo que conhecemos. No primeiro caso, temos o discurso sobre as coisas, enquanto, no segundo, temos o discurso sobre como podemos conhecer as coisas.<sup>86</sup> Esta distinção retoma a grande disjunção kantiana entre o “em si” e o “para nós”. Para Kant, a coisa em si está sempre além da nossa cognição, ao passo que tudo que se manifesta para nós, seja na vida cotidiana ou nas descobertas científicas, consiste apenas em fenômenos. A oposição de Kant em relação à filosofia que lhe antecedeu, dita dogmática, é precisamente a de inaugurar o problema da justificação de discursos em segunda ordem. Kant, em sua famosa crítica, coloca em xeque a própria possibilidade da metafísica ao se indagar quais seriam as condições de possibilidade de um conhecimento verdadeiro, e não apenas qual seria este conhecimento verdadeiro em si mesmo.

---

<sup>83</sup> GRATTON, 2014.

<sup>84</sup> HARMAN, 2017.

<sup>85</sup> NIEMOCZYNSKI, 2017.

<sup>86</sup> NUNES, op. cit., p. 117.

Nunes argumenta que o motivo central da filosofia pós-crítica foi – e deve continuar sendo – o da aplicação da crítica a ela mesma. Trata-se, em ontologias pós-críticas, de pura *metacrítica*: “a crítica depois de Kant deve ser uma metacrítica, e a metacrítica requer a aplicação da distinção entre em-si e para-nós à distinção ela própria.”<sup>87</sup> Quais seriam as condições de fundamentação da distinção mesma entre aquilo que se manifesta para nós e o em-si? Trata-se de aplicar o movimento crítico a ele mesmo, no sentido de se indagar quais as condições de possibilidade de determinado discurso que enuncia a possibilidade de todo discurso. Se, no caso de Kant, a crítica pretende responder as condições de possibilidade do conhecimento das coisas em si mesmas, trata-se de perguntar quais são as condições de possibilidade de se obter o conhecimento *de que temos ou não* conhecimento acerca das coisas em si mesmas. A distinção mesma entre para nós e em si, então, precisa ser justificada em um segundo nível crítico.

Neste ponto, como coloca Nunes, se a coisa em si é descrita como sendo absolutamente desconhecida, já se trata de um conhecimento para nós: conhecemos, efetivamente, que não podemos conhecê-la. Sabemos que não podemos conhecê-la de forma a se tratar de um “desconhecido conhecido” e não de um “desconhecido desconhecido”. No primeiro caso, temos conhecimento de algo que desconhecemos ao passo que, no segundo caso, não saberíamos sequer que não sabemos.<sup>88</sup> O mesmo raciocínio se aplica à correlação. Se todo o ser só existe a partir da sua correlação com o pensar, ou seja, se todo em-si só existe conforme o para nós, a partir de que ponto de vista pode-se realizar tal afirmação? Como coloca Nunes, se a correlação “é o nec plus ultra originário pelo qual os objetos nos são dados, não apenas deve ser um objeto não-cognoscível (apenas pensável), mas, como tal, é impassível de ser comparada a algo que seria a correlação em-si”.<sup>89</sup> A correlação, assim, não estaria dada para nós, mas em si mesma. Se um correlacionista afirma, “eu sei que tudo que há é a correlação entre ser e pensar”, ele está afirmando que *sabe algo para além da correlação* entre ser e pensar, a saber, o fato mesmo de que tudo é correlacional. A correlação mesma seria algo em si para além do “para nós”, de forma que o discurso do

---

<sup>87</sup> Ibidem, p. 125.

<sup>88</sup> Idem.

<sup>89</sup> Ibidem, p. 126

correlacionismo, se levado ao seu limite, acabaria por aportar uma outra dimensão não correlacional. Adrian Moore, com efeito, mobiliza argumento semelhante em seu *The Evolution Of Modern Metaphysics*.<sup>90</sup> Moore argumenta que, se se supõe um limite para o fazer sentido em geral acerca das coisas, é necessário, para tal, conhecer esse limite em seus dois lados. Ao afirmar que só posso fazer sentido acerca do mundo até um ponto determinado, estou colocando de forma implícita que conheço o que está para além do limite, de modo a poder afirmar que este algo além é intransponível. Veremos tal argumento com mais detalhe no quarto capítulo. Por ora, podemos ver, como argumenta Nunes, que, se eu afirmo um em si para além de todo para nós, este em si desconhecido torna-se, ainda assim, um desconhecido para nós. Conforme a aplicação de tal argumento ao correlacionismo, o próprio se prolonga na assunção implícita de um nível para além da correlação.

Desta forma, o correlacionismo, se levado ao extremo, acaba por apontar para algo que deve ser tomado como *real* para além da correlação, nem que esse algo seja a correlação mesma. Essa radicalização não deve ser compreendida como a apoteose do correlacionismo, mas o seu preciso oposto: o ponto em que o correlacionismo necessariamente se abre para algo que deve ser tomado como não-correlacional.<sup>91</sup> Diante disso, Nunes argumenta que temos duas opções. Uma vez que todo discurso pode ser objeto de um discurso de uma outra ordem, que o fundamenta, podemos entrar em uma regressão infinita e descer cada vez mais em justificações de terceira, quarta, n-ordem. Pode-se aplicar recursivamente a mesma operação, solicitando *ad infinitum* a fundamentação de cada nível anterior. Por outro lado, podemos colocar o estatuto deste segundo nível como propriamente indecidível a partir de um discurso de terceiro nível que afirma nada senão a própria indecidibilidade.<sup>92</sup> Não é possível, diante da regressão infinita, decidir-se de forma irrevogável por determinado discurso em determinada ordem: a proliferação “metadiscursiva” é infinita. Isso se passa, principalmente, pois as condições de verificação estão ausentes: com base em que critério poder-se-ia dizer, “é deste modo X que todo conhecimento se fundamenta absolutamente”? A

---

<sup>90</sup> MOORE, 2012, p. 135

<sup>91</sup> NUNES, op. cit., p. 126

<sup>92</sup> Ibidem, p. 128.

proliferação infinita sempre é uma possibilidade, sempre se pode indagar em que sentido esse modo X não pressupõe um outro nível que permite conhecer (ou não) a sua possibilidade de enunciação enquanto conhecimento absolutamente fundado. E assim por diante. Por outro lado, as condições de verificação estão ausentes, uma vez que a possibilidade própria de conhecer os limites do conhecimento está, necessariamente, fora da experiência. No caso do correlacionismo, que subordina, a princípio, o ser em si à sua manifestação experiencial para nós, vemos como esta subordinação aponta para a necessária assunção de um além correlacional que deve ser tomado como real para além da experiência.<sup>93</sup> Assim, pela necessária postulação implícita ou explícita desse “para além”, tal como pela possibilidade de regressão infinita da justificação dos enunciados em segunda ordem, temos uma indecidibilidade inescapável.

Nunes argumenta em prol de uma segunda opção outra que não a regressão infinita. Trata-se, neste segundo caso, de um *metaceticismo*. Diferentemente do ceticismo, que confrontaria discursos de primeira ordem, o metaceticismo é uma constatação acerca de discursos de segunda ordem.<sup>94</sup> Trata-se de um ceticismo próximo ao pirrônico, que não só diz “não sei”, como também “sequer posso saber se sei ou se não sei”.<sup>95</sup> Se o cético duvida de tudo, o metacético ou pirrônico suspende o juízo, assumindo a indecidibilidade incontornável que interdita inclusive o conhecimento acerca do próprio conhecimento ou desconhecimento. O correlacionismo torna-se metaceticismo conforme assume a própria indecidibilidade da correlação mesma, na medida em que se vê confrontado pela sua necessária ultrapassagem a um nível não-correlacional a partir do qual a própria correlação seria posta como incontornável. O metaceticismo, neste sentido, é definido como “aquilo que acontece ao correlacionismo quando este se torna consciente da impossibilidade de não pôr seus próprios pressupostos, isto é, atribuir-lhes realidade”.<sup>96</sup> O correlacionista se vê transformado em metacético quando é obrigado a tomar consciência de que inexoravelmente sempre tomará determinado elemento como *real* para além da correlação.

---

<sup>93</sup> Idem.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 135.

<sup>95</sup> Idem.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 134.

Não obstante, esse mesmo movimento de suspensão, de indecidibilidade, conclama a uma decisão. Se o estatuto dos discursos de segunda ordem é indecidível por si mesmo, ele pode ser especulativamente decidido. Não se pode efetivamente conhecer a verdade de discursos de segunda ordem, mas pode-se *tomá-los como se fossem verdadeiros*:

Se o metadiscurso que fundamenta o discurso de primeira ordem não pode ser fundamentado, há apenas duas opções: ou bem nos remetemos infinitamente a discursos de ordem mais alta (regressão reflexiva), ou uma reflexão de terceira ordem declara o status do discurso de segunda ordem como logicamente indecidível — isto é, como algo que só pode ser decidido pragmaticamente. Neste caso, a ontologia é tanto impossível (como conhecimento) quanto inevitável (como decisão). Mas esta decisão é afirmada sempre hipoteticamente (“como se”) e testado na prática apenas de maneira indireta; ela pode ser pensada, mas é impassível de se tornar um conhecimento.<sup>97</sup>

O indecidível pode ser pensado, mas não conhecido. Se pudesse ser conhecido, recairíamos no dogmatismo das filosofias pré-críticas. Não se trata de conhecer aquilo que não pode ser conhecido, mas apenas de especulativamente supor determinada dimensão como real, como fundamentação de discursos de primeira ordem. Podemos pensar aquilo que não pode ser pensado, simplesmente não podemos conhecê-lo na forma de um fundamento último universalmente válido. Neste ponto, a filosofia não pode ser nada senão um construtivismo. Na impossibilidade de descoberta da fundamentação última, a filosofia só pode tomar enunciados de n-ordem *como se fossem* verdadeiros, em um movimento de criação e não de descoberta. A filosofia pode criar, inventar, mas não produzir conhecimento.

Por conseguinte, o filósofo especulativo está sempre diante de uma *contradição performativa*.<sup>98</sup> Contradição performativa, pois se vê sempre obrigado a enunciar algo que contradiz o próprio conteúdo do enunciado. Um exemplo: “não existe verdade”. Tal ato coloca como verdade a não existência da verdade de modo que ele se contradiz performativamente. O mesmo se aplica no que vimos até agora. No caso do correlacionismo temos o mesmo tipo de contradição. Ao afirmar que só há correlação, ele aporta a dimensão não correlacional como pressuposto lógico da sua própria afirmação. Diferentemente

<sup>97</sup> Ibidem, p. 128.

<sup>98</sup> Ibidem, p. 129.

do cético, no entanto, que poderia eventualmente tomar esta contradição como prova suficiente para uma completa suspensão do juízo, o metacético, na concepção de Nunes, toma essa contradição como ignição para o processo especulativo. Se a contradição performativa é necessária, ela deixa de ser uma insuficiência e torna-se uma abertura para construção de hipóteses sem pretensão de serem provadas, mas ainda passíveis de serem através do uso prático. Com efeito, como traz Nunes, Austin, ao cunhar o conceito de contradição performativa, não obstante lhe concedeu o poder de produzir efeitos: uma contradição, se logicamente incoerente, pode produzir efeitos a partir da sua enunciação.<sup>99</sup> Este ponto é central, pois é a capacidade *perlocucionária* dos discursos especulativos que lhe garante, ao nosso ver, importância prática e critérios de avaliação imanentes, como demonstraremos ao longo deste estudo. Trata-se, na ausência de fundamentação irrecorrível em relação aos discursos de primeira e segunda ordem, de tomar precisamente a sua justificação como *possível e pensável* ao invés de *necessária e cognoscível*.<sup>100</sup> Essa justificação se dá na ordem de um *como se* suposto necessário, mesmo que se admita que a sua necessidade ou não necessidade é propriamente indecidível. Mais à frente, analisaremos a fórmula do “como se” em mais detalhe a partir da filosofia de Han Vaihinger. De todo modo, é nesse sentido que temos uma contradição performativa: ao afirmar-se a contingência de um discurso que se coloca como necessário.

No entanto, disso não decorre que a filosofia deva ser concebida como um exercício diletante, alheio a todo *constraint*. É necessário que o sistema a ser construído, a partir da assunção hipotética de determinado elemento discursivo de segunda ordem como necessário, não seja, principalmente, autocontraditório. Diante da indecidibilidade, o rigor formal e a sistematicidade bem construída tornam-se critérios para o fazer filosófico.<sup>101</sup> Mas não apenas isso. Antes de mais nada, a decisão e “a construção se faz[em necessária[s] quando algo em nossa a experiência se desestabiliza, torna-se problemático, exige revisão; quando algo de

---

<sup>99</sup> Ibidem, p. 129-130.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 131.

<sup>101</sup> Ibidem, p. 136.

novo submete aquilo que se tinha por conhecido e verdadeiro a uma nova luz.”<sup>102</sup> Há uma necessidade prática na construção filosófica. Como vimos antes, a virada especulativa é sintomática com relação a um esgotamento de outros modos de fazer filosofia, por conta dos problemas políticos, ecológicos, sociais e éticos que a contemporaneidade aporta. De forma não muito distante do próprio Kant, a metafísica se mantém necessária pela importância prática que uma descrição geral da realidade carrega. A construção filosófica, então, responde a essa necessidade prática, momento em que a suspensão dos discursos em segunda ordem requer a sua decisão especulativa, a elaboração de um *como se* a fim de abrir o pensamento a caminhos outros que devem, se possível, retornar à prática: pensar diferente para fazer diferente.

Vale frisar que as considerações precedentes não interditam a validade prática e empírica dos discursos de primeira ordem. Como coloca Nunes, um ser que duvidasse o tempo todo seria biologicamente inviável.<sup>103</sup> De fato, o ceticismo filosófico, em geral, coloca o seu movimento para além da esfera cotidiana: mesmo o filósofo cético não duvida o tempo todo. A nossa lida prática é, em grande medida, irrefletida, operando com base em experiências passadas e a sua expectativa de repetição presente. Inclusive, trata-se, em certo nível, de reflexos orgânicos adquiridos evolutivamente, como a dor que me faz afastar a mão do fogo sem que antes seja necessário refletir filosoficamente sobre o que é o fogo, a dor, a queimadura. Operamos com base em conhecimentos, discursos variados de primeira ordem: nós sabemos que o sol vai nascer amanhã, por mais que, em segunda ordem, não possamos fundamentar de forma irrecorrível este conhecimento. Desta forma, vivemos a partir de uma gama de conhecimentos *objetivos*. Com base no precedentemente exposto, essa objetividade não pode ser outra coisa que não uma construção. É uma objetivação que se dá com base na experiência passada e informa nossos hábitos de vida de forma irrefletida. Não se trata de uma objetividade enquanto verdade absoluta, mas sim de conhecimentos estabilizados e sempre revisáveis. Assim, a objetividade “é produto de um processo de objetivação através do qual a experiência opera uma limitação progressiva do número de teorias logicamente possíveis a respeito do que é o

---

<sup>102</sup> Ibidem, p. 137-138.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 136.



caso, excluindo aquelas que se demonstram incompatíveis com os indícios que ela nos fornece.”<sup>104</sup> Se é, com efeito, possível que haja um gênio maligno – ou alienígenas produzindo uma simulação virtual, na versão cyberpunk da hipótese cartesiana – por trás de todas as leis e constâncias que observamos, não é lá muito provável, além de, em termos práticos, essa possibilidade ser completamente inoperante. A objetividade se diz precisamente de um conjunto de probabilidades constituídas e estabilizadas com base na experiência e, deste modo, não coloca em questão a sua verdade ou não verdade em sentido forte (a Verdade). Colocando essa questão, caímos na segunda ordem e, então, neste nível e na ausência de um fundamento último, só podemos inventar hipóteses imbuídas de uma *pretensão* de universalidade.

No que se refere à filosofia de Meillassoux, os argumentos de Nunes nos mostram que, ironicamente, não se trata de uma filosofia especulativa, mas de uma dogmática pré-crítica.<sup>105</sup> Nunes argumenta que o ciclo do correlacionismo nunca foi verdadeiramente fechado, sempre teve necessariamente uma rachadura, de forma que Meillassoux, apesar de certa simpatia pelo correlacionismo, acaba por lhe conceder importância demais.<sup>106</sup>

Nunes objeta que Meillassoux estabelece uma falsa dicotomia entre o correlacionista radical e a sua própria posição. Entre um mundo completamente inacessível para além da correlação e da verdade absoluta que Meillassoux propõe a partir da matemática, há muitas opções intermediárias. Neste sentido, os argumentos que vimos na seção precedente podem até funcionar contra um correlacionismo de tipo estritamente forte. O arquefóssil e a incapacidade de pensar a própria morte são objeções apenas contra um correlacionismo que flerte diretamente com o próprio solipsismo. Os argumentos de Meillassoux acabam apenas valendo para o hipercorrelacionismo. Quanto ao argumento do arquefóssil, pode-se sempre objetar que, por mais que o objeto tenha sempre existido em si mesmo, ele só se torna efetivamente conhecido na medida em que se torna um objeto para nós. No exemplo que traz Nunes, pode-se dizer que sabemos que o Universo começou a cerca de treze bilhões de anos, mas este fato só se tornou

---

<sup>104</sup> Idem.

<sup>105</sup> Ibidem, p. 125.

<sup>106</sup> Ibidem, p. 123.

conhecido para nós em 2010, sem nenhuma contradição nisso.<sup>107</sup> Não é necessário opor a sua existência, anterior ao nosso conhecimento, ao fato de dele termos conhecimento: apenas um hipercorrelacionista veria nisso qualquer problema. O segundo argumento de Meillassoux falha igualmente, pois é apenas na medida em que supõe a existência do objeto como estritamente produzida por um ato de pensamento que se pode colocar a morte como uma impossibilidade para o correlacionista. Ele teria que tomar o mundo como só existindo conforme produzido *apenas* pela mente e, assim, de fato, torna-se-ia paradoxal a possibilidade da morte. Mas, assim, apenas um radical solipsista poderia encontrar problema tanto na concepção da sua própria finitude mortal quanto na existência de objetos radicalmente anteriores a toda consciência.

Esta postura radicalmente correlacionista, no entanto, não é encontrada em lugar algum, até onde sabemos. Como coloca David Golumbia, um dos problemas centrais de toda filosofia de Meillassoux é precisamente a falta de engajamento com os autores que ele acusa de correlacionismo. Na falta de qualquer discussão textual sobre um autor que defendesse posições radicalmente correlacionistas, ficamos, de fato, com impressão de que se trata de um espantalho.<sup>108</sup> Para Kant, tais argumentos certamente não se aplicam, como mostra Kerslake de forma clara.<sup>109</sup> Nunes nos diz que a confusão de Meillassoux se passa justamente entre idealismo transcendental e idealismo subjetivo, como o de Berkeley.<sup>110</sup> O bispo irlandês, por certo, colapsa o objeto na sua percepção, não estabelecendo uma distinção ao modo kantiano entre o pensável e o cognoscível, o que faz dele o melhor candidato para o hipercorrelacionismo. Talvez Husserl, conforme subtrai a coisa em si, identificando o objeto mesmo à sua correlação intencional, seja passível de enquadramento nessa crítica, para o que a leitura de Harman parece apontar.<sup>111</sup> De todo modo, tudo parece indicar que o grande adversário de Meillassoux acaba por ser nada mais que um espantalho. Entre o solipsismo e o absoluto de Meillassoux, passa-se muita coisa.

---

<sup>107</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>108</sup> GOLUMBIA, 2016.

<sup>109</sup> KERSLAKE, 2009, p. 225-226.

<sup>110</sup> NUNES, op. cit., p. 123.

<sup>111</sup> HARMAN, 2017, p. 124.

Não se trata de negar, contudo, a existência do correlacionismo: o que é um espantinho é o hiper correlacionismo que Meillassoux põe como seu adversário. Neste ponto, uma diferenciação faz-se necessária: o correlacionismo que criticaremos a partir de Deleuze no presente trabalho será o correlacionismo tautológico, bem como sua reificação. O problema está – e neste caso, vale tanto para Berkeley quanto para Kant – na reificação da tautologia correlacional como aquilo que é o pensamento mesmo. A tautologia correlacionista, sem que para isso seja necessário levá-la ao extremo de uma caricatura, é sim um problema para a filosofia. No entanto, o correlacionismo residual – que retém apenas a distinção entre o pensável e o cognoscível – é condição inescapável de toda ontologia pós-crítica. O correlacionismo tautológico, então, é um problema, ao passo que o correlacionismo residual não.

Neste sentido, em Meillassoux, temos o problema da confusão entre o cognoscível e o pensável. Para Meillassoux, a necessidade da contingência é ela mesma absoluta, real e não apenas pensável. Meillassoux sustenta que a formalização matemática nos dá acesso ao real em si mesmo. A necessidade da contingência é justificada pela matemática – através de Cantor, como vimos. Esta justificação aponta para uma espécie de imediatez pré-crítica do pensamento do ser. Com efeito, Descartes é anterior a Kant e a sua distinção entre propriedades primeiras e segundas pressupõe o acesso do pensamento ao real como imediatamente dado, uma vez que a distinção crítica de Kant não havia sido ainda realizada. Meillassoux, ao se reportar a Descartes, acaba por incorrer em um dogmatismo pré-crítico que não problematiza propriamente o poder da matemática – que é um pensamento – de nos dar acesso ao mundo em si.<sup>112</sup> Meillassoux, de fato, coloca a sua filosofia como capaz de *conhecer o absoluto* e não apenas de pensá-lo. Ao não estabelecer essa distinção crítica na sanha de nos salvar dos perigos pós-modernos do fideísmo, Meillassoux passa por cima da distinção entre pensável e cognoscível, retornando à assunção não problematizada

<sup>112</sup> Meillassoux pretende responder isso através do “signo vazio.” O argumento seria de que a matemática trabalha a partir de signos que não tem significado ou conteúdo, de forma a, assim, expressar o poder de pensar um universo desprovido de sentido para nós. O argumento acaba por associar, de forma tautológica, o poder da matemática conforme ela expressa a necessidade contingente do jogo entre estes signos desprovidos de sentido. No fim, Meillassoux acaba por afirmar que a matemática acessa o real através da necessidade da contingência ao mesmo tempo que a necessidade da contingência é conhecida através da matemática. Cf, MEILLASSOUX, 2012 e NUNES, op. cit., p. 116-117.

de que podemos, efetivamente, conhecer matematicamente o absoluto na medida mesma em que podemos pensá-lo através da matemática: pensar e conhecer são fundidos em um mesmo gesto que acaba por ser nada mais que dogmático.<sup>113</sup> Deste modo, a sua filosofia ironicamente contrasta com todas as demais desenvolvidas a partir da ignição inicial dada pela sua obra.

Essas considerações são importantes, pois estruturam fortemente nossa leitura, a ser realizada nos próximos capítulos, acerca da filosofia de Deleuze. Deleuze é certamente pós-crítico no sentido acima. A sua metafísica nega a *reificação* da tautologia correlacionista, e propõe a diferença como conceito ontológico-especulativo a fim de responder precisamente à regressão infinita das ordens metadiscursivas. Por fim, Deleuze não nega que tenhamos conhecimento empírico e, ao que nos parece, sua filosofia traz grandes contribuições práticas. Veremos tudo isso em detalhe ao longo deste trabalho. Antes de prosseguirmos, vale realçar a diferença entre a filosofia de Meillassoux e a de outros autores da virada especulativa.

### 3.1. Primeiro Exemplo: o materialismo transcendental de Iain Hamilton Grant

Iain Grant desenvolve sua filosofia especulativa a partir de uma leitura original da filosofia de Schelling. Deleuze é, com efeito, um interlocutor importante, apesar de Grant opor o seu pensamento ao de Schelling em alguns pontos centrais.<sup>114</sup> A escolha de Schelling como um pensador fundamental para a problemática especulativa contemporânea, justifica-se, para Grant, pois “o schellingianismo é aquilo que ressurgue toda vez que a filosofia *vai além da crítica da metafísica de inspiração kantiana, o seu transcendentalismo subjetivista-epistemológico, e o seu isolamento da física em relação à metafísica*”.<sup>115</sup> A fim de sair do espectro kantiano, que, para Grant, assim como para os demais autores da virada ontológica, é ainda hoje dominante, o autor volta-se para a

<sup>113</sup> NUNES, op. cit., p. 117.

<sup>114</sup> GRANT, 2008, p. 202-205.

<sup>115</sup> GRANT, 2008, p. 5, *itálico no original*.

*Naturphilosophie* de Schelling de modo a desenvolver o seu “materialismo transcendental”. Para Grant, a filosofia contemporânea se encontraria diante do mesmo impasse dos pós-kantianos de forma a fazer o nome de Schelling figurar novamente enquanto central no debate filosófico.<sup>116</sup>

Segundo Grant, o kantismo haveria expulsado a natureza da filosofia. Com efeito, para Kant, a natureza só existe para o sujeito. Quando ela se revela no sublime, para além mesmo da nossa capacidade de apreensão, ela ainda assim é subordinada a nós conforme atesta o poder *moral* do homem: quando a natureza ultrapassa o nosso limite de entendimento, este ainda figura como um índice do nosso poder. Como coloca Shaviri muito bem, para Kant, “o poder da natureza é superado pelo meu próprio poder de conceber o seu poder. O fato mesmo de que eu consigo conceber um limite demonstra minha superioridade em relação a este limite.”<sup>117</sup> É contra essa exclusão e subordinação da natureza que Grant retoma a filosofia de Schelling. Trata-se de trazer a natureza para dentro da filosofia em um movimento que abre o sujeito para além da claustrofobia do kantismo.

E o que seria essa natureza, para além da correlação? Grant se opõe radicalmente ao que ele denomina “somatismo”: a redução da natureza a objetos constituídos e determinados, mesmo na sua totalidade. Somatismo é definido, neste contexto, como a subordinação da natureza aos corpos e suas relações, tanto em Aristóteles quanto para Kant. A natureza seria, assim, a soma mecânica dos corpos em interação, totalidade dos fenômenos.<sup>118</sup> Para Grant e Schelling, em sentido oposto, a natureza é um processo de autoconstrução e autoposição, antes que a soma dos entes constituídos e suas relações: “a filosofia da natureza em si mesma, em outras palavras, não está mais fundada no somatismo, mas na forma dinâmica na qual todos os fundamentos, e todos os corpos, derivam.”<sup>119</sup> O sujeito humano ou cognoscente é uma etapa desse processo, um produto em meio à produtividade absoluta da natureza. Diante da tautologia correlacionista que afirma que “quando penso em algo, estou pensando em algo”, Grant, junto de Schelling, afirma que, quando “eu penso”, a natureza está pensando em mim.

---

<sup>116</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>117</sup> SHAVIRO, 2016, p. 31.

<sup>118</sup> GRANT, 2008, p. 8.

<sup>119</sup> Idem.

Em *Movements of the World: The Sources of Transcendental Philosophy*<sup>120</sup>, Grant traça a origem da filosofia da natureza de Schelling a partir de Kant, evidenciando o seu caráter *metacrítico*. Trata-se de pensar as condições mesmas do transcendental em sua gênese: o que fundamenta (*ground*) o fundamento da experiência enquanto subordinada a conceitos? Kant traça o problema a partir da dedução e síntese dos próprios conceitos puros.<sup>121</sup> O que é retido sobremaneira por Schelling é a necessidade mesma de uma *síntese* capaz de fundamentá-los: os conceitos puros não estão dados, mas são produzidos. Neste ponto, Grant sublinha a interpretação de Schelling das categorias de relação na famosa tábua de Kant. Para Grant e Schelling, as categorias de relação não seriam apenas uma classe dentre outras, uma vez que se dizem da operatória geral das categorias entre si. Cada classe é tríplice, sendo a terceira categoria deduzida a partir da combinação das duas precedentes. Com base nisso, as categorias de relação tornam-se determinantes por permitirem a relação entre as categorias constituintes das outras classes.<sup>122</sup> Schelling conclui, então, com um *dinamismo* a presidir todo o processo sintético de formação categorial. Kant, nesta leitura, “produz o esboço da consideração transcendental da produção transcendental de conceitos”.<sup>123</sup> Para Kant, os conceitos são *formas* que organizam a experiência. Neste movimento, Schelling, em sua leitura de Kant, está identificando “considerações acerca da forma que não são em si mesmas *apenas* formais precisamente porque se preocupam com a *formação* da forma”.<sup>124</sup> Ao colocar as categorias a partir da síntese, Kant abre a sua tábua a um dinamismo que Schelling radicaliza em direção ao processo mesmo de gênese do transcendental subjetivo.

Podemos ver logo que se trata de uma questão metacrítica: aplicar a pergunta crítica acerca das condições formais de enunciação e percepção a si mesma. Segundo Grant, portanto, Schelling, na esteira das considerações precedentes, acaba por aplicar a mesma consideração à própria divisão entre mundo e representação: qual seria o fundamento dessa divisão mesma?

---

<sup>120</sup> GRANT, 2011.

<sup>121</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>122</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>123</sup> Idem.

<sup>124</sup> Ibidem, p. 11.

problema, no presente contexto, remete à disjunção kantiana entre *liberdade e natureza*, problema o qual, para Grant e Schelling, se vê resolvido precisamente pela anterioridade da natureza em relação à mente cognoscente. Para Kant, o sujeito, tomado em si mesmo, consegue criar uma série causal nova, uma vez que ele não está submetido à categoria de causalidade que ele próprio instancia. Seu “eu fenomênico” está subordinado a deriva causal do mundo, com suas leis mecânicas e sucessão ordenada, mas, tomado em si mesmo, ele consegue introduzir de forma livre uma nova sucessão causal no mundo.<sup>126</sup> Deste modo, o mundo, enquanto totalidade dos fenômenos, encontra-se separado do reino da liberdade: temos duas causalidades distintas, a de liberdade e a mecânica. Para Schelling, a questão é a da superação dessa separação: se o sujeito numênico se separa do mundo enquanto representação para agir de forma livre, ele acaba por se isolar de todo conteúdo representacional de forma a não poder ser atingido por nada. Se a coisa em si não pode ser representada, mas, ao mesmo tempo, é o que causa as representações, temos uma aporia que Schelling resolve abandonando essa distinção mesma. Tanto as categorias quanto a coisa em si estão no mesmo mundo: sem essa condição prévia, não poderíamos pensá-lo. Aplicando a pergunta transcendental à própria divisão entre transcendental (sujeito) e mundo empírico (natureza enquanto totalidade dos fenômenos), temos o colapso do sujeito na natureza para além dessa disjunção. O transcendental precisa ter surgido de algum lugar, e, mesmo Kant, como vimos, já apresenta a necessidade da síntese como fundamento das categorias transcendentais do sujeito. Se o pensamento tem algo que lhe é logicamente anterior, essa anterioridade lógica não pode ser ela mesma dada no pensamento, mas no processo mesmo de gênese do transcendental *qua* transcendental. A natureza, então, deixa de ser um correlato das categorias na sua presidência do campo fenomênico e se torna o lugar de onde emerge o pensamento. A síntese categorial é anterior ao pensamento; se não fosse assim, cairíamos na tautologia correlacionista que funda o pensamento em si mesmo. Como coloca Grant: “Desta perspectiva, a invenção de um *Ich* ou um ego por trás ou causando a manufatura do universal, do conceito em geral, figura como uma adição arbitrária a fim de explicar a presunção da não coincidência da natureza e

---

<sup>126</sup> Veremos isso melhor no próximo capítulo, bem como os problemas que Deleuze levanta nesse sentido.

da Ideia.”<sup>127</sup> O próprio transcendental, então, é gerado pela natureza do mesmo modo que as suas categorias são formadas a partir das categorias de relação: o mesmo dinamismo está em um e outro. Como resume bem Grant, “neste sentido, o argumento de Schelling constitui uma derivação transcendental do transcendental em si mesmo, não como o artefato de uma subjetividade, mas da natureza”.<sup>128</sup> O transcendental, enquanto fundamento do conhecimento, é fundado, por sua vez, na própria natureza.

E o que seria a natureza, nesse contexto? Para Schelling, com ecos spinozistas, trata-se da identidade entre natureza naturante e natureza naturada.<sup>129</sup> A natureza é uma identidade entre o produto e a produção na qual a última retém o primado, não se esgotando naquilo que é produzido. Este dinamismo reportado a uma física, não obstante, não se refere a fenômenos: a natureza excede todo produto, ela não é, assim, algo de dado na experiência fenomênica.<sup>130</sup> Há, uma assimetria entre a produtividade e o produto. A natureza, enquanto pura produtividade, é o incondicionado, ao passo que todo condicionado dado está necessariamente em seu seio. A natureza excede os entes finitos, sem, não obstante, ser alheia ou distinta deles. Por conseguinte, a “produtividade não cessa na produção do produto, mas produz *serialmente*, reproduz isso de novo e de novo. Produtividade ilimitada sujeita a limites necessariamente gera um infinito número de produtos, mas *não todos de uma vez*”.<sup>131</sup> Por não serem todos de uma vez é que temos a sucessão e a ordem das “idades do mundo”. Não se trata de um caos puro e amorfo, mas de uma produtividade imanentemente ordenada no seu desdobramento em produtos. Esta natureza infinita em sua produção possui limites conforme produz de forma imanente seus próprios limites: o pensamento, os entes, tudo são produtos limitados a partir da contração do infinito produtor no limitado finito enquanto produto.

Para o Grant leitor de Schelling, há uma assunção especulativa do infinito no finito: o finito como uma produção no interior do finito. A individuação de entes experienciáveis é dada por uma dinâmica de forças: o *retardamento* desta

---

<sup>127</sup> GRANT, 2008, p. 15.

<sup>128</sup> GRANT, 2011, p. 13.

<sup>129</sup> GRANT, 2008, p. 168.

<sup>130</sup> GRANT, 2008, p. 180.

<sup>131</sup> Ibidem, p. 182.



dinâmica em um movimento imanente se desdobra na constituição de entes finitos no seio do infinito enquanto produtividade.<sup>132</sup> A natureza, neste sentido, é o único *a priori*: “o *a priori* é a natureza. Se não houvesse natureza não haveria pensamento [...] O *prius* do pensamento é necessariamente a natureza.”<sup>133</sup> A natureza, então, é *a priori* no sentido de ser um antecedente em relação ao pensamento que é seu consequente. Não se trata do *a priori* de Kant, reportado ao pensamento puro, mas da natureza enquanto condição genética de todo pensamento.

A natureza, então, é o Absoluto. Esse Absoluto não é um todo enquanto conjunto de todos os conjuntos, mas apenas a produção ou raiz de todas as coisas. Não se trata de um conjunto somático, a soma de todos os entes, mas da raiz produtiva a partir da qual todos os entes se desenvolvem. Tudo está na natureza enquanto todo não-somático. Contudo, é um todo aberto: não é um Absoluto como soma, mas um todo-produção. É passível de uma derivação infinita, e, por consequência, não é exaustivo. Como coloca muito bem Niemoczynski: “O absoluto é incondicionado, agora concebido como não-Todo – não enquanto todo de todas as ‘coisas’, mas o Todo que é todas coisas.”<sup>134</sup> O universo é a extensão de tudo que há, mas o que há não esgota o que pode vir a ser produzido, de forma que a totalidade não pode ser nada senão aberta.

Nesse sentido, todo pensamento aporta um aumento no conjunto do universo, de modo que o próprio ato de concebê-lo em sua totalidade já é aumentá-lo em uma nova dimensão. Deste modo, se o universo é um Todo, ele é sempre aberto, e a possibilidade de identidade entre o pensamento e a natureza é a de um antecedente em relação ao consequente: a natureza produz o pensamento enquanto produto, mas o produto não só o esgota como adiciona uma nova dimensão à natureza. Tampouco o pensamento pode captá-la plenamente *qua* pensamento, pois ao pensar o Todo, uma nova dimensão (o pensamento do todo) é adicionada ao Todo mesmo.

---

<sup>132</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>133</sup> GRANT, 2007, p. 342.

<sup>134</sup> NIEMOCZYNSKI, 2017, p. 121.

No que toca à questão da forma, esse ponto se desdobra na concepção da natureza como *groundless*, que preside a gênese de toda forma.<sup>135</sup> Toda forma é reportada a um campo de constituição conceitual, mas a regressão infinita de toda forma no esforço metacrítico acaba por apontar para uma dimensão genética pura, que não se diz de nenhuma forma específica, mas apenas da fonte de toda forma: a natureza enquanto produção. Todas as formas são produzidas na natureza, mas a natureza ela mesma não tem uma forma, sendo o *unthined*, o “não-coisificado”, no seio de toda coisa. Essa dimensão é o próprio devir enquanto produtividade que assegura a permanência da dimensão produtora naquilo que é produzido: o consequente produto é imanente, por mais que em uma relação de assimetria, com a dimensão de produtividade pura. Do mesmo modo, o pensamento é um produto natural de forma a termos todos os conceitos se relacionando à natureza nessa assimetria produto/produção. Esta relação de assimetria, contudo, não se diz apenas do conceito filosófico ou pensamento humano em geral: outros entes, como árvores ou montanhas, também são individuações a partir da infinita criação da natureza. Tanto no pensamento quanto na montanha, a impossibilidade de “catalogar” todos os fatores produtivos, de recapitulá-los no presente, expressa a assimetria excessiva das condições de produção – em última instância, a natureza como incondicionada – em relação àquilo que é produzido.<sup>136</sup> Em todos os entes, então, temos a produção de uma dimensão suplementar dentro da totalidade da natureza enquanto criação sem que essa produção se esgote jamais em um ente ou mesmo na totalidade somática dos entes constituídos em determinado momento da história, história entendida como natural precisamente na medida em que vai além dos eventos que se sucedem apenas ao humano. Dentre os entes, dentre as formas todas que são criadas, o humano é só mais um caso: “A natureza não é, portanto, completada na produção do homem [...] antes, a sua progressividade procura a transformação da criatura.”<sup>137</sup> O humano não é o produto final, mas um momento, um estágio do devir produtivo universal. O antropocentrismo, então, se vê deslocado em prol da natureza.

---

<sup>135</sup> GRANT, 2011, p. 17.

<sup>136</sup> GRANT, 2007, p. 342-343.

<sup>137</sup> GRANT, 2008, p. 55.

Grant é, com efeito, um realista e um materialista, mesmo que sua filiação teórica ao idealismo alemão de Schelling pareça indicar o contrário. Grant é um realista de ideias e de matéria, na medida em que concebe ambas como existindo independentemente de qualquer mente.<sup>138</sup> Neste ponto, Grant mobiliza uma “física platonista” que vai contra a interpretação tradicional dos dois mundos em Platão, o inteligível e o sensível.<sup>139</sup> Para Grant, lendo Platão a partir de Schelling, a preocupação platônica por excelência é o devir do ser. As Ideias, nesta leitura, deixam de ser arquétipos em um além-mundo e se tornam coeficientes dinâmicos de realização dos entes em um único mundo. Os gêneros (*genus/kind*), por sua vez, são definidos como “compósitos de ser e devir, *genesis*.”<sup>140</sup> A Ideia é a expressão do ilimitado, do não-ser em seu movimento de devir, que caracteriza a própria produtividade da natureza. Os gêneros são os intermediários na efetividade material da inscrição da Ideia, comportando o devir e o ser. Os gêneros são os coeficientes reais no qual o absoluto da Ideia, ilimitado, se realiza nos entes limitados. Grant descreve a Ideia como comportando um espaço de fases, o um atrator no seio deste espaço. O atrator indica o ponto de desenvolvimento tendencial de um sistema físico na teoria dos sistemas dinâmicos. O que Grant pretende com essa aproximação é mostrar como “a Ideia age como atrator limite em direção ao qual o devir nunca cessa de devir”.<sup>141</sup> A Ideia é a produtividade ou o devir do próprio devir, ao mesmo tempo que é a instanciação física desse devir enquanto tendência atual nos entes. O cavalo Ideal, antes de ser uma forma perfeita em relação à qual o cavalo atual é uma cópia imperfeita, expressa uma tendência real que é, ao mesmo tempo, a produção do cavalo enquanto produto e a tendência desta produção enquanto produção de si: “Deste modo, a infame ‘cópia’ platônica não é uma reprodução mecânica, mas uma dinâmica definida em referência um grau de divergência de um devir de, e em aproximação ao, Ser particular que um devir particular *envolve*.”<sup>142</sup> Neste sentido, Grant escreve que

---

<sup>138</sup> GRANT, 2007, p. 340.

<sup>139</sup> GRANT, 2008, p. 41.

<sup>140</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>141</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>142</sup> Ibidem, p. 43.

O que é inteligível na animalidade é a sua *força* automotiva, não tipos de animais; em outras palavras, a Ideia contém não espécies ou o projeto de animais somáticos, mas a dinâmica a partir do qual o que se move a si mesmo, e assim se aproxima do animal inteligível, e o que é movido, e assim se desvia dele, i.e., o que aproxima o não-ser do animal somático, estão combinados.<sup>143</sup>

Por mais que a Ideia seja tendencial e referida à materialidade encarnada na experiência sensível, Grant a concebe como sendo eminentemente não-fenomênica, não sensível. A razão para isso é que a Ideia reproduz a assimetria entre produção e produto da própria natureza. O fenômeno não esgota, não exaure a Ideia nem a natureza que comporta as Ideais.

Grant é um realista materialista tanto como um realista em relação as Ideias. Assim ele define matéria: “O ‘material’ não é concebido de forma somática, ou seja, como substrato ou corpúsculo, de acordo com a dicotomia de Aristóteles; antes, é concebido *dinamicamente* enquanto *consistindo apenas* em ações[...]”<sup>144</sup> Tal como a natureza, que discutimos há pouco, a matéria é produtora em relação a toda forma, de modo que ela não tem uma forma em si mesma, nem propriedades assinaláveis e passíveis de descrição exaustiva: “A matéria, em outras palavras, não é o sujeito de um conjunto finito de propriedades, potências ou ‘predicados disposicionais’ [...] mas está apenas onde potenciais morfogenéticos são expressados, dado que, ao serem expressados, a forma é adquirida em excesso em relação ao número de formas assim produzidas”.<sup>145</sup> As Ideias, para Schelling e Grant, são os coeficientes do devir do ser, e a matéria é o dinamismo, mais materialização do que propriamente matéria, realizando as Ideias na constituição do mundo: do caos à ordem, a Ideia intervém na produção dos entes assinaláveis e ordenados. No caso do cavalo, o dinamismo que preside a gênese da Ideia através da mediação do gênero é precisamente a matéria. É neste ponto que podemos compreender melhor o que significa uma “física platônica”. Para Grant, a Ideia não é um além-mundo, mas o devir nesse próprio mundo, de sorte que o seu realismo é um realismo de Ideias tanto quanto de matéria: as Ideias não são mentais, mas anteriores e independentes daquele que pensa, e por conseguinte não temos, em seu idealismo, um subjetivismo ou um correlacionismo. A matéria, por sua vez, são os nexos de potenciais que efetuam a

<sup>143</sup> GRANT, 2008, p. 53-54.

<sup>144</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>145</sup> GRANT, 2015, p. 15-16.

Ideia enquanto devir e tendência. As Ideias intervêm na constituição do mundo e retêm a assimetria da produção ao produto e não podem ser plenamente captadas por nenhum pensamento.

Quanto ao caráter especulativo, em oposição ao dogmatismo de Meillassoux, as seguintes passagens o ilustram:

A natureza pensada enquanto ontogênese não pode senão ter como consequência que o pensamento segundo o qual a natureza é ontogenética seja consequente em relação a uma natureza ontogenética. Se ele não tem esta consequência, não é um pensamento da natureza enquanto ontogenética.<sup>146</sup>

E:

Não é que nós podemos afirmar que a natureza é *aquilo que* excede o conceito ou a totalidade de possibilidades conceituais, uma vez que a natureza apenas é a natureza precisamente na medida em que ela é ‘excedida’, não apenas pelo conceito mas por qualquer um dos seus consequentes, de planetas a bactérias. É antes que inerentemente na relação entre conceito e natureza, ou, dado que esta ‘relação’ é muito imprecisa, no conceito da natureza em si mesmo, há uma irreversível assimetria que significa, para o conceito de natureza, que a natureza compreendida neste conceito é natureza na medida em que o conceito pode compreender nada mais, e também *não* é natureza na medida que é *da* natureza que o conceito surge.<sup>147</sup>

Na primeira citação, vemos a coerência interna do projeto de Grant. A afirmação de que a natureza é ontogenética tem que estar inserida na própria concepção de natureza que fundamenta a enunciação da natureza enquanto ontogenética. Trata-se, então, de uma enunciação de segunda ordem coerente com o que é enunciado. Em segundo lugar, a assimetria entre natureza naturante e natureza naturada revela que o conceito de natureza, em uma filosofia da natureza, não esgota a natureza: não faz dela, uma vez por todas, transparente ao pensamento. O conceito, mesmo o conceito de uma filosofia da natureza, não é a própria natureza, nem pode acessá-la de forma derradeira ou translúcida como algo próximo a uma intuição intelectual do absoluto. Não obstante, esse absoluto pode ser pensado, por mais que não conhecido. E essa assimetria, como coloca Grant, só pode ser acessada a partir de um movimento especulativo: “a especulação se torna necessária enquanto único meio não para acessar o que

<sup>146</sup> GRANT, in NIEMOCZYNSKI, 2017, p. 169.

<sup>147</sup> GRANT, 2013, p. 25.

temos, mas para a *produção* do pensamento.”<sup>148</sup> A produção não é o produto, mas pode ser pensada enquanto tal, mesmo que escape à nossa capacidade de cognição por ser excessiva e antecedente em relação a todo pensamento. A natureza enquanto pura produção, natureza naturante, é pensável, mas nunca conhecida.

### 3.2. Segundo Exemplo: Ontologia orientada a objetos.

A ontologia orientada a objetos (OOO) de Graham Harman pretende dar aos objetos, enquanto tais, o seu devido reconhecimento, tratando cada um em sua substancialidade própria. Para Harman, as filosofias do século XX teriam submetido os objetos ao estatuto de epifenômenos produzidos a partir de instância superiores ou inferiores. Eles seriam sempre resultado ou efeito de algo que lhes é distinto, onde sua raiz ou razão de ser estariam situados. Cada objeto, então, da mesa ao quark, da supernova ao pato de borracha, seriam eles próprios dotados de uma realidade inexorável e autossustentada. É essa realidade que a OOO pretende investigar.

Harman, com efeito, manteve-se apegada ao termo “realismo especulativo”, mesmo que outros autores inicialmente associados ao movimento o tenham rejeitado completamente. De fato, o termo “realismo especulativo” parece se aplicar bem a sua filosofia. Como coloca Harman, “[a] OOO é francamente uma filosofia realista. Isso significa, dentre outras coisas, que a OOO sustenta que o mundo externo existe independentemente da consciência humana”,<sup>149</sup> O uso do termo “especulativo”, por sua vez, se sustenta pela própria inacessibilidade, em termos de *conhecimento*, deste mundo externo. Os objetos, em si mesmos, são absolutamente inacessíveis, de tal modo que a reflexão filosófica acerca deles não pode ser nada senão especulativa. O mundo, independentemente da consciência humana, não se revela translúcido a esta mesma consciência de forma que só podemos especular acerca dele. Outrossim, trata-se, para Harman, de uma filosofia especulativa na medida em que escapa ao realismo do senso comum, o

---

<sup>148</sup> GRANT, 2007, p. 334.

<sup>149</sup> HARMAN, 2017, p. 10.

realismo ingênuo que simplesmente afirma a realidade do mundo tal como se apresenta. Ao contrário, na sua filosofia, assim como de outros autores da virada especulativa, o realismo acaba por levar a ontologias bastante contra intuitivas e mesmo francamente bizarras.<sup>150</sup>

Harman identifica, na tradição dita dominante da filosofia continental, duas operações que subtraem do objeto o seu direito à autonomia, além de uma terceira operação reportada à ciência: *undermining*, *overmining* e *duomining*.<sup>151</sup> Esta última é uma combinação das duas operações anteriores e se diz central na prática científica.<sup>152</sup> No primeiro caso, *undermining*, os objetos são apenas manifestações de uma realidade substancial anterior, como no caso dos pré-socráticos ou dos atomistas, onde os objetos figuram como nada mais do que um efeito de interações mais profundas entre componentes postos como *eternos e indestrutíveis*, sejam eles átomos, a água, o fogo etc.<sup>153</sup> O problema dessa abordagem seria a *emergência* de propriedades novas não contidas nos elementos primordiais do compósito e a consequente permanência destas propriedades. Como coloca Harman:

Mas o problema real com a *undermining* é que ela não consegue dar conta do que chamamos *emergência*. Se você pensa como Tales de Mileto que tudo é feito de água, você não pode de modo algum pensar que um cortador de grama ou a Companhia das Índias Orientais permanecem a mesma coisa ao longo do tempo, dado que esses objetos maiores são nada mais que efeitos de superfície dos movimentos mais profundos da água. O mesmo se mantém se você pensa que os objetos são feitos de átomos (literalmente: não-cortáveis), como Leucipo e Demócrito pensavam.<sup>154</sup>

Já a operação contrária, a *overmining*, toma os objetos como uma teia de efeitos, acontecimentos ou processos que não só lhe retirariam toda a substância, como também qualquer possibilidade de identidade própria. Harman lhe concede grande importância na história da filosofia continental, sobretudo a recente. A operação de *overmining*, “em certa medida pode até ser chamada de dogma central da filosofia continental. Pode ser vista enquanto correlacionista, bem como

<sup>150</sup> HARMAN, 2018, p. 5.

<sup>151</sup> Trata-se de termos de difícil tradução para o português. Harman estabelece a sua classificação a partir do termo “undermining” que significa, basicamente, solapar. “Mining”, por sua vez, significa “minerar” e deste modo temos um jogo de palavras propriamente intraduzível. Optamos, então, por deixar no original.

<sup>152</sup> HARMAN, 2017.

<sup>153</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>154</sup> Idem.

enquanto um idealismo completo, que não concede nenhuma autonomia ao objeto à parte de como ele é pensado [...]”<sup>155</sup> O caso de Latour e sua teoria do ator-rede é tratado como exemplo paradigmático. Para Latour, os objetos não seriam nada em si mesmos, mas apenas resultantes em uma rede de múltiplas relações; são indiscerníveis dos seus efeitos, do seu agir, atuantes em vez de substâncias. Por conta disso, são necessariamente relacionais, dados e constituídos em relações que antecedem os seus termos, o que interditaria, para Harman, a possibilidade de tomá-los como dotados de uma irreduzível interioridade.<sup>156</sup> Foucault também passa por acusação semelhante. Em uma leitura, ao que nos parece, um tanto apressada, Harman diz que, para o filósofo, todo objeto seria um efeito de uma relação saber-poder, desprovidos de unidade e substancialidade.<sup>157</sup> Foucault não concederia nada aos agentes não humanos e, igualmente, criticaria fortemente a noção de unidade, cara à metafísica de Harman, com sua pluralidade de substâncias unitárias e irreduzíveis.<sup>158</sup> Deleuze, igualmente, parece ser considerado um filósofo *overmining*, na medida em que sua ontologia opera a partir do múltiplo, do conceito de evento, que, dentre outros, interditam a concepção de uma irreduzível interioridade a qualquer coisa. Por mais que Harman afirme brevemente e sem muita explicação que a OOO tem pontos em comum com Deleuze,<sup>159</sup> nos parece, como ficará claro ao longo dos próximos capítulos, que, se houver pontos em comum, estes não se refeririam a nenhuma interioridade substancial dos objetos.

A ciência, por sua vez, operaria os dois processos, *undermining* e *overmining*, simultaneamente. Por um lado, ela toma os objetos enquanto efeitos de elementos menores, átomos, quarks, forças e etc, de forma que, na ciência, os objetos são meros efeitos destas interações primárias. Por outro, ela realiza uma operação de *overmining* na medida em que os coloca como determináveis a partir do conhecimento matemático: são efeitos dessas leis e de sua interação.<sup>160</sup> Essa dupla operação, no entanto, também não conseguiria dar conta do em si mesmo dos objetos em sua interioridade inacessível e irreduzível. Deve-se notar, no

---

<sup>155</sup> HARMAN, 2008, p. 24.

<sup>156</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>157</sup> HARMAN, 2017, p. 49.

<sup>158</sup> Ibidem, p. 211-212.

<sup>159</sup> Ibidem, p. 198.

<sup>160</sup> Ibidem, p. 50.



entanto, que a ciência não é criticada ou invalidada por esse motivo, mas apenas é colocada como alheia e distinta da metafísica em questão, que não propõe nenhuma forma de produção de conhecimento positivo. O conhecimento, nesse sentido, é reportado diretamente à ciência conforme esta opera o *duomining* e só é dito útil e possível a partir destas três operações e de sua eventual combinação. Sendo o conhecimento tributário do *over, under e duomining*, não se pode, assim, efetivamente *conhecer* os objetos em si mesmos, mas apenas pensá-los. Não obstante o valor prático da ciência, para Harman apenas a filosofia, que se ocupa de outras coisas que não o conhecimento, pode efetivamente tomar os objetos em sua independência (de modo especulativo).<sup>161</sup>

Para além destas três operações, o que seria, então, um objeto? Harman escreve que “objeto significa nada mais que uma coisa unificada que não pode ser exaustivamente reduzida tanto aos seus componentes quanto aos seus efeitos”.<sup>162</sup> A sua inspiração é, não obstante a oposição entre realismo especulativo e a fenomenologia, Husserl, e, mais ainda, Heidegger, este a partir de uma leitura bem idiossincrática. Partindo de Heidegger, Harman argumenta que todo objeto sempre “está em recuo” (*withdrawn*) de todo contato direto, de toda apreensão direta, em direção à sua interioridade inesgotável. Para além dos modos intramundanos de engajamento do *Dasein*, da manualidade e do ser simplesmente dado, haveria algo de irredutível para além da apreensão de todo ente pelo *Dasein*, o que aponta em direção da interioridade mesma dos objetos em sua retração constante e manifestação sempre parcial.<sup>163</sup> A inesgotabilidade do objeto, tanto em termos dos seus componentes, quanto em termos dos seus efeitos, atestariam este movimento constante de recuo ou opacidade de todo objeto em relação à sua manifestação, tanto para o ser humano quanto para todo e qualquer outro objeto.

Cabe indagar a razão deste recuo. Por que os objetos haveriam de recuar em vez de se apresentarem plenamente à apreensão humana ou de outros entes em geral? Para Harman, o recuo se justifica pois “cada coisa tem uma forma ou estrutura por si mesma e quando um objeto entra em contato com um outro, ele

---

<sup>161</sup> Ibidem, p. 161.

<sup>162</sup> HARMAN, 2018, p. 102.

<sup>163</sup> Ibidem, p. 110.

não pode perfeitamente replicar a forma do primeiro”.<sup>164</sup> Dado que é impossível transpor uma forma de um ente qualquer para outro ente sem operar uma mudança da forma, o objeto recua em relação à sua apreensão imediata por outro objeto qualquer, humano ou não. Harman nos traz o seguinte exemplo. Tomando a forma ou estrutura de uma girafa, se esta fosse perfeitamente translúcida em suas propriedades matemáticas, ela teria que ser idêntica às suas propriedades matemáticas, o que, para Harman, é notoriamente absurdo.<sup>165</sup> O mesmo vale caso se tome a girafa como um apanhado de células ou genes em mútua relação: se a girafa é tal apanhado, ela seria obviamente idêntica a esse apanhado, o que, para Harman, é uma contradição. A girafa não é um conjunto de equações e células, precisamente por ser uma girafa e não o apanhado. A apreensão desses elementos, através das operações de *over*, *under*, ou *duomining*, oferece de fato conhecimento sobre a girafa, mas não a girafa em si mesma. A translação da girafa em si na apreensão impõe o recuo ou revela a opacidade da girafa em si em relação a sua manifestação. Assim, a girafa, enquanto objeto, é refratária a toda apreensão direta, seja em termos dos seus componentes ou de seus efeitos.

Se cada objeto, para Harman, é irreduzível a seus componentes e aos seus efeitos, sua ontologia não poderia ser nada senão plana: não há hierarquias no ser em um mundo em que cada objeto devém substância própria e irrecurível. A dicotomia criador/criatura, característica da Idade Média, haveria, para Harman, se desdobrado em uma disjunção análoga na modernidade: a de entre humanos e não humanos, sejam esses animais, plantas ou matéria inerte. Esta disjunção colocaria o humano como detentor de “50 por cento da ontologia”, lhe garantindo um primado sobre todos os outros trilhões de entes não humanos.<sup>166</sup> Neste ponto, Harman faz coro a Latour na sua crítica à divisão natureza/cultura. Trata-se, nesse movimento de disjunção, de reinscrever, agora, de forma laica, uma hierarquia no ser na qual o humano ou a mente humana são tomados como superiores a todo o resto.<sup>167</sup> Não há, para Harman, uma grande cadeia do ser, nem uma profundidade se esgueirando por debaixo dos entes, nem uma abóbada celeste a lhes ditar os

---

<sup>164</sup> Ibidem, p. 105.

<sup>165</sup> Idem.

<sup>166</sup> HARMAN, 2017, p. 56.

<sup>167</sup> Ibidem, p. 57.

movimentos. Cada objeto guarda em si sua autonomia metafísica, sua realidade intraduzível e, desta forma, a ontologia de Harman é plana.

Kant, naturalmente, é um antagonista central a essa planificação da ontologia. Na filosofia crítica kantiana e no seu correlacionismo, como vimos, os entes são apenas produtos do sujeito através das sínteses que ele opera com suas categorias, e as coisas-em-si mesmas são incognoscíveis. Por mais que Harman retenha o sentido de “especulativo” de forma relativamente próxima ao sentido kantiano, o seu movimento se distingue fortemente do de Kant no seguinte aspecto: para Harman, *a correlação se diz de todos os entes e não apenas dos humanos*. Na filosofia de Harman, temos uma espécie de pan-correlacionismo: todos os objetos são tais como “sujeitos” no kantismo, inapreensíveis em si mesmos e capazes de relação com outros entes apenas a partir de uma representação substitutiva em relação aos demais. Diferentemente de Kant, para “a OOO a coisa-em-si não é um resíduo que unicamente escapa aos pobres seres humanos finitos, mas sim todo objeto enquanto distinto de *qualquer* relação no qual ele se vê envolvido, inclusive objetos não-humanos”.<sup>168</sup> Neste ponto, as relações se opõem fortemente aos objetos. Um objeto é radicalmente distinto do conjunto de relações que entretém com os demais. Estando isolados em si mesmos, não se relacionam de modo algum. Do mesmo modo que não temos acesso à mesa em si, o livro que está sobre ela também não o possui. O correlacionismo kantiano, assim, se expande para todo e qualquer objeto: todos os objetos são coisas em si mesmas e se relacionam aos demais a partir da produção de representações (que também são objetos).

Para Harman, todos os objetos representam-se um aos outros, sem nunca verdadeiramente se tocarem. Neste ponto, temos um fator central na ontologia orientada a objetos: todo objeto, mesmo que seja uma unidade, é também quádruplo. Temos assim o objeto real e suas qualidades reais, e o objeto sensual e as qualidades sensuais. O objeto real é o em si do objeto, para além de toda relação: a sua profundidade ensimesmada. Sob este aspecto, o objeto possui um conjunto de qualidades reais que, igualmente, são refratárias à correlação. O objeto real, não obstante, produz, a partir do encontro com outro objeto, um objeto

---

<sup>168</sup> HARMAN, 2018, p. 114.

sensual enquanto seu representante vicário, e este objeto é dotado, por sua vez, de qualidades igualmente sensuais que remetem às qualidades e aos objetos reais. A sensualidade, como era de se esperar, não deve ser compreendida como experiência sensível mediada por nossos órgãos sensoriais. O termo sensual qualifica apenas o caráter *indireto* do modo de relação de um objeto com outro qualquer: a relação se dá através de um representante, produzido a partir do encontro entre objetos e propriedades reais. Deste modo, “dois objetos reais no mundo não fazem contato de forma direta, mas apenas através da imagem ficcional que eles apresentam um ao outro”.<sup>169</sup> As relações e tensões entre esses quatro polos, objetos reais e sensuais, qualidades reais e sensuais, são o norte de desenvolvimento da ontologia orientada a objetos.

Toda essa conceituação aponta para um novo ocasionalismo. Tal teoria medieval, inicialmente islâmica e posteriormente europeizada por Malebranche, dentre outros, é central para Harman. Ele reporta a sua influência, inclusive, a pensadores bastante variados: Berkeley, Hume, Spinoza, Kant, todos seriam, de algum modo, ocasionalistas.<sup>170</sup> O ocasionalismo defende a necessidade de mediação entre as interações causais por algum termo distinto dos entes em relação. Na sua vertente teológica, Deus realiza essa mediação. No caso de Hume e Kant, por sua vez, a mente ou o sujeito seria o responsável por essa mesma mediação. Como vimos, dado que um objeto não pode se relacionar a outro diretamente, faz-se necessária a intervenção de um terceiro termo. Em Kant, assim como em Hume, a relação entre objetos é realizada através do hábito, no primeiro caso, e, no segundo, através das categorias do sujeito. Harman, por sua vez, pretende renovar o ocasionalismo retirando a necessidade de um super agente unicamente responsável pela mediação. A diferença entre a ontologia orientada a objetos e o ocasionalismo é, assim, que “*nenhuma entidade sequer* – seja Deus, a mente humana ou o que for – pode lhe ter arbitrariamente garantido o contato direto com um objeto, enquanto, por princípio, esse contato está proibido para tudo mais”.<sup>171</sup> O objeto sensual, assim, pretende operar aquilo que no

---

<sup>169</sup> HARMAN, 2017, p. 163.

<sup>170</sup> HARMAN, 2018, p. 164.

<sup>171</sup> HARMAN, 2017, p. 150.

ocasionalismo era realizado por Deus: a mediação entre objetos que, por si mesmos, não podem entrar em relação.

Neste sentido, Harman nos fala de uma *causalidade vicária*: “vicário significa que um objeto só confronta o outro através de uma procuração, através de perfis sensuais existentes apenas no interior de uma outra entidade.”<sup>172</sup> Os objetos só se relacionam, assim, através de um outro objeto. A causalidade é, primeiramente, uma questão de composição. Quando dois aviões colidem, temos a formação de um “objeto colisão” a partir do qual, *retroativamente*, teremos a emergência de dois novos objetos sensuais, os aviões pós-colapso. “Retroativamente” aqui deve ser compreendido a partir de uma questão de mereologia, e Harman, com efeito, fala de uma causalidade mereológica no mesmo sentido de uma causalidade vicária.<sup>173</sup> O objeto-colisão, no exemplo acima, expressa um todo que emerge a partir do choque entre os dois aviões; no seu interior, há uma nova disposição das partes dos dois aviões criando outro objeto sensual. O objeto real, não obstante, permanece ensimesmado, com toda a interação causal, como vimos, se passando no interior de um novo objeto.

Há um ponto interessante na ontologia orientada a objetos que vale ser analisado: a filosofia, nesse sistema, está mais próxima da *estética* do que da ciência ou da lógica. Harman conclui tal proximidade a partir do fato de que, se não temos acesso nunca ao objeto em si mesmo, só podemos *aludir* a ele tal como uma obra de arte apenas alude o seu sentido. Uma obra de arte não transmite conhecimento; não é esse, pelo menos para Harman, o seu objetivo enquanto tal. O conhecimento só opera a partir das operações de *duo*, *under* ou *overmining*, como vimos. A filosofia e a arte, então, só podem ter acesso ao objeto de forma indireta, sem pretensão de esgotá-lo.

Portanto, para Harman, os objetos, tal como uma obra de arte, sempre recuam para além de toda possibilidade de completa inscrição do seu sentido. Cinco mil teses de doutorado sobre a “A Fonte” de Duchamp não esgotam o seu sentido: “não há obra de arte que possa ser traduzida em uma exposição literal em prosa acerca do que esta obra de arte quer dizer.”<sup>174</sup> Por compartilhar destas

---

<sup>172</sup> HARMAN, 2007, p. 200.

<sup>173</sup> HARMAN, 2010, p. 14.

<sup>174</sup> HARMAN, 2018, p. 117.

características, a estética torna-se paradigmática do movimento especulativo da ontologia orientada a objetos. Harman, neste sentido, traz, em um movimento curioso, a figura de Sócrates para a presente discussão. Sócrates, em nenhum dos diálogos, de fato alcança a sabedoria cujo amor mobiliza a filosofia. O filósofo apenas a “toca sem tocar”, apenas alude a ela, sem nunca possuí-la.<sup>175</sup> Este jogo de toque sem toque, alusão sem posse, é o que caracteriza a ontologia orientada a objetos em sua relação com a estética. Na ausência da translucidez dos objetos à mente humana e ao discurso filosófico, a filosofia torna-se uma misteriosa arte de sondagem das inacessíveis profundezas, orientada a captar dos objetos, em sua fuga, em sua retração, aquilo que, de forma sempre tênue, pode ser tocado, mas nunca esgotado.

Antes de concluirmos, faz-se necessário reter, a partir das considerações precedentes, a distância entre o que propõe Harman e o que vimos antes com Meillassoux. Apesar de ambos os autores serem próximos e Harman sempre se referir a Meillassoux nos mais elogiosos termos, nos parece que há uma distinção forte entre o *fora correlacional* em ambos os casos. Para Harman, o objeto em si não é passível de conhecimento, enquanto, para Meillassoux, as propriedades matemáticas e lógicas do mundo em si são cognoscíveis a partir da intuição intelectual do absoluto.<sup>176</sup> Neste sentido, sob o ponto de vista da ontologia orientada a objetos, Meillassoux estaria realizando uma clara operação de *overmining* conforme reduz o em si mesmo à matemática. Como coloca Harman,

Ao passo que a maioria dos desafios à filosofia de Kant – como o de Meillassoux – seguem o caminho de tentar eliminar a finitude em prol de um novo acesso à verdade absoluta, a OOO segue o caminho oposto. Isso quer dizer que, para a OOO, o problema com Kant não é que ele nos deixou encalhados na ignorância finita ao colocar a coisa-em-si para além de todo acesso, mas que ele restringiu as coisas em si mesmas ao acesso humano.<sup>177</sup>

A partir deste trecho, podemos ver claramente a diferença marcada por Nunes entre Meillassoux e os demais autores associados a virada ontológica. O sentido de “especulativo” é forte em Harman, sua filosofia não tem a pretensão de nenhum absoluto. Não pretende conhecer nada, mas apenas aludir: pensar o em si

<sup>175</sup> Idem.

<sup>176</sup> Ibidem, p. 100.

<sup>177</sup> Ibidem, p. 113-114.

e não conhecê-lo, sem pretensão de um fundamento qualquer, apenas a exposição indireta a uma dimensão que escapa sempre à apreensão humana. Veremos, agora, então, mais um exemplo a partir da filosofia de Shaviro.

### 3.3 Terceiro Exemplo: o pansiquismo de Steven Shaviro.

Steven Shaviro possui uma interessante filosofia pansiquista ou panexperimentalista situada diretamente no seio da virada especulativa. A sua originalidade, ao que nos parece, está naquilo que mais fortemente o distingue da filosofia de Meillassoux e, igualmente, da de Ray Brassier, o pensador mais próximo a Meillassoux.<sup>178</sup> Se ambos enxergam na exterioridade anticorrelacional um grande *deserto* – “a pura e simples *morte*, sem consciência, nem vida, sem qualquer subjetividade que seja”<sup>179</sup> –, Shaviro, a partir da sua leitura de Whitehead, enxerga, ao contrário, um imenso *recife*, repleto de subjetividades e vidas outras que não as meramente humanas ou orgânicas.

Neste sentido, nos parece que uma das suas contribuições centrais consiste em trazer a problemática da “bifurcação da natureza” de Whitehead para essas considerações.<sup>181</sup> O conceito remete ao movimento de cisão da natureza entre sua manifestação para nós e o seu ser em si mesmo, a fenda irreduzível entre sujeito e objeto. Esta bifurcação, tipicamente moderna, para Shaviro, manter-se-ia no pensamento especulativo contemporâneo. A dualidade cartesiana entre propriedades primeiras e segundas é explicitamente revivida por Meillassoux” como vimos. Por outro lado, a distinção de Sellars entre imagem manifesta e científica, central na especulação de Ray Brassier<sup>182</sup>, reviveria, segundo Shaviro, a dualidade númeno/fenômeno da crítica de Kant.<sup>183</sup>

<sup>178</sup> Essa proximidade é reconhecida pelo próprio Meillassoux em conferência realizada em Berlim em 2012. Cf. MEILLASSOUX, 2012, p. 7.

<sup>179</sup> Ibidem, p. 6.

<sup>181</sup> WHITEHEAD, 1994.

<sup>182</sup> BRASSIER, 2007.

<sup>183</sup> SHAVIRO, 2014, p. 2.

O pensamento dos dois autores, Brassier e Meillassoux, e seus respectivos anticorrelacionismos se alinhariam ao problema da natureza bifurcada na medida em que esta só nos permite a hipostasia de um polo, subjetivo ou objetivo, enquanto opção filosófica. Por um lado, no pensamento continental fenomenológico e desconstrutivista (o principal adversário correlacionista da virada ontológica), teríamos a hipostasia do polo subjetivo através da orientação analítica à manifestação fenomênica, à cultura, à linguagem, etc. No segundo caso, o polo objetivista seria hipostasiado pelas formas contemporâneas de eliminativismo (segundo as quais, a subjetividade e a mente seriam um mero epifenômeno material) e reducionismo científico. Para Shaviro, tanto Brassier quanto Meillassoux se inseririam neste segundo polo. O primeiro subscreve o eliminativismo através da escolha nítida da imagem científica de Sellars em detrimento da manifesta (por mais que ele a descreva como incontornável em certo sentido), escolha esta associada a um niilismo militante que reduz toda subjetividade ou sentido a uma mera ilusão. O segundo postula que a matemática nos permite uma “intuição intelectual do absoluto”, desse modo reduzindo o real ao matematizável. Em ambos os casos, o correlacionismo ainda se insinuaria na medida em que a bifurcação da natureza se mantém.<sup>184</sup>

A partir dessa questão inicial, Shaviro prossegue em sua releitura da metafísica especulativa de Alfred North Whitehead de forma a concluir, por fim, por um pensamento não correlacional sem remeter à bifurcação da natureza. O nome de Whitehead figurou pouco dentre as obras dos grandes pensadores da contemporaneidade, sendo Gilles Deleuze uma notória exceção. Em um momento em que a filosofia rumava em direção à radicalização correlacional – sobretudo, a partir da fenomenologia e mais ainda da virada linguística –, Whitehead criava um sistema metafísico especulativo definido pelo próprio como “o esforço de enquadrar um sistema coerente, lógico e necessário de ideias gerais no qual cada elemento da nossa experiência possa

---

<sup>184</sup> Shaviro, no entanto, diz-nos que a “bifurcação da natureza” e o correlacionismo não são a mesma coisa, por mais que bastante próximos; a primeira levaria à necessidade do segundo na medida em que “apenas quando a nossa experiência foi cindida em duas partes que nós poderíamos pensar na necessidade de uma estrutura correlacional para colocá-las juntas novamente”. SHAVIRO, 2014, p. 65. Desse modo, a solução do problema do correlacionismo requer primeiramente a superação da natureza bifurcada.



ser interpretado”.<sup>185</sup> Tal ponto será trabalhado em detalhe no quarto capítulo e será muito importante na nossa leitura de Deleuze. Por ora, basta dizer que o método especulativo de Whitehead coaduna os pontos que elencamos com Nunes anteriormente: trata-se de uma filosofia verdadeiramente especulativa cerca de um século antes da virada ontológica e do realismo especulativo, de forma que, como coloca Harman, “apesar do grande filósofo inglês Alfred North Whitehead ter nascido um século cedo demais para ser um realista especulativo, ele foi, sem dúvida, especulativo, e, sem dúvida, realista”.<sup>186</sup> Nesse sentido, a retomada e a adaptação da filosofia de Whitehead para os problemas característicos da virada ontológica realizada por Shaviri nos parece em tudo justificada e muito rica.

Para Whitehead, o universo compõe-se de “ocasiões atuais”, entendidas como “gotas de experiência”.<sup>187</sup> O termo experiência aqui remete a um índice de imediaticidade ontológica. De forma próxima ao empirismo radical de William James, o empirismo, antes subjetivista, torna-se cosmológico, em um movimento no qual a experiência, tal como manifesta ao sujeito enquanto dado imediato, apreensão primeira do seu próprio ser, opera como índice do ser em si mesmo independente do sujeito: “para Whitehead, a experiência é o ser, o que uma entidade sente é o que ela é.”<sup>188</sup> Se nosso contato inicial como o nosso próprio ser se dá através da experiência, esta serve de base especulativa para uma metafísica de modo que podemos afirmar que “cada entidade do mundo tem seu próprio ponto de vista, assim como eu tenho e que cada uma delas de alguma forma sente (*feels*) outras entidades com as quais entra em contato, assim como eu faço.”<sup>189</sup> A experiência, assim, é anterior à dualidade entre sujeito e objeto na medida em que estes se constituem a partir dela em um *processo*. A noção de processo vem substituir a noção clássica de substância de forma a explorar “maneiras de ser antes de estados de ser, ‘modos de pensamento’ em vez de essências do pensamento, interações contingentes antes

---

<sup>185</sup> WHITEHEAD, 1969, p. 5.

<sup>186</sup> HARMAN, 2017b, p. 6.

<sup>187</sup> WHITEHEAD, op. cit., p.7

<sup>188</sup> SHAVIRO, 2014, p. 56.

<sup>189</sup> Ibidem, p. 61.

de substâncias imutáveis”,<sup>190</sup> Não há essência ou substância, mas apenas *maneiras de ser* através das quais as ocasiões atuais se constituem e perecem. Temos o processo, o devir, no lugar da imutabilidade ontológica característica da metafísica tradicional.

Essa processualidade, no que se refere a cada ocasião atual, possui, segundo Shaviro, um duplo vetor: a “autofruição (*self-enjoyment*)” e a “preocupação (*concern*)”. O primeiro vetor expressa o movimento através do qual todos os entes persistem em si mesmos em um processo imanente de determinação. O segundo, por sua vez, remete à abertura dos entes às demais ocasiões atuais, o vetor centrífugo pelo qual essas saem de si mesmas através da sua mútua afecção e relação com todas as demais em diferentes modos e graus. Cada ocasião atual tem, na sua própria autofruição, a sua individuação enquanto processo autoconstitutivo; no entanto, esse mesmo processo só se realiza a partir do mundo atual, onde a presente ocasião afeta e é afetada pelas demais entidades. Um duplo movimento de persistência em si mesmo e devir a partir da relação com o Outro. Nesse sentido, Shaviro propõe uma interessante crítica – ou translação – a Levinas. Para este, a intrusão do Outro enquanto transcendência violenta e destrutiva prioriza a “preocupação” – a tendência centrípeta em direção à exterioridade – de forma unilateral, enquanto, para Whitehead, segundo Shaviro, a abertura de uma entidade atual à alteridade e à sua própria autofruição não constituem uma oposição, mas dois aspectos constitutivos da mesma.<sup>191</sup> O remetimento de Shaviro a Levinas se justifica pela importância deste filósofo no pensamento ético do último século. Shaviro, por sua vez, procura a partir dessa mesma crítica, junto com outras considerações, elevar a *estética* sobre a ética, o que veremos mais adiante.

A linha que Shaviro segue na atualização das supracitadas considerações whiteheadianas ao problema do “realismo especulativo” se aproxima mais de Graham Harman do que Meillassoux e Brassier. A sua oposição em relação a Harman é descrita não em termos de antagonismo ou oposição, mas antes como uma mudança de foco e estilo.<sup>192</sup> Como vimos, para Harman, os objetos

---

<sup>190</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>191</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>192</sup> Ibidem, p. 41.

apenas aludem uns aos outros. A alusão é próxima de um movimento de *atração* (*allure*). Cada objeto, na sua irreduzível individualidade, atrai-nos em direção às suas profundezas inesgotáveis para além da nossa capacidade de descrever ou resumir suas qualidades e atributos: “no evento da atração eu encontro o *ser mesmo* de uma coisa, para além de toda definição e correlação. Eu sou forçado a reconhecer a sua integridade, totalmente à parte de mim.”<sup>193</sup> Através da atração, o objeto escapa à nossa definição, irrompendo-se em independência em relação à nossa capacidade de pensá-lo. Por outro lado, temos a *metamorfose* em contraste com a atração. Se, no primeiro, a coisa me atrai em direção à sua independência anticorrelacional, a metamorfose figura então como um devir rebelde no qual as qualidades do objeto se movem de forma instável para que “a teia de sentidos seja multiplicada e estendida, ecoada, distorcida e propagada ao infinito na medida em que as coisas perdem-se a si mesmas nos seus próprios traços ramificados.”<sup>194</sup> Já na atração, somos atraídos em direção às profundezas substanciais. Na metamorfose, temos um ímpeto centrífugo que desloca os objetos de sua estabilidade em direção a uma teia de relações.

De forma próxima a Harman, Shaviro situa esse movimento na estética, dado que ela trata justamente da “a *singularidade e suplementaridade das coisas*; ela se relaciona às coisas na medida em que estas não podem ser conhecidas (*cognized*) ou subordinada a conceitos [...]”.<sup>195</sup>

Shaviro associa estes dois movimentos, atração e metamorfose, ao que Whitehead chama de “atração sensível (*lure for feeling*)”. Tal atração sensível é “qualquer coisa que, de algum modo, trabalha para capturar a minha atenção. Ela pode me aliciar, me incitar, ou me seduzir, [...] ou mesmo me espancar ou humilhar. Mas em todo caso, ela se endereça a mim do além”.<sup>196</sup> A atração sensível remete a uma afetividade ou a uma senciência primordial enquanto interação e modo de relação entre os entes. O movimento de “autofruição” e de “preocupação” expressa o duplo movimento de autoafecção (retroação do

---

<sup>193</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>194</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>195</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>196</sup> Ibidem, p. 54.

objeto para sua interioridade além da correlação) e metamorfose (direção vetorial em relação aos demais).

Mesmo que próximos, sobretudo na prioridade da estética, Shaviro se afasta de Harman no que se refere à questão do isolamento dos objetos e da necessidade da intervenção vicária para a sua interação. Para Shaviro, a partir de Whitehead, o modo de interação entre os objetos é um tipo de *pensamento* não intencional ou cognitivo. Para Harman, na medida em que é tributário de Husserl, há uma intencionalidade latente de um objeto a outro na sua interação vicária a partir de um objeto sensual intermediário, como vimos; para Shaviro, não há vácuo ou interioridade estrita entre objetos e sua relação de forma que temos uma abertura processual e dinâmica entre os objetos. A afetividade é primária em relação à cognição. Os objetos, para Shaviro, se encontram e se tocam sem mediação que não a *afetiva*, por mais que as suas mútuas preensões nunca os esgotem uns nos outros. Preensão é o modo de engajamento das entidades atuais – para Whitehead, gotas de experiência sensível pré-individuais – entre si. Posso sentir e ser afetado por um Outro ou mesmo por um estado interior sem ter dele conhecimento ou intencionalidade alguma. Assim, para Shaviro, Harman confundiria o recuo epistemológico de um objeto em relação a outro com uma fissão ontológica absoluta: “o fato de cada objeto poder recuar epistemologicamente de cada um dos outros não significa que os objetos estão barricados atrás de *firewalls*, separados uns dos outros ontológica e esteticamente.”<sup>197</sup> Essa interação estética e afetiva é real, por mais que a relação epistemológica não seja nunca plena. Tal modo de interação casual entre os entes, independente de qualquer relação epistemológica, é o cerne da reflexão anticorrelacional de Shaviro e de sua própria filosofia realista.

A partir deste primado da afecção, Shaviro estrutura sua metafísica whiteheadiana a partir de três pontos centrais: antropomorfismo, vitalismo e pansiquismo. O antropomorfismo figura como uma solução interessante em relação ao problema do antropocentrismo. De forma próxima a argumentação de Danowski e Viveiros de Castro<sup>198</sup>, Shaviro argumenta, a partir de

<sup>197</sup> Ibidem, p. 137.

<sup>198</sup> DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2012.

Whitehead, que o antropocentrismo pode ser suprimido na medida em que as categorias da experiência humana se revelam em todos os entes: “para Whitehead, assim como para a ontologia orientada a objetos, percepções, sensações e a estética, são estruturas universais, não apenas especificamente humanas.”<sup>199</sup> Se tal tipo de procedimento especulativo é pejorativamente chamado por Meillassoux de subjectalismo, isso não quer dizer que ele não ofereça uma melhor alternativa ao materialismo morto do mesmo, que, como vimos, ainda está preso aos preconceitos propriamente antropocêntricos da natureza bifurcada. Nas palavras de Shaviro: “Nós perpetuamos o antropocentrismo em uma forma invertida quando tomamos como certo que um mundo sem nós, um mundo no qual *os nossos próprios valores* foram subtraídos, é, por sua vez, um mundo totalmente desprovido de valores.”<sup>200</sup> Ao expandir a humanidade a todos os entes, ao ver na nossa exterioridade agência tal como a nossa, não estaríamos impondo a forma humana ao resto do universo, mas antes deslocando o humano da sua centralidade. É esse o procedimento de Whitehead na medida em que este toma a experiência como dado ontológico primário para a metafísica. Não é como se Shaviro dissesse que o homem é a medida de todas as coisas, mas antes que *o homem é uma medida (ou centro de valor) entre todas as coisas*. O vitalismo decorre desse primeiro ponto. Se tudo sente e age, nós nos vemos diante da existência de uma realidade viva para além da cognição humana; a realidade não só não se reduz às suas formas de manifestação fenomênica, mas, diferentemente da matéria morta de Brassier e de Meillassoux, ela não é um nada de pura indiferença e inação, mas preenche de outras formas de existência e agência que não a nossa. Todos os seres se afetam mutuamente, o que interdita a suposição de que há uma inércia absoluta para além da agência humana: “se todas as entidades possuem sensações e exercem agência, isto significa que todas elas – pelo menos até certo ponto – são vitais, ativas e criativas.”<sup>201</sup> A dualidade entre matéria ativa e passiva figura, então,

---

<sup>199</sup> SHAVIRO, op. cit., p. 61.

<sup>200</sup> Ibidem, p. 91.

<sup>201</sup> Ibidem, p.62.

como apenas um preconceito da tradição ocidental, enfraquecido por avanços recentes da ciência que demonstram, por exemplo, campos de força em interação no interior dos átomos.

O terceiro aspecto, aquele que nos parece mais relevante, é o panpsiquismo ou panexperimentalismo. Com efeito, este, se relegado durante séculos ao lixo da história, tomado apenas como animismo primitivo sem real valor filosófico, tem retornado com força, não só no trabalho de Shaviri, mas também no de diversos outros autores, sobretudo no de David Skrbina<sup>202</sup>, mas também no de Galen Strawson<sup>203</sup> e, no Brasil, Eduardo Viveiros de Castro e Deborah Danowski<sup>204</sup>. A partir da crítica lógica de Strawson ao eliminativismo, estruturada sobre a impossibilidade de emergência do pensamento a partir de uma substância que lhe é estranha – a matéria na dualidade moderna cartesiana –, Shaviri argumenta que apenas o pensamento (ou a experiência) tomado como propriedade universal pode nos oferece uma saída ao correlacionismo. Cada ocasião atual sente, afeta e é afetada, o que constitui uma forma de consciência ou pensamento anterior à cognição e linguagem. O pensamento não é um evento excepcional perturbando a calma morta de uma natureza inerte, mas a matéria ela mesma. Nas palavras de Shaviri:

Em oposição ao idealismo, ao dualismo cartesiano, e ao eliminativismo fisicalista, o panpsiquismo sustenta que o pensamento não é nem meramente epifenomenal em algo que exista em um reino separado do mundo material. Antes, a mente é uma propriedade fundamental da matéria ela mesma.<sup>205</sup>

Naturalmente, afirmar que todo ente natural possui uma mente ou uma forma de experiência torna necessário distanciar ambos os termos do seu sentido comum, distanciando-os da linguagem ou da consciência. Nossos estados afetivos não se reduzem a nossa consciência ou cognição dos mesmos: posso sentir sem saber que sinto. O conhecimento não é a forma primordial de acesso ao mundo; antes, é a sensação e a experiência que dão luz ao conhecimento e à consciência, e não o contrário. Não precisamos, ao modo kantiano, do conceito para organizar a intuição. Não há mais aqui a mútua dependência de um ao outro,

<sup>202</sup> SKRBINA, 2005.

<sup>203</sup> STRAWSON, 2006.

<sup>204</sup> DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2012.

<sup>205</sup> Ibidem, p. 86.

dado que a intuição empírica vem primeiro em sua autossuficiência. Antes de pensar, sentimos: “tudo que sabemos do mundo e tudo que de fato experimentamos é dependente da condição a priori de que sejamos capazes de *termos experiências* em primeiro lugar.”<sup>206</sup> Desse modo, nada impede que seres desprovido de linguagem conceitual possam de fato experimentar. A mudez de uma pedra não a amputa da sua experiência de si.

Por fim, na esteira dessas considerações, Shaviro retorna a Kant, o grande patriarca do correlacionismo, para, a partir da sua terceira crítica, afirmar o primado da *estética* sobre a cognição. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant subordina toda experiência sensível à ação legisladora do entendimento de modo a afirmar que “pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”.<sup>207</sup> Temos nessa fórmula o correlacionismo em sua nítida feição: a mútua dependência entre a experiência, a intuição sensível e o pensamento conceitual. No entanto, na *Crítica da Faculdade de Julgar*<sup>208</sup>, na qual Kant se debruça sobre o problema da arte, do belo e do sublime, uma intuição sem conceito se torna possível. O belo nos toca sem que dele tenhamos conceito: “o belo envolve um imediato excesso de sensação: algo que estimula o pensamento mas não pode ser contido nele ou categorizado por ele, muito menos colocado na linguagem.”<sup>209</sup> Deste modo, a experiência estética kantiana, na leitura de Shaviro, ultrapassa o pensamento, deslocando o sujeito de seu primado transcendental; ela é imanente, não requerendo o pensamento como forma distributiva, sustentando-se em si mesma na sua imediaticidade intuitiva. Se Whitehead pretendia fazer, ao seu modo, uma “Crítica da Sensação Pura (*Critique of pure Feeling*)”<sup>210</sup>, tal projeto é o que orienta o cerne da leitura de Shaviro, de forma que temos, por fim, uma estética ontológica capaz de responder ao problema da exterioridade ao

<sup>206</sup> Ibidem, p. 98.

<sup>207</sup> KANT, [1781] 2001, p. 115 B75/A51.

<sup>208</sup> KANT, [1790] 2016.

<sup>209</sup> SHAVIRO, op. cit., p. 154.

<sup>210</sup> WHITEHEAD, op. cit., p. 134.

pensamento sem soterrar essa mesma exterioridade sob as areias de um deserto sem vida. O mundo, para Shaviro, sente, age e vive.

Veremos, mais adiante, como todo esse tema coaduna perfeitamente com a filosofia de Deleuze. Por ora, o importante é frisar que, assim como Harman, e de forma diferente de Meillassoux, Shaviro não pretende um acesso translúcido de qualquer mente ou discurso ao ser em si mesmo. Antes, trata-se de um *encantamento* e não de uma cognição. A importância da estética, assim como em Harman, já prova esse ponto: não podemos efetivamente conhecer aquilo que escapa o para nós, mas podemos pensá-lo, aludir e se encantar com aquilo que escapa. Shaviro, nesse sentido, se distancia de Meillassoux precisamente a partir do que ele chama de “teste de Whitehead”: Meillassoux estaria ainda cerrado na oposição natureza e humano, de forma que ele pensa a exterioridade correlacional como um campo morto e vazio, permanecendo na bifurcação da natureza.<sup>211</sup> Como coloca Shaviro:

Neste sentido, Meillassoux retoma a clássica oposição entre mente racional ativa, por um lado, e a matéria concebida de forma mecanicista, passiva e inerte, por outro lado. [...] No primeiro, a bruta materialidade da natureza sem vida está sujeito ao domínio do Hipercaos, que pode fazer tudo que for acontecer por nenhuma razão. No segundo, apenas o pensamento humano é capaz de ter ‘uma intuição intelectual do absoluto.’ Mas ambos os termos requerem a bifurcação da natureza como sua condição implícita.<sup>212</sup>

### 3.4 Deleuze e o Correlacionismo

Nesta seção, exporemos os principais argumentos de alguns artigos que tratam da relação de Deleuze com a virada ontológica/realismo especulativo, e de Meillassoux com o problema do correlacionismo. Não pretendemos uma análise exaustiva, mas apenas uma ilustração de argumentos que nos pareceram particularmente relevantes.

---

<sup>211</sup> SHAVIRO, 2016, p. 37.

<sup>212</sup> Ibidem, p. 38.



Primeiramente, uma clarificação se faz necessária. Ao longo deste trabalho, manteremos que Deleuze, com efeito, pode ser dito um correlacionista, mas *estritamente* no sentido que vimos com Nunes: Deleuze retém a distinção kantiana entre conhecer e pensar. Deste modo, Deleuze ainda retém um correlacionismo residual, estritamente incontornável, tal como nos parece ser o caso dos outros autores analisados aqui, exceção feita a Meillassoux e à sua filosofia dogmática. Os elementos característico das ontologias pós-críticas podem ser plenamente atribuídos a Deleuze, de forma que a sua filosofia é verdadeiramente especulativa, como veremos nos capítulos subsequentes. Contudo, para além desta distinção entre o cognoscível e o pensável, temos na filosofia de Deleuze uma violenta crítica sobretudo ao caráter tautológico de determinados modos de correlacionismo. O filósofo critica o correlacionismo tautológico (sem, naturalmente, denominá-lo assim) a fim de abrir o pensamento a novas possibilidades especulativas. O correlacionismo tautológico em sua reificação quanto àquilo que é pensar coaduna e ressoa perfeitamente na crítica de Deleuze à imagem moral do pensamento, como veremos no próximo capítulo. Mesmo Kant, se armado para superá-la a partir precisamente da criação da filosofia crítica, não teria ido longe o suficiente. Contudo, na medida em que retém a distinção entre pensável e cognoscível, a filosofia de Deleuze ainda guarda o correlacionismo residual que, do mesmo modo, permanece nos autores associados à virada especulativa, exceção feita a Meillassoux. Deleuze, inclusive, como pretendemos demonstrar nos dois capítulos subsequentes, situa sua filosofia no campo de uma metacrítica, sobretudo nos seus trabalhos da década de 60. Em sua relação com Kant, Deleuze, em diversos momentos, está procedendo por uma *radicalização do projeto crítico* que pode ser facilmente compreendido no escopo do que vimos há pouco com Nunes. Veremos como isso opera. No momento, tais clarificações são necessárias apenas para evitar futuras confusões.

Levi Bryant, além de ser um autor importante no seio da virada especulativa, é um grande estudioso da obra de Deleuze e seus comentários sobre o filósofo se pautam por uma lucidez e clareza expositivas consideráveis. Em *Deleuze's Transcendental Empiricism: Notes Towards a Transcendental Materialism*, Bryant argumenta, a partir da relação entre Deleuze e Kant, que a filosofia deleuziana não é correlacionista. Deleuze, nesse sentido, radicalizaria o projeto crítico de forma a escapar do correlacionismo: “Paradoxalmente, Deleuze

encontra os recursos para quebrar o círculo correlacional de dentro do pensamento de Kant, apesar de ele afirmar que Kant não extraiu as consequências da sua descoberta.”<sup>213</sup> Bryant desenvolve seu argumento a partir de três críticas de Deleuze a Kant e as responde no escopo da sua própria filosofia<sup>214</sup>: “Deleuze transforma profundamente o kantismo e suas variações, movendo-o do domínio da epistemologia para o da ontologia.”<sup>215</sup>

Primeiramente, como veremos melhor mais adiante, Deleuze argumenta que a crítica de Kant está incompleta. Desse modo, a filosofia de Deleuze possui uma inegável dimensão *metacrítica*. Trata-se precisamente de radicalizar o projeto crítico e não de abandoná-lo em um retorno à metafísica dogmática. Em segundo lugar, temos a disjunção kantiana entre sujeito e objeto, entre categorias (formas) e intuição (matéria sensível), entre a condição transcendental e aquilo que é empiricamente condicionado.<sup>216</sup> O problema aqui é que tal disjunção acaba por tornar difícil a comunicação entre um polo e outro, como todo o problema do esquematismo – a partir do qual Kant pretende justificar a subsunção da intuição ao conceito – demonstra claramente.<sup>217</sup> Em terceiro lugar, Kant traça o transcendental a partir do empírico, caindo assim em um círculo vicioso<sup>218</sup> e, como pretendemos demonstrar, tautológico. Como coloca Bryant, se o transcendental deve fundamentar (*ground*) o empírico, e este é tomado à imagem e semelhança deste, adentramos em uma circularidade que duplica o dado empírico na forma da sua própria condição. O problema é que o processo genético de constituição do dado se vê obliterado na medida em que a condição é tomada a partir da duplicação deste dado mesmo. Se Kant opera pela hipóstase do dado como condição mesma da dação, isso acaba por tornar difícil a concepção da emergência do *novo*, uma vez que a sua condição de emergência seria ela mesma concebida a partir da eternidade imutável da condição transcendental enquanto duplicação do dado atual.<sup>219</sup>

---

<sup>213</sup> BRYANT, 2009, p. 39-40.

<sup>214</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>215</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>216</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>217</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>218</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>219</sup> Bryant dá o exemplo da física newtoniana, ao qual Kant pretendia conciliar com o ceticismo de Hume, tomando-a como eterna e imutável. Como a relatividade posterior demonstrou a limitação do modelo de Newton, a crítica kantiana demonstra dificuldades para conceber este

A resposta a tais críticas leva Deleuze à concepção especulativa de um campo transcendental independentemente tanto da forma do sujeito quanto da forma do objeto, de modo a sair do ciclo correlacional.<sup>220</sup> Este campo impessoal, a-subjetivo e a-objetivo, remete, para Bryant, ao *tempo*: “o tempo se torna a condição transcendental dos objetos.”<sup>221</sup> Bryant argumenta a partir da discussão deleuziana acerca do tempo enquanto forma de determinabilidade entre o eu empírico e o sujeito transcendental, discussão que leva Deleuze a comparar Kant e Descartes. O tempo, nesse contexto, aporta uma diferença entre a determinação (transcendental) e o determinado (objetos e eus empíricos). Enquanto pura forma de determinabilidade, o tempo figura como uma fissura no sujeito, abrindo-o a uma externalidade que, radicalizada por Deleuze, leva à própria diferença. Diferença entre a determinação e o determinado, o tempo figura para além tanto do campo objetivo quanto subjetivo e, naturalmente, para Deleuze, como frisado por Bryant, deixa de ser apenas o sentido íntimo como era para Kant e se associa a uma verdadeira ontologia: “para Deleuze, o tempo não está no sujeito ou mente, antes sujeitos e objetos estão *em meio* ao tempo.”<sup>222</sup> O tempo, como veremos, é uma das figuras da diferença em si mesma, conceito nuclear de toda a metafísica de Deleuze. Subscrevemos à interpretação de Bryant e desenvolveremos, nos capítulos subsequentes, em detalhes, todos esses pontos. Por hora, o que importa reter da discussão é a dimensão de radicalização crítica que opera Deleuze a fim de reverter a revolução copernicana de Kant em seus próprios eixos, indo da epistemologia para a ontologia.

Jeffrey Bell, por sua vez, em *Deleuze and Selfless Sex: Undoing Kant's Copernican Revolution*<sup>223</sup>, a partir da relação de Deleuze com Hume lado a lado com a teorização da sexualidade de Deleuze e Guattari, traça uma solução para a objeção de Meillassoux na qual Deleuze seria nada mais que um correlacionista ou subjectalista. De forma próxima a Bryant, Bell argumenta a partir da diferença entre Deleuze e Kant, desta vez utilizando-se de outros elementos que não as críticas diretas de Deleuze ao filósofo prussiano. Hume, então, figura como

---

tipo de modificação paradigmática, uma vez que sua filosofia se prende à eternidade e universalidade do transcendental. (Idem)

<sup>220</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>221</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>222</sup> Idem.

<sup>223</sup> BELL, 2011a.

elemento central na sua discussão. Bell argumenta que o problema central que Deleuze encontra no filósofo cético é a indagação acerca de como uma multiplicidade (no caso, sensível) pode dar luz a regras e princípios. Deleuze, com efeito, já em um dos seus primeiros textos, se indaga sobre como o sujeito e os objetos individuados emergem do dado sensível, acabando por concluir com uma gênese correlata da autonomia do sujeito e do objeto a partir de um campo de relações: é por meio da multiplicidade que os princípios são produzidos de forma coextensiva à própria multiplicidade.<sup>224</sup> O ponto central aqui é que, já no início da obra deleuziana, encontramos elementos que ultrapassariam a correlação: o campo das multiplicidades como sendo alheio tanto a sujeito quanto a objeto, de forma a responder não só ao problema da natureza bifurcada – não trazido por Bell, mas imanente ao problema do correlacionismo, como vimos –, como também, e por consequência, ao da correlação.

Em seguida, Bell argumenta que Deleuze e Guattari, n’*O Anti-Édipo*,<sup>225</sup> subordinam as grandes identidades molares, tais como as identidades sexuais e de gênero, ao procedimento genético de máquinas desejantes em interação. Sem nos alongar demais nestes conceitos de todo complexos, trata-se de um campo puro de desejo ou libido que não se diz ainda de nenhum objeto ou sujeito pessoal determinado.<sup>226</sup> Tal como a multiplicidade em Hume, teríamos, agora, o desejo enquanto multiplicidade a partir do qual obteríamos a gênese dos grandes conjuntos. Trata-se de uma oposição entre conjuntos numeráveis (dados a partir de uma identidade de referência) e não numeráveis (sem número determinado na ausência da identidade de referência), de forma a alcançarmos o princípio genético dos numeráveis a partir dos não numeráveis em um movimento coextensivo entre um e outro. Trata-se do “problema do coletivo”, nos termos de Bell, que consiste “na preservação da estabilidade do coletivo, aceitando a mutabilidade e flexibilidade dos elementos que são preservados enquanto um coletivo”.<sup>227</sup> Tal como na leitura deleuziana de Hume, as identidades são constituídas a partir da multiplicidade. Sendo o eu pessoal e os objetos empíricos igualmente dados a partir das multiplicidades, Deleuze concebe, assim, um campo

<sup>224</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>225</sup> DELEUZE; GUATTARI, (1972/2011).

<sup>226</sup> BELL, op. cit., p. 160.

<sup>227</sup> Ibidem, p. 163

independente tanto do sujeito quanto de objetos, na medida em que ambos são elementos já constituídos. Este campo é real, no sentido de ser para além da correlação entre sujeito e objeto. Assim, segundo Bell, “O real não é aquilo que é representado para uma consciência, o que é real para nós; antes, a nossa própria identidade como um ego, enquanto uma consciência de algo que é a consciente de algo, segue de uma multiplicidade problemática que é real.”<sup>228</sup>

Este ponto bastante relevante é posto diretamente em relação à crítica de Meillassoux a Deleuze. Com vimos, para Meillassoux, Deleuze realizaria uma hipóstase da correlação e a elevaria ao absoluto para afirmar a impossibilidade da existência de um em si diante da impossibilidade do acesso a esse em si. A hipóstase da correlação seria dada a partir da introdução de uma correlação absoluta sobre a rubrica do “devir”, da “vida”, “fluxo” ou similar. Para Meillassoux, como vimos, o devir, sobretudo, no centro da ontologia de Deleuze, é uma entidade contraditória e alheia à contingência. O puro devir de Deleuze, segundo Meillassoux, não poderia devir aquilo que ele não é, de forma que teríamos não uma contingência, mas uma necessidade: o devir é necessário conforme é incapaz de devir outro em relação a si mesmo enquanto devir.

Bell pretende refutar essa leitura a partir do seguinte argumento. Deleuze, na sua ontologia do devir, não hipostasia nenhum polo em uma lógica dual, como seria aquela entre o pensamento e o ser. Antes, as multiplicidades, dando-se de forma anterior à constituição dos binarismos, interditarium a concepção de que se trata de uma hipóstase do ser no pensar: não há correlação antes dos termos que se correlacionam de forma a não estarmos de modo algum no ciclo correlacional. Neste sentido, como veremos melhor no próximo capítulo a partir da influência de Simondon em Deleuze,<sup>229</sup> a diferença ou devir não são contraditórios, justamente, por não se pautarem por identidades constituídas e binárias: são precisamente os conjuntos não numeráveis – intotalizáveis, tais como o não-todo de Cantor trazido por Meillassoux – os que presidem a gênese das identidades contáveis e conjuntos

<sup>228</sup> Ibidem, p. 171

<sup>229</sup> Bell, em outro texto, argumenta que a questão da individuação em Simondon e Deleuze afasta a interpretação de Deleuze realizada por Meillassoux na medida em que apenas a partir da leitura da dicotomia entre atual e virtual como se referindo a campos perfeitamente individuados é que se pode concluir pela absolutização da correlação entre ambos sob a rubrica do devir. O fato de Simondon e Deleuze se reportarem a estados metaestáveis e, enquanto tais, não passíveis de dicotomia – relações anteriores aos seus termos –, impediria esse tipo de leitura e a crítica subsequente. Cf. BELL, 2015, p. 53.

finitos.<sup>230</sup> O devir não pode ser contraditório, pois a contradição só se dá a partir dos conjuntos numeráveis, identidades estáveis, que são sua resultante. Deleuze, inclusive, se opõe à dialética precisamente nestes termos, recusando o primado da contradição em prol das relações pré-individuais, a saber, anteriores aos termos postos em relação. Esse real que não pode ser pensado não é um ente necessário, mas uma contingência radical que escapa a si mesma na constituição de identidades assinaláveis: “Deleuze, então, rejeita a ideia de que há uma diferença, muito menos uma contradição, identificável entre duas entidades, sobre as quais pensar seria a tarefa da filosofia.”<sup>231</sup> A diferença devém Outro para além de si mesma precisamente conforme constitui objetos e pensamento, sem oposição ou contradição entre eles. Em si mesma, não pode ser pensada, mas este não “pode ser pensado” não expressa a sua impossibilidade para além da correlação entre pensamento e ser. A diferença não pode ser pensada não porque não existe nada para além da correlação – sendo esta reportada à Vida ou conceito similar –, mas justamente porque ela está para além da correlação. Como coloca Bell, “a impossibilidade de que o pensamento em si mesmo não possa pensar, mas que força o pensamento, não é um ser necessário (como duração, devir, a vontade potência etc) em relação ao qual aquilo que pode ser pensado seria apenas um derivado correlato”.<sup>232</sup> A diferença é a mais pura contingência e enquanto tal ela é coextensiva e produtora dos objetos e do pensamento, situando-se em um campo para além da lógica dual capaz de opor pensamento e ser, sem hipóstase nem de um polo, nem do outro.

Em *Between Realism and Anti-realism: Deleuze and the Spinozist Tradition in Philosophy*,<sup>233</sup> Bell desenvolve considerações semelhantes, desta vez a partir da relação entre Deleuze e Spinoza. Para Deleuze, antes da correlação, segundo Bell, há algo como a substância spinozista (no interior da leitura deleuziana). A substância não se distingue dos seus modos na leitura de Deleuze, antes, se diz deles e apenas deles – em ponto a ser detalhado no terceiro capítulo. Por ora, como sublinha Bell, a leitura de Deleuze de Spinoza se opõe tanto à de Kant quanto às de Hegel e Russel: os atributos substanciais não são conceitos,

<sup>230</sup> BELL, 2011a, p. 169.

<sup>231</sup> Ibidem, p. 169.

<sup>232</sup> Ibidem, p. 170.

<sup>233</sup> BELL, 2011b.

como em Kant, nem a degradação de uma unidade superior como em Hegel e Russel.<sup>234</sup> São reais e formalmente distintos na substância que não está para além ou para aquém dos seus modos e atributos. A interpretação de Spinoza realizada por Deleuze, então, é retomada por Bell para argumentar que antes de haver, para Deleuze, uma disjunção entre em si e para nós, há *processos genéticos que são remetidos à própria indeterminação da substância na sua determinação imanente dos modos*. Contra Meillassoux, segundo Bell, Deleuze afirma um princípio de razão suficiente identificado à própria substância spinozista que se distingue do princípio de razão criticado por Meillassoux conforme prescinde de uma totalidade. Para Deleuze, tanto na sua leitura de Spinoza como na de Leibniz, de acordo com Bell, não se trata, no que diz respeito ao princípio de razão suficiente, de uma determinação exaustiva de tudo que ocorreu, ocorre ou pode vir a ocorrer de forma a ser passível de uma compreensão completa a partir do conhecimento exaustivo da ordem das causas.<sup>235</sup> O princípio de razão suficiente não interdita a contingência; pelo contrário: para Deleuze, trata-se de pensar, contra a disjunção hilemórfica kantiana que vimos brevemente com Bryant, a imanência das condições ao condicionado. Do mesmo modo, o princípio de razão suficiente deixa de ser transcendente em relação ao mundo que deveria reger e se torna coextensivo a ele de forma imanente. A partir dessa imanência, temos não uma necessidade em sentido clássico, mas uma abertura infinita – o que Deleuze chama de síntese disjuntiva, como veremos. Bell, então argumenta que o caráter processual inerente à gênese coextensiva da substância, dos atributos e dos modos, é anterior tanto à contradição quanto à representação. Retomando o argumento que vimos a pouco, para Deleuze, com efeito, a contradição só existe a partir dos entes já constituídos, e dos eventos estabilizados de forma que a disjunção em si e para nós só existe enquanto solução ou produto deste campo anterior. O conceito de virtual, que veremos, expressa precisamente este ponto.

Bell, então, termina por argumentar que Deleuze não é propriamente um realista nem um anti-realista correlacionista. Segundo a sua análise, “Deleuze não é um correlacionista, dado que ele não segue nenhuma lógica binária de um para-nós distinto do em si mesmo; antes, ele é monista, desenvolvendo conceitos

---

<sup>234</sup> Ibidem, p. 8.

<sup>235</sup> Ibidem, p. 12.

filosóficos que seguem uma lógica da expressão ou sentido, antes do que de uma lógica da contradição, uma lógica da representação.”<sup>236</sup> Nesse sentido, Deleuze poderia ser considerado um realista, pois sua filosofia apresenta claramente um campo anterior a toda correlação ao sujeito: a substância ou a realidade da indeterminação enquanto processo genético de determinação é plenamente real.<sup>237</sup> Porém, por outro lado, Deleuze não é diretamente um realista, se tomarmos por realista alguém que afirma uma realidade de propriedades estáveis e entes constituídos. Aproximando Deleuze de Latour, Bell argumenta que Deleuze não poderia ser considerado um realista se tomássemos por real apenas os fatos plenamente estabelecidos, estáveis, autônomos e delimitados.<sup>238</sup> Assim:

[..] é apenas quando uma multiplicidade substantiva se tornou atualizada e estabilizada que converge com a lógica da representação, e consequentemente pode se dizer que consiste na dualidade determinada entre um objeto autônomo, objetivo em si mesmo, e um heterônimo, correlacionalista em si mesmo e para nós, entre fatos e artefatos, entre realismo e anti-realismo.<sup>239</sup>

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

<sup>236</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>237</sup> Idem.

<sup>238</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>239</sup> Ibidem, p. 15.



a se dar “para nós”. Temos, então, em Deleuze, um curioso realismo que só pode ser dito especulativo: com efeito, supõe-se uma dimensão extra-mental ao mesmo tempo que essa dimensão é posta como apenas passível de fabulação conceitual e não de apreensão cognitiva direta. Assim, Deleuze pode ser considerado um realista que retém um correlacionismo residual.

Sjoerd van Tuinen dedica dois trabalhos ao problema da relação entre Deleuze e o correlacionismo: *Deleuze: Speculative and Pratical philosophy*<sup>240</sup> e *Difference and Speculation: Heidegger, Meillassoux, and Deleuze on Sufficient Reason*.<sup>241</sup> Em ambos os artigos, temos três considerações centrais. Em primeiro lugar, a questão do princípio de razão suficiente é mobilizada de forma contundente para afastar Deleuze de Meillassoux ao mesmo tempo que o aproxima do conjunto problemático associado à virada especulativa. Do mesmo modo, Tuinen situa o debate a partir da oposição entre racionalismo e empirismo, sendo o empirismo transcendental de Deleuze capaz de reunir ambos. Já Meillassoux pretende prolongar e radicalizar o polo racionalista na medida em que defende o primado e a diferença entre propriedades primeiras e segundas. Por outro lado, o caráter *prático* da filosofia de Deleuze é posto em evidência por Tuinen. A filosofia de Deleuze não é valorizada, em detrimento da crítica de Meillassoux, apenas por questões abstratas e lógicas: o componente prático é determinante.

O princípio de razão suficiente, como vimos, é fortemente atacado por Meillassoux em prol da necessidade da contingência. O em si é desprovido de qualquer razão: na clássica pergunta, “por que há o ser e não antes o nada?”, Meillassoux afirma que *por nada* é a única resposta. Deleuze, segundo Tuinen, diferentemente, não abandona o princípio de razão suficiente, mas o desloca e o modifica.<sup>242</sup> Tradicionalmente, o princípio serviu à fundamentação de um absoluto a partir de Deus como razão suficiente para sucessão causal do mundo. Meillassoux, como vimos, e este ponto é sublinhado por Tuinen, desloca a prova ontológica cartesiana precisamente de forma a abandonar o princípio de razão suficiente. Não obstante, ele mantém o princípio de contradição: a contingência é

---

<sup>240</sup> TUINEN, 2016.

<sup>241</sup> TUINEN, 2014.

<sup>242</sup> TUINEN, 2016, p. 104-105.

necessária e não há contradição nisso. Como argumenta Bell no artigo comentado acima, a crítica ao devir deleuziano realizada por Meillassoux esbarra na seguinte objeção: em termos deleuzianos, a diferença e o devir são tomados por Deleuze como alheios ao princípio de não-contradição, dado que a contradição só pode existir a partir de entes já individuados. Neste mesmo sentido, o princípio de razão suficiente deixa de ser um princípio absoluto e transcendente e passa a ser considerado antes do *sem fundo ou a-fundamento*. O afundamento, como veremos no terceiro capítulo, expressa a reinscrição da diferença – o ser mesmo, para Deleuze – em todo ente constituído ou em todo princípio para a constituição ôntica. Se Heidegger critica o *fundamento* a partir da sua ampla e celebrada crítica à metafísica ontoteológica, a hipóstase da presença na sua confusão do Ser com o ente, e subordina o princípio de razão suficiente a questão do fundamento, Deleuze, segundo Tuinen, quer pensar o movimento imanente de a-fundamento e fundamento.<sup>243</sup> Para Deleuze, o a-fundamento, diferentemente de Heidegger, não consiste em um abismo indiferenciado, mas em um *excesso* que impede a estabilização de qualquer fundamento ou princípio enquanto último ou primeiro. O a-fundamento é condição genética e coextensiva de todo fundamento, de forma que não podemos separá-los. O problema de Meillassoux, seria, neste sentido, a separação completa do hipercaos dos fundamentos que norteiam determinado Mundo, na medida em que este pretende abandonar o princípio de razão suficiente. Deleuze, por sua vez, mantém a imanência e coexistência do a-fundamento e do fundamento e com isso acaba por retrabalhar o princípio de razão suficiente: “O fundamento ganha um poder autônomo que excede a razão suficiente clássica ao incluir o momento do fundamento da razão suficiente ela mesma.”<sup>244</sup> Deleuze, com efeito, acusa o princípio de razão de estar no campo da imagem moral e da representação ao colocá-lo em paralelo a suas quatro figuras – identidade, analogia, oposição, semelhança – mas, não obstante, ainda assim o reformula como *contingente* em sua necessidade.

Para Deleuze, como veremos no terceiro capítulo, o princípio de razão suficiente é uma condição que não excede o condicionado. Neste sentido, retomando pontos da crítica deleuziana a Kant, não se trata de um princípio que

---

<sup>243</sup> Idem.

<sup>244</sup> TUINEN, 2014, p. 66.

supervisiona o campo dos possíveis, mas de um campo genético paralelo ao que é gerado. Desta forma, o princípio de razão suficiente torna-se um campo de individuação, e não um regente a coordenar a totalidade das relações do mundo. Como veremos no quarto capítulo e como frisado por Tuinen, a identificação deleuziana entre princípio de razão suficiente e relação diferencial, a partir de Maimon, expressa justamente esse movimento de imanência entre o sem fundo para além do princípio e o princípio mesmo.<sup>245</sup> Trata-se de um duplo jogo em que um campo preside, sem se distinguir, da gênese dos entes diversos. A diferença, o devir, para Deleuze, são assim assimétricos em relação aos entes sem serem distintos em um outro mundo ou por sobre este mundo (como é o caso do “mundo” de Meillassoux). Escreve Tuinen:

Ao invés do princípio racional da ‘desrazão’ ou ‘irrazão’ [*irraison*], em si mesmo inseparável das paixões tristes e da racional, porém, angustiada esperança espectral por redenção indicada por Meillassoux, a universal demolição (*effondrement*) de todos os primeiros princípios pode então ser experienciada como o efeito alegre e positivo do a-fundamento ou desterritorialização (*effondement*) da razão mesma. Ele se torna a força mesma da ‘loucura’ (*déraison*) insistindo em todos os apelos naturalistas aos princípios especulativos.<sup>246</sup>

Deste ponto, discorre uma importante diferença prática. Deleuze procura sempre, no princípio de razão dado, aquilo que opera como “a-fundamento”: o que no aqui e agora escapa às coordenadas reificadas desse aqui e agora. Trata-se, então, principalmente, de uma pragmática: a filosofia de Deleuze torna-se uma ferramenta de avaliação prática do mundo atual a partir do qual procura-se as linhas onde ele se diferenciaria de si mesmo em direção e a partir do grande fora – a diferença. Neste ponto, de fato, a ética de Meillassoux nos parece completamente desprovida de valor prático. Em que a esperança da ascensão de um Deus, a partir da contingência absoluta, contribuiria para a avaliação individual e coletiva de qualquer ação? Que alegria, que tônica para a vida a angustiada espera por um arquemilagre, a saber, a própria criação de Deus, pode trazer? Como mostraremos no último capítulo, o grande valor da filosofia de Deleuze está precisamente na sua feição prática em relação à própria metafísica.

<sup>245</sup> TUINEN, 2016, p. 99.

<sup>246</sup> Ibidem, p. 100.

A partir dos artigos acima comentados, podemos perceber, inicialmente, alguns pontos que serão desenvolvidos em detalhe nos capítulos que se seguem. Primeiramente, o caráter metacrítico do esforço filosófico deleuziano: Deleuze, com efeito, radicaliza a crítica kantiana fazendo-a rodar sobre si mesma, passando da epistemologia para a ontologia. Em segundo lugar, o caráter não correlacional da sua metafísica: trata-se de pensar radicalmente aquilo que não pode ser para nós, de modo a obliterar a distinção mesma entre o em si e o para nós. Trata-se de pensar o campo não correlacional, por mais que o correlacionismo residual permaneça necessariamente. O a-fundamento é tomado como real, mas um real, por sua vez, tomado *como se fosse real*. Trata-se de um campo *transcendental*, e não empírico, mas neste transcendental não há tautologia alguma. É um discurso *especulativo de segunda ordem* que concebe o transcendental como sendo essencialmente dissimétrico em relação aos entes da experiência, mas, ainda assim, não alheio à própria experiência.

#### 4. Conclusão acerca da virada ontológica

Com exceção de Meillassoux, a virada especulativa, como esperamos ter demonstrado, não é um retorno dogmático às filosofias pré-críticas, mas uma empreitada de criação filosófica que prescinde da translucidez do ser em relação ao pensamento. O correlacionismo residual sempre permanece e não parece ser um problema efetivo para os autores analisados, com a exceção, novamente, de Meillassoux. Deleuze, deste modo, na medida em que pensa especulativamente o ser e o mundo para além do sujeito, da linguagem, do humano etc, pode ser considerado como estando em um plano próximo do dos autores analisados neste capítulo.

Com base no precedentemente exposto, gostaríamos de extrair algumas consequências relevantes para interpretação da filosofia de Deleuze que desenvolveremos nos capítulos por vir. Em primeiro lugar, a distinção das ordens discursivas em Nunes será amplamente utilizada no nosso esforço interpretativo. Por isso, precisamos frisar um aspecto central dessa distinção: o seu caráter relacional. A distinção entre primeira e segunda ordem só faz sentido se as tomamos como relativas e posicionais em relação mútua. Um discurso só pode

ser dito de primeira ou segunda ordem em relação a um outro discurso. Tomemos um exemplo: a ciência moderna em relação à filosofia de Kant. A ciência figura como um discurso de primeira ordem na filosofia crítica, fazendo da própria posição crítica do filósofo de Königsberg um discurso de segunda ordem. A ciência afirma: “é assim que as coisas são”. Kant (e também Hume), por sua vez, se perguntam como é possível saber que sabemos que as coisas são, de fato, do modo como narra a ciência moderna. A filosofia crítica é um discurso que se indaga sobre as condições de possibilidade do conhecimento, enquanto a ciência expressa apenas um determinado conjunto de conhecimentos. Temos, assim, a filosofia crítica como sendo um discurso de segunda ordem em relação à ciência enquanto discurso de primeira ordem. No entanto, sobre o esforço metacrítico, podemos indagar, como faz, por exemplo, Schelling: qual a condição de possibilidade do discurso crítico? Como pode Kant saber o que afirma saber acerca do sujeito, das categorias e etc? Sob este ponto de vista, o discurso de Kant torna-se um discurso de primeira ordem, e o discurso que discorre sobre a condição do discurso crítico figura como sendo de segunda ordem.

Uma ressalva. Tomado em si mesmo, em geral, qualquer discurso ou sistema filosófico dado é um discurso de primeira ordem. Sem a sua relação comparativa com outro discurso ou questão, suas proposições carregam a pressuposição de afirmarem a realidade daquilo que dizem. Mesmo que essa realidade possa ser posta para além de toda questão do real ou mesmo em franca oposição a qualquer compreensão ou possibilidade de acesso ao real, ela acaba, como vimos com Nunes há pouco, por reintroduzir uma dimensão real como condição mesma da sua enunciação. Mesmo o mais anti-realista dos filósofos finda por introduzir uma dimensão implícita que se afirma como real, nem que seja a realidade da condição aquilo que lhe permite afirmar a impossibilidade de acesso a esse mesmo real. Deste modo, todo discurso, se tomado em si mesmo, acaba por ser de primeira ordem. Por exemplo, quando, no interior da crítica kantiana, vemos Kant afirmar que tudo se manifesta necessariamente no espaço e no tempo, tal afirmação se torna um discurso ontológico de primeira ordem – se está afirmando a existência de algo – mesmo que, em relação à ciência moderna, sua filosofia inteira seja um discurso de segunda ordem. Naturalmente, isso não vale para um sistema filosófico, como se estes fossem sempre uma unidade ensimesmada: um sistema filosófico pode ter mais de uma ordem em si mesmo,

afirmar ao mesmo tempo que “x é” e “como podemos conhecer que x é”, mas outrossim, em cada nível estaremos trabalhando com um discurso de primeira ordem, sendo a segunda ordem introduzida comparativamente.

Faz-se necessário, então, situar de forma relacional as ordens a serem utilizadas. Neste sentido, gostaríamos de propor uma *zero ordem* para se referir ao ato de lidar cotidiano e empírico com as coisas, com a mobília do mundo em sua manifestação sensível.<sup>247</sup> Trata-se do discurso acerca do dado, como, por exemplo, quando se afirma algo tal qual “há uma maçã na geladeira.” A filosofia, em geral, se situa em outro nível que não esse, e mesmo quando, no discurso filosófico, se afirma a validade dos discursos sobre o sensível na vida cotidiana, já se está em uma outra ordem na medida mesma em que o se indaga é a limitação ou a validade (ou não validade) de tal discurso. É necessário a introdução deste nível por conta da importância que a crítica da banalidade do dado assume para Deleuze na questão da imagem moral do pensamento.

A importância da filosofia de Deleuze se dá precisamente no pensar uma metafísica que responda diretamente à proliferação metacrítica infinita, à progressão de n-ordens. Primeiramente, dado que a própria pergunta crítica pode ser aplicada contra a crítica, acaba por não fazer mais sentido a rejeição a questões filosóficas tradicionais que a filosofia de Kant começou por rasurar, como a questão do ser, das essências e etc. Neste sentido, Deleuze se vale amplamente de um arsenal filosófico “clássico”, sobretudo a partir de elementos conceituais da filosofia moderna. Não fazem sentido as reticências críticas nem a sua interdição ao pensamento acerca do ser em si mesmo, uma vez que o próprio esforço crítico acaba por reincidir naquilo que pretende conjurar. Kant está preso na sua própria armadilha crítica. Assim, sua filosofia não se distingue tanto quanto ele gostaria das filosofias que ele próprio chamou de dogmáticas. O filósofo quis, ao abrir a dimensão de segunda ordem, resolver para todo sempre o problema da fundamentação dos discursos de primeira ordem. O seu fracasso nessa empreitada acabou por abrir a filosofia ao problema da proliferação infinita das ordens e das infinitas possibilidades de metacrítica — e é, a partir deste ponto, que temos o desenvolvimento da filosofia da diferença de Deleuze.

---

<sup>247</sup> Conversa pessoal com o autor. 2020.

Em segundo lugar, que Kant não tenha logrado para sempre fundamentar a primeira ordem a partir da segunda não invalida o movimento crítico, tampouco propõe Deleuze um retorno à antiga concepção da translucidez do ser à linguagem ou manifestação humana – por mais que seu *modus operandi* seja, em certo sentido, pré-crítico. Deleuze não é um filósofo moderno, mesmo que se valha de conceitos modernos e procure antes uma crítica interna à tradição filosófica do que a superação terminal da metafísica e da filosofia, como quis, por exemplo, Heidegger. O que Deleuze propõe é absorver a proliferação infinita das ordens metadiscursivas como condição de justificação de seu discurso em termos especulativos. Dado que a questão da justificação derradeira em segunda ou n-ordem é indecidível e indeterminável, Deleuze opta por desenvolver sua filosofia a partir da concepção do ser *como se fosse* essa própria indeterminação. Essa indeterminação ontológica é a diferença em si enquanto ser: ontologia da diferença.

Deleuze postula a diferença em si mesma como discurso de segunda ordem capaz de justificar os discursos de primeira e mesmo de zero ordem. A diferença é o que nos faz pensar a mobília do mundo e é razão genética da individuação dos entes empíricos (zero ordem). A condição de possibilidade metadiscursiva da diferença se “fecha” sobre si mesma, tendo em vista que uma das consequências dessa postulação especulativa é a concepção da filosofia como criação de conceitos, bem como aquilo que Deleuze denomina “as potências do falso.” O ser, nesta concepção, é tomado como criação infinita e dessa forma a filosofia torna-se uma criação que corre em paralelo ao próprio ser nesse movimento sem fim. Veremos isso em detalhe no quarto capítulo. Por ora, só gostaríamos de frisar que a condição de possibilidade metadiscursiva de Deleuze é coerente com a própria proliferação indefinida de ordens metadiscursivas e que sua criação especulativa não só absorve essa proliferação na postulação de uma indeterminação ontológica associada à diferença como também, por ser uma formulação especulativa, é coerente com a própria filosofia assim desenvolvida.

O ponto de partida de nossa interpretação será, então, o engajamento de Deleuze com Kant. Nos parece que a sua filosofia, principalmente nos seus primeiros livros, é fortemente envolvida com a crítica kantiana: ela procura, de forma semelhante aos sucessores de Kant, realizar uma metacrítica. Deleuze critica Kant por este ter realizado um decalque do transcendental sob o empírico:

Kant toma os elementos empíricos e os eleva à condição mesma da manifestação empírica. Kant afirma, no fim, que o dado como se apresenta tem sua justificativa transcendental na necessidade mesma de manifestação, uma vez que é dado. Se temos, por exemplo, na experiência, a causalidade, então temos também que formular uma categoria transcendental para justificá-la na experiência – e essa categoria é a própria causalidade. Desse modo, Kant formula um discurso de segunda ordem querendo conservar plenamente o discurso de primeira (ciência) e zero ordem (experiência sensível): a sua segunda ordem é feita à imagem e semelhança das ordens as quais ele pretendia criticar.

Assim, analisaremos no próximo capítulo a célebre crítica deleuziana à imagem moral do pensamento. Tal movimento se justifica por duas razões principais. Primeiramente, é nessa crítica que encontramos os elementos metacríticos da filosofia deleuziana em seu engajamento com Kant. Em segundo lugar, a dita imagem é o núcleo antagonístico a partir do qual Deleuze desenvolve sua filosofia da diferença. Por conta dessas duas razões, faz-se necessário começar por ela a fim de compreendermos adequadamente a ontologia da diferença de Deleuze.



## Capítulo 2: A imagem moral do pensamento

### 1. Considerações Iniciais

O projeto filosófico de Deleuze tem como inimigo confesso aquilo que ele denomina “imagem moral do pensamento.” Mesmo anos depois da primeira publicação de “Diferença e Repetição”, Deleuze ainda lhe concede a maior importância, inclusive, afirmando, no prefácio à edição inglesa, que o capítulo dedicado a esse problema é o mais importante da obra.<sup>248</sup> A imagem moral, antes de mais nada, consiste em um *regime noológico* – uma concepção, gestada ao longo da história da filosofia, sob a mais variadas vestes<sup>249</sup>, acerca do que seria o próprio pensamento. A noologia consiste, “precisamente, no estudo das imagens do pensamento e de sua historicidade”.<sup>250</sup> Deleuze associa a dita imagem à *doxa* – propriamente filosófica – que pensaria o próprio pensamento sempre a partir da Identidade, do Mesmo e do Semelhante e, por consequência, levaria a um primado da *representação*. Haveria, nesse sentido, um pressuposto de harmonia entre o pensamento e o verdadeiro, uma concórdia presumida como condição primeva do pensar. O império da representação seria ele mesmo tributário dessa pretensa harmonia que faz do pensamento um mero representar adequado ao representado. O procedimento da representação, então, sumariamente, seria o de refletir o objeto em sua identidade empírica, pressupondo duplamente o sujeito que representa e o objeto que é representado.

Dado que a criação de uma outra imagem do pensamento ou pensamento sem imagem é o núcleo antagonístico da filosofia da diferença de Deleuze, iniciaremos nossa exposição pela crítica da imagem moral, discutindo seus tanto seus pressupostos quanto a crítica que Deleuze realiza a ela. Se Kant é um dos principais alvos de tal esforço, ainda assim o pensador prussiano se encontra sob a égide de uma ambiguidade: a filosofia crítica como uma flecha lançada em direção à superação da imagem moral, mas incapaz de ir longe o suficiente. Uma vez que o projeto de Deleuze, como esboçamos previamente, se pretende uma

---

<sup>248</sup> DELEUZE, 2003/2016, p. 322.

<sup>249</sup> DELEUZE, 1963/2001, p. 229.

<sup>250</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012c, p. 48.

*reversão do kantismo*, situaremos as objeções de Deleuze à filosofia crítica kantiana em tal seção. E, dada que, para Deleuze, reverter não é de modo algum abandonar ou negar, mas antes “pôr ao avesso” ou “fazer um filho por trás”<sup>251</sup>, também mostraremos como, na sua monografia sobre Kant, a leitura deleuziana do projeto crítico já indicava uma reversão própria do kantismo que, por sua vez, fornece a linha de desenvolvimento a ser levada a termo por Deleuze em sua própria filosofia. No próximo capítulo, veremos como essa reversão culmina na abertura de onde parte a ontologia própria de Deleuze.

### 1.1 Quem é o presidente do clube da tautologia?

Antes de descrever a imagem moral e sua crítica, é necessário começar pelo *fundamento*. Essa questão tem uma função central no projeto de Deleuze, e já podemos ver o seu desenvolvimento esboçado tão cedo quanto no curso “O que é fundar?”<sup>252</sup>, ministrado em 1956, cerca de doze anos antes de *Diferença e Repetição*. A crítica à imagem moral é coextensiva à crítica de Deleuze ao fundamento. Este é, sobretudo, uma *tautologia* que *preside* uma distribuição. Fundar é legitimar e distribuir. Legitimar, pois se trata de responder à pergunta “*quid juris?*” de forma a avaliar e julgar uma pretensão de direito a determinada reivindicação filosófica. Enquanto tal, como coloca David Lapoujade,<sup>253</sup> essa pretensão relaciona-se intimamente a um princípio de territorialidade: fundar como sendo a operação de constituição de um solo, cerceá-lo, para que se estabeleçam os critérios de seu pertencimento: quem pode e não pode entrar. Estabelecer um território e distribuí-lo. O fundamento opera, então, delimitando um campo e oferecendo os critérios para a sua ocupação.

A operação do fundamento é de uma circularidade tautológica, pois fundada sobre um princípio de identidade autorreferente. Fundar, em diversos

<sup>251</sup> O tema de “fazer um filho por trás” é expressado por Deleuze em relação ao método de leitura da história da filosofia. Trata-se de uma apropriação ao mesmo tempo rigorosa e criativa de conceitos aportados por outros autores, não sob a ótica de uma exegese prua e simples que visaria a elucidação e a descoberta da verdade do pensamento de um filósofo, mas sim sob um ímpeto “pragmático” de apropriação seletiva mediante as condições de uma problemática. Cf. DELEUZE, 1990/2013, p. 14.

<sup>252</sup> DELEUZE, 1956/2019.

<sup>253</sup> LAPOUJADE, 2017, p. 30.

momentos ao longo da história da filosofia, figura como o estabelecimento de uma delimitação identitária de onde derivam-se os critérios que, sob a forma do juízo, validam ou não o pertencimento ao espaço delimitado, avaliando a pretensão de direito à participação nele: “a operação de fundar torna o pretendente semelhante ao fundamento, lhe dá a semelhança de dentro e, sob essa condição, permite-lhe participar da qualidade, do objeto, ao qual ele pretende.”<sup>254</sup> A crítica do fundamento é antes de mais nada uma crítica à tautologia que refere o pensamento a uma participação de uma identidade que se justifica circularmente: *X se funda a si mesmo enquanto Identidade de X a X e tudo mais deve ser avaliado a partir da participação em X*. Trata-se de uma figura circular e ao mesmo tempo piramidal: circular pela sua autojustificação tautológica e piramidal por estabelecer critérios hierárquicos para a avaliação da participação de cada caso, a “circulação do círculo e a distribuição dos lotes”.<sup>255</sup>

Deleuze reporta tal procedimento primeiramente a Platão: é ele o primeiro presidente do clube da tautologia. A Ideia platônica é interpretada enquanto unidade transcendente capaz de fundar todas as pretensões, uma vez que gozaria de uma identidade suprema:

A Ideia é colocada por Platão como aquilo que possui uma qualidade em primeiro lugar (necessária a universalmente); ela deverá permitir, graças a algumas provas, determinar aquilo que possui a qualidade em segundo lugar.<sup>256</sup>

A coragem nada mais é do que corajosa, a justiça nada mais do que justa.<sup>257</sup> Operação tautológica do retorno da identidade sobre si mesma. A filosofia, então, seria o jogo dessa pretensão à Ideia, jogo nascido no seio agônico da estrutura da *polis*.<sup>258</sup> Deleuze, contudo, como veremos mais à frente, localiza na obra platônica o *simulacro*, elemento de reversão interna do platonismo, que escapa do círculo e da hierarquia em um movimento de “dessemelhança” que é rechaçado pelo próprio Platão no mesmo momento em que o descobre. A importância do tema da reversão do platonismo é central e mostra-se logo aqui:

<sup>254</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 433.

<sup>255</sup> Ibidem, p. 435.

<sup>256</sup> DELEUZE, 1990/2013, p. 173.

<sup>257</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 131.

<sup>258</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012c, p. 61-62.

não se trata de abrir mão da operação do fundamento, mas de pensá-la de outro modo.

O segundo pretendente à presidência do clube da tautologia é Kant, o representante moderno da operação do fundamento. Vê-se logo a imensa importância da questão de direito para Kant: seu objetivo é fundar as pretensões de um conhecimento objetivo. O fundamento torna-se um princípio transcendental que garante uma seleção a partir da unidade autorreferente no sujeito e nas suas faculdades. O acordo das faculdades, na crítica kantiana, é o seu operador tautológico de fundação, estruturado sobre a identidade do sujeito consigo mesmo.

O uso do qualificativo “dogmática” na imagem do pensamento pode inclusive ser interpretado como um índice da crítica deleuziana ao kantismo e sua consequente radicalização: com efeito, é em Kant que temos a primeira grande crítica à filosofia dita dogmática, ou seja, à filosofia inconsciente dos seus próprios pressupostos. No prefácio da primeira edição da primeira crítica de 1781, Kant associa, metaforicamente, o primado dos dogmáticos ao despotismo, cuja legislação insuficientemente rigorosa haveria levado à sua própria ruína, tornando suas muralhas fracas demais para protegê-la de bárbaros e nômades – os céticos e empiristas. Contra o despotismo e contra a anarquia cética, Kant propõe sua crítica sob a forma de um *tribunal* capaz de domesticar o arbítrio do déspota ao mesmo tempo que ergue um muro incontornável contra o barbarismo cético<sup>259</sup>: despotismo esclarecido. É interessante notar, como veremos mais adiante, o quanto Deleuze, que não à toa escreveu seu primeiro livro sobre Hume, quiçá o maior dos céticos modernos, opunha sempre ao modelo kantiano uma “anarquia coroada” e uma “distribuição nômade” – esta última um tema constante em sua obra, até pelo menos *Mil Platôs*. Se Kant quis derrotar os dogmáticos, certamente seu esforço não foi em vão: contudo, não pôde ir longe, uma vez que não pretendia nada mais que reformar a ordem estabelecida:

[..] será que o leitor realmente acredita seriamente que, na *Crítica da Razão Pura*, a vitória de Kant contra a dogmática dos teólogos (Deus, alma, imortalidade) tenha atacado o ideal correspondente, e será que pode se acreditar mesmo que Kant tenha tido a intenção de atacá-los? Quanto à *Crítica da Razão Prática*, Kant não confessa logo nas primeiras páginas que não se trata absolutamente de uma crítica? Parece que Kant confundiu a positividade da crítica com um humilde

---

<sup>259</sup> KANT, 1781/2001, p. 30 AX.

reconhecimento dos direitos do criticado. Nunca se viu crítica total mais conciliatória, nem crítico mais respeitoso.<sup>260</sup>

Kant, não obstante, é elogiado por Deleuze enquanto o descobridor do prodigioso continente do transcendental, mas criticado por ainda o conceber à feição do empírico – o que o levaria a incorrer em uma tautologia propriamente transcendental. Kant, ainda que insuficiente em sua crítica, criou o conceito de “ilusão transcendental”, fazendo desta algo interno à razão, não apenas um erro extrínseco induzido por forças externas. É através dessa ilusão necessária que a proliferação infinita – ao modo que vimos com Nunes no capítulo anterior – é barrada no kantismo: as Ideias da razão como soluções *especulativas* para a dialética infinita que a razão não pode parar de se colocar a si. Deleuze, como veremos, não deixa de propor solução análoga: é um salto especulativo que nos faz pensar a diferença em sua relação com a identidade empírica. A distinção se dá na medida em que a crítica de Deleuze não se mostra “respeitosa” e “conciliadora”. Se Kant ataca o fundamento com suas armas transcendentais, ele também reintroduz – em um novo decalque, dessa vez especulativo – as figuras que ele pretendia destronar. Por sua vez, Deleuze, ao atacar o pressuposto de todo fundamento, da identidade e da transcendência, abre o horizonte a uma nova crítica na qual a operação do fundamento é deslocada em gênese imanente a partir da diferença – o que veremos, em detalhe, no nosso próximo capítulo.

Para além da intenção política conservadora, Kant teria subsumido o seu transcendental à imagem e semelhança do empírico. Na medida em que o espaço, o tempo e as categorias – os três agentes de formatação do mundo sensível –, são ainda instâncias retiradas do domínio empírico, ou seja, da experiência comum, para serem postos como transcendentais, temos um simples decalque do transcendental sobre o empírico, elevando algo dado à condição de tudo que é dado. Kant tomaria da experiência elementos eles mesmos empíricos, subsequentemente elevando-os à condição própria de toda empiria: a reconhecimento enquanto fato empírico é elevada ao estatuto do *pensar mesmo* a partir das três sínteses da apreensão na primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (o que veremos em detalhe na discussão acerca do terceiro postulado da imagem dogmática). E, enquanto tal, a reconhecimento é condição da própria experiência, na

---

<sup>260</sup> DELEUZE, 1963/2019, p. 116.

medida em que esta é produzida pela faculdade legiferante do entendimento. O transcendental seria homólogo ao empírico e, deste modo, adentraria em uma circularidade tautológica: a condição é ela mesma dada à imagem e semelhança do condicionado e dele separada em um movimento arbitrário através do qual o condicionado deve se fundar. Principalmente, a *identidade* é reportada por Deleuze ao “estado de coisas”, ao campo da experiência sensível já individuada e, uma vez que todo edifício crítico baseia-se na pressuposição da identidade, Kant acabaria por incorrer em uma tautologia. É nesse sentido que Kant concebe o seu discurso de segunda ordem a partir da reificação dos discursos de zero ordem.

Nesse mesmo sentido, ao se deter nas condições da experiência possível, Kant teria se revelado incapaz de pensar as condições da *experiência concreta*, ou seja, acabaria por explicar mal a própria zero ordem. Os conceitos puros do entendimento são as condições da experiência possível e acabam por não explicar, na leitura de Deleuze, como temos a experiência particular, individual, singular que a nós se apresenta:

[..] os conceitos elementares da representação são as categorias definidas como condições da experiência possível. Mas estas são muito gerais, muito amplas para o real. A rede é tão frouxa que os maiores peixes passam através dela.<sup>261</sup>

Temos aqui problema nevrálgico da aplicação do fundamento ao fundado: como pode o fundamento ele mesmo fundar, dado que se distingue transcendentemente do fundado? Como pode a identidade sair de si rumo às diversidades que nos são dadas empiricamente? Toma-se algo do *dado* elevando-a à condição de toda dação, e, por consequência, fica-se sem entender, para além da tautológica circularidade que remete ao dado alçado aos céus por si mesmo, como ele pode retornar sobre aquilo que condiciona. A tautologia requer ela mesma algo de não tautológico, um sair de si para a gênese do mundo. Mas, tanto no caso platônico quanto no kantiano, a “participação”, no primeiro, e o “condicionamento”, no segundo, oferecem imensas dificuldades explicativas, abrindo-se o flanco a um infinito de críticas – Aristóteles contra Platão, Maimon e os pós-kantianos contra Kant – que deve nos fazer nos perguntar em que medida o problema talvez *não esteja no conteúdo fundacional específico por si mesmo*,

---

<sup>261</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 138.

*mas na identidade – ideal ou transcendental – que perpassa tanto um quanto o outro.*

No mesmo ponto temos ainda uma outra crítica de Deleuze a Kant: a crítica à cisão da estética “em dois domínios irreduzíveis, o da teoria do sensível, que só retém do real a conformidade com a experiência possível, e o da teoria do belo, que recolhe a realidade do real na medida em que ela se reflete em outra parte.”<sup>262</sup> As formas identitárias e unificadoras das categorias puras do entendimento e a pressuposição da unidade referem-se às condições de possibilidade da experiência genérica em uma externalidade hilemórfica em relação à própria experiência: são como a forma que se impõe à matéria sensível inerte.<sup>263</sup> O sujeito condiciona a experiência possível em um primeiro sentido de estética, ao passo que a arte, no segundo sentido, deve refletir a experiência já constituída. Temos, desta forma, uma cisão entre criação e condicionamento, que faz da primeira algo posterior a segunda. A produção mesma da experiência, em sua determinação específica – esse cão, essa mesa, e não apenas a regra do cão ou da mesa em geral – permanece, para Deleuze, sem resposta adequada. A diferença entre condicionamento e gênese, assim, constitui um abismo, dentro do qual as formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) não explicam a criação do sensível, mas apenas sua possibilidade abstrata.

Desse modo, segundo Deleuze, haveria uma tensão na crítica kantiana entre uma direção de superação da imagem dogmática e a sua posterior capitulação a seus imperativos doxológicos. Esta tensão se expressa na relação ambígua de Deleuze com Kant: profundo engajamento com a sua obra, elogios dos mais elevados lado a lado à sua descrição “como seu inimigo.”<sup>264</sup> Por fim, é como se, ao longo das múltiplas discussões sobre Kant em sua obra, Deleuze estivesse dizendo: *Immanuel tries, but Immanuel Kant*. A crítica enquanto movimento incompleto em direção à superação da imagem moral demandando a sua própria radicalização.

No seio da operação do fundamento, quando nos perguntamos quem é o presidente do clube da tautologia, só resta dizer: o presidente do clube da

---

<sup>262</sup> Idem.

<sup>263</sup> SHAVIRO, 2009, p. 53

<sup>264</sup> DELEUZE, 1990/2013, p. 14

tautologia. Com isso, estamos aprisionados em um ciclo sem fim. Para além desse problema, ainda temos outro, que se mostrará central na discussão acerca da tautologia correlacionista. Como vimos antes, o ciclo correlacional é ele mesmo tautológico e, assim, análogo à operação de fundamento em sua forma. A proliferação infinita, que detalharemos no postulado da *designação* em sua feição lógica, manifesta-se aqui enquanto problema complementar à lógica fundacional: como pode algo fundar o fundamento? O fundamento sempre requer mais um fundamento, ou, pelo menos essa objeção pode lhe ser sempre colocada. Trata-se aqui, no que se refere a Kant, da questão da metacrítica que vimos no último capítulo. Com que direito se está afirmando essa pretensão de direito? Deus, ou similar, acaba geralmente por introduzir uma imagem do absoluto a fim de estabelecer uma barragem – como as da Vale do Rio Doce – contra o remetimento infinito. Mesmo a contemporaneíssima “necessidade da contingência” de Meillassoux pretende movimento análogo, como vimos. A solução de Deleuze, para tal problema, como veremos, procura operar não a nível de fundamento derradeiro ou barragem à prova de vazamento, mas em uma reversão dos termos clássicos em que se situou o problema, fazendo da *diferença* a única instância capaz de fundar. A *pretensão* do próprio fundamento só pode ser realizada através de um *a-fundamento* – identificado à diferença em si mesma. O não-fundamento ou a impossibilidade de fundamento último é o único elemento capaz de realizar as pretensões do próprio fundamento. Deleuze, portanto, mantém a necessidade *funcional* do fundamento, porém se opõe formalmente a este tal como se apresenta tradicionalmente na filosofia, ou seja, a partir da forma de uma identidade circular. Só a diferença pode “fundar”, pois, carecendo de identidade prévia, ela pode sair de si na constituição das identidades diversas sem nada perder de si mesma.

## 1.2 Imagem Moral e Doxa

A imagem moral ou dogmática é um regime próprio daquilo que é considerado pensar, partindo de *pressupostos* exógenos ao pensamento. Mesmo antes de *Diferença e Repetição*, onde tal temática recebe a sua formulação mais acabada, em *Proust e os Signos* e em *Nietzsche e a Filosofia* Deleuze já trabalhava



na elucidação e na crítica da imagem moral. De imediato, dado que tal imagem consiste em um ataque a pressupostos, coloca-se a questão: é possível filosofar sem pressupostos? A filosofia, em sua autonarrativa clássica, constituiu-se em oposição à doxa, o senso comum irrefletido, banal, cotidiano, enclausurado em pressupostos inconscientes: filosofar é se livrar dos pressupostos elevando o pensamento para além da simples opinião.

No entanto, Deleuze se pergunta se, de fato, tal operação teria sido efetivamente realizada, se a filosofia não teria ela mesma padecido de uma doxa própria, de um senso comum filosófico: para o autor, certamente, foi esse o caso, e, no contexto de *Diferença e Repetição*, é este o cerne da sua crítica à imagem moral. A fórmula central da imagem dogmática, em sua expressão mais simples, se expressa do seguinte modo: “*Toda gente sabe, ninguém pode negar.*”<sup>265</sup> A filosofia acabaria por retornar a um ponto determinado em que se procura nos elementos do senso comum pré-filosófico o solo no qual se justifica o argumento posto filosoficamente. Trata-se de um momento presente, segundo Deleuze, nas mais diversas filosofias, em que se vai em direção ao certo já dado – o que todo mundo sabe – e ao evidente – ninguém pode negar – como forma de fundamentação filosófica. Este movimento, no entanto, nada mais seria do que uma recaída em pressupostos do senso comum, trazidos, neste ínterim, para dentro da reflexão filosófica de modo a desnaturar o pensamento precisamente ao fazê-lo padecer das pressuposições que ele próprio, enquanto filosofia, pretendia rechaçar. Não só o senso comum figura como justificação como também ele se vê duplicado, elevado a um estatuto mais elevado: cada filósofo, neste regime, tomaria algo da *doxa* e o elevaria ao universal, ao ideal, transcendental ou incondicionado etc, concedendo, deste modo, uma dignidade filosófica a tal elemento. Esta operação se dá no seio da imagem moral enquanto concepção prévia do que é o pensamento: todas as filosofias no seu escopo se estruturam pela elevação de elementos empíricos ao estatuto de fundamento. Contudo, a imagem moral se quer para além das filosofias específicas, é uma imagem ou plano de imanência (como veremos), e, assim, mais geral do que as filosofias que a ocupam. Nas palavras de Deleuze:

---

<sup>265</sup> Ibidem, p. 226.

A imagem do pensamento não passa da figura sob a qual universalizamos a *doxa*, elevando-a ao nível racional. Mas permanece-se prisioneiro da *doxa* quando apenas se faz abstração do seu conteúdo empírico, mantendo-se o uso das faculdades que lhe correspondem e que retém implicitamente o essencial do conteúdo.<sup>266</sup>

Deleuze nos dá como exemplo preliminar o *cogito* de Descartes. Com efeito, ao longo das *Meditações*<sup>267</sup>, o filósofo pretende, a partir do seu método de dúvida sistemática, acabar com todos os pressupostos a fim de chegar na mais inquestionável certeza. Por exemplo, definir o homem como animal racional pressupõe que se sabe o que é animal e o que é racional.<sup>268</sup> O *cogito*, seu ponto de chegada, no entanto, para Deleuze, não seria nada além de um pressuposto implícito, subjetivo e naturalizado. Descartes teria aberto mão dos pressupostos objetivos, referidos ao mundo externo, mas sob a condição de manter os pressupostos subjetivos como incontestáveis: a unidade do eu, o que é pensar. A fórmula do senso comum “toda gente sabe que, ninguém pode negar” retorna, assim, mesmo no caso altamente sofisticado da dúvida cartesiana. Reinscrição doxológica no centro da reflexão filosófica: um pressuposto como termo de um movimento que pretende se livrar de todo pressuposto.<sup>269</sup>

Desse modo, Deleuze nos fala de oito postulados da imagem moral, eles mesmos duplos: uma vez no senso comum empírico e cotidiano e outra na sua reduplicação filosófica. Subjacente a todos os oito, temos o primado da identidade enquanto pressuposto nevrálgico: pensar como um exercício que naturalmente – ou seja, de forma implicitamente suposta – vai do diverso e do diferente à unidade idêntica conforme esta é tomada como ponto de chegada necessário e essencial. Como coloca Anne Sauvagnargues:

[..] a imagem do pensamento designa a maneira pela qual o pensamento desconhece a natureza das suas operações, pois ela privilegia a unidade e a identidade de uma síntese organizando o mundo como unitário sem perceber que ele procede, na realidade, por diferença e multiplicidade.<sup>270</sup>

A identidade, neste sentido, é a figura doxológica por excelência. O que temos na nossa experiência empírica são identidades assinaláveis, uma mesa, uma

<sup>266</sup> Ibidem, p. 233.

<sup>267</sup> DESCARTES, 1983.

<sup>268</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 225.

<sup>269</sup> Ibidem, p. 226.

<sup>270</sup> SAUVAGNARGUES, 2009, p. 36.

pedra, um rio, um projetor que não liga etc. O alvo aqui não é a existência dada de tais figuras cotidianas, mas a sua reificação filosófica enquanto natureza do que é pensar.

### 1.3 Caráter moral da imagem dogmática

Por mais que o problema seja o dos pressupostos, trata-se de uma imagem moral e não apenas dogmática ou doxológica. Em uma inspiração advinda de Nietzsche, Deleuze nos diz que “só a Moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e que só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro”.<sup>271</sup> A moral, em oposição à ética<sup>272</sup>, parte de uma distribuição exógena ao distribuído, de normas extrínsecas e universais, autoidênticas, que devem aplicar sobre a multiplicidade real. A pressuposição de um acordo entre o pensamento e o objeto do pensamento, entre o pensador e a verdade enquanto adequação, na análise de Deleuze, se tornou dominante apenas na medida em que encarna essa concepção moral, orientação pré-filosófica. A moral é o pressuposto por excelência, uma vez que, dando-se de forma alheia ao caso em uma universalidade abstrata na forma da lei, pressupõe-se a si mesma. A moral kantiana, aqui, é certamente paradigmática: para Kant, a moral tem que, por princípio, ser incondicional e universal, uma forma pura da lei.<sup>273</sup> A orientação à identidade, enquanto pressuposto direcional da reflexão filosófica é, além de um problema propriamente filosófico, igualmente a intromissão de um regime de dominação político no seio mesmo da filosofia: a imagem moral do pensamento é identificada posteriormente por Deleuze, junto de Guattari, a forma-Estado enquanto figura noológica.<sup>274</sup>

No entanto, mais que meramente uma questão moral e política, trata-se de um erro propriamente filosófico, na medida em que tal imagem aleija o pensamento da sua própria gênese. Com efeito, muitas leituras de Deleuze tomam

<sup>271</sup> DELEUZE, 1968/200., p. 229.

<sup>272</sup> Cf. DELEUZE, 1981/2002, p. 29-30 e 1990/2013, p. 129-130.

<sup>273</sup> Cf. KANT, 2017, p. 67/A75.

<sup>274</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2980/2012c.

a imagem moral como sendo antes de mais nada um problema político: o seu lado conservador, reacionário, que interdita novos modos de vida ao subordinar o pensamento às coordenadas daquilo que já é conhecido.<sup>275</sup> No entanto, nos parece que a interpretação de Levi Bryant é mais acurada:

Apesar de Deleuze criticar a Imagem Moral do Pensamento por ser baseada em pressuposições morais e por ser politicamente conservadora, a justificativa proximal para o criticismo de Deleuze não se dá em por caráter moral, mas antes pela inabilidade da imagem do pensamento de dar conta propriamente do fenômeno do pensamento e de romper com a doxa.<sup>276</sup>

A imagem moral, principalmente, aponta uma insuficiência filosófica. O conservadorismo que lhe é correlato deve ser combatido antes pela sua insuficiência em fundamentar o ser do pensamento que pelo seu caráter meramente conservador, por mais que este, certamente, tenha sua importância. Sobretudo, mesmo se pensarmos em termos de um caráter prático e político, a denúncia de um regime noológico associado a um status quo deve operar pela sua crítica a nível filosófico. Uma argumentação a nível normativo ressoa somente entre aqueles que já estão no mesmo campo. Portanto, criticar a imagem moral por conta do seu caráter conservador restringe a efetividade da crítica àqueles que antes já tomavam o conservadorismo como indesejável. Criticá-la pela sua insuficiência nos termos de uma resposta ao que ela mesma coloca, associando essa insuficiência a uma axiologia conservadora exógena ao pensamento, por outro lado, coloca a crítica em um domínio aberto àqueles que, eventualmente, não compartilham anteriormente de uma postura crítica a esses valores. Por conta da insuficiência do conservadorismo noológico, o conservadorismo político torna-se, assim, indesejável – e não mais por ser politicamente conservadora. Outrossim, poderia ser que tal imagem fosse conservadora e não menos verdadeira ou adequada por conta disso. Deste modo,

Se a imagem do pensamento deve ser rejeitada, não o deve ser com base no fato de que ela é moral (o que apenas caracteriza o que ela é), mas com base no fato de que ela é inadequada para articulação da forma ontológica que ela pretende articular.<sup>277</sup>

<sup>275</sup> Por exemplo, Cf. VOSS, op. cit., p. 21.

<sup>276</sup> BRYANT, 2008, p. 80.

<sup>277</sup> Ibidem, p. 140.

Naturalmente, o esforço argumentativo é bem limitado em termos políticos. O regime afetivo é muito mais efetivo, mas não nos parece, como espera-se clarificar no presente trabalho, que haja uma radical disjunção, incomensurabilidade e não-comunicação entre argumentação e afetividade. A argumentação ela mesma se baseia empiricamente em afetos (mas não só) e os afetos se organizam, se mobilizam, são suscitados, por argumentos (dentre outros fatores): *se afetos sem argumentos são cegos, argumentos sem afetos são vazios*. Desenvolvermos mais esse ponto nos capítulos subsequentes.

Neste sentido, vale igualmente destacar que Deleuze não está, simplesmente, defendendo um abandono completo da imagem moral, o que, como se tornará claro na explicitação dos pressupostos, seria não só impossível como também indesejável. Como poder-se-ia viver sem identidades, sem o reconhecimento empírico dos objetos que nos cercam? A crítica de Deleuze não pretende abolir esta instância, mas apenas a sua reificação transcendente, de modo que

[...] à imagem dogmática do pensamento, não se trata de opor uma outra imagem, tomada, por exemplo, da esquizofrenia. Trata-se, antes, de lembrar que a esquizofrenia não é somente um fato humano, mas uma possibilidade do pensamento, que apenas se revela como tal na abolição da imagem.<sup>278</sup>

Vê-se, portanto, que o objetivo é superar a imagem moral em direção a um pensamento sem imagem, sem, com isso, abolir os elementos empíricos que a imagem moral traz em seu seio. A diferença, feita livre do primado da representação na imagem moral, ofereceria o caminho para essa superação. No entanto, como nota Alberto Toscano<sup>279</sup>, há uma tensão na reflexão deleuziana entre um pensamento sem imagem e uma *outra* imagem do pensamento já em *Diferença e Repetição*, e também nas obras que se seguiram. Como dissemos há pouco, nos parece que não se trata de uma abolição geral da imagem dogmática, mas da sua reinscrição em uma posição subordinada a um pensamento *tendencialmente* sem imagem, que, por isso mesmo, acaba por figurar enquanto imagem *outra* do pensamento. Tendencialmente, pois, para além da representação, i.e., o campo próprio de onde deriva toda e qualquer representação de modo

<sup>278</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 252.

<sup>279</sup> TOSCANO, 2007.

secundário, na medida em que não é ele mesmo representável, só pode ser objeto de uma produção especulativa: antes de uma imagem fotográfica, com sua pretensão de captura real imediata, trata-se de uma pintura, produção criativa de uma imagem. O projeto de Deleuze é melhor expresso enquanto uma imagem do pensamento sem imagem, representação do irrepresentável, expressão do inexprimível. O pensamento pensado como produto da diferença é distinto de um pensamento pensado enquanto ascensão à Identidade. No entanto, longe de se almejar uma destruição completa da identidade – o que levaria, em última instância, à abolição de todo pensamento –, trata-se de situar essa imagem ao lado do produto e não do produtor: se há identidades, elas de fato não se autossustentam em um círculo de justificação, mas necessitam da diferença como índice genético na sua explicação: “o pensamento que nasce no pensamento, o ato de pensar engendrado em sua genitalidade [...] é o pensamento sem imagem.”<sup>280</sup> Antes de mais nada, a diferença como índice genético é uma *postulação especulativa*. Essa nova imagem que propõe Deleuze não se quer como *conhecimento*, mas apenas como uma construção especulativa de uma outra imagem do pensamento – imagem do pensamento sem imagem. Trata-se de uma imagem, com efeito, no escopo da questão da contradição performativa e da sua solução especulativa que vimos: trata-se de *pensar* uma nova imagem do pensamento e não de conhecer, de forma irrecorrível, a imagem verdadeira do pensamento. A criação de uma imagem do pensamento para além da identidade, então, é, antes de tudo, especulativa.

Por conseguinte, não se pode abolir os pressupostos de uma vez por todas na procura de uma origem da filosofia purificada: esta sempre se dá com base em um campo pré-filosófico que a informa. A operação que Deleuze pretende realizar não é a de um fim dos pressupostos, mas a negação da reificação de certos pressupostos em direção a um pensamento cujos próprios pressupostos sejam dinâmicos, revisáveis, não reificados e não alheios ao processo que os produz, a saber, a diferença. Assim, “pode-se inferir que não há verdadeiro começo em filosofia, ou antes que o verdadeiro começo filosófico já é, em si mesmo, repetição”.<sup>281</sup> Não se possuir verdadeiro começo significa que não há origem

<sup>280</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 281.

<sup>281</sup> Ibidem, p. 226.

identitária pura sem pressupostos, mas que apenas a *repetição* – neste contexto, repetição da diferença – é o que fundamenta o exercício do pensamento, inclusive no estabelecimento dos pressupostos que os orientam. Que a diferença seja refratária a toda imagem, que ela seja propriamente não-imagética e, simultaneamente, origem imanente de toda imagem, revela que a *outra imagem* que Deleuze pretende opor à moral consiste em uma imagem *especulativa* da não-imagem. Acreditamos que tal ponto tenha consequências relevantes a nível metametafísico e alhures, o que será analisado detalhadamente mais à frente.

## 2. Primeiro postulado: *cogitatio natura universalis* (boa vontade do pensador)

O primeiro postulado denomina-se *Cogitatio natura universalis*. Em sua feição não-filosófica, no senso comum, ele remete à operação muito usual na qual argumentamos ou nos orientamos com base na ideia de uma “evidência” ou de um conhecimento por todos compartilhado: “muita gente tem interesse em dizer que todo mundo sabe ‘isto’, que todo mundo reconhece isto, que ninguém pode negar isto.”<sup>282</sup> Todo mundo sabe que dois mais dois é igual a quatro ou que carboidratos após às vinte horas nos faz engordar ou que a terra é redonda. Infelizmente, hoje em dia, nem todos sabem que a Terra é redonda – mas isso é outra história.

Na sua reinscrição filosófica, tal componente doxológico expressa a pressuposição de uma disposição natural do pensamento para o verdadeiro de acordo com uma boa vontade do pensador. Pressupõe-se que “o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro.”<sup>283</sup> Neste ponto, ressoa naturalmente um tema advindo de Nietzsche, e já no seu livro sobre o filósofo germânico temos a apresentação crítica deste postulado.<sup>284</sup> No escopo desse livro, teríamos uma

<sup>282</sup> Ibidem, p. 228.

<sup>283</sup> Ibidem, p. 288.

<sup>284</sup> Deleuze assim formula o mencionado postulado: “dizem-nos que o pensador enquanto pensador quer e ama o verdadeiro (veracidade do pensador); que o pensamento como pensamento possui ou contém formalmente o verdadeiro (inatismo da ideia, a priori dos conceitos); que pensar é o exercício natural de uma faculdade, que basta, portanto, pensar

*pretensão de direito* do pensamento ao verdadeiro, uma inclinação natural, uma reta que vai do pensar à Verdade, e que, por mais que *de facto* possa ter seu caminho natural bloqueado, desviado, não deixa de a ele se direcionar naturalmente. Teríamos uma translucidez do ser ao pensamento, o que retoma, certamente, a crítica ao dito dogmatismo reportado à filosofia pré-crítica: a pretensão de direito do pensamento como fator imediatamente dado, sem que se ponha em questão a necessidade da análise de sua própria possibilidade.

Desta boa natureza do pensamento, desenvolve-se a pressuposição correlata de que a verdade é ela mesma eterna, imutável, pronta a ser desvelada em sua feição abstrata e pura, desencarnada para além deste mundo. Se o pensamento tende ao verdadeiro necessariamente, o verdadeiro ele mesmo tem que ser estável – se não, como poderia o pensamento tender de forma reta a algo que devém, que muda? A tendência reta do pensamento perder-se-ia nas curvas da verdade que ele almeja. A retidão do pensamento, assim, é correlata da retidão estratificada da verdade. A boa natureza do pensamento leva à concepção da eternidade da verdade. A relação entre o pensamento e a verdade é assim concebida como uma reta linha cujos desvios são extrínsecos; basta segui-la para se obter o verdadeiro. Desse modo, “a boa natureza e a afinidade com o verdadeiro pertenceriam de direito ao pensamento, qualquer que fosse a dificuldade de traduzir o direito nos fatos ou de reencontrar o direito para além dos fatos”.<sup>285</sup>

Ainda sob a égide desse primeiro postulado, erige-se a Verdade sob a forma de um abstrato universal. A verdade não se diz dos casos, das relações que instanciam cada coisa em cada momento, seja histórica e socialmente ou mesmo em termos de paradigmas científicos, mas sob a égide de um princípio universal etéreo desligado do mundo. É em consequência da assunção da verdade enquanto eterna que ela é abstrata, situando-se para além do mundo e seus devires, de sua fluidez e variação constantes. A universalidade pressupõe uma verdade constituída, pronta, a ser desvelada pelo pensamento adequado; não há produção

---

‘verdadeiramente’ para pensar com verdade (natureza reta do pensamento, bom senso universalmente partilhado)”. DELEUZE, 1963/2018, p. 133.

<sup>285</sup> Ibidem, p. 230.



da verdade, mas conquista de um território em si mesmo já delimitado. Vale trazer aqui as palavras de Whitehead:

[..] é um erro completo perguntar como particulares concretos podem ser construídos de universais. A resposta é ‘de jeito nenhum.’ A pergunta filosófica verdadeira é: como pode o fato concreto exibir entidades abstraídas de si próprio e, no entanto, participadas por sua própria natureza[?].<sup>286</sup>

Trata-se, nesta passagem, de uma reversão, de nítida inspiração empirista, que ressoa perfeitamente com a presente crítica elaborada por Deleuze: para além da *doxa*, em sua reinscrição filosófica, não se trata mais de explicar o concreto a partir do abstrato, como se este detivesse a chave de ininteligibilidade daquele. Antes, é esse abstrato que deve ser explicado em sua relação horizontal, plana, com o concreto, o que veremos em mais detalhes quando expormos a teoria das Ideia em Deleuze.

### 3. Segundo Postulado (senso comum e bom senso)

O segundo postulado consiste na dupla pressuposição de um senso comum e de um bom senso. O senso comum expressa a pressuposição de um acordo prévio entre as faculdades, uma concórdia posta como anterior ao pensamento enquanto sua condição. Consiste em um princípio distributivo, ao passo que o bom senso seria o seu complemento enquanto distribuição executiva. Temos, na união pressuposta, identitária do senso comum, a lei da distribuição a ser operada pelo bom senso. A *reconhecimento*, o terceiro postulado, por sua vez é o ponto de chegada no qual as duas partes da *doxa*, senso comum e bom senso, se reúnem.

Dado que é no escopo destes três conceitos – bom senso, senso comum e reconhecimento – que Deleuze nos oferece a sua crítica mais direta a Kant, assim como dispõe os elementos introdutórios para a sua reversão do kantismo, começaremos por expor as suas críticas ao senso comum e ao bom senso de Kant. Procederemos a expor de forma sintética o acordo entre as faculdades na constituição do senso comum lógico e moral. Para tal, analisaremos a lei moral

---

<sup>286</sup> WHITEHEAD, 1969, p. 20.

kantiana e o esquematismo, formas que operariam, segundo Deleuze, a realização do senso comum na experiência qualificada.

### 3.1 O senso comum na doutrina das faculdades.

O senso comum consiste na pressuposição de uma forma unitária do sujeito em correlação a uma forma pura do objeto qualquer dada a partir da necessidade pressuposta de um acordo entre as faculdades como condição do conhecimento e da sua comunicabilidade: Enquanto condição da *reconhecimento* – reconhecimento compartilhado da identidade de um objeto como sendo A e não B –, o senso comum se expressa como “exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo.”<sup>287</sup> necessariamente correlato a um Eu, concebido também como o mesmo, pois a “forma de identidade do objeto exige um fundamento na unidade de um sujeito pensante do qual todas as outras faculdades devem ser modos”.<sup>288</sup> O acordo entre as faculdades é a dupla pressuposição condicional de uma unidade subjetiva e objetiva: antes de qualquer coisa, no regime da imagem moral, faz-se necessário pressupor a identidade do sujeito e do objeto a partir de um acordo prévio entre as faculdades tomado como necessidade do pensamento:

O *objeto qualquer* é o correlato do Eu penso ou da unidade da consciência, é a expressão do *Cogito*, sua objetivação formal. Por isso, a verdadeira fórmula (sintética) do *Cogito* é: penso e, pensando-me, penso o objeto qualquer ao qual se refere uma diversidade representada.<sup>289</sup>

Faz-se necessário frisar que, no que toca o *senso comum*, não se trata *deste* sujeito ou *deste* objeto, mas da pura forma de uma subjetividade e de uma pura objetividade anteriores aos sujeitos e objetos empíricos qualificados. Trata-se uma estrutura formal e abstrata que detém o primado sobre a materialidade empírica.

Apesar de não ser o único filósofo em questão, Kant é particularmente visado nesse ponto: o sentido de senso comum, em sua forma técnica, é retirado

<sup>287</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 131.

<sup>288</sup> Ibidem, p. 132.

<sup>289</sup> DELEUZE, 1963/2001, p. 23.

do filósofo prussiano e na obra *A Filosofia Crítica de Kant* (2001), texto anterior à *Diferença e Repetição*, é onde encontramos a formulação mais extensa e precisa do postulado aqui em exposição: o acordo entre as faculdades é a chave mesma de leitura utilizada por Deleuze em relação à filosofia kantiana. É instrutivo notar que, por mais que Deleuze, no escopo do presente postulado, esteja se reportando, antes de mais nada, ao sentido propriamente técnico do termo “senso comum” conforme estabelecido por Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar*<sup>290</sup>, ainda assim, de forma irônica, o sentido vulgar e banal do termo – senso comum como opinião irrefletida e popular – permanece paralelo à argumentação, o que expressa a dupla inscrição, mera *doxa* e *doxa* filosófica, característica da imagem dogmática. O senso comum kantiano é trabalhado como sendo a expressão filosófica do senso comum em sentido lato.

O *senso comum*, em sua matriz kantiana, remete à pressuposição de um acordo entre as faculdades: uma colaboração dada, suposta, enquanto índice de uma boa natureza imanente ao pensamento. Esse acordo é condição de comunicabilidade, condição do conhecimento compartilhável e mesmo do *gosto*. O termo faculdade, em Kant, pode se referir tanto ao contexto universitário quanto a uma capacidade ou *potência*. O primeiro caso, o sentido mais comum do termo na linguagem diária, é tematizado por Kant no seu *Conflito das Faculdades*, no qual ele se debruça sob o lugar da filosofia no contexto da estrutura universitária de sua época: nesse sentido, Deleuze, como veremos, se utiliza da discussão sobre “faculdades superiores e inferiores” no seu comentário da filosofia kantiana. O segundo sentido, *Vermögen*, provém do latim *facultas* que, por sua vez, deriva do grego *dynamis*, tendo seu sentido fixado por Aristóteles enquanto o poder de se alcançar um fim ou de sofrer alguma mudança: poder de afetar e ser afetado.<sup>291</sup> Como coloca Beth Lord, há um quê de *conatus* na faculdade kantiana, reforçado pela utilização do termo alemão *Kraft* – força, eficácia, poder – de forma intercambiável com *Vermögen*: “visto neste contexto, as faculdades aparecem menos enquanto divisões discretas da mente e mais como um poder conativo através do qual a mente luta por ordenar e aperfeiçoar as suas funções

<sup>290</sup> KANT, [1790] 2016, p. 134 /238 § 20.

<sup>291</sup> CAYGILL, 1995, p. 190-191.

determinadas.”<sup>292</sup> Assim, podemos interpretar o termo *faculdade* como se referindo principalmente às *capacidades e potências* do sujeito pensante convergindo no esforço do senso comum. Desse modo, assim define Deleuze o senso comum kantiano:

Ora, todo o acordo das faculdades entre si define aquilo a que se pode chamar um *senso comum*.[...] Portanto, não deve definir-se como um ‘sentido’ particular (uma faculdade particular empírica). Designa, pelo contrário, um acordo *a priori* das faculdades ou, mais precisamente, o resultado deste ‘acordo.’ Deste ponto de vista, o senso comum aparece não como um dado psicológico, mas como a condição subjetiva de toda a «comunicabilidade». O conhecimento implica um senso comum, sem o qual não seria comunicável e não poderia aspirar à universalidade. Nesta acepção, Kant nunca renunciará ao princípio subjetivo de um senso comum, ou seja, à ideia de uma boa natureza das faculdades, de uma natureza sã e reta que lhes permite conciliar-se umas com as outras e formar proporções harmoniosas.<sup>293</sup>

Deleuze, como dizemos, nos fala de uma ambiguidade na filosofia crítica de Kant: armado para subvertê-la, Kant não teria ido longe o suficiente. Kant, neste sentido, para Deleuze, *multiplicaria* os sentidos comuns de tal maneira que cada uma das três críticas se debruçaria sobre um senso comum distinto das quais, assim, assumiram a forma de um princípio distributivo específico dado segundo o interesse racional particular de cada faculdade subjetiva em variações determinadas de formação.<sup>294</sup> Teríamos um tribunal que julgaria caso a caso segundo a presidência de uma faculdade sobre as demais.

Há, na análise específica de Deleuze, dois sentidos ou usos precisos do termo “faculdade” na filosofia kantiana. O primeiro remete às *modalidades de relação entre sujeito e representação*. Temos a faculdade de conhecimento, orientada pela relação e conformidade entre representação e seu respectivo objeto; a faculdade de desejar, na qual o sujeito coloca-se como causa autônoma e livre de um movimento em relação ao objeto (o próprio eu enquanto figura empírica privilegiadamente); a faculdade de prazer e dor, na qual a sua potência subjetiva se vê aumentada ou diminuída a partir da afecção do objeto exterior.<sup>295</sup> Tais faculdades possuem uma forma superior segundo a qual se dão a sua *própria lei*, por mais que, em cada caso, outras faculdades intervenham de forma subordinada.

<sup>292</sup> LORD, 2015, p. 88.

<sup>293</sup> DELEUZE, 1963/2001, p. 28-29.

<sup>294</sup> Idem.

<sup>295</sup> Ibidem, p. 11.

Em um segundo uso ou sentido, temos as faculdades não como modo de relação das representações, mas como *fontes dessas próprias representações*. A orientação prática, moral, já se revela aqui em seu primado: no primeiro sentido, a forma da lei, no segundo a realização ativa da lei. A sensibilidade como faculdade receptiva mediante a qual o múltiplo empírico é apreendido; a imaginação, cuja operação é a de intuir e formatar o múltiplo de modo a permitir uma representação (atividade da síntese); o entendimento, onde se dão as regras para essa formação através do conceito (unidade da síntese); a razão, pela qual o entendimento atinge o seu máximo de unidade sistemática (totalidade regulativa da síntese)<sup>296</sup>. As relações entre essas faculdades obedecem a regimes variados, sendo a presidência de uma sobre as demais aquilo que constitui o campo específico de cada crítica: na primeira, o entendimento preside a sensibilidade e a imaginação; na segunda, o primado da razão na determinação da atividade prática enquanto ação autônoma do sujeito em si sobre si mesmo. O caso da terceira crítica será trabalhado mais a frente, pois é a partir dela que Deleuze encontra os elementos para a reversão interna do próprio kantismo. Dessa forma, tais faculdades, no primeiro sentido, possuem uma *forma superior*, sendo a sua precisão o objetivo do projeto crítico: a forma superior de conhecer a partir dos juízos sintéticos a priori, a forma superior de desejar na determinação moral do imperativo categórico.

O uso superior de cada faculdade é o *interesse racional* que lhes é associado, um interesse autônomo deslocado de determinações que lhes são extrínsecas, mesmo as que advém da experiência sensível.<sup>297</sup> Esse interesse é o juiz a distribuir as partes, organizando as relações entre os dois sentidos do termo “faculdade” e as suas instâncias correspondentes. Os interesses diversos da razão correspondem a essa sobredeterminação de cada faculdade em cada caso. A forma superior da faculdade no primeiro sentido detém a função legiferante, solicitando à faculdade no segundo sentido a sua ação executiva: requer que ela própria execute a lei assim determinada sobre os objetos e, nesse esforço, compete a cada

---

<sup>296</sup> “Tomada na sua atividade, a síntese remete para a *imaginação*; na sua unidade, para o *entendimento*; na sua totalidade, para a *razão*. Temos assim três faculdades ativas que intervêm na síntese, mas que são do mesmo modo fontes de representações específicas, quando se considera uma delas em relação a outra: a imaginação, o entendimento, a razão.” Ibidem, p. 16.

<sup>297</sup> Ibidem, p. 13.

uma certa presidência setorizada.<sup>298</sup> Destarte, as faculdades em segundo sentido são aquelas que garantem efetivamente que a razão, em seu interesse superior, de fato, legisle sobre os objetos. Por consequência, as *modalidades* de relação entre faculdades no primeiro sentido, determinadas pelo interesse racional em sua forma superior autônoma, se efetuam a partir da *produção* de representações pelas faculdades em seu segundo sentido, uma vez que estas são as suas fontes. E, na medida em que elas são conclamadas por esse interesse superior, elas entram em relações entre si sobre a presidência de uma sobre as demais.<sup>299</sup>

Tomando como exemplo a *Crítica da Razão Pura*, temos o interesse especulativo da razão, i.e., a sua forma superior de conhecer, como princípio determinante. Esse interesse da razão solicita ao entendimento a sua realização efetiva; é ele que codifica o múltiplo da experiência segundo a exigência dos conceitos com suas regras, assim submetendo a imaginação e a sensibilidade ao seu julgo.<sup>300</sup> O interesse especulativo preside racionalmente o uso do entendimento enquanto motor da efetivação executiva desse interesse, que, por sua vez, solicita o uso das demais faculdades para operacionalizá-lo (o esquematismo)<sup>301</sup>, dessa forma determinando os objetos empíricos, fenômenos, sob a égide dos conceitos.

Na *Crítica da Razão Prática*, é a própria razão que deve legislar. Apenas a razão pode dar a norma pura da lei moral em sua aprioridade formal. A questão da liberdade, entendida como algo que ultrapassa o entendimento em direção ao pensamento especulativo do númeno, não é mais objeto de um conhecimento empírico possível, mas de uma determinação suprassensível articulada a liberdade numênica do sujeito enquanto capaz de produzir uma série causal inédita no mundo fenomênico: causalidade de liberdade em oposição à causalidade de

<sup>298</sup> “Vê-se que, ao definir-se uma faculdade no primeiro sentido da palavra, de tal sorte que lhe corresponda um interesse da razão, devemos ainda procurar uma faculdade, no segundo sentido, capaz de realizar esse interesse ou de garantir a tarefa legisladora. Por outras palavras, nada nos garante que a razão se encarregue por si mesma de realizar o *seu próprio* interesse.” (Ibidem, p. 17).

<sup>299</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>300</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>301</sup> “O esquematismo é um ato original da imaginação: só ela esquematiza. Mas só esquematiza quando o entendimento preside ou tem o poder legislador. Ela apenas esquematiza no interesse especulativo.” DELEUZE, 1963/2001, p. 26.

natureza.<sup>302</sup> O uso superior da faculdade de desejar, então, é obtido pela faculdade da razão como fonte mesma da lei moral pura.<sup>303</sup>

O acordo sob a presidência de uma faculdade sobre as demais, segundo os interesses racionais determinados em cada caso, consiste, então, em um *senso comum*: senso comum lógico, senso comum prático, senso comum estético. Este último, que analisaremos mais a frente de forma separada, constitui a própria possibilidade de um senso comum em geral a partir de um acordo indeterminado entre as faculdades. Portanto, na análise de Deleuze, a terceira crítica contém o norte de todo projeto crítico, sua justificação e a chave para se pensar a gênese do acordo para além da sua mera pressuposição. Sendo assim, é na *Crítica da Faculdade de Julgar* que, na interpretação deleuziana, teríamos os elementos da reversão do kantismo no seio mesmo do kantismo, como veremos.

### 3.2 Bom Senso

O bom senso complementa, de forma necessária, o senso comum.<sup>304</sup> O senso comum dá a forma pura a ser qualificada pelo bom senso nos objetos e sujeitos empíricos: a forma pura de uma objetividade e de uma subjetividade no acordo do senso comum agora se aplicando a uma matéria qualificada, formatada. Se este garante a inscrição do Mesmo em um acordo pressuposto a nível formal, o bom senso garante a sua execução nos entes empíricos. Deleuze assim o define:

O bom senso é a norma de partilha, do ponto de vista dos eus empíricos e dos objetos qualificados com este ou aquele (daí por que ele se estima universalmente repartido). É o bom senso que determina a contribuição das faculdades em cada caso, quando o senso comum traz a forma do Mesmo.<sup>305</sup>

O termo “bom senso” é reportado a Descartes, certamente, um dos principais alvos da crítica de Deleuze, mais até que Kant, ao qual, como vimos,

<sup>302</sup> A causalidade de natureza, na filosofia de Kant, simplificada, é a causalidade mecânica condicionada que rege o mundo dos fenômenos. A causalidade de liberdade, por sua vez, é a causalidade aportada de forma incondicionada pelo sujeito enquanto em si mesmo. Ibidem, p. 128 A171.

<sup>303</sup> DELEUZE, 1963/2001, p. 35-36.

<sup>304</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 232.

<sup>305</sup> Idem.

ainda goza de certa ambiguidade. Descartes abre o seu *Discurso do Método* do seguinte modo:

O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. E não é verossímil que todos se enganem a tal respeito; mas isso antes testemunha que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens; e, destarte, que a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas. Pois não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem.<sup>306</sup>

No presente trecho, por mais que haja, certamente, ironia da parte de Descartes, temos os seguintes elementos da crítica deleuziana explicitados. Primeiramente, a questão da *partilha* e da *distribuição*: o bom senso como aquilo mais bem partilhado, aquilo que todos possuem, é o que a crítica de Deleuze tem em mente ao reportar o conceito à sua presença nos *eus* qualificados. Em segundo lugar, o bom senso atesta a natureza de uma *cogitatio natura universalis*: todos possuem o bom senso, todos podem pensar adequadamente mediante o método correto, pois é da natureza do pensamento ir de encontro ao verdadeiro. A questão do método, pelo qual o pensamento pode obter de *facto* o que já retém de direito, é nítida nesse trecho, assim como é nítida a afirmação de um caminho reto do pensamento. O bom senso cartesiano, dessa forma, vem complementar o *senso comum* kantiano.

No entanto, há, igualmente, um bom senso kantiano que, para nossos propósitos expositivos, deve ser elucidado. A exposição antecedente acerca do senso comum se baseia principalmente na *A Filosofia Crítica de Kant*. Aqui, não temos a formulação de um bom senso como complemento do senso comum. Contudo, como pretendemos argumentar, *a presidência de uma faculdade em segundo sentido conforme se executa sob os fenômenos* pode ser identificada ao que posteriormente Deleuze denomina bom senso: a distribuição, efetivação e determinação das faculdades, em seu acordo, sobre os fenômenos.

O primeiro sentido do termo faculdade remete à adequação entre sujeito e representação, assim reportando-se ao senso comum enquanto forma pura de

---

<sup>306</sup> DESCARTES, 1979, p. 1.



subjetividade e objetividade. É dessa forma que o uso superior da faculdade de conhecer é analisado por Deleuze, forma pura do eu como correlata de uma objetividade pura, fazendo com que a faculdade do entendimento legisle no interesse racional da faculdade do conhecimento: senso comum lógico.<sup>307</sup> Para além desse senso comum específico – que na exposição da crítica à imagem moral do pensamento tem prioridade por se tratar justamente do pensamento e conhecimento –, a presidência das faculdades em cada caso determinado é um modo de senso comum e todos esses, na medida em que presidem as fontes de representações na subsunção produtiva dos fenômenos, retomam o primado do condicionamento sob a gênese que é o núcleo duro da crítica de Deleuze ao kantismo. Esse *condicionamento*, segundo o acordo preestabelecido das faculdades no senso comum, é o próprio bom senso na sua função de qualificador dos objetos e eus.

### 3.3 Bom senso no senso comum lógico

A *Crítica da Razão Pura*, para Deleuze, se pergunta por uma forma superior de conhecer. O entendimento, com suas categorias puras, dá a regra através das quais se procedem as sínteses que presidem a constituição de uma natureza sensível. Devem ser puras, com efeito, pois se trata de pensar as condições da experiência possível em detrimento da experiência concreta em sua singularidade: se um objeto pode ser de diversas cores, pesos e tamanhos, não obstante ele necessariamente possui uma substância como inerente predicativo, está em relação com outros objetos e etc. As categorias pretendem, assim, ser as condições de manifestação abstratas de todo concreto.

Portanto, se o entendimento detém a presidência em um senso comum lógico – como vimos, a conformidade da forma subjetiva vazia com o objeto qualquer –, a sua efetivação requer que outras faculdades se encarreguem desta efetivação mesma: no presente caso, a *imaginação* é a faculdade que realiza essa aplicação do entendimento à sensibilidade. Mediação entre pensamento e

---

<sup>307</sup> DELEUZE, 1963/2001, p. 23.

sensação onde as categorias se veem preenchidas. Sendo meras possibilidades abstratas, são, na experiência, encarnadas pela imaginação. O *esquematismo*, por conseguinte, é a operação da imaginação que garante a realização do entendimento na sensibilidade. Tal conceito possui grande importância para Deleuze: as Ideias, na sua formulação, são uma espécie de esquematismo. A insuficiência hilemórfica da estrutura kantiana, separação entre entendimento e sensibilidade, forma lógica e matéria passiva, pretende-se respondida pelo esquematismo. No entanto, as imensas dificuldades por ele colocadas – como nota Allison<sup>308</sup>, enquanto muitos comentadores simplesmente optam por ignorá-lo supondo-o um anexo superficial da dedução transcendental –, para Deleuze, só podem ser respondidas através da reunião daquilo que foi antes arbitrariamente separado. Apenas através de uma *imanentização* do esquematismo, reunindo condição e condicionado, é que podemos expressar a constituição empírica concreta. Com base nisso, cabe agora explicitar o esquematismo enquanto figura do *bom senso* kantiano.

### 3.3.1 O esquematismo

O esquematismo é um momento tenso da crítica kantiana. O problema consiste em explicar como a faculdade do entendimento, com as suas categorias, se aplica à intuição empírica. Se, através do caminho que vai da apreensão à reconhecimento – que detalharemos na discussão acerca do terceiro postulado –, temos a produção do conceito sob a regência das categorias, da forma pura do objeto e da capacidade unificadora do sujeito, no esquematismo temos o conceito enquanto instância de determinação na experiência. A pergunta que se põe Kant, e em cuja resposta o esquematismo é definido e desenvolvido, é a seguinte: “Como será pois possível a subsunção *das intuições* nos *conceitos*, *portanto a aplicação* da categoria aos fenômenos [...]?”<sup>309</sup>

A pergunta se justifica pela heterogeneidade introduzida no seio da crítica entre as diferentes faculdades: dado que entendimento e sensibilidade

<sup>308</sup> ALLISON, 2004, p. 202-203.

<sup>309</sup> KANT, [1781/1788] 2000, p. 207 A138 B177.

são faculdades heterogêneas, como reuni-las? A resposta de Kant requer, nesse aspecto, um *terceiro termo* capaz de mediar a relação entre elas: algo que seja homogêneo ao conceito e à intuição simultaneamente.<sup>310</sup> Kant nos dá um exemplo: no caso da representação empírica de um prato, precisamos de algo que intermedie o conceito puro de *redondo* – conceito geométrico – com o conceito empírico do prato tal como se apresenta. Deste modo, Kant define o esquematismo do seguinte modo:

É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, intelectual e, por outro, sensível. Tal é o esquema transcendental.<sup>311</sup>

Como nota Allison, a melhor forma de compreender a necessidade do esquematismo em sua função mediadora é a partir da sua operacionalidade lógica.<sup>312</sup> A relação entre as proposições no silogismo oferece o modelo da subsunção da intuição, enquanto campo dos particulares, ao entendimento, este enquanto faculdade do universal necessário. O esquematismo, então, é análogo a premissa menor operando a mediação entre a premissa maior (juízo/universal) e a conclusão (intuição/particular). No exemplo trazido por Allison, temos: 1) Tudo que é composto é alterável; 2) corpos são compostos; 3) logo, corpos são alteráveis. A primeira premissa é a regra geral com valor universal. A segunda – e este é o ponto central – é a *condição* através da qual esta regra se aplica sobre o caso particular, a saber, a conclusão. A condição de inferência da conclusão, “os corpos são alteráveis”, é dada pela premissa menor que opera a passagem do juízo universal para o particular. A afirmação de que os corpos são compostos é o que permite que a regra geral, “tudo que é composto é alterável” possa se aplicar ao caso determinado, “corpos são alteráveis.”<sup>313</sup> É interessante notar que as Ideias, na filosofia de Kant, operam o sentido inverso, indo daquilo que é dado no interior da experiência ao universal mais geral em uma silogística de cabeça para baixo. É justamente nesse sentido que Deleuze vê na Ideia um

<sup>310</sup> Idem.

<sup>311</sup> Ibidem, p. 208 A 178 A 139.

<sup>312</sup> O que não significa que Kant esteja decalcando diretamente o esquematismo da forma lógica do silogismo; antes, esta oferece apenas uma forma de ininteligibilidade do seu papel no seio do kantismo. Cf. ALLISON, op. cit., p. 213.

<sup>313</sup> Idem.

ultrapassamento das limitações do esquematismo.<sup>314</sup> Igualmente, vale frisar que o papel central dado à *condição* como necessidade da determinação mantém-se extrínseco ao condicionado: a condição, se um meio termo, ainda é índice de uma subsunção a uma regra geral alheia àquilo que ela mesma determina.

Tal mediação, contudo, só pode ser dada no tempo. O tempo é condição de toda experiência possível, como apresentado na Estética Transcendental, “condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral.”<sup>315</sup> Toda representação é uma representação no tempo, de tal modo que o esquematismo, enquanto regra para a experiência possível conforme ela se faz intuída, só pode figurar como uma determinação temporal. Para Kant, o tempo opera como liame entre categoria e intuição, dado que, enquanto condição formal *a priori*, figura homogeneamente em relação a primeira, e, enquanto qualificador de tudo que se apresenta sensivelmente, manifesta-se como homogêneo à segunda:

Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à categoria que constitui a sua unidade) na medida em que é universal se assenta sobre uma regra *a priori*. É, por outro lado, homogênea ao fenômeno, na medida em que o tempo está contido em toda a representação empírica do diverso.<sup>316</sup>

O esquematismo é essencialmente uma regra de produção temporal. Não uma produção de um ente determinado, mas sim de um *dinamismo* temporal e espacial.

Faz-se necessário, antes de prosseguir, notar que Kant distingue o *esquema* da *imagem*, sendo esta apenas a representação de determinado objeto singular, enquanto o esquematismo corresponderia a regra que subjaz essa produção. Esse prato é uma imagem produzida pelo esquematismo que lhe dá a regra. Este prato específico figura como determinado espacial e temporalmente, ao passo que o *esquematismo* é a própria determinação.<sup>317</sup>

<sup>314</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 356.

<sup>315</sup> KANT, [1781/1788] 2000, p. 99 A34.

<sup>316</sup> Ibidem, p. 208 A 178 A 139

<sup>317</sup> “Só poderemos dizer que a *imagem* é um produto da faculdade empírica da imaginação produtiva e que o *esquema* de conceitos sensíveis (como das I figuras no espaço) é um produto e, de certo modo, um monograma da imaginação pura *a priori*, pelo qual e segundo o qual são possíveis as imagens; estas, porém, têm de estar sempre ligadas aos conceitos, unicamente por

Trata-se, então, de nada mais que “uma regra de determinação da nossa intuição, conforme certo conceito universal”.<sup>318</sup> Kant oferece o exemplo de um cão, frisando que não se trata da representação de um cão particular que eu posso encontrar na rua, nem apenas a imagem de um certo cão. É uma regra de produção da imaginação segundo a qual posso pensar determinado animal quadrúpede e não a própria imagem de um animal quadrúpede. Neste ponto, podemos ouvir nitidamente a crítica de Deleuze: enquanto regra, condição, não temos uma resposta à gênese da experiência concreta – *por que este cão, neste lugar, nesta hora?*

Mas o que seria uma determinação temporal? Como nota Deleuze, o tempo, na estética transcendental, é objeto de uma exposição e não de uma dedução.<sup>319</sup> O tempo é condição formal, “tempo em geral”, forma vazia de unificação referida ao sentido interno. O preenchimento efetivo do tempo é objeto do esquematismo conforme ele liga as apreensões diversas, dando uma possibilidade de percepção *indireta* do tempo<sup>320</sup>. Neste sentido, ele não deixa de determinar o próprio tempo conforme determina aquilo que se manifesta no tempo. No entanto, não deixa de existir a necessidade de uma eminência formal do tempo referida a unidade originária de percepção. Se Kant cinde o cogito com a forma do tempo (veremos isto em detalhe mais a frente), ele ainda necessita da sua unidade pressuposta. Assim, a determinação temporal é o próprio preenchimento da forma vazia do tempo que acaba por lhe produzir na mesma medida em que o preenche.

Por mais que o tempo possua um aspecto privilegiado, essa determinação também é espacial. O tempo, com efeito, já na Estética, é tomado como a condição da experiência em geral, ao passo que o espaço é condição da experiência externa. A determinação espacial é subordinada ao tempo como forma mais geral da determinabilidade.<sup>321</sup> Há, certamente, um primado do sujeito em Kant em sua revolução copernicana que retorna na forma de um primado da determinação temporal sobre a espacial: mesmo quando determino no espaço, estou antes determinando no tempo pois a forma

---

intermédio do esquema que elas designam e ao qual não são em si mesmas inteiramente adequadas.” Ibidem, p. 210, B181 A142.

<sup>318</sup> Ibidem, p. 209 B180 A1.

<sup>319</sup> DELEUZE, 1963/2001, p. 24.

<sup>320</sup> ALLISON, op. cit., p. 216.

<sup>321</sup> Ibidem, p. 218.

interna subjetiva é o que garante em última instância a determinação objetiva dos entes exteriores: a sucessão, tal como manifesta no *sentido interno* é epistemologicamente mais ampla que a sucessão tal como aparece no espaço externo<sup>322</sup>.

Vê-se, deste modo, a subordinação da imaginação ao entendimento. O esquematismo é a regra do bom senso, é o ponto em que o acordo prévio das faculdades – no presente contexto, o senso comum lógico sob o interesse da faculdade de conhecer –, se aplica na experiência, qualificando sujeitos e objetos. A relevância de tal exposição, para nossos propósitos, será manifesta mais a frente. A determinação temporal como tempo em si mesmo é um fator central da ontologia de Deleuze; o esquema colapsa na determinação espaço-temporal sem remeter à unidade do sujeito, desfeita em prol da diferença.

### 3.3.2 Bom senso no senso comum moral

Veremos, agora, como o senso comum moral se desenvolve em um bom senso que o qualifica empiricamente na realização executiva do seu imperativo. Neste acordo, temos a presidência da razão – faculdade do além experiencial – como foco do acordo entre as demais faculdades segundo o seu próprio interesse. A razão é a faculdade que nos autoriza a *pensar* – e não conhecer – o suprasensível. Dado que a liberdade só pode ela mesma ser fundamentada em uma natureza outra que não a dos fenômenos, visto que estes se encontram determinados pela relojoaria causal, apenas a razão pode dar a regra da liberdade. O fundamento da ação moral, então, não deve ser buscado “*na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim a priori exclusivamente nos conceitos da razão pura.*”<sup>323</sup> Portanto, no uso superior da faculdade de desejar, a razão dá a lei, a qual deve, por sua vez, qualificar a ação segundo o imperativo categórico, a saber, a conformidade ao máximo de universalidade expressa em uma das mais famosas formulações da história da

<sup>322</sup> A famosa seção, “A Refutação do Idealismo”, matiza este ponto: “mesmo a nossa experiência interna, indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto da experiência externa.” (KANT, 2011, p. 268 B274). Nela, Kant condiciona o sentido interno ao sentido externo, colocando-os em paralelo.

<sup>323</sup> KANT, [1785]2007, p. 15-16.

filosofia: “aja de modo que a máxima da sua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.”<sup>324</sup> A pureza do imperativo requer a sua independência em relação às afecções sensíveis que subordinam a vontade às demandas causais determinadas. Se a razão é a faculdade que permite pensar o não cognoscível, a nossa liberdade só pode advir da submissão ao seu mando; pois é ela que nos permite acessar esse ininteligível onde, e apenas onde, podemos autodeterminar nossa ação em detrimento das afecções do mundo dos fenômenos: causalidade de liberdade e causalidade de natureza.<sup>325</sup>

Contudo, se a lei moral é pura, referida à razão pela sua capacidade de ascensão especulativa ao supracensível, não obstante ela deve se relacionar ao mundo sensível. A ação livre, por mais que fundamentada na natureza numênica do agente, deve produzir efeitos empíricos.<sup>326</sup> Ela deve se efetivamente realizada, executada, não bastando a sua formulação meramente pura, justamente por se tratar de um interesse prático antes que cognitivo: “o interesse prático se apresenta como uma relação da razão com objetos, não para os conhecer, mas para os *realizar*.”<sup>327</sup> É neste ponto que as duas outras faculdades em segundo sentido vem atender à requisição do senso comum moral enquanto seu respectivo *bom senso*.

O entendimento aqui opera como aquilo que permite analogicamente determinar a possibilidade de uma causalidade livre.<sup>328</sup> O entendimento reúne causalidade e liberdade sob a exigência do senso comum moral. A causalidade, com efeito, é uma das suas categorias de relação e a razão, como veremos melhor mais à frente, na discussão sobre as Ideias kantianas, opera, no seu uso especulativo, sob a forma da hipóstase deste tipo mesmo de categoria. Através exclusivamente das categorias de relação é que podemos, por analogia, conceber o supracensível. E tal concepção é subordinada ao interesse prático que, por sua

<sup>324</sup> KANT, [1788] 2017, p. 49.

<sup>325</sup> “A determinação da causalidade dos seres do mundo sensível nunca podia ser, enquanto tal, incondicionada e, no entanto, tem de haver necessariamente, para todas as séries de condições, algo incondicionado, e, por conseguinte, uma causalidade que se determina totalmente por si mesma. Por isso, a ideia da liberdade enquanto uma faculdade da espontaneidade absoluta era uma demanda, mas, *no que concerne a sua possibilidade*, um princípio analítico da razão especulativa pura.” (KANT, 2017/1788, p. 74 A84).

<sup>326</sup> DELEUZE, 1963/2001, p. 46.

<sup>327</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>328</sup> Ibidem, p. 40.

vez, subordina o próprio interesse especulativo: a preocupação de Kant, como se mostra claramente ao longo da sua obra, é antes moral do que propriamente cognitiva. A subordinação do entendimento, então, se expressa na sua utilização pela faculdade de desejar em sua forma superior, de forma a tornar pensável e praticamente necessária a figura de uma *causa livre* agindo no mundo. A forma da lei no imperativo categórico é extraída das leis sensíveis. Seu modelo é a natureza fenomênica, a constância das leis que a ciência física nos revela: apenas a partir da sua elevação ao suprasensível, por analogia, é que podemos ter a reunião entre causalidade e liberdade sob a forma de uma lei moral auto-imposta à imagem e semelhança de uma lei natural. A lei moral é uma lei natural para além da natureza sensível, na qual a pureza do entendimento legislador é transportada para um domínio exterior à sensibilidade: “nada retemos da natureza sensível que se refira à intuição ou à imaginação. Retemos unicamente ‘a forma da conformidade à lei’ tal como ela se encontra no entendimento legislador.”<sup>329</sup>

No que se refere à sensibilidade, temos um ponto interessante aqui: a alegria, a felicidade, não parecem estabelecer nenhuma relação imediata com o bem moral. Os sentimentos têm que ser alheios à determinação moral, por mais que esta demande a sua própria realização sensível. Tal determinação parece antes trazer mais dor que sofrimento: viver sob o imperativo categórico, comparando toda a sua ação à uma possibilidade de universalização, certamente não levará a uma vida feliz. A solução para este problema, na leitura de Deleuze, consiste na operação segundo a qual as Ideias da razão pura ganham uma objetividade moral.<sup>330</sup> Deus e a imortalidade da alma são duas Ideias que se tornam necessárias pela prática: é necessário, para a realização da ação moral, tomá-las *como se* fossem reais – sendo impossível saber se elas são efetivamente reais, dado que se encontram para além da experiência possível. A Ideia da Imortalidade da Alma e de um Supremo Criador, então, permitem uma antecipação especulativa da felicidade que, se não presente neste mundo sensível, não obstante deve ser suposta como uma recompensa em um outro mundo, o mundo moral ou reino dos fins. A noção de finalidade é sobremaneira importante: a lei moral requer uma teleologia natural dada pela assunção de um supremo criador como fio condutor

<sup>329</sup> Idem, p. 40.

<sup>330</sup> KANT, 2017/1788, p; 171 A239.



capaz de torná-la realizável. É necessário que a natureza tenda para uma realização moral espelhando o destino do humano. Desse modo, “o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade, mas somente na ideia da razão pura.”<sup>331</sup> Temos aqui uma crença racional na existência divina como condição necessária da lei moral capaz de dar-lhe uma objetividade especulativa.

A imaginação, por sua vez, opera de forma subordinada, mas, na medida em que nos revela um *fin* na natureza, simboliza a destinação moral do humano. O belo e o sublime, se por um lado são o ponto de maior reversão do kantismo no interior do próprio kantismo, por outro são subordinados a uma função moral, sob o comando desse senso comum, atestando no acordo das faculdades sem a determinação de um conceito a partir de uma “forma da finalidade da natureza nos objetos belos”, a finalidade necessariamente pressuposta para a realização moral. O mesmo se passa com o sublime que, para Kant, na medida em que força os limites do sensível, apenas se mostra como símbolo da nossa destinação racional. No caso do juízo teleológico, que pressupõe uma finalidade na natureza como condição mesma de sua ininteligibilidade, a questão é ainda mais clara. Estas três operações, então, atestam a subordinação da faculdade da imaginação ao acordo moral. Portanto:

Assim, a consciência da moralidade, ou seja, o senso comum moral, não comporta apenas crenças, mas também os atos de uma imaginação através dos quais a Natureza sensível surge como apta a receber o efeito do supra-sensível. A própria imaginação é, pois, realmente, parte constituinte do senso comum moral.<sup>332</sup>

O bom senso e o senso comum não possuem uma relação de derivação unilateral, mas uma função circular de pressuposição mútua. Novamente, temos a figura do círculo tautológico e do hilemorfismo doxológico: objetos e sujeitos empíricos, enquanto matéria, oferecendo os elementos para abstração formal, que, por sua vez, opera como fundamento de todo fenômeno e a eles deve retornar enquanto condição transcendental. A forma pura do sujeito e do objeto como necessárias condições para a existência de objetos e sujeitos determinados; a existência destes objetos e sujeitos determinados como sendo o elemento de ascensão abstrata até o fundamento que deles retém a forma identitária enquanto

<sup>331</sup> KANT, 1781/1788, p. 654, A 809 B 837.

<sup>332</sup> DELEUZE, 1963/2001, p. 49.

sua feição transcendental. Decalque do transcendental sob o empírico. Portanto, as duas instâncias são de fato complementares, o senso comum oferecendo a forma e o bom senso, por sua vez, a matéria.

Na medida em que são as condições de realização do senso comum que dão a medida e a proporção de cada faculdade na qualificação da experiência, pode-se ver como as relações em que as faculdades entram em seu segundo sentido são de todo próximas ao que Deleuze denomina bom senso. Tanto o esquematismo, que oferece as condições de determinação no tempo sob o senso comum lógico, quanto o papel da imaginação, sensibilidade e entendimento no senso comum moral, são as instâncias de execução, de efetiva distribuição, por eles aportadas em sua concórdia pressuposta. Como vimos, a questão não é uma negação de tal concórdia por si mesma, mas pela sua insuficiência em responder àquilo que ela mesma se propõe. A experiência concreta, para além da mera possibilidade abstrata, e o transcendental para além do decalque empírico. No caso do esquematismo, este oferece grandes dificuldades em explicar a real formatação da experiência justamente por se tratar de uma condição por demais larga para o condicionado. No caso do senso comum moral, o problema é ainda mais grave. Não só reintroduz uma preocupação teológica como direcionamento central de todo projeto crítico – é neste sentido que Deleuze afirma que a crítica de Kant é, no final das contas, respeitosa ao criticado – como também parece inadequada para um propósito realmente prático: como pode tal norma assim afastada da experiência servir de guia para vida? Diversas críticas foram colocadas ao imperativo categórico kantiano, de Schopenhauer a Hegel passando pela sua diametral oposição no pragmatismo. No caso deleuziano, tal crítica se direciona a uma priorização da ética imanente contra a moral abstrata: Spinoza contra Kant. Superar a imagem moral não é abdicar das regras, mas a elas dar o seu devido lugar no seio de uma gênese que não se pauta por nenhuma condição exógena.

#### **4. Terceiro Postulado (reconhecimento)**

O terceiro postulado é o da reconhecimento. Sob o império do senso comum e do bom senso, pensar torna-se reconhecer. O movimento da lógica

representacional toma o pensamento como um movimento de adequação e conformidade entre o polo subjetivo e objetivo, tomando ambos como já dados e pressupostos. A reconhecimento, então, se define “pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo: é o mesmo objeto que pode ser visto, tocado, lembrado, imaginado, concebido...”<sup>333</sup> e, de forma complementar, “a forma de identidade do objeto exige um fundamento na unidade de um sujeito pensante do qual todas as outras faculdades devem ser modos.”<sup>334</sup> Pressupõem uma dupla figura do Mesmo, no sujeito e do objeto. Vê-se, portanto, que a pressuposição formal do sujeito e do objeto do senso comum se desdobra na reconhecimento via bom senso: ela é o resultado do movimento circular precedente do senso comum e do bom senso.

#### 4.1 As três sínteses

A mesma ambiguidade, que vimos anteriormente no senso comum, entre o sentido técnico e filosófico e o sentido vulgar cotidiano, se mantém na crítica à reconhecimento. Em seu sentido técnico, a *reconhecimento*, na filosofia de Kant, é reportada à dedução dos conceitos puros do entendimento na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*.<sup>335</sup> A reconhecimento, no primado aqui criticado, é o cume de um processo sintético apresentado como a dedução própria destes conceitos puros ou categorias. As sínteses servem de fundamento para as condições a priori das quais depende a possibilidade da experiência: unem a espontaneidade ativa do entendimento com a receptividade passiva da sensibilidade.<sup>336</sup>

O reconhecimento é condição mesma da dedução das categorias, de tal modo que o conhecimento faz-se como a própria reconhecimento. Temos, no mesmo escopo, então, três sínteses: a da *apreensão na intuição, reprodução*

---

<sup>333</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 231.

<sup>334</sup> Idem.

<sup>335</sup> Ibidem, p. 159-160 A97.

<sup>336</sup> Idem.

na imaginação, e *reconhecimento no conceito*.<sup>337</sup> Todas elas consistem em operadores transcendentais puros e formais, anteriores, e condicionantes, em relação à experiência.

Para Kant, a síntese da apreensão é aquela na qual a afecção e a modificação do espírito pelo dado externo ou interno é primeiramente codificada e unificada. Trata-se da “síntese do diverso que a sensibilidade fornece na sua receptividade originária”.<sup>338</sup> Essa síntese, para poder operar a constituição de representações empíricas, liga e combina o diverso de acordo com o sentido interno, o tempo. A diversidade da experiência empírica tem nela seu fundamento na medida em que a ordenação espaço-temporal a priori seja considerada a condição de toda experiência possível, como já demonstrado na estética transcendental, de tal modo que o diverso, para que não seja nada, puro caos sensorial sem forma, necessita de uma síntese para que possa de fato se constituir de forma ordenada em uma diversidade apreensível. A representação, ao ser intuída, requer um *determinado* espaço e tempo para a sua manifestação, por sua vez sintetizado pela síntese da apreensão: são como pontos e instantes, *certo* tempo e *certo* espaço, que figuram como primeiro momento do processo representacional. Escreve Kant:

Ora, para que deste diverso surja a unidade da intuição (como, por exemplo, na representação do espaço), é necessário, primeiramente, percorrer esses elementos diversos e depois compreendê-los num todo. Operação a que chamo *síntese da apreensão*, porque está diretamente orientada para a intuição, que, sem dúvida, fornece um diverso.<sup>339</sup>

A síntese da reprodução, por sua vez, expressa a necessidade de uma continuidade entre os *certos* espaço-tempos previamente sintetizados. É a síntese pura da imaginação, a faculdade de produção de imagens. Deste modo, ela fornece uma regra para a sucessão de representações e a sua ligação de forma a intuirmos verdadeiramente um objeto. Ela consiste em um segundo momento no qual o diverso intuitivo aportado pela intuição sensível é

---

<sup>337</sup> É necessário notar que Deleuze supõe estas duas sínteses, reprodução e apreensão, como estando contidas na faculdade da imaginação. A apreensão, se é uma modificação do espírito pela sensibilidade, é ainda uma forma atividade de constituição imagética no qual o múltiplo sensível apresenta já uma forma de unificação na representação Cf. DELEUZE, 1963/2001, p. 23.

<sup>338</sup> KANT, 1788/1781, 2000, p. 163 A100.

<sup>339</sup> Ibidem, p. 162 A99.

unificado em uma continuidade de sucessão, tanto no espaço quanto no tempo: essa continuidade unificada requer a síntese enquanto necessariamente pura, conforme anterior e condicionante em relação a toda representação empírica.<sup>340</sup> Se, de fato, a reprodução dos fenômenos de forma constante é algo reiteradamente manifesto na experiência, é necessário que uma possibilidade pura de iteração reprodutiva seja dada anteriormente como sua condição transcendental. Algo deve ligar os pontos e os instantes, os “certos tempos e certos espaços”. Como Kant coloca, se não houvesse nada que garantisse a necessidade na reprodução realizada pela imaginação, se o “cinábrio fosse ora pesado, ora leve”, não poderíamos jamais ter dele uma verdadeira representação.<sup>341</sup> A continuidade da sucessão, portanto, na sua linearidade e constância, é um produto da síntese da reprodução.

A síntese de reprodução, contudo, aponta para a síntese da reconhecimento do conceito. Esta é aquela que aporta os conceitos puros como condição transcendental de concepção e subsunção de todo pensamento, de todo conhecimento, dos objetos empíricos. *A unidade originária da apercepção* é o substrato que permite a operação dessa última síntese conforme garante a unidade enquanto operador fundamental do processo sintético anterior em seus dois momentos: “Toda a consciência empírica tem, porém, uma relação necessária a uma consciência transcendental [...] a saber, a consciência de mim próprio como apercepção originária.”<sup>342</sup> A terceira síntese é aquilo que põe a unidade da autoconsciência como garantidora da continuidade da representação na forma final, reconhecível, de um conceito. Não seria possível a reprodução sem aquilo que fundamenta a reprodução mesma, nem a apreensão: a unidade como lastro do processo de unificação sintética. Este operador derradeiro é o sujeito e a unidade transcendentais da apercepção que acompanha necessariamente toda representação:

---

<sup>340</sup> Ibidem, p. 165 A102.

<sup>341</sup> “Ora, é evidente que, se quero traçar uma linha em pensamento, ou pensar o tempo de um meio dia a outro, ou apenas representar-me um certo número, devo em primeiro lugar conceber necessariamente, uma a uma, no meu pensamento, estas diversas representações. Se deixasse sempre escapar do pensamento as representações precedentes (as primeiras partes da linha, as partes precedentes do tempo ou as unidades representadas sucessivamente) e não as reproduzisse à medida que passo às seguintes, não poderia jamais reproduzir-se nenhuma representação completa, nem nenhum dos pensamentos mencionados precedentemente, nem mesmo as representações fundamentais, mais puras e primeiras, do espaço e do tempo.”

Ibidem, p. 166 A102.

<sup>342</sup> Ibidem, p. 185 A118.

Ora, chamamos transcendental a síntese do diverso na imaginação, quando, em todas as intuições, sem as distinguir umas das outras, se reporta *a priori* simplesmente à ligação do diverso, e a unidade desta síntese chama-se transcendental quando, relativamente à unidade originária da apercepção, é representada como necessária *a priori*.<sup>343</sup>

Nesta unidade transcendental, o entendimento, então, opera a *reconhecimento* enquanto operação de remetimento de uma diversidade à unidade: a síntese da apreensão e a síntese da reprodução, portanto, levam necessariamente a pura forma do *eu* como sua condição mesma. Da pluralidade de alteração sensível na apreensão de pequenos espaço-tempos, passando pela sua reprodução estável, por fim, o sujeito pode reconhecer determinado conceito no movimento mesmo de sua unificação. É síntese da suprassunção da intuição ao entendimento, fundamentada na unidade postulada de um eu transcendental enquanto condição dela mesma.

Esse eu puro, no entanto, requer, como vimos, igualmente uma pura forma de objetividade, que no caso kantiano se expressa na formulação “Objeto = x”. No caso de um triângulo, por exemplo, temos a soma dos três lados como regra da sua constituição, mas que no entanto, requer uma *coisidade* indeterminada como ponto de aplicação, de tal forma que esse algo indeterminado possa ser representado como um triângulo: esse objeto torna-se pensável a partir dos predicados que o qualificam, preenchendo, enquanto conteúdos, sua pura forma vazia.<sup>344</sup>

O conceito puro deste objeto transcendental (que na realidade em todos nossos conceitos é sempre identicamente X) é o que em todos os nossos conceitos empíricos em geral pode proporcionar uma relação a um objeto, isto é, uma realidade objetiva. Ora, este conceito não pode conter nenhuma intuição determinada e, portanto, a nenhuma coisa dirá respeito a não ser àquela unidade que se tem de poder encontrar num diverso do conhecimento, na medida em que esse diverso está em relação com um objeto.<sup>345</sup>

‘Esse objeto = x é o necessário pressuposto de uma unidade objetiva em paralelo à unidade da apercepção originária. É como se a pura objetividade fosse a casa, ou o terreno, em que a subjetividade pode ser aplicada ao diverso de forma a garantir a unidade reconhecida. A *reconhecimento* é aqui a operação do

<sup>343</sup> Ibidem, p. 186 A118.

<sup>344</sup> Ibidem, p. 171, A106.

<sup>345</sup> Ibidem, p. 176.

conceito, na medida em que as duas sínteses, apreensão e reprodução, se efetuam sob a forma de uma identidade entre o objeto transcendental (enquanto pura forma de identidade nas representações intuitivas) e a forma do sujeito (enquanto operador formal da identidade das representações em uma autoconsciência através das sínteses da imaginação). Como coloca o próprio Deleuze, “nunca o diverso se relacionaria a um objeto se não dispuséssemos da objetividade como de uma forma geral (objeto = x).”<sup>346</sup> Há uma dupla pressuposição da identidade na síntese kantiana que, como vimos é precisamente a operação da reconhecimento: dupla pressuposição, por mais que a pura objetividade seja subordinada a identidade do sujeito de modo análogo à subordinação do espaço, no sentido externo ao mesmo tempo em que no sentido interno. Portanto, ela figura como ápice das três sínteses dos conceitos do entendimento, a partir do qual chegamos às categorias com conceitos puros:

A experiência real, que se compõe da apreensão, da associação (da reprodução) e, por fim, da reconhecimento dos fenômenos, contém neste momento último e supremo (reconhecimento dos elementos simplesmente empíricos da experiência) conceitos, que tornam possível a unidade formal da experiência, e com ela toda a validade objetiva (verdade) do conhecimento empírico. Estes princípios da reconhecimento do diverso, na medida em que dizem respeito meramente à forma de uma experiência em geral, são as categorias a que já nos referimos.<sup>347</sup>

Tal formulação certamente lembra o esquematismo que vimos na anterior. A diferença entre o esquematismo e as três sínteses acima é índice da mesma circularidade que Deleuze observa em Kant. Deleuze, em seu curso sobre Kant<sup>348</sup>, afirma que a síntese e o esquematismo se opõem um ao outro: em um caso, temos o conceito puro dado a partir da síntese, e no outro o seu retorno sobre a experiência. A circularidade do fundamento se vê nitidamente aqui: a síntese como fundamento e o esquematismo como distribuição (neste caso, sob o *senso comum lógico*.) *A dedução das categorias requer uma síntese e esta síntese mesma requer as categorias.* A dedução dos conceitos puros a partir da unificação da experiência e o seu retorno à experiência como sua condição através do esquematismo. Em Kant, o fundamento torna-se

<sup>346</sup> DELEUZE, 1963/2001, p. 23.

<sup>347</sup> KANT, 1788/1781 2001, p. 193 A125.

<sup>348</sup> DELEUZE, 1978/2020.

transcendental, mas não deixa de se articular pela identidade em nenhum momento enquanto seu pressuposto necessário: por conta disso, incorre na circularidade tautológica do fundamento. O pensamento, então, vê-se desnaturado, reduzido a mera reconhecimento que nada explica.

## 5. Quarto Postulado (elemento ou representação)

A representação é o desenvolvimento da reconhecimento em sua plenitude. É ela a grande acusada de submeter a diferença, impossibilitando que o pensamento a tome em si mesma. Ao longo de toda tradição filosófica, em graus maiores ou menores de engajamento, teríamos uma verdadeira luta da representação contra a *diferença*. Essa subordinação é operacionalizada em uma quádrupla amarra: “a identidade no conceito, a oposição na determinação do conceito, a analogia no juízo, a semelhança no objeto.”<sup>349</sup> Deleuze observa o mesmo movimento quádruplo em diversos filósofos, de Platão a Hegel. Se todos, em certa medida, se aproximaram da diferença, não obstante sentiram-se obrigados a rechaçá-la. Analisaremos, agora, como cada uma destas quatro amarras se apresenta em Aristóteles. Mesmo não sendo ele o único a subordinar a diferença, para fins de exposição nos parece o mais adequado, dado que as quatro amarras se mostram de forma mais nítida em seu sistema. Outrossim, a univocidade do ser, no desenvolvimento observado por Deleuze na história da filosofia, foi se constituindo em oposição à analogia aristotélica, o que justifica a nossa escolha de Aristóteles como paradigma expositivo para o primado da representação.

### 5.1 A identidade no conceito

A identidade do conceito se expressa na medida em que Aristóteles subordina a diferença, em sua máxima perfeição, ao *gênero*. Aristóteles haveria feito a diferença passar por uma prova do “pequeno” e “do grande”, inaugurando

---

<sup>349</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 237.



um “feliz momento grego.”<sup>350</sup> A diferença só se diz no interior de um gênero, subordinada a sua unidade. No livro V da Metafísica, dedicado à precisão dos diversos significados dos termos, Aristóteles coloca quatro sentidos para o termo gênero: “geração contínua de seres da mesma espécie”<sup>351</sup>, “todos os homens derivados de uma estirpe originária”<sup>352</sup>, “[...] no sentido de que a superfície é gênero das figuras planas”<sup>353</sup>, e, principalmente, “gênero significa constitutivo primeiro das definições, contidas na essência: esse é o gênero do qual as qualidades são diferenças.”<sup>354</sup> Tais definições parecem passar por domínios díspares, da descendência de um homem ao da produção contínua de uma espécie, do suporte de figuras matemáticas às definições essenciais. No entanto, como nota Aubenque, “a ideia de unidade é o fio condutor que nos permite passar do sentido físico do termo (a raça) ao seu sentido lógico [...]”<sup>355</sup>

Deste modo, o gênero é a unidade que subsume uma multiplicidade distinta.<sup>356</sup> Nele, a diversidade empírica se choca com uma irreduzível unidade maior enquanto horizonte de generalidade última determinável, de tal forma que cada ciência particular deve se ocupar de um gênero dado<sup>357</sup> – uma vez que, para Aristóteles, só há ciência do universal.<sup>358</sup> É a unidade que reúne os diferentes sentidos de gênero; assim, podemos ver a que Deleuze se refere quando fala da identidade no conceito. A geração contínua de seres de mesma espécie é o princípio que unifica as diferentes espécies enquanto pertencentes a uma unidade comum; o segundo sentido é bem próximo, na medida em que designa a estirpe, a unidade de uma dinastia ou de um povo. No sentido geométrico, a superfície é o gênero das superfícies planas, pois todas elas, naturalmente, só podem se dar sobre uma superfície, de modo que nos deparamos com uma unidade dada que reúne quadrados, retângulos, triângulos. No mesmo sentido, Aristóteles afirma

---

<sup>350</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>351</sup> ARISTÓTELES, 2015, p. 259 Metafísica V 28 1024b 10.

<sup>352</sup> Idem.

<sup>353</sup> Idem.

<sup>354</sup> Idem.

<sup>355</sup> AUBENQUE, 2012, p. 210/

<sup>356</sup> “Também se dizem unas por si as coisas cujo gênero é um, embora dividido em diferenças específicas opostos. E dizemos que essas constituem uma unidade enquanto o gênero que serve de substrato das diferenças é uno.” ARISTÓTELES, op. cit., p. 207. Metafísica D 6 1016<sup>a</sup> 25-30.

<sup>357</sup> AUBENQUE, op. cit., p. 209.

<sup>358</sup> ARISTÓTELES, 2015, p. 9, Metafísica A 2, 982<sup>a</sup> 20-25.

que o “sólido é o gênero das figuras sólidas.”<sup>359</sup> O quarto sentido, gênero como essência e definição, é o mais relevante para os nossos presentes propósitos, pois é dele que temos o gênero enquanto “sujeito das diferenças.”

Como nota, novamente, Aubenque<sup>360</sup>, o gênero tem um duplo sentido, positivo e negativo: positivo, pois é o substrato no qual as diferenças irão se inscrever através da *contrariedade*; negativo, pois exclui os membros contidos em um gênero do pertencimento a qualquer outro: “diverso pelo gênero se dizem as coisas das quais o substrato próximo é diverso e que não se podem reduzir uma a outra, nem a uma terceira que lhes seja comum [...]”<sup>361</sup> Deste modo, o gênero é *unívoco*<sup>362</sup> em relação ao que está nele contido e *equivoco* em relação aos demais gêneros e a suas espécies subordinadas. Como coloca Deleuze, “[..]a univocidade das espécies em um gênero comum remete para a equivocidade do ser nos gêneros diversos: uma reflete na outra.”<sup>363</sup>

## 5.2 Oposição na determinação do conceito

A diferença em sua perfeição, para Aristóteles, assim, só pode se inscrever no interior de um gênero: fora dele, temos um abismo incomensurável, conforme expressa a definição de diversidade pelo gênero exposta a pouco. É neste sentido que Deleuze afirma que o filósofo faz a diferença passar por uma prova do grande e do pequeno: a diferença genérica é excessiva, dando-se entre incomensuráveis, como, por exemplo, a diferença entre uma pedra e um cavalo, suspensórios de meias e bananas, enquanto a diferença individual, entre Pedro e José, entre esta pedra e aquela pedra, é por demais singular para permitir a sua subsunção em um conhecimento. A *diferença específica*, então, dada pela *contrariedade*, enquanto

<sup>359</sup> Ibidem, p. 259 Metafísica V 28 1024b 10.

<sup>360</sup> AUBENQUE, op. cit., p. 210.

<sup>361</sup> ARISTÓTELES, 2015, p. 259 Metafísica V 28 1024a 30-35. Igualmente, Cf. Metafísica, I 8, 1058<sup>a</sup> 5-10.

<sup>362</sup> “O gênero é a unidade no interior do qual todas as proposições de uma ciência apresentam um sentido unívoco: um sentido aritmético quando se trata do número, geométrico quando trata-se da figura, mais geralmente matemático, quando se trata da quantidade em geral, etc. Assim, não nos surpreenderá ver o ponto de vista, físico na origem, do gênero, unir-se ao ponto de vista da linguístico da significação: portanto, as categorias são ditas ao mesmo tempo gêneros mais gerais do que é a as significações múltiplas do ser.” AUBENQUE, op. cit., p. 211.

<sup>363</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 90.

uma forma de *oposição*<sup>364</sup> no interior do gênero, é considerada a mais perfeita.

Escreve Aristóteles:

O que é diferente por espécie é diferente por algo em alguma coisa, e isso deve ser comum a ambos; por exemplo, se um animal é diferente do outro pela espécie, ambos são animais, portanto é necessário que as coisas que são diferentes pela espécie pertençam ao mesmo gênero.<sup>365</sup>

Podemos ver, nesta citação, como a diferença se vê subordinada a identidade do gênero enquanto unidade conceitual.<sup>366</sup> Temos, assim, neste trecho, a passagem da primeira amarra da representação à segunda. Se a diferença por espécies necessariamente deve se inscrever em uma identidade genérica, ela ainda tem um papel central em relação à determinação das espécies. Aristóteles, no mesmo livro da *Metafísica*, afirma igualmente que “ser diferente pela espécie significa o seguinte: ser no mesmo gênero, possuir uma contrariedade e ser indivisível.”<sup>367</sup> O primeiro ponto remete à necessária subsunção a um gênero como substrato da diferença; a segunda, expressa a necessidade da contrariedade como fator individuante em relação ao gênero; e a terceira significa que, dado que hajam divisões intermediárias entre espécies no interior dos gêneros, faz-se necessário que sejam espécies últimas ou não mais passíveis de divisão.

Essa diferença, a diferença específica, é, deste modo, o que qualifica cada espécie em sua *contrariedade* em relação às demais. Contrariedade, para Aristóteles, possui alguns sentidos, dentre os quais vale ressaltar os seguintes: “as coisas que mais diferem no âmbito do mesmo gênero” e “as coisas cuja diferença é máxima ou absolutamente [...]”.<sup>368</sup> Na medida em que a diferença se dá entre coisas do mesmo gênero é que ela concede ao gênero um conteúdo formal. É neste sentido que a diferença específica é a mais perfeita e a máxima dentre as diferenças.<sup>369</sup> Por exemplo, no interior do gênero animal temos homem e cavalo enquanto espécies distintas, cuja diferença específica, entre ser racional e ser irracional, na sua oposição, permite definir as duas espécies. É a justa medida da

<sup>364</sup> Para a diferença enquanto oposição, cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 219 *Metafísica* V 10 1018<sup>a</sup> 20-25.

<sup>365</sup> Ibidem, p. 469 *Metafísica* I 8 1058a 35.

<sup>366</sup> AUBENQUE, op. cit., p. 213.

<sup>367</sup> Ibidem, p. 471 I 8 1058<sup>a</sup> 15-20.

<sup>368</sup> ARISTÓTELES, op. cit., p. 221, *Metafísica* V 10 1018<sup>a</sup> 25-30.

<sup>369</sup> “Numa palavra, a diferença perfeita e máxima é a contrariedade no gênero e a contrariedade no gênero é a diferença específica.” (DELEUZE, 1968/2000, p. 85).

diferença: se ela é “mediana” – “a diferença deve ser posterior ao gênero e primeira em relação a espécie”<sup>370</sup> – é dita ainda a maior na medida em que se reporta à unidade conceitual e a específica.<sup>371</sup>

Ainda, a contrariedade distingue-se da contradição, que seria, igualmente, uma diferença excessiva,<sup>372</sup> dado que entre “dois opostos da contradição não existe um termo intermediário”<sup>373</sup> capaz de fundamentar o pertencimento ao mesmo gênero. Este não pode comportar, propriamente, nenhuma contradição interna, uma vez que na ausência de intermediários, há direta exclusão de um termo contraditório na presença do outro. No gênero animal, não pode estar contido algo que se defina em contradição a ele, como, por exemplo, ser imortal. Igualmente, a contrariedade deve ser uma diferença formal e não material, já que a segunda não qualifica uma espécie, apenas o indivíduo<sup>374</sup>. Nesse sentido, tratar-se-ia de uma diferença pequena demais. Um homem preto e um homem branco estão no mesmo gênero e espécie e no entanto se distinguem pelas cores que, neste caso, são opostas. O pertencimento comum de ambos só pode se explicar, portanto, pelo caráter accidental desta diferença, reportado à simples materialidade: não é da definição própria de homem ter certa cor e não outra, do mesmo modo que tanto nós quanto o leitor somos humanos – supondo que nenhum alienígena esteja lendo este trabalho –, por mais que nossas carnes e ossos sejam distintos. Portanto, temos na diferença accidental uma diferença pequena demais, do mesmo modo que temos na contradição e na diferença genérica uma diferença grande demais: apenas a contrariedade, em sua diferença específica, dá a justa medida da diferença. E, sendo um modo de oposição, permite a especificação a partir da unidade do conceito. Deste modo, a diferença torna-se uma espécie de oposição subsumida ao conceito com sua unidade.

### 5.3 Analogia do Juízo: O ser não é um gênero

<sup>370</sup> ARISTÓTELES, 1995, p. 243 Tópicos VI 6 144<sup>b</sup>I 10.

<sup>371</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 86.

<sup>372</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>373</sup> ARISTÓTELES, 2015, p. 465 Metafísica I 7 1057<sup>a</sup> 35.

<sup>374</sup> Ibidem, p. 473 1058<sup>a</sup> 30-35.

Na escalada ascendente de generalidade, os gêneros últimos, as categorias, não podem elas mesmas serem contidas em um gênero derradeiro: não podem entreter entre si a mesma relação que possuem em relação às espécies. Assim, *o ser não é o mais amplo dentro os gêneros*. A analogia do ser, para Deleuze, seguindo sobretudo a interpretação escolástica, deriva da heterogeneidade entre ser e gêneros. A diferença seria, segundo ele, a responsável por esta heterogeneidade mesma.

O gênero não se predica das suas diferenças, apenas elas se predica do gênero. As diferenças específicas, com efeito, *são*<sup>375</sup>, mas só podem ser conforme unilateralmente destacadas no interior de um gênero, de cima para baixo, pois seria absurdo fazer do gênero a derivada das diferenças, dado que estas só tem realidade, conforme vimos, se subordinadas a sua identidade conceitual primeira. De igual forma, a diferença não é uma espécie no interior de um gênero, nem um indivíduo no interior de uma espécie, mas algo que de ambos se predica<sup>376</sup>, retendo ainda uma exogeneidade fundamental em relação ao gênero. Ela não está propriamente contida no gênero tal como espécies e indivíduos estão. A formulação contrária, para Aristóteles, suscitaria um absurdo: se a diferença fosse uma espécie, ela não poderia especificar nada, pois espécies distintas se tonariam contraditoriamente idênticas por aquilo mesmo que deveria distingui-las (diferença específica). Por exemplo, se um animal irracional distingue-se de animal racional pela diferença racional/irracional, se tal diferença fosse uma espécie, participaria das duas espécies distintas simultaneamente, sendo incapaz, por consequência, de efetivamente especificá-la:<sup>377</sup> “se a diferença fosse uma espécie, confundir-se ia com a espécie que ela tem por função constituir.”<sup>378</sup> Ou

<sup>375</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 88.

<sup>376</sup> “Quando os gêneros não são organizados um em função do outro, [isto é, são heterogêneos e não subordinados entre si], as diferenças serão entre espécies. Tomemos, por exemplo, os gêneros, animal e conhecimento; ‘ter pés’, ‘ser bípede’, ‘alado’, ‘aquático’ constituem diferenças animais. Mas não se descobrirá nenhuma para distinguir uma espécie de conhecimento. Nenhuma espécie de conhecimento diferirá da outra por ser bípede.” (ARISTÓTELES, 2011, p. 28-29, Categorias, 3 1b 10-15).

<sup>377</sup> “Animal é predicado de homem e boi e de outros animais terrestres, não da diferença em si mesma a qual se predica da espécie. Pois se animal fosse predicado de cada uma das suas diferenças, então muitos animais seriam predicados da espécie, pois as diferenças são predicadas das espécies. Mais ainda, a diferença seria sempre da espécie ou do indivíduo, se eles fossem animais, pois cada animal é ou espécie ou indivíduo.” (ARISTÓTELES, 1995, p. 253, Tópicos, VI, 6, 144<sup>a</sup> 35).

<sup>378</sup> AUBENQUE op. cit., p. 216.

em outras palavras, se racional ou irracional se predicassem de animal, tanto os animais racionais seriam irracionais quanto os irracionais racionais; o que, naturalmente, é contraditório.

Portanto, a heterogeneidade da diferença à identidade do gênero, a exterioridade que a impede de ser uma espécie ao lado das demais, é indispensável para que a primeira possa estabelecer a especificação; se não fosse assim, e as diferenças fossem elas mesmas constitutivas do gênero enquanto uma espécie totalidade emergente nascida das diferenças, teríamos uma identidade horizontalmente distribuída que mergulharia a especificidade na indiferença, predicação anárquica e, por conta disso mesmo, absurda.

Deste modo, a diferença, na medida em que opera no interior da identidade genérica, leva à consequência de que o ser não é um gênero justamente porque o ser não pode comportar diferenças (como os gêneros):

[...] a diferença só pode dividir um domínio determinado e que aí onde esse domínio é infinito, como no caso do ser, a diferença não pode mais exercer-se por falta de ponto de apoio. O ser, não podendo comportar diferenças, não é, assim, um gênero.<sup>379</sup>

Por consequência, o ser é *equivoco*, ao passo que o gênero é *unívoco*. O ser se diz em um mesmo sentido de tudo que é, *pros hen*, mas de modo distinto em cada caso, de tal modo que “esses termos (categorias) não precisam ter uma relação igual com o ser; basta que a relação de cada um com o ser seja interior a cada um.”<sup>380</sup> Dado que o ser não é um gênero, a relação dos gêneros com o ser não pode ser de identidade absoluta, mas apenas de proporcionalidade distributiva; relação de analogia<sup>381</sup> entre o ser e os gêneros.<sup>382</sup> Como coloca James Williams, com particular clareza, ao comentar a crítica de Deleuze a Aristóteles:

Uma analogia se mantém entre a diferença de coisas distintas – quando nós dizemos que pedras e animais existem nós queremos dizer que ser uma pedra é satisfazer os predicados do conceito de pedra do mesmo modo que ser animal

<sup>379</sup> Ibidem, p. 217.

<sup>380</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 89.

<sup>381</sup> Se seguimos a interpretação de Aubenque até o momento lado a lado à de Deleuze, no momento se faz necessário abandoná-la, dado que o autor é crítico à interpretação de origem escolástica que Deleuze segue.

<sup>382</sup> Aristóteles, por si mesmo, não fala de analogia em relação, mas, mesmo que Deleuze assim o reconheça, ele alinha a sua interpretação à escolástica, que assim trabalha a questão em Aristóteles.

satisfaz os predicados do conceito de animal. Pedras e animais existem, mas apenas segunda uma analogia que se dá entre os modos nos quais eles são.<sup>383</sup>

A analogia faz-se necessária a fim de operar uma distribuição *hierárquica* do ser. A hierarquia torna-se nítida, sobremaneira, a partir da categoria primeira de substância<sup>384</sup> que, por sua vez, culmina na de substância suprassensível.<sup>385</sup> A substância, em sua unidade fundamental, é dada enquanto *princípio* que, não obstante tendo seis diferentes significados, tem a sua unidade “[...] no fato de ser o primeiro termo a partir do qual algo ou é gerado ou é conhecido.”<sup>386</sup> Mantendo uma diferença irredutível entre as identidades genéricas, Aristóteles as empilharia em uma pirâmide na qual umas tem mais ser que as demais: a substância como princípio das outras, causa do seu conhecimento e da sua geração, ocupando, deste modo, o topo da pirâmide.<sup>387</sup> Deste modo, as categorias remetem ao ser analogicamente de forma a garantir a sua equivocidade ao mesmo tempo que se estabelece uma hierarquia em que a substância tem o primado. Todas participam do ser como princípio, mas em diferentes proporções e em uma escala que distribui, através das categorias derivadas, o fundamento das categorias últimas. Novamente, a operação do fundamento: princípio e partilha.<sup>388</sup>

#### 5.4 Semelhança na percepção do objeto

Por fim, a *semelhança* na percepção do objeto. Das quatro amarras é nela que Deleuze menos se debruça e a que apresenta menor complexidade conceitual. A semelhança é a identidade empírica da qual depende da identidade maior dos gêneros em escala ascendente até a categoria de substância suprassensível em sua abstração racional. No caso aristotélico, a semelhança dos objetos entre si enquanto norte da pesquisa que estabelece os coeficientes de generalidade. A identidade vai das condições particulares dadas na sensibilidade até a identidade derradeira que deve lhes explicar: operação de decalque do transcendental a partir

<sup>383</sup> WILLIAMS, 2005, p. 62.

<sup>384</sup> REALE, 2014, p. 65.

<sup>385</sup> Ibidem, p. 115.

<sup>386</sup> ARISTÓTELES, 2015, p. 191 Metafísica V 1 1013<sup>a</sup> 15-20.

<sup>387</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 84.

<sup>388</sup> Ibidem, p. 89.

do empírico, por mais que em, Aristóteles, não haja um transcendental ao modo kantiano. Parte-se do sensível ao inteligível, mas, igualmente, o inteligível deve retornar sobre o sensível a fim de fundá-lo – como vimos, no caso dos gêneros e da substância principalmente. A mesma operação circular que vimos ao longo desse capítulo se revela também em Aristóteles, como esperamos ter demonstrado: a identidade enquanto dado servindo de índice para abstração da condição de toda dação em uma unidade mais ampla que deve explicar as identidades empíricas dadas. A dependência da substância sensível, de onde se parte, em direção à suprassensível enquanto seu princípio causal, o Motor Imóvel, onde se chega, expressa bem este ponto. O mesmo círculo, mais uma vez. Como coloca Deleuze a respeito de Aristóteles:

Com efeito, a diferença permite passar das espécies semelhantes vizinhas à identidade de um gênero que as subsume: permite, pois extrair ou recortar identidades genéricas no fluxo de uma série contínua sensível. No outro polo, permite passar dos gêneros respectivamente idênticos às relações de analogia que eles entretêm entre si no inteligível.<sup>389</sup>

Desse modo, esperamos, no escopo deste postulado, ter exposto as quatro amarras da representação conforme reportada por Deleuze a Aristóteles. Veremos, no próximo capítulo, como a analogia dá lugar à univocidade no mesmo movimento em que a identidade dá lugar a diferença. A representação, como já vimos, mesmo sendo postulada como inexistente, ainda assim deve abdicar do seu primado na medida em que se torna apenas efeito da diferença. Assim, “a oposição, a semelhança, a identidade e mesmo a analogia são apenas efeitos produzidos por estas apresentações da diferença”.<sup>390</sup>

## 6. Quinto Postulado (negativo ou do erro)

O quinto postulado diz respeito ao erro. A partir do primeiro, vimos como a imagem moral pressupõe uma natureza afinada com a verdade em uma pretensão de direito. Sob este ponto de vista, o *erro* só pode figurar como um desvio por fatores extrínsecos, alheios a essa reta aptidão. O pensamento em sua

<sup>389</sup> Ibidem, p. 91.

<sup>390</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 248.



pureza abstrata não erra; o erro vem de outra parte, das afecções do corpo, da ausência de um método.... No exercício concordado das faculdades, o erro se dá quando as imposições do senso comum não se realizam no bom senso; quando, na sua função executiva, este falha na implementação adequada do comando da lei: “dizer-se-ia do erro que ele é uma espécie de falha do bom senso sob a forma de um senso comum que permanece intacto, íntegro.”<sup>391</sup> O fracasso executivo nada altera da lei, não compromete o senso comum, sequer o toca. Antes, na medida em que é subscrito a uma função derivada, menor, de desvio, apenas reifica o valor do senso comum: “o erro rende, portanto, homenagem à verdade na medida em que, não tendo forma, dá ao falso a forma do verdadeiro.”<sup>392</sup>

A forma pura, na sua aplicação prática aos fatos, de acordo com o bom senso, atesta um problema de adjudicação: da lei ao caso, temos um intervalo incontornável, que, na filosofia contemporânea, tem gerado interessantes reflexões – valendo destacar o pensamento político de Giorgio Agamben<sup>393</sup> – em dissonância com a sua figuração no seio da imagem doxológica. Esse intervalo, no escopo da imagem moral, não pode assumir outra figura que não a do *negativo*. A pretensão de direito do pensamento, primeiro postulado, supõe uma imediaticidade e na sua ausência, aquilo que lhe escapa, o intervalo entre o abstrato e concreto, só pode ser o inimigo a ser conjurado e esterilizado. A imagem moral nega ao *intervalo* adjudicativo qualquer positividade constitutiva, fazendo-o apenas a derivação imperfeita de uma constituição já pronta. Por conseguinte, o desvio entre o acordo do senso comum, no mais alto uso da faculdade, na sua aplicação imperfeita sob a realidade concreta, só pode figurar enquanto uma reconhecimento indevida, distribuição mal feita: dizer boa tarde Teeteto quando estamos diante de Teodoro, confundir coentro com cheiro verde no mercado, mandar *nudes* para a orientadora de mesmo nome que a namorada<sup>394</sup> etc.

Em oposição a esterilidade imperfeita do erro, Deleuze sinaliza momentos de ambiguidade em que esse postulado se vê quase superado na história da filosofia: a substituição da noção de erro pela de ilusão interna da razão, em Kant

<sup>391</sup> Ibidem, p. 254.

<sup>392</sup> Ibidem, p. 253.

<sup>393</sup> Cf. AGAMBEN, 2004.

<sup>394</sup> Devo este exemplo ao colega doutorando que, gentilmente, compartilhou essa sua situação no grupo “Bolsista Capes”, em meados de 2016.

(por mais que, naturalmente, haja a noção vulgar de erro compreendida no interior da filosofia crítica), a superstição em Spinoza, o vulgar em Schopenhauer...<sup>395</sup> Estes momentos atestam uma procura vacilante por uma existência de direito do erro ou de desvio. De fato, cabe indagar, de forma bastante prosaica, como, diante da absoluta profusão de estupidez e besteira disponível em todas as eras – a nossa, sem nenhum vestígio de dúvida, com todo o seu glorificado acesso inaudito à informação, não é diferente –, seria possível supor uma sã tendência do pensamento ao verdadeiro: apenas mediante um *pressuposto*, a boa vontade do pensador, é que nos parece que tal movimento tenha se feito possível.

O pensamento, para Deleuze, não possuindo uma natureza reta pressuposta, afasta-se da noção de erro conforme o desvio se faz intrínseco ao pensar. Para Deleuze, não há uma tranquilidade serena no pensamento, perturbada apenas pelos tremores que lhe advém de fora: o terremoto, a violência, são *primeiros*. O pensamento, portanto, tem em si mesmo elementos de uma *besteira* intrínseca, uma crueldade e uma ignorância: “a covardia, a crueldade, a baixeza, a estupidez não são simplesmente potências do corpo ou fatos do caráter e de sociedade, mas estruturas do pensamento enquanto tal.”<sup>396</sup> Esses qualificadores expressam antes de mais nada um disforme “movimento aberrante” em sua anterioridade às formas plácidas da reconhecimento doxológica. Em suma, o objetivo, afastando-se da imagem moral, é contornar um paradigma de adjunção predicativa extrínseca<sup>397</sup> em direção a uma gênese coextensiva: pensar é um processo aportado por um *encontro* – e não pelo reconhecimento – que traz precisamente uma deformidade, uma diferença não individuada ou submetida à representação. Pensar é coextensivo a um movimento desviante, trôpego, espiralado: sua feição reta é derivada, ela mesma ilusória. Só se pensa no limite do próprio pensamento: ele não se põe em uma reduplicação de si mesmo, onde o erro é a imperfeição desta reduplicação, mas nasce da violência de um irrepresentável que, portanto, figura como sua condição – diferencial e não mais identitária. Antes de todo tribunal, há a anarquia, pensamento em estado de natureza.

<sup>395</sup> Ibidem, p. 256.

<sup>396</sup> Ibidem, p. 257.

<sup>397</sup> Vale notar que Deleuze não tem, no escopo da sua obra, nenhuma interdição filosófica à adjudicação por si mesma: o problema é, como temos visto exaustivamente, a exogenia da regra em relação ao que ela se aplica. Quanto a isso, Cf., BOUNDAS, 2012.

## 7. Sexto Postulado: função lógica

O sexto postulado da imagem dogmática se debruça sobre o problema do sentido. Com bem nota Diana Voss, Frege e Kant são os dois representantes principais que Deleuze tem em vista.<sup>398</sup> Retorna, aqui, a objeção que já vimos anteriormente: tomar o condicionado como extrínseco à sua condição e a pura forma da possibilidade em separado da gênese concreta. Frege, e a tradição analítica subsequente, tomam justamente o valor verdade de uma proposição como dado pelo referente: no famoso caso da estrela da manhã/estrela da tarde, a determinação do sentido proposicional se dá no estado de coisas ao qual ele se refere. Por mais que uma proposição possa ter sentido em si, independentemente do seu referente, como nas obras de arte, ela não tem valor de verdade por lhe faltar o designante referencial.

### 7.1 O Círculo Lógico

Deleuze, em *Lógica do Sentido*, mais ainda que em *Diferença e Repetição*, argumenta que o sentido detém a precedência em relação às demais figuras da proposição: designação, manifestação e significação. Todas as tentativas de fundar o sentido a partir de uma dessas instâncias se revelaria, para Deleuze, insuficiente: elas se pressupõem e remetem-se mutuamente. O *sentido*, na concepção deleuziana, teria por função permitir escapar desse círculo sem, no entanto, invalidar nenhuma destas dimensões. O sentido permite sair da linguagem em direção a uma externalidade que lhe dá a sua gênese de modo análogo ao que vimos no exercício transcendente das faculdades.

A primeira dimensão, a designação ou denotação “opera pela associação das próprias palavras com *imagens particulares que devem* ‘representar’ o estado de coisas.”<sup>399</sup> O critério do verdadeiro e do falso, por conseguinte, refere-se à

---

<sup>398</sup> VOSS, op. cit., p. 48.

<sup>399</sup> DELEUZE, 1963/2011, p. 13.

adequação da representação ao objeto. O seu valor de verdade é dado pelo preenchimento da proposição pelas imagens corretas. Se, tomando um exemplo precedente, digo “Quem está aqui é Theodoro”, o valor de verdade não está na estrutura lógica da proposição, ela mesma indiferente, mas na presença efetiva de Theodoro no lugar designado.

A manifestação, por sua vez, remete à “relação da proposição ao sujeito que fala e se exprime”<sup>400</sup> expressando “como o enunciado dos desejos e das crenças que correspondem à proposição.”<sup>401</sup> Trata-se da dimensão posicional do sujeito no discurso. Tomando a manifestação como fundamento da designação, supõe-se que, antes de qualquer operação de remetimento ao estado de coisas, há uma intencionalidade psicológica informando a própria designação. Em um nível prosaico, a possibilidade de compreensão de uma proposição requer uma instanciação afetiva referente ao sujeito que enuncia. A mesma proposição pode ter sentidos muito distintos conforme variam-se os contextos e sujeitos que a pronunciam. A mera tonalidade de uma afirmação pode fazê-la significar coisas bastantes diferentes, como o vocábulo dito chulo da língua portuguesa vernácula “foda” revela muito bem: poder vir a expressar admiração – “Deleuze é um filósofo foda!” – ou desprezo e insatisfação – “entender Deleuze é foda, viu” –, a depender da tônica, do sujeito que enuncia e do contexto.

Em um sentido, mais técnico, Deleuze, traz dois exemplos: Hume e Descartes. Hume, em seu “Ensaio sobre o entendimento humano” argumenta que a inferência lógica da causalidade é tributária de uma instanciação psicológica dada pelo hábito: ao se observar a sucessão continuada de eventos semelhantes, infere-se, tão somente com base na experiência antecedente, que o mesmo que se passou irá se passar novamente.<sup>402</sup> A qualificação da manifestação como dada a partir da crença e do desejo se explica neste contexto. A *crença*, em Hume,<sup>403</sup> enquanto tônica afetiva que acompanha a expectativa de uma conjunção regular de eventos, é trazida por Deleuze do seguinte modo: “espera [de um] objeto ou estado de coisas, enquanto sua existência deve ser produzida por uma causalidade

---

<sup>400</sup> Ibidem. p. 14.

<sup>401</sup> Idem.

<sup>402</sup> HUME, 1973, p. 145, § 36.

<sup>403</sup> Ibidem, p. 148 § 39.

externa.”<sup>404</sup> Para Hume, na leitura de Deleuze, a causalidade é uma “inferência segundo a relação”, ou seja, se constitui a partir da inferência enquanto *relação* mesma, não preexistindo a esta constituição. A causalidade expressa uma relação coextensiva aos termos e não a um princípio exterior aos termos em si mesmos. O princípio da causalidade é derivado da inferência que se dá a partir da semelhança dos objetos na medida dessa estrutura o hábito e, a partir dele, também a crença; da repetição dos objetos e eventos semelhantes vamos à crença, determinando, assim, o *princípio da causalidade*: “Hume dá sempre à causalidade duas definições conjuntas: união de objetos semelhantes, inferência do espírito de um objeto a outro.”<sup>405</sup> Neste sentido, “as inferências formam uma unidade sistemática da qual as associações derivam”<sup>406</sup> o que significa, principalmente, que as inferências, conforme se manifestam no *espírito*, são aquilo que fundamentam as implicações, distinguindo-se tanto do primado da designação – no caso, o estado de coisas enquanto relação causal dada – quanto da significação que, como veremos em breve, parte do conceito como *locus* de derivação implicativa.

No caso de Descartes, temos um movimento, neste ponto, análogo: como vimos antes, os pressupostos objetivos são descartados em prol do pressuposto subjetivo da unidade do cogito, o que leva, na leitura de Deleuze, ao primado da manifestação sobre a designação. No caso da identidade da cera, trabalhado nas *Meditações*, aquilo que garante o *sentido* da cera enquanto cera em detrimento das suas modificações e estados de coisas variados, é a unidade subjetiva manifesta que opera como condição de possibilidade do reconhecimento – designação – da cera mesma.<sup>407</sup> Como o cogito cartesiano é o fundamento de toda reflexão, a estrutura lógica é dele dependente, por mais que não seja, como no caso kantiano, inteiramente interior ao próprio cogito.

A discussão da significação, por sua vez, supõe o sentido como dado por uma estrutura, linguística ou lógica, através da qual o sentido opera pela especificação de um conceito e das suas relações implicadas. Nesta terceira dimensão, trata-se “da relação da palavra com conceitos universais ou gerais e das

---

<sup>404</sup> DELEUZE, 1963/2011, p. 14.

<sup>405</sup> DELEUZE, 1953/2001, p. 55

<sup>406</sup> Idem.

<sup>407</sup> Ibidem. p. 15

ligações sintáticas com implicações do conceito.”<sup>408</sup> A dimensão da significação concebe o sentido, sobremaneira, como uma ordem de razões lógicas derivadas: “a significação remete apenas ao conceito e à maneira pela qual ele se refere a objetos condicionados no campo da representação.”<sup>409</sup> O “logo” e o “implica” são seus termo privilegiados. A *implicação* é a relação lógica das premissas com a conclusão, ao passo que o “logo” introduz a *asserção* que destaca a conclusão em relação as premissas dando-lhes um valor autônomo a partir do qual ela pode se relacionar a outras proposições enquanto premissa ela mesma<sup>410</sup>. Trata-se sempre de uma forma hipotética: se temos A e B, logo C; e se temos C e D, logo E.... Williams nos oferece um bom exemplo – particularmente útil dado que o próprio Deleuze se mantém no nível mais abstrato:

Por exemplo, na proposição “eu só faço isso por hábito inocente”, a palavra ‘hábito’ poderia ter uma cadeia de significações que incluiria ‘aprendizado’, ‘condicionamento biológico’, ‘repetição’, e a conclusão ‘involuntário’ assim como os antônimos ‘escolhido livremente’ e ‘desejado’.<sup>411</sup>

Temos, neste exemplo, uma proposição cuja significação é dada por uma cadeia de implicações. A proposição isolada não teria sentido. “Hábito” – em sentido lato – nada significa senão em relação a “aprendizado” ou “costumeiro”; a estrutura se sobressai à proposição enquanto sua condição. Assim, a derivação lógica e a implicação das premissas, em seu duplo sentido – da conclusão às premissas e vice-versa –, indicam uma série que daria o sentido das proposições: isoladas, elas nada dizem, mas a partir do tecido próprio do conjunto de palavras e proposições estruturadas elas adquirem sentido.

Nessa dimensão, a estrutura da língua se sobressai à manifestação do sujeito. Na fala cotidiana, *parole*, a manifestação certamente parece ter a prioridade; mas, na linguagem formal, padrão ou culta, a significação seria determinante. Isso ocorre pois a linguagem padrão é regida sobremaneira pela gramática e por sua lógica: ela é estruturada de forma muito mais estável a partir de um conjunto de regras e suas relações. A linguagem, *langue*, trabalha com necessidades conceituais estritas e, nesse sentido, a cadeia de significação,

<sup>408</sup> Idem

<sup>409</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 262

<sup>410</sup> DELEUZE, 1969/2011, p. 15.

<sup>411</sup> WILLIAMS, op. cit., p. 43.

implicação e a asserção, invalidam a *mera* manifestação subjetiva como fundamento do sentido. Pois, sem uma estrutura organizando os significantes e os conceitos a que eles se referem, sem a relação de mútuo remetimento, a possibilidade mesma de manifestação – uma vez que o sujeito se exprime dentro de uma língua enquanto estrutura antecedente –, seria impossível. Deleuze, trazendo a obra de Benveniste, nos diz que, no primado da significação, a referência imediata direta “é isto ou não é isto” só é possível no escopo de conceitos que são significados pelas palavras; sem o conceito de pedra ou de árvore não seria possível afirmar que determinado objeto é ou não é uma pedra ou árvore. Sem uma organização sintática prévia, a possibilidade de manifestação subjetiva não poderia ser dada sob o risco de mergulhar em um puro não senso. A estrutura aqui é pura, anterior ao sujeito que poderia deter o primado apenas na ordem da fala vernácula, mas não nesta outra ordem da qual a primeira depende, “onde uma proposição não pode aparece aí a não ser como premissa ou conclusão e como significante de conceitos antes de manifestar um sujeito ou designar um estado de coisas.”<sup>412</sup>

Mais ainda, a significação se preocupa antes com as *condições* de verdade do que com o valor de verdade em si mesmo conforme remetido a um estado de coisas. Neste sentido, ela se opõe, antes, ao *absurdo e ao não sentido* que ao falso.<sup>413</sup> Se uma proposição pode ser abstrata e formalmente correta, ela nada diz acerca da sua efetiva instanciación em um estado de coisas; portanto, o seu antagonista só pode ser o absurdo. Podemos trazer, como indica Voss, o caso kantiano para a presente discussão<sup>414</sup>, sobretudo a diferença entre *lógica geral e transcendental*. A lógica geral, com efeito, propõe pensar uma estrutura pura sem a sua adequação ao caso particular empírico. É a pura forma de possibilidade do pensamento, sem remetimento aos objetos; ocupa-se, pois, de “princípios puros *a priori* e é um *cânone do entendimento* e da razão, mas só com referência ao que há de formal no seu uso, seja qual for o conteúdo”.<sup>415</sup> Se tais conhecimentos, obtidos na pureza lógica, são necessários e condicionante em relação à verdade, fazem-se ainda insuficientes: “embora um conhecimento seja perfeitamente

<sup>412</sup> DELEUZE, 1969/2011, p. 16.

<sup>413</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>414</sup> VOSS, op. cit., p. 48.

<sup>415</sup> KANT, 1781/2001, p. 116 A53 B78.

adequado à forma lógica, isto é, não se contradiga a si próprio, pode todavia estar em contradição com o objeto.”<sup>416</sup> Portanto, a lógica deve ser complementada pela *lógica transcendental*. Esta não deve apenas precisar a forma do pensamento consigo mesmo, mas, igualmente, a forma necessária da experiência empírica em sua possibilidade. Trata-se, ainda, de princípios *a priori*, mas na medida em que recaem na sensibilidade. As categorias, conceitos puros do entendimento, não expressam apenas a possibilidade do pensamento abstrato, mas a possibilidade empírica concreta: *como um objeto pode ser pensado e não apenas como se estruturam os pensamentos entre si*. A lógica transcendental, então, na “medida em que se refere a objetos *a priori* e não, como a lógica vulgar, indistintamente aos conhecimentos de razão, quer empíricos quer puros.”<sup>417</sup>, oferece um critério complementar à verdade. Não basta que seja possível logicamente, mas que seja possível sensivelmente.

Temos aqui, no escopo da já analisada ambiguidade kantiana, um deslocamento em relação à imediatez translúcida da estrutura lógica ao real: o valor de verdade já não está apenas na pura forma lógica, mas apenas na medida em que se vê empiricamente instanciada (em sua possibilidade).<sup>418</sup> Kant teria nos revelado a necessidade de uma lógica intermediária, ainda que pura, entre a lógica geral e a sensibilidade; no entanto, permaneceu ainda apenas na experiência possível, por demais larga. As categorias não se dizem de um estado de coisas determinado, aqui e agora, mas da possibilidade sensível de todo e qualquer estado de coisas. O que pretende Deleuze é uma lógica imanente à sensação e ao pensamento, *lógica da experiência concreta*. Tal lógica é antes de mais nada uma lógica do irracional, como bem coloca Lapoujade<sup>419</sup>. A partir das críticas dos pressupostos doxológicos, da natureza reta do pensamento, veremos, no próximo capítulo, como a única possibilidade de gênese imanente do pensamento passa por uma afirmação do poder constitutivo da desrazão no interior mesmo da razão.

Retornando ao problema do ciclo lógico do sentido, Deleuze, coloca duas críticas à tentativa de fundação do sentido a partir da significação. Primeiramente, temos o necessário remetimento ao designado como efetivação do sentido. Uma

<sup>416</sup> Ibidem p. 120 A60 B84.

<sup>417</sup> Ibidem, p. 118 A57 B82.

<sup>418</sup> KANT, 1781/2001 p. 125 A60 B85.

<sup>419</sup> LAPOUJADE, op. cit., p. 12.



proposição pode ter sentido em si, mas a verdade das premissas no processo próprio de implicação deve ser dado em relação a um estado de coisas: se A é verdadeiro e B é verdadeiro, condicionando C como verdadeiro, o fator de verdade de A e B só pode, no contexto presente, ter sua verdade efetiva dada conquanto se refira a um objeto ou estado de coisas verdadeiro. Se Pedro ama João e João ama todos aqueles que o amam, logo João ama Pedro. Essa proposição, que em si obedece a uma dedução lógica “escolar”, só pode ter um valor de verdade se se sai do domínio meramente formal: é necessário, para além da questão de direito, que Pedro *de fato* ame Pedro e que João de fato ame todos que o amam. Assim, “é preciso em primeiro lugar que as premissas sejam verdadeiras, o que nos força desde já a sair da pura ordem de implicação para relacioná-las a um estado de coisas designado que pressupomos.”<sup>420</sup> Inspirados por um exemplo que traz Williams,<sup>421</sup> encontramos no romance cômico de *O Xangô de Baker Street* um outro exemplo do precedentemente exposto:

Ambientado no Segundo Império, o famoso detetive Sherlok Holmes é convidado pelo Imperador Dom Pedro II a investigar o desaparecimento de um valioso violino. Ao chegar no país, Holmes é conduzido ao hotel onde se hospedaria em uma carruagem; antes de saltar, no entanto, resolver utilizar-se da sua célebre capacidade dedutiva e assim interpela o condutor do veículo:

Obrigado, meu jovem. Vejo que seu irmão era tísico, morreu de tuberculose galopante há pouco tempo. Sinto muito [...] Percebo que está perplexo diante de minha dedução, contudo é elementar. Noto, na sua sobrecasaca, uma mancha vermelha de sangue, certamente proveniente de uma hemoptise. Vê-se, também, que a roupa em questão está muito folgada em você, o que mostra que era de outra pessoa. Como é de hábito entre as famílias menos favorecidas, os irmãos mais novos herdam as vestimentas dos mais velhos. Logo, é óbvio que esta sobrecasaca, maculada pela golfada de sangue, pertenceu ao seu pobre irmão, ceifado recentemente por terrível doença.<sup>422</sup>

Impressionado com a dedução, um dos acompanhantes do detetive pergunta ao cocheiro se, afinal, é verdade o que Holmes afirma. O jovem responde: “Não, senhor. Eu sou filho único. O casaco era do meu tio que é boticário. Por isso tem essa mancha aqui, de mercurocromo.”<sup>423</sup> Vemos, assim,

<sup>420</sup> DELEUZE, 1969/2011, p. 17.

<sup>421</sup> WILLIAMS, op. cit., p. 43.

<sup>422</sup> SOARES, 2005, p. 108.

<sup>423</sup> Idem.

neste exemplo, a falha da fundação do sentido na significação. Se, logicamente, o raciocínio de Holmes é perfeito, na medida em que se vê preenchido pelos fatos, podendo exercer o seu valor de verdade, é simplesmente falsificado pelo referente. A significação, portanto, retorna sob a necessidade da designação.

Em segundo lugar, Deleuze traz no contexto desta discussão um interessante texto de Lewis Carrol: “O que a tartaruga disse a Aquiles.”<sup>424</sup> Deleuze se baseia, sobretudo, no comentário de Ernest Coumet<sup>425</sup> sobre o tema e, este, por sua vez, remete fortemente à resposta de Bertrand Russel ao paradoxo. Após ter vencido a famosa corrida descrita por Zenão, Aquiles se vê desafiado pela tartaruga. Dado que Aquiles acabou de ultrapassar efetivamente um espaço infinito na corrida, a tartaruga o coloca diante de procedimento de *proliferação infinita*, análogo à série infinita de pontos no espaço que o herói acabou de percorrer, lhe pedindo sucessivamente que escreva em seu caderno premissas e conclusões. O problema aqui é principalmente a possibilidade de destacar a conclusão da série de implicações. Vejamos o diálogo:

Diz a tartaruga a Aquiles: “(A) Coisas que são igual ao mesmo são iguais entre si; (B) Os dois lados deste triângulo são coisas que são iguais ao mesmo; (Z) os dois lados deste triângulo são iguais entre si.”<sup>426</sup> Aquiles, naturalmente, aceita a conclusão de raciocínio tão claro. No entanto, a Tartaruga supõe que nem todos poderiam aceitar a conclusão e demanda que o herói efetivamente *force logicamente* um possível interlocutor a aceitá-la. Primeiramente, deve-se, no escopo do primeiro problema da significação, supor que A e B sejam verdadeiros para que o Z o seja igualmente.<sup>427</sup> Disso decorre um juízo hipotético: “Se A e B são verdadeiros, Z deve ser verdadeiro.” A partir deste, então, deve-se juntar um novo termo como condição da asserção, de forma que agora temos: (A) todas as coisas que são igual ao mesmo são iguais entre si; (B) Os dois lados deste triângulo são coisas que são iguais ao mesmo; (C) Se A e B são verdadeiros Z é verdadeiro e (Z) os dois lados do triângulo são iguais entre si. A tartaruga procede colocando mais e mais hipotéticos de forma infinita de tal forma que Aquiles, feito “Sísifo da caneta, alinhará indefinidamente os hipotéticos em seu

<sup>424</sup> CARROL, 1895.

<sup>425</sup> COUMET, 1966, p. 283.

<sup>426</sup> CARROL, op. cit., p. 278.

<sup>427</sup> Ibidem, p. 279.

caderno.”<sup>428</sup> Temos aqui uma heterogeneidade entre o “logo” e o “implica” que Coumet reporta diretamente a Russel. Para evitar a regressão infinita, seria necessário separar a implicação da asserção de tal forma a tornar negligenciável a premissa antecedente.<sup>429</sup> A exposição de Coumet acaba por revelar um elemento igualmente central neste aspecto: a necessidade da *pressuposição* da independência assertiva como condição da dedução.

Mais ainda, no que diz respeito ao presente trabalho, faz-se necessário notar como a proliferação indefinida de condições se relaciona ao que vimos precedentemente na análise de Nunes acerca das novas ontologias pós-críticas. A destacabilidade da asserção como condição para a dedução, como também nota Coumet<sup>430</sup>, tem um nível metalógico. Pode-se sempre descer indefinidamente na ordem dos discursos, como também destacamos na proliferação própria do fundamento. A necessidade de um *salto especulativo* revela-se neste ponto, por mais que Coumet não coloque o problema nestes termos. A proliferação indefinida só pode se interrompida na medida em que se salta para um incondicionado<sup>431</sup> que, se não pode ser conhecido, pode ser pensado. Esta operação, fortemente kantiana – na sua Dialética Transcendental, Kant procede de tal modo em relação à remissão indefinida das causas naturais –, está no cerne do movimento filosófico de Deleuze. Como vimos e veremos com mais detalhamento ao longo deste trabalho, a *diferença*, “a-fundamento”, figura enquanto elemento conceitual capaz de responder a essa problemática.

Se não pela via especulativa, orientada à diferença, não se sai do paradoxo sem dar à designação o seu primado novamente. Pois, é necessário, como no caso de Holmes, que as premissas recaiam em estado de coisas para que a conclusão seja válida. Igualmente, ao destacar-se a conclusão das premissas nós a referimos a um estado de coisas, dado que a ordem pura das implicações não se sustenta em si mesma. A condição formal da verdade, se requer a independência da asserção, ainda necessita que esta seja preenchida pelos fatos: como em Kant, que complementa a lógica geral com a transcendental. Neste caso, faz-se sempre necessário responder como Aquiles no início do diálogo, quando a Tartaruga lhe

<sup>428</sup> COUMET, op. cit., p. 282.

<sup>429</sup> Ibidem, p. 283.

<sup>430</sup> Ibidem, p. 288.

<sup>431</sup> DELEUZE, 1969/2011, p. 20.

pergunta como lhe foi possível percorrer os infinitos pontos da corrida: “Isso pode ser feito. Isso foi feito. *Solvitur ambulando*.”<sup>432</sup>

Contudo, fundando a proposição na designação, incorreremos num problema visto precedentemente. Sem que se estabeleça uma relação direta entre as palavras e o designado, não há como fundar o sentido, pois o que garantiria a correspondência entre a palavra e a coisa?<sup>433</sup> O que garantiria que, quando digo verde, o meu referente é o mesmo que o de Pedro ou Maria? Igualmente, o sentido não pode estar no estado de coisas denotado, pois proposições falsas têm um sentido. A resposta a isso, por sua vez, remete, então, à manifestação. O sujeito funda esse liame na sua unidade psicológica. O seu conjunto de crenças, hábitos, convenções garante a ligação entre as palavras e as coisas a partir de si mesmo, o colocando, então, como primeiro em relação à designação. Mais disso decorre um outro problema: o próprio “eu” na sua manifestação já está formado por um campo estrutural que o ultrapassa: “vimos que a ordem das crenças e desejos estava fundada na ordem das implicações conceituais da significação e, até mesmo, que a identidade do eu que fala ou diz Eu, não era garantida a não ser pela permanência de certos significados.”<sup>434</sup> A manifestação não pode fundar nada, pois já está remetida a um conjunto que permite a determinação do sentido a partir de um contexto lógico. A significação, então, retorna como aquilo que deveria fundar o sentido. Mas, como vimos, ela requer a designação mais uma vez, e o círculo recomeça.

Essa circularidade, que ecoa a crítica deleuziana ao fundamento na filosofia clássica, no caso da lógica e do sentido, se manifesta na incapacidade de se fundar a partir destes três elementos: designação manifestação, significação. Assim, vemos a inscrição doxológica em cada um desses momentos, na medida em que eles atestam o mesmo tipo de cisão entre o condicionado e a condição, entre pensamento e ser. Dado que há essa cisão, essa exterioridade do sentido ao que o próprio sentido dá sentido, incorremos em um círculo tautológico que toma a condição sob a figura do condicionado.<sup>435</sup>

---

<sup>432</sup> CAROLL, op. cit., p. 278.

<sup>433</sup> DELEUZE, 1969/2011, p. 18.

<sup>434</sup> Ibidem, p. 18-19.

<sup>435</sup> Idem.

Este postulado, por fim, guarda em si o *primado* da identidade, seja ela a do referente (objeto/estado de coisas) seja ela do sujeito (unidade do eu), seja ela da estrutura. Veremos, no próximo capítulo, como, a partir de um outro conceito de sentido, articulado à diferença, Deleuze procura escapar desse círculo.

## 8. Sétimo Postulado: soluções e problema

O sétimo postulado consiste no primado das soluções sobre os problemas. Se no regime noológico da imagem moral há, com efeito, a postulação de uma natureza reta do pensamento em direção ao verdadeiro (primeiro pressuposto), o problema, certamente, pode apenas figurar como “desvio” em direção à solução que, por sua vez, deve guardar o seu sentido e a sua razão. Do mesmo modo que o erro no escopo do quinto postulado, o problema se veria privado de qualquer natureza positiva. A reta natureza do pensamento faz, portanto, o problema figurar apenas como *insuficiência subjetiva*, sem nenhum poder criador ou objetividade em si mesmo. O problema, nesse regime, não produz a sua solução, que já está pronta, à espera de ser descoberta.

A produção de uma nova imagem do pensamento, portanto, requer uma revisão do estatuto do problemático. Temos aqui, novamente, elementos da reversão do kantismo. Para Kant, o *problemático* possui um sentido preciso que é retrabalhado por Deleuze a partir de Albert Lautman e Gilbert Simondon. As Ideias kantianas são eminentemente problemáticas e tal elemento é retido por Deleuze em um deslocamento que as leva para fora do sujeito em direção ao númeno. Analisaremos, agora, brevemente, o estatuto do problemático na obra deleuziana.

### 8.1 O problemático em Kant

Escreve Deleuze que “Kant foi, sem dúvida, o primeiro a fazer do problemático não uma incerteza passageira, mas o objeto próprio da Ideia e com

isso também um horizonte indispensável a tudo o que acontece ou aparece.”<sup>436</sup> Em Kant, “problemático” significa, principalmente, um tipo de juízo. Trazemos duas das definições oferecidas pelo filósofo: “chamo problemático a um conceito que não contenha contradição e que, como limitação de conceitos dados, se encadeia com outros conhecimentos, mas cuja realidade objetiva não pode ser de maneira alguma conhecida”<sup>437</sup> e “a proposição problemática é, pois, a que exprime apenas a possibilidade lógica (que não é objetiva), isto é, uma livre escolha de tomar esta proposição por válida, uma aceitação simplesmente arbitrária dela pelo entendimento.”<sup>438</sup> Trata-se de um tipo de juízo referente a conceitos não contraditórios em si mesmos, mas que, no entanto, tem sua efetiva organização e derivação possível em outros conceitos de modo indeterminável dentro do escopo da experiência possível. É um “pode ser que sim, pode ser que não”. Na lógica transcendental, torna-se a categoria da impossibilidade ou possibilidade. A indeterminação lógica torna-se a impossibilidade ou possibilidade efetiva de um objeto na experiência. Algo só pode se manifestar conforme detenha a sua possibilidade inscrita no escopo da experiência possível.

Outrossim, na *Dialética*, Kant descreve as Ideias da razão enquanto problemáticas. Veremos, em outro momento, o caráter destas e a sua importância na filosofia especulativa de Deleuze. Por ora, deve-se apenas reter que a indeterminação das Ideias se refere, primeiramente, à sua exterioridade em relação à experiência possível. Por não poder ser decidida na experiência, mas ainda necessariamente pensada por uma demanda interna à própria razão, as Ideias são em si mesmas indeterminadas e enquanto tal, problemáticas – por mais que, diante de tal suspensão agnóstica, o tribunal da razão se veja obrigado a decidir com base na hipóstase das categorias de relação, como veremos. Assim, o problemático diz-se, antes de mais nada, da indeterminação.

## 8.2 O problemático em Albert Lautman

---

<sup>436</sup> DELEUZE, 1969/2011, p. 57-58.

<sup>437</sup> KANT, 1781/ 2001, p. 296 A255/ B310.

<sup>438</sup> Ibidem, p. 133 B101.

O problemático kantiano, conforme se diz das Ideias transcendentais, é associado por Deleuze à dialética matemática de Lautman e ao seu conceito de problema. De forma semelhante à caracterização das Ideias problemáticas kantianas – enquanto indeterminadas, passíveis de determinação recíproca e objeto de uma determinação completa – Deleuze interpreta o conceito de problema de Lautman da seguinte forma:

Em conformidade com as teses gerais de Lautman, o problema tem três aspectos: a sua diferença em natureza às soluções; a sua transcendência em relação às soluções que engendra a partir das suas próprias condições determinantes; a sua imanência às soluções que vem recobri-lo, sendo o problema *tanto* melhor resolvido quanto mais ele se determina.<sup>439</sup>

Esses elementos são retirados no interior da filosofia da matemática. Lautman defende a existência de um “real matemático”, um reino puramente ideal, *em excesso* em relação às teorias matemáticas singulares. Esse domínio é pensado em direta relação com a filosofia de Platão<sup>440</sup>, mas de forma suavizada pelo fato de que, para o autor, tal domínio não preexiste à sua efetivação em determinadas teorias matemáticas específicas.<sup>441</sup> É interessante notar que Heidegger é uma referência central para Lautman. A diferença entre o domínio matemático real e a sua encarnação em teorias matemáticas determinadas se inspira na distinção heideggeriana entre ser e ente, entre ôntico e ontológico.<sup>442</sup>

Para Heidegger, o *Dasein* não é apenas um ente que ocorre entre outros entes; “ao contrário, ele se distingue ônticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo o seu próprio ser*.”<sup>443</sup> Antes de se dar na forma afirmativa de uma qualificação qualquer, é uma interrogação em suspenso. O problema do Ser, em uma última instância, o problema próprio do sentido do sentido – ou seja, o da possibilidade de significação –, apenas se inscreve no *Dasein* enquanto uma abertura: na ausência de uma significação previamente instituída em uma essência ou teleologia, o *Dasein* caracteriza-se apenas pela contingência. O domínio ontológico, o ser distinto dos entes, expressa uma *questão* enquanto indeterminação que deve ser recoberta, ultrapassada, na

<sup>439</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 299.

<sup>440</sup> LAUTMAN, 2006, p. 199.

<sup>441</sup> DUFFY, 2013, p. 123.

<sup>442</sup> LAUTMAN, op. cit., p. 200.

<sup>443</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 48/12.

constituição de um ser-no-mundo. O *Dasein* é aquele que se coloca uma questão que guarda uma prioridade em relação às soluções determinadas que a recobrem. A distinção entre o problemático e suas soluções para Lautman é derivada, assim, da distinção entre o ôntico e o ontológico, entre a abertura ontológica e sua realização ôntica paralela em uma realidade determinada: “o que acontece, então, e para nós isso é o fundamental, é que a abertura da verdade ontológica do ser não pode ser realizada sem o aspecto concreto da existência ôntica se formando ao mesmo tempo.”<sup>444</sup>

O real matemático é análogo a essa abertura. Assim, o desenvolvimento matemático se daria pela extração de problemas lógicos que mobilizam dialeticamente pares conceituais opostos; a integração desses pares é objeto de uma dialética das Ideias matemáticas. Essa dialética, na medida em que expressa a condição genética das teorias matemáticas específicas em seu movimento de efetuação, é ela mesma *metamatemática*.<sup>445</sup> Os pares conceituais são noções e se distinguem das Ideias dialéticas. Noções referem-se a campos individuados e disjuntos em sua especificidade constituída como “o todo e a parte, propriedades situacionais e propriedades intrínsecas, domínios básicos e as entidades definidas nestes domínios, sistemas formais e a sua realização e etc.”<sup>446</sup> As Ideias, por sua vez, são os “problemas postos” que “revelam relações possíveis entre noções dialéticas”.<sup>447</sup>

O problemático, aqui, figura como instância de gênese: extrai-se de uma teoria uma incompatibilidade entre pares matemático-conceituais que engendra a solução em uma nova teoria. Como coloca Duffy, “a Ideia problemática governa o processo de extração que aciona o problema lógico no desenvolvimento ulterior de novas teorias matemáticas”.<sup>448</sup> A Ideia é o campo propriamente metamatemático que direciona o progresso dessa disciplina sem se identificar imediatamente com ela, por mais que sua manifestação só ocorra mediante a sua encarnação em uma teoria matemática específica. Os problemas para Lautman, então, e isso é central pra Deleuze, são transcendentais e, ao mesmo tempo,

<sup>444</sup> LAUTMAN, op. cit., p. 200-201.

<sup>445</sup> Ibidem, p. 190.

<sup>446</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>447</sup> Idem.

<sup>448</sup> DUFFY, op. cit., 127.



imanescentes às suas soluções. Transcendentes na medida em que são genéticos em relação às soluções; imanescentes na medida em que não preexistem à sua encarnação nas mesmas. Como coloca Lautman, “uma ligação íntima existe entre a transcendência das Ideias e a imanência da estrutura lógica das soluções para um problema dialético no interior da matemática. Essa ligação é a noção de gênese [...]”<sup>449</sup>

Deleuze, no entanto, se afasta de Lautman em alguns pontos, como nota Duffy. Primeiramente, a filosofia de Lautman se refere apenas ao campo da matemática. Sem conceder nenhum privilégio à disciplina, sem tomar a filosofia como seu mero apêndice ou comentário, o que pretende Deleuze é uma transposição, apropriação criativa, da reflexão matemática para a filosofia.<sup>450</sup> Inclusive, tal transposição ressoa no método próprio de leitura que Deleuze desenvolve em relação à sua história da filosofia.

Em segundo lugar, Deleuze radicaliza a abordagem de Lautman de forma a expurgá-la dos elementos idealistas tributários do seu platonismo.<sup>451</sup> O processo dialético, nesse sentido, ainda guardaria uma espécie de eminência em relação à concretude das soluções. Essa eminência, em Lautman, está precisamente no seu platonismo, que acaba, de certo modo, por colocar em separado o processo dialético e suas soluções. O ponto é justamente ir além na reunião de imanência e transcendência em uma dialética dos problemas. Outra distinção é que, para Lautman, os pares opostos é que caracterizam a Ideia matemática em sua dialética, enquanto na filosofia de Deleuze eles são substituídos pela multiplicidade pré-individual para além de toda dualidade. Para Deleuze, como veremos, o movimento da Ideia não se restringe a uma dualidade oposta, mas se dá pela multiplicidade aberta na medida em que esta não retém nenhuma individualidade determinada, seja na forma discreta de unidades, seja em oposição à unidade que lhe daria a sua substancialidade.

Quanto a isso, poder-se-ia objetar que, sobretudo com Guattari, a prática conceitual de Deleuze se vê povoada por uma série de binarismos: aparelho de Estado/máquina de guerra, molar/molecular e etc. Estes binarismos, no entanto,

---

<sup>449</sup> LAUTMAN, op. cit., p. 206.

<sup>450</sup> DUFFY, op. cit., p. 133

<sup>451</sup> Ibidem. 133-134

não são dialéticos (em sua compreensão tradicional): os conceitos filosóficos, como veremos mais a frente, estão do lado *das soluções*. Eles são a encarnação ou resultado da individuação a partir do problema e, assim, os pares opositivos da filosofia deleuziana são ontologicamente derivados em relação ao problemático. A dialética de Deleuze, como veremos mais à frente, toma de Simondon uma feição pré-sintética: ela não procede por um ritmo ternário entre termos constituídos tal como é, com justiça ou não, segundo ambos os autores, a dialética de Hegel. Como coloca Duffy, o conceito de conceito para Deleuze e Guattari é análogo à teoria matemática enquanto solução da problemática dialética em Lautman<sup>452</sup>. O conceito é resultado de uma produção – por mais que possa expressar a produção mesma –, e os pares opositivos, então, são antes produzidos por de uma indeterminação anterior que se pretende permanecer coextensiva e não resolvida neles mesmos. Neste ponto, vale trazer a seguinte passagem de Deleuze sobre os binarismos:

[..] só se sai dos dualismos deslocando-as à maneira de uma carga, e, quando se encontra entre os termos, sejam eles dois ou mais, um desfiladeiro estreito como uma borda ou uma fronteira que vai fazer do conjunto uma multiplicidade.<sup>453</sup>

Tal desfiladeiro é o problemático de onde derivam os conceitos, bem como sua expressão, sendo abissal a sua permanência na expressão mesma, aquilo que o torna relevante e interessante enquanto conceito.

### 8.3 O problemático em Simondon

Outra contribuição central para a presente discussão é a centralidade do “problemático” na filosofia de Gilbert Simondon. Dado que a filosofia de Simondon, para além da sua apropriação na crítica à imagem moral, é deveras relevante no projeto deleuziano, aproveitaremos esta seção para descrever suas características mais gerais. Sobre o problemático em Simondon, escreve Deleuze que, no pensamento de Simondon, a importância e riqueza de tal conceito está

<sup>452</sup> Ibidem, p. 131

<sup>453</sup> DELEUZE, PARNET, 1977/1998 p. 153.

[...] justamente na medida em que ela está provida de um sentido objetivo: com efeito, ela já não mais designa um estado provisório do nosso conhecimento, um conceito subjetivo indeterminado, mas um momento do ser, o primeiro momento pré-individual.<sup>454</sup>

Tal formulação ressoa perfeitamente na sua própria obra e, no seio do presente postulado, é o índice de superação da forma doxológica que subordina o problemático às soluções. Simondon – e esse é o grande lema da sua filosofia – critica a tradição filosófica por ter tomado o processo de individuação a partir dos indivíduos já constituídos. O princípio de individuação seria posto como alheio ao processo de individuação, seja no caso arquetípico da Ideia platônica<sup>455</sup>, do substancialismo monista – mesmo spinozista<sup>456</sup> – ou na díade forma/matéria-inerte no hilemorfismo aristotélico.<sup>457</sup> Mesmo o atomismo partiria de uma individualidade primeira, o átomo, com condição explicativa para a individualidade constituída.<sup>458</sup> Inclusive, tal primado do indivíduo constituído no pensamento acerca de individuação é colocado, por Simondon, enquanto um pressuposto.<sup>459</sup> Tais considerações certamente são incorporadas por Deleuze em sua própria crítica à exterioridade da condição ao condicionado: trata-se, ao evitar de tomar a condição sob a forma do condicionado, de pensar uma gênese imanente do indivíduo paralelamente ao princípio de sua própria individuação. Escreve Simondon:

A diferença entre o estudo clássico da individuação e o que nós apresentamos é essa: a individuação não será considerada unicamente sob a perspectiva do indivíduo individuado; será captada, ou pelo menos deverá ser captada, antes e durante a gênese do indivíduo separado; a individuação é um acontecimento e uma operação no centro de uma realidade mais rica que o indivíduo que resulta dela.<sup>460</sup>

Para Simondon, a tradição filosófica se viu impossibilitada de um pensamento verdadeiro da individuação pela ausência de determinados conceitos trazidos por outras disciplinas, como o de metaestabilidade.<sup>461</sup> O conceito de metaestabilidade permite pensar uma *identidade relativa e relacional*. A disjunção pressuposta a

<sup>454</sup> DELEUZE, 1966/2019, p. 118.

<sup>455</sup> SIMONDON, 2013, p. 543.

<sup>456</sup> Ibidem, p. 316.

<sup>457</sup> Ibidem p. 24.

<sup>458</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>459</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>460</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>461</sup> Ibidem, p. 26.

nível lógico e filosófico entre uma individualidade plena e o caos indiferente se sustentou, para Simondon, na ausência de um conceito capaz de se opor a tal alternativa oferecendo uma outra via ao pensamento. A forma arquetípica platônica é o modelo, por excelência, da estabilidade<sup>462</sup>: para além da sucessão empírica e contingente dos entes manifestos cotidianamente, fazia-se necessário supor uma pura estabilidade formal para explicar a permanência em meio às modificações variadas dos entes. No caso de Aristóteles, por mais que a forma “desça” até a matéria, ainda é necessário supô-la em uma independência relativa à matéria ou melhor, em uma superioridade de princípio em relação a ela. O conceito de metaestabilidade, por sua vez, pensa um estado que não é nem plenamente individuado nem caos amorfo: trata-se de um estado relativamente estável, mas passível de mudança mediante um aporte de energia. É um estado caracterizado por uma assimetria e uma “disparação”, índices de uma diferença anterior aos termos que ela engendra:

O que define essencialmente um sistema metaestável é a existência de uma “disparação”, ao menos de duas ordens de grandeza, de duas escalas de realidade díspares, entre as quais não existe ainda comunicação interativa. Ele implica, portanto, uma *diferença* fundamental, como um estado de dissimetria.<sup>463</sup>

Simondon propõe o seu esquema de individuação, como pode-se notar, de forma fortemente inspirada na física. Seu exemplo privilegiado é o da formação cristalina. Em uma solução sobressaturada, no caso, *problemática*, temos potenciais disponíveis, uma tensão expressa pela metaestabilidade do sistema fora do estado de equilíbrio. A indeterminação se expressa por essa disponibilidade energética amorfa: a tensão aqui não se diz da oposição entre indivíduos, ao modo de uma tensão dinâmica entre dois veículos em choque, por exemplo, mas de uma variação energética.<sup>464</sup> A partir de dado momento, no entanto, forma-se, na solução, um *gérmen cristalino*<sup>465</sup>: a primeira molécula a se individuar sob a figura organizada e simétrica de um cristal. Tal movimento expressa a *solução do problema que pouco a pouco atualiza os potenciais disponíveis até a solução inteira assumir a sua forma*. Tal operação de formação amplificante é o que

<sup>462</sup> Ibidem, p. 542.

<sup>463</sup> DELEUZE, 1966/2019, p. 119.

<sup>464</sup> SIMONDON, op. cit., p. 86.

<sup>465</sup> Ibidem, p. 151.

Simondon chama de transdução: individuação em progresso a partir de um germen enquanto solução de um problema.<sup>466</sup>

Neste sentido, o estado metaestável é *paradigmático do ser enquanto campo problemático*. O problema é ele mesmo uma tensão em equilíbrio metaestável. Aproximando-o do conceito kantiano visto a pouco, e antes de mais nada, o problema torna-se uma indeterminação. No entanto, diferentemente do problema kantiano, o problemático não qualifica um juízo, mas o ser mesmo, e, de forma mais contundente, não remete a uma possibilidade abstrata feita indeterminável pela ausência de contradição, mas consiste na *contradição* mesma – contradição anterior aos termos mesmos que são contraditórios. Há uma dialética sem síntese em Simondon onde a tensão não se esgota na solução. A “dialética de ritmo ternário”, reportada a Hegel de forma sub-reptícia, procederia por resolver a tensão entre os polos em uma síntese que os esgota em um progresso contínuo<sup>467</sup>: o processo de individuação de Simondon dela difere conforme, sobretudo a partir das ciências naturais, o filósofo argumenta que a assimetria característica se mantém coextensiva à síntese. Para Simondon, a tensão permanece lado a lado com a sua solução em uma síntese propriamente disjuntiva: é pela diferença disjunta e não pela subsunção ao conceito que temos a operação sintética. Sendo anterior aos indivíduos, a contradição simondoniana não é oposição predicativa, mas antes tensão intensiva e, neste sentido, não se trata mais de uma função lógica, sujeita à interdição do terceiro excluído que, antes, só se refere aos entes já individuados<sup>468</sup>. Só pode haver contradição lógica a nível dos indivíduos discretos constituídos. No nível pré-individual, campo problemático, há uma tensão, uma variação não referida diretamente a nenhum ente enquanto substrato para a contradição. Portanto, para Simondon, não há “resultado de síntese, *mas apenas uma relação sintética complementar; a síntese não se efetua, não é jamais acabada*”.<sup>469</sup> A dialética que propõe Deleuze, em sua teoria das Ideias, guarda em si tais elementos da crítica de Simondon, como veremos.

---

<sup>466</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>467</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>468</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>469</sup> Ibidem, p. 108.

Deste modo, podemos ver como, para Simondon, o problemático é identificado ao ser mesmo e o processo de individuação, como sua solução na constituição de entes determinados. O problemático, então, deixa de ser subjetivo, torna-se objetivo e analiticamente determinante em relação às soluções.

Assim, podemos ver, a partir destas três formulações conceituais (Kant, Lautman, Simondon) como, para Deleuze, o problema, se tomado como imanente e transcendente, coextensivo e genético em relação a suas soluções, escapa do paradigma da imagem moral que o toma apenas como estado transitório em direção a sua solução tomada como desde sempre já presente. O problemático enquanto *pré-individual* possui uma diferença de natureza com as soluções que engendra: substitui o arquétipo platônico, o hilemorfismo aristotélico e a categoria transcendental kantiana, na medida em que opera pela imanência da solução ao problema, deste modo, colocando lado a lado condição e condicionado. E, igualmente, trata-se agora de um estado objetivo do mundo e não mais de um estado subjetivo transitório.

## 9. Oitavo Postulado: fim ou resultado.

O oitavo e último postulado da imagem dogmática refere-se ao *conhecimento*. No seu escopo, da mesma forma que o erro é apenas um desvio da reta, aptidão do pensamento, e do mesmo modo que os problemas são um intermediário subjetivo para as soluções, o processo de aprendizado seria concebido como uma etapa transitória até a posse de um conhecimento ele mesmo já pronto: “movimento preparatório que deve desaparecer no resultado.”<sup>470</sup> Deleuze, igualmente, pretende reverter esse postulado argumentando que o aprendizado não se diz apenas do conhecimento a ser obtido, negando, assim, uma possível concepção meramente instrumental do aprendizado.

---

<sup>470</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 278.

Primeiramente, tal postulado pretende atacar certa figura do professor enquanto *mestre*. No contexto universitário, sobretudo da sua época<sup>471</sup>, a figura do professor estava profundamente associada à rigidez árida de um mestre distante, figura eminente e sufocante de alguém que detém um conhecimento de forma privilegiada e que deve passá-lo a através do exemplo e da imitação. Essa crítica se desdobra na figura de certo intelectual público, autoridade socialmente instituída enquanto aquele que traz todas as respostas, guia para as massas ou consciência moral da nação. Neste sentido, Deleuze, em entrevista conjunta com Foucault, concorda com este quando ele diz que as massas não precisam dos intelectuais para saber de nada<sup>472</sup>, argumentando, em seguida, que a função do intelectual deve ser apenas a de oferecer teorias, ideias e pensamentos, enquanto uma *caixa de ferramentas* para lutas em curso ou por vir.<sup>473</sup> O intelectual não como a luz vanguardista das massas, mas como alguém capaz de oferecer, de forma horizontal, as suas ferramentas e habilidades tal como todos e qualquer um.

Em *O que é a Filosofia?* o professor-mestre se torna o *sábio*. O sábio se opõe ao filósofo justamente como aquele que *revela* e não que constrói. A particularidade da invenção grega teria sido, em uma narrativa bastante disseminada, a de retirar do sábio o seu primado sobre o conhecimento, fazendo-o descer das alturas reveladas para a horizontalidade dialógica – por isso, Deleuze e Guattari insistem que filosofia surge entre amigos em uma rivalidade que só seria possível na democracia grega. Os filósofos, então:

[...] se opõem, neste sentido, aos Sábios, que são personagens da religião, sacerdotes, porque concebem a instauração de uma ordem sempre transcendente, imposta de fora por um grande déspota ou por um deus superior aos outros, inspirado por Eris, na sequência de guerras que ultrapassam todo agôn e de ódios que recusam desde o início as provas da rivalidade. Há religião cada vez que há transcendência, Ser vertical, Estado imperial no céu ou sobre a terra, e há Filosofia cada vez que houver imanência, mesmo se ela serve de arena a *agon* e a rivalidade (os tiranos gregos não seriam uma objeção, porque eles estão plenamente do lado da sociedade, dos amigos, tal como ela se apresenta através de suas rivalidades mais loucas, mais violentas).<sup>474</sup>

<sup>471</sup> Para uma boa exposição sobre a relação desta crítica com o contexto universitário da época de Deleuze, e a sua atividade enquanto professor, Cf. BOGUE, 2013.

<sup>472</sup> DELEUZE, 1972/2019, p. 270.

<sup>473</sup> Idem.

<sup>474</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 61-62.

É necessário frisar que, nesse momento, Deleuze e Guattari assumem uma postura eurocêntrica estranha à sua obra e à apropriação posterior que o pensamento descolonial faz dela, uma vez que a figura do sábio é posta no Oriente em oposição ao Ocidente de origem grega<sup>475</sup>. Não só não faz muito sentido falar nessa disjunção entre “Ocidente e Oriente” no contexto grego, uma vez que os povos gregos estavam em profunda conexão comercial e intelectual com culturas ditas “orientais”, sendo fortemente influenciadas por elas, como também tal díade só será estabelecida no imaginário político do Ocidente bastante depois, a partir do cristianismo.<sup>476</sup>

Uma outra questão faz-se necessária frisar. Por mais que a crítica de Deleuze ao intelectual eminente seja correta e o processo pedagógico, em geral, funcione bem melhor em um movimento mais próximo do dialógico, no qual se constrói o conhecimento em conjunto, é necessário que o professor, não obstante, retenha algo da sua autoridade acadêmica, o mesmo valendo para o intelectual dito público. Tal problematização vem do nosso contexto particular, certamente bastante distinto do de Deleuze. As suas formulações, se válidas, precisam ser adaptadas para um contexto tal como o nosso, no qual o lugar público do intelectual vem sendo ocupado por *youtubers*, *think tanks*, pastores fundamentalistas, correntes de *whatsapp*, astrólogos da Virgínia etc. Ataques à universidade e a ciência tornam-se constantes e o alcance do famigerado argumento da *doutrinação* revela o perigo de uma leitura precipitada e exagerada desse tipo de formulação.

O que chamamos aqui de argumento da doutrinação consiste na operação de deslegitimação do saber universitário, catedrático ou científico, de acordo com a seguinte formulação: *se X estudou muito determinado assunto Y, logo ele não sabe de nada sobre isso, pois sofreu doutrinação das fontes que ele estudou. Por conseguinte, eu, que não estudei Y, conheço melhor Y do que X*. Evidentemente, tal argumento, mesmo que lógico, é particularmente ruim dado que sua premissa maior, “todo conhecimento universitário é falso”, está particularmente errada. Essa premissa, materialmente insustentável, apenas se sustenta enquanto cristalização de um movimento afetivo mais amplo. O que queremos trazer aqui é

<sup>475</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>476</sup> Cf. AMIN, 2009.



que uma leitura excessivamente apressada da crítica da figura do mestre pode soar terrivelmente próxima deste argumento: uma espécie de espontaneísmo do conhecimento em detrimento de todo e qualquer método ou rigor como índice normativo, capaz de justificar retoricamente as afirmações mais tresloucadas. O ataque à figura do intelectual como detentor do conhecimento, dessa forma, em um contexto de falência cognitiva como o nosso, traz certo risco.

Antes, nos parece que o problema que se coloca hoje se encontra, de certo modo, além da autoridade do intelectual, tratando-se de uma desconfiança generalizada de todo saber universitário – o que acaba por dar chance a todo tipo de charlatão de ocupar a posição de intelectual. A crítica à figura do intelectual pode eventualmente ressoar nesse movimento de forma a ser utilizada por embusteiros de toda sorte na destituição do saber universitário em prol da ignição de si mesmos no lugar do intelectual. O terraplanista brasileiro, Olavo de Carvalho, é excelente exemplo desse movimento, por mais que, obviamente, sua crítica ao intelectual não seja remetida a Deleuze.

Quanto a isso, vale precisar a postura própria de Deleuze em maior detalhe. Em diversos momentos, Deleuze elabora formulações tais como “a história da filosofia sempre foi o agente de poder na filosofia e mesmo no pensamento.”<sup>477</sup> ou “a história da filosofia exerce em filosofia uma função repressora evidente.”<sup>478</sup> Esse caráter repressor expressa-se em fraseologias do tipo “como você pode pensar sem ter lido Platão, Descartes, Kant e Heidegger e o livro de fulano ou sicrano sobre eles?”<sup>479</sup> A crítica aqui refere-se ao caráter meramente exegético do fazer filosófico conforme este interdita um pensamento criativo em prol da formação de especialistas e comentadores estritos. A filosofia tornar-se-ia engessada, mera repetição sem diferença, comentários infinitos inarticulados a problemas verdadeiros, debates intermináveis sobre passagens mínimas de um texto de Platão ou sobre a monumental importância de onde colocar as vírgulas em uma tradução do grego de Aristóteles. De fato, por mais que a filosofia não precise ter uma função determinada, a sua potência se dissipa conforme ela se fecha em si mesma em um ciclo autorreferente.

---

<sup>477</sup> DELEUZE, 1987/1998, p. 21.

<sup>478</sup> DELEUZE, 1990/2013, p. 14.

<sup>479</sup> DELEUZE, 1987/1998, p. 21.

No entanto, e isso é muito importante, não se trata de modo algum de abandonar o rigor ou a história da filosofia por conta do seu pretenso caráter opressor. Fazer filosofia, para Deleuze, certamente requer uma técnica: do mesmo modo que um pintor precisa dominar as cores, e um escritor a língua, para produzir as suas respectivas artes, o filósofo precisa conhecer a história da filosofia para poder produzir conceitos. A introdução do novo nestes campos só é possível mediante um conhecimento prévio das suas respectivas técnicas. Se, evidentemente, é possível alguém sem técnica produzir um conceito ou grande obra de arte, é extremamente improvável. É bastante comum ao estudante de filosofia, mediante um pensamento aparentemente original, descobrir que, na realidade, muitos outros já pensaram a mesma coisa ou coisas muito semelhantes. Desse modo, sem a pesquisa e o conhecimento, corre-se o risco de um pastiche filosófico no qual um mero clichê assume ares de grande descoberta: nosso Rasputin tropical é um verdadeiro mestre nesta arte do pastiche intelectualmente infantil.<sup>480</sup> Que a filosofia deva ser criativa, exercício vivo, não quer dizer que ela seja qualquer coisa, como vimos com Nunes no capítulo anterior. Contra a função repressora da sua história, que diz “como ousa pensar sem ter lido isto ou aquilo?”, o seu caráter criativo, por sua vez, é aquele diz “pense, pense sempre, mas pense com rigor e sempre *junto* daqueles que pensaram antes de você.” Não se trata de abandono ou ode ao espontaneísmo irrefletido, mas de uma subordinação prática da história da filosofia aos problemas que lhe animam e lhe dão uma importância sempre renovada.

Por fim, a figura do professor que se opõe ao do mestre é a daquele que orienta e ensina a procurar os problemas. A figura do sábio, mestre-professor, é aquele que, no escopo do oitavo postulado, propõe um modelo imitativo, reprodutivo em vez de um modelo criativo, como acabamos de ver. É aquele que dá as respostas – “faça como eu faço” – e não aquele que ensina a colocar problemas. O professor, no processo de aprendizado, deve ser aquele que guia, que auxilia, que dá ferramentas e não aquele que impõe caminhos e obriga a seguir direções pré-determinados. Aprender, para além do regime da imagem moral, passa a figurar como um movimento de *encontro*: exploração dos

---

<sup>480</sup> Cf. DUNKER, 2019 Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2019/06/06/a-covardia-de-olavo-de-carvalho/> Acesso a 09/08/2019.

problemas e desregulação do exercício das faculdades. A figura do *signo*, como veremos, é índice de um novo modo de acordo discordante entre as faculdades; é aquilo que, na sua violência, nos faz pensar. Por essa razão, aprender, em seu livro sobre Proust, é posto como um “aprendizado de signos”: “não se aprende jamais fazendo *como* alguém, mas fazendo *com* alguém, sem que haja vínculo de semelhança com aquilo que se aprende.”<sup>481</sup> Aprender, para Deleuze, é um processo contínuo *em que se segue os problemas nas suas determinações imanes em vez de reportá-los apenas às soluções no qual eles se aplicam*:

Aprender é o nome que convém aos atos subjetivos operados em face da objetividade do problema (Ideia) ao passo que saber designa apenas a generalidade do conceito ou a calma posse de uma regra das soluções.<sup>482</sup>

O aprendizado não é como a absorção de uma solução ou o decorar de um passo a passo ou o modo de aplicação de um método. Situar-se ao lado dos problemas é seguir e não reproduzir. No contexto dessa discussão, Deleuze nos traz um curioso exemplo. Em um experimento de psicologia – provavelmente um dos vários realizados por Wolfgang Köhler – um macaco é colocado diante de uma série de caixas coloridas, sendo que apenas uma cor específica guarda o seu alimento. Após uma série de tentativas, o macaco começa a errar menos, eventualmente, abrindo mais a caixa correta do que a errada. Para Deleuze, não é como se importasse o fato de o macaco ter ou não obtido algum conhecimento. Não importa se descobriu propriamente qual era a caixa correta. O que importa é que, no nível do problema, ele chega a determinado resultado mediante aquilo que é colocado pelo próprio problema. A objetividade do problema enquanto ontologicamente distinta da subjetividade faz do aprendizado algo para além da intencionalidade ou da cognição: a cognição é resultado do problema e não sua condição. Assim, se o macaco chega ao resultado correto, isto ocorre pelo fato de ele ter se ajustado ou estabelecido uma correlação com o problema em si mesmo – no caso, o problema das caixas – e ter seguido estas determinações de forma contínua, “tentativa e erro”, até chegar a um resultado. Assim,

Vê-se aqui como a descontinuidade das respostas se origina sobre o fundo da continuidade de uma aprendizagem ideal e como o verdadeiro e o falso se

<sup>481</sup> DELEUZE, 1987/1998, p. 32.

<sup>482</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 277.

distribuem conforme o que se compreende do problema , como a verdade final, quando obtida, surge como limite do problema inteiramente compreendido e determinado como o produto de séries genéticas [...].<sup>483</sup>

Deleuze nos traz outro exemplo. Leibniz nos diz que o barulho que ouvimos do mar é uma integração de diferentes pequenas percepções. O ruído qualificado que ouvimos se dá a partir de uma miríade de pequenas variações de relações de pontos singulares no movimento das ondas. Uma onda é um conjunto relacional de posições entre diferentes partículas, átomos, moléculas, gotas, em posições distintas que se integram na nossa percepção. Cada gota d'água, cada molécula, cada movimento de cada gota e de cada molécula, na sua miudeza infinitesimal, tudo se reúne na gênese de uma qualidade assinalável: o barulho, o odor do mar. O conceito de Ideia em Deleuze, que será trabalhado no nosso próximo capítulo, se situa neste ponto. O aprendizado, nesse contexto, seria como o *nado*. Nadar é ajustar o corpo aos movimentos da água, “conjuguar pontos notáveis do nosso corpo com os pontos singulares da Ideia objetiva para formar um campo problemático.”<sup>484</sup> Os movimentos do corpo entram em uma correlação com os movimentos do mar, como em uma dança. Trata-se de um acoplamento e não de uma absorção. O aprendizado não se dá por imitação, reproduzindo os movimentos da onda ou imitando o professor de natação na areia, mas por uma conjugação que faz ressoar, ecoar, o movimento da onda no do nadador:

Quando o corpo conjuga seus pontos relevantes com os da onda, ele estabelece o princípio de uma repetição, que não é a do Mesmo, mas que compreende o Outro, que compreende a diferença e que, de uma onda e de um gesto a outro, transporta esta diferença pelo espaço repetitivo assim constituído.<sup>485</sup>

No texto “Os intercessores”, Deleuze nos fala do surfe, do windsurf e do vôo de asa delta enquanto esportes que funcionam a partir da “inserção em uma onda preexistente. O fundamental é como se fazer aceitar pelo movimento de uma grande vaga, de uma coluna de ar ascendente, ‘chegar entre’ em vez de ser origem de um esforço.”<sup>486</sup> Neste caso, tais esportes estão mais para uma forma de seguir do que de dominar: antes que uma questão de *problem solving*, realizar uma tarefa

<sup>483</sup> Idem.

<sup>484</sup> Idem.

<sup>485</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>486</sup> DELEUZE, 1990/2013, p. 155.

pré determinada – “jogar a bola no cesto, correr 200 m” –, trata-se de uma outra concepção do movimento que não figura como um esforço até um fim determinado, mas de seguir um vetor: um movimento pelo e no movimento. O problema, então, é como o vento para o vôo de asa delta ou a onda para o surfista ou nadador. O aprendizado é o movimento de se colocar do lado do movimento mesmo em vez de encará-lo apenas sob o ponto de vista dos seus pontos de chegada. Assim,

A teoria dos problemas está completamente transformada, e, finalmente, fundada, porque já não estamos na situação clássica de um mestre e de um aluno – em que o aluno só compreende e segue um problema na medida em que o mestre conhece sua solução e faz, em consequência, as adjunções necessárias<sup>487</sup>.

## 10. Imagem moral e correlacionismo.

Nesta seção, gostaríamos de discutir a relação do que foi precedentemente exposto em relação ao problema do correlacionismo, como expusemos no capítulo anterior, a partir da filosofia de Berkeley. Primeiramente, como vimos e veremos melhor no que se segue, a distinção entre pensável e cognoscível, distinção correlacional residual, é importante para Deleuze. Em segundo lugar, a imagem moral não é o correlacionismo. Ela vai além do correlacionismo: como vimos, Aristóteles e Platão também recaem nela. Não obstante, o correlacionismo está inserido na imagem moral. A imagem moral, com efeito, em sua feição dominante no século XX, pode ser dita correlacional, por mais que, em momentos anteriores, tenha havido imagem moral sem correlacionismo. No precedente, vimos como essa questão se dá em Kant, mas, uma vez que Meillassoux reporta a origem do argumento correlacional a Berkeley,<sup>488</sup> vale discutir brevemente a sua filosofia.

A influência de Berkeley nos autores centrais da filosofia contemporânea, como Heidegger, Derrida e Foucault, em geral, apresenta-se como bastante negligenciável, e a importância central dada a ele por Meillassoux, nesse sentido, pode incorrer na crítica que vimos anteriormente em relação ao seu baixo engajamento técnico com o texto dos autores que ele

<sup>487</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 301.

<sup>488</sup> MEILLASSOUX, 2012, p. 3.

acusa de correlacionismo. O próprio Deleuze, até onde sabemos, só se refere a Berkeley em um curto texto de *Crítica e Clínica* e, brevemente, em um dos livros sobre cinema. De fato, há uma certa extravagância no pensamento do autor irlandês – sua possível proximidade com o solipsismo – que faz com que, por exemplo, Kant quisesse dele se afastar a todo custo na sua refutação do idealismo.<sup>489</sup> Berkeley, com efeito, oferece, se não o primeiro, um dos mais fortes argumentos para a tautologia subjetivista que, em Kant, pelo menos segundo a linha de leitura que seguimos junto de Deleuze, alcançará o mais alto grau de sofisticação.

Berkeley, a partir de uma reflexão empirista, nega a própria existência da matéria. Para o autor, não há sentido em postular qualquer substrato para as qualidades sensíveis.<sup>490</sup> Temos, na experiência aportada pelos sentidos, cheiros, sabores, cores, mas nunca algo para além que serviria de base para a aderência de tais qualidades. Nunca percebemos a “matéria”, mas sempre qualidades, e se a filosofia se digladiou durante séculos sobre a sua existência e propriedades, para Berkeley tratar-se-ia apenas de uma confusão aportada pela linguagem.<sup>491</sup> Mesmo os números nada mais seriam do que abstrações elaboradas a partir da sensibilidade, não preexistindo ontologicamente.<sup>492</sup> Berkeley chega mesmo a afirmar que, se quisermos chamar as puras qualidades sensíveis de matéria, não haveria da parte dele qualquer objeção<sup>493</sup>: o seu ponto é, principalmente, o de criticar a noção de substância antes mesmo que a de uma realidade externa a mente individual.

O argumento do ciclo correlacional deriva deste esforço: se não temos acesso a nada por trás das sensações, tudo que existe são sensações (Ideias), necessariamente presentes em um espírito percipiente, definido como “simples, indivíduo e ativo”<sup>494</sup>. As Ideias, por sua vez, são “seres inertes, transitórios, não subsistentes em si mas em espíritos ou substâncias espirituais.”<sup>495</sup> A famosa formulação “ser é ser percebido”<sup>496</sup> é a consequência

<sup>489</sup> Para uma boa exposição das semelhanças e diferenças entre Kant e Berkeley, Cf. RAMOS, 2014.

<sup>490</sup> BERKELEY, 1973a, p. 23 § 68.

<sup>491</sup> Ibidem, p. 14 I§14.

<sup>492</sup> Ibidem, p. 21 § 12.

<sup>493</sup> BERKELEY, 1973b, p. 124.

<sup>494</sup> BERKELEY, 1973a, p. 24 § 27.

<sup>495</sup> Ibidem, p. 36 § 89.

<sup>496</sup> Ibidem, p. 19 § 3.

natural dessa argumentação: na ausência de nada além da percepção, tudo que resta é identificar o ser de todos os entes à sua manifestação sensível conforme contida no espírito.

Naturalmente, tal argumento parece, de imediato, estranhíssimo, como se Berkeley negasse a existência de uma realidade externa. De fato, nos parece que essa impressão permanece bastante viva na crítica de Meillassoux, tanto em relação à Kant quanto a Berkeley, nem que seja a nível meramente retórico: o crime do correlacionismo é precisamente o de negar o acesso ou a existência da objetividade do mundo. Berkeley, no entanto, não pretende negar a realidade ao modo solipsista. Diante da dificuldade de se afastar dessa conclusão constrangedora, conclama Deus como espírito *omnipercipiente* a fim de garantir a regularidade das leis naturais e a realidade dos objetos sensíveis.<sup>497</sup> Todas as Ideias estão contidas em espíritos, mas não necessariamente no espírito humano: “dizer que os corpos não têm existência fora do espírito não quer dizer neste ou naquele espírito particular, mas em todos.”<sup>498</sup> Se quando eu fecho os olhos, a mesa diante de mim não deixa de existir, é porque ela permanece no espírito de outros e, em última instância, no divino. A realidade objetiva são as impressões sensíveis postas por deus em nosso espírito, tal como a regularidade dos fenômenos da natureza.<sup>499</sup>

Há, em Berkeley, certamente, uma pressuposição circular. Se não há nada por trás das qualidades, há contudo uma transcendência dos espíritos enquanto entes ativos unicamente capazes de as produzir, fundada, antes de mais nada, sobre a tautologia que afirma que, *quando percebo algo, necessariamente estou percebendo algo*. O “ser é ser percebido” consiste em nada mais do que isso: se, quando percebo algo, estou percebendo algo, logo este *algo* é a percepção que tenho dele. Em última instância, se tal argumento não é propriamente falso, o seu caráter tautológico lhe faz recair sobre o primado da *reconhecimento* que reduz o pensar à banalidade mais cotidiana. Perceber, reconhecer, configura o ser mesmo das coisas. De fato, reconhecer algo é reconhecer algo como sendo X, enquanto a percepção é a simples apreensão. Não obstante, para Berkeley, a percepção é aquilo que qualifica

---

<sup>497</sup> Ibidem, p. 48 § 146.

<sup>498</sup> Ibidem, p. 28 § 48.

<sup>499</sup> Ibidem, p. 24-25 § 30.

toda experiência: então, a reconhecimento é tributária da sensação mesma. Só se reconhece a partir da sensação, e reconhecer é sentir e perceber. Para Berkeley, o campo empírico não é dado em uma rapsódia de sensações que requereriam síntese; antes, a percepção já é sempre percepção de algo enquanto tal.

Assim, Berkeley recai na tautologia correlacionista uma vez que é evidente que, quando percebo algo, estou percebendo algo; do mesmo modo, certa *vulgata* da dita “virada linguística” poderia argumentar, isomorficamente, que quando eu digo algo, estou dizendo algo, logo tudo que há está na linguagem. Senso comum e reinscrição doxológica. Trata-se de uma hipóstase dos discursos de zero ordem elevados, assim, à segunda ordem. Em ambos, os casos temos uma tautologia que se expande do empírico para o transcendental. Por mais que não haja transcendental em Berkeley, temos a percepção como condição absoluta da existência, uma elevação do empírico ao incondicionado em um decalque próximo ao que vimos anteriormente.

Por mais que, naturalmente, em Berkeley não tenhamos um transcendental ao modo kantiano, temos ainda um princípio de distribuição referido a deus como fiador da objetividade do mundo. O conceito de espírito, conforme contém toda a realidade do percebido, é um princípio transcendental, capaz de garantir a realidade objetiva e a sua distribuição na constituição da natureza com suas leis e constâncias. O que em Kant é epistemológico, em Berkeley é teológico<sup>500</sup>, mas em ambos os casos temos um princípio de distribuição abstraído da experiência empírica e tornado transcendental. A fundamentação em segunda ordem é teológica no caso de Berkeley e não especulativa; neste sentido, Kant, para Deleuze, é objeto de uma ambiguidade, ao passo que, para Berkeley, não poderíamos dizer o mesmo. A superação da operação tautológica, como vimos precedentemente na argumentação de Nunes e não paramos de repetir desde então, só é passível a partir de um salto especulativo. O círculo fundacional é quebrado através do *pensável* e não do cognoscível.

Com base nestas considerações, trazemos agora a breve discussão que Deleuze realiza em relação a Berkeley, presentes no contexto do estudo das

---

<sup>500</sup> RAMOS, op. cit., p. 62.



imagens cinematográficas em *Cinema I*<sup>501</sup> e, em *Crítica e Clínica*.<sup>502</sup> Em ambos os livros, trata-se de discutir a obra experimental de Samuel Beckett com Buster Keaton, “Filme”, de 1965, mais do que a filosofia do bispo irlandês. De todo modo, a reflexão de Deleuze neste contexto coaduna com os propósitos aqui em questão. O filme de Beckett tem inspiração direta na filosofia de Berkeley, procurando subverter o ponto de vista de deus enquanto fiador último da percepção: “Beckett subverte este ponto de vista transcendente ao dividir o personagem em dois e usar a própria câmera como sujeito e objeto da percepção.”<sup>503</sup> O filme consiste em uma série de perseguição no qual o personagem escapa da “percepção” encarnada pela câmera. Ele foge da própria percepção, tanto do ponto de vista encarnado pela câmera que percebe quanto pelos elementos que ele encontra (os animais no quarto, a figura na parede, o passado encarnado nas fotografias). Por fim, há um colapso da percepção do personagem com a percepção do perseguidor, conforme, após dormir em sua cadeira de balanço, ele se vê confrontado pela sua própria imagem enquanto a daquele que o perseguia.

A partir disto, a reflexão de Deleuze começa por colocar o seguinte problema: “se é verdade como foi dito pelo Bispo irlandês Berkeley, que ser é ser percebido (*esse est percipi*), seria possível escapar à percepção? Como se tornar imperceptível?”<sup>504</sup> Imediatamente, tal questão nos remete ao deslocamento necessário em relação à divisão entre sujeito e objeto conforme inscrita no regime da imagem moral: sujeito que percebe e objeto percebido. Mais ainda, neste mesmo regime, pode-se proceder como Kant, que, estabelecendo precedência do sujeito sobre o objeto enquanto percepção de si mesmo, unidade originária da apercepção, ainda assim, como vimos exaustivamente, não rompeu com a dita imagem. Dessa forma, Deleuze prossegue: “como escapar às venturas do *perciperi* e do *percepi*, sabendo-se que, enquanto vivemos, ao menos uma percepção subsistirá, a mais terrível, a percepção de si por si mesmo?”<sup>505</sup> Essa questão como escapar da percepção, mesmo a de si, pode ser compreendida no presente contexto como um

<sup>501</sup> DELEUZE, 1983/2018, p. 100-113.

<sup>502</sup> DELEUZE, 1993/2011 p. 36-40.

<sup>503</sup> BORGES, 2003, p. 7.

<sup>504</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>505</sup> DELEUZE, 1983/2018, p. 111.

desdobramento da crítica à imagem moral e como a procura de uma outra imagem para o pensamento. O tema do *devoir-imperceptível* aponta justamente nessa direção, como veremos.

A solução desse problema, mesmo para além do contexto específico da discussão cinematográfica, é reportada à Vida: “tornar-se imperceptível é a Vida ‘sem interrupção nem condição’, atingir o marulho cósmico e espiritual.”<sup>506</sup> Tal formulação, antes poética do que argumentativa, só é passível de compreensão a partir do conceito de *Vida* como manifesto em outros lugares na obra deleuziana, uma vez que, neste texto, Deleuze não se detém em nenhuma explicação mais detalhada – o que acontece muitas vezes em seus livros, para grande irritação do comentador. Com relação à presente discussão, basta dizer que Vida é a *imanência* da diferença em si mesma. Neste sentido, Deleuze afirma no mesmo texto que “Beckett remonta em direção ao plano luminoso de imanência.”<sup>507</sup>

A dimensão genética da experiência, pré-individual, é associada por Deleuze, sobretudo após o seu trabalho com Guattari, a uma vida não orgânica e impessoal. O termo “vida” é usado para expressar a dimensão ontológica da criação e da novidade. Como já aludimos brevemente em um número talvez excessivo de vezes e como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo, a operação tautológica do fundamento deve dar lugar a um *a-fundamento*, que permite a emergências das identidades relativas a partir de uma instância a elas dissimétrica, a diferença. Esse afundamento, conforme remetido à breve discussão sobre Berkeley, é a dimensão *imperceptível* que dá a luz à percepção, o que retorna, igualmente, elementos da influência de Leibniz e Maimon, expressando a mesma operação de produção da identidade a partir da diferença. Da não-identidade temos a gênese das identidades, do mesmo modo que do “imperceptível” temos a gênese da percepção.

O tema do imperceptível é elaborado de forma mais detalhada em *Mil Platôs*, no platô sobre os devires. O devir, para Deleuze, de forma bem esquemática, constitui na instância paradoxal que expressa a diferença mesma em sua relação aporética com a *passagem* temporal e espacial: é o *entre*, zona de indiscernibilidade, que guarda a chave de ininteligibilidade para a

<sup>506</sup> DELEUZE, 1993/2011, p. 40.

<sup>507</sup> DELEUZE, 1983/2018 p. 113.

individação de determinado estado. O devir, então, não se diz de uma transitoriedade neutra, negligenciável, entre dois estados; antes, é o *momento* propriamente indiscernível entre dois estados. Na metafísica de Deleuze, o próprio *ser* torna-se o devir na mesma operação na qual a diferença vem resolver o que a Identidade não conseguia em relação ao fundamento. O devir figura enquanto conceito que substitui a essência e a substância da forma como são classicamente entendidos, indicando uma *processualidade* como razão suficiente dos entes individuados. A filosofia da diferença de Deleuze é uma ontologia de processos e, nesse sentido, é que o devir opera como ferramenta conceitual a fim de expressar o primado do “entre”: individuação sobre o indivíduo, das relações sobre os seus termos...

Entre os mil platôs, Deleuze e Guattari, no décimo, procedem por uma análise de diversos “devires”: devir-mulher, devir-criança, devir-animal, devir-molecular... A lógica dessa operação é a de articular o devir com a alteridade. A identidade está sempre do lado dos estados de coisa individuados e efetuados de tal modo que a sua gênese guarda em relação a eles uma alteridade necessária. A própria diferença (enquanto ser) é uma alteridade remetida a si mesma: a alteridade enquanto alteridade em si é o motor de produção da identidade. Desse modo, essa tipologia dos devires expressa a alteridade *relativa* conforme referida às identidades normativas determinantes. Assim, precisamente, não há “devir-homem”<sup>508</sup> dado que o homem-branco-cis-europeu-heterossexual-carnista-proprietário-cristão-cidadão-de-bem é índice normativo por excelência em sua figuração noológica – por mais que um homem empírico possa, eventualmente, passar por devires minoritários. Então, temos primeiramente o devir mulher como alteridade em relação ao homem, o devir animal em relação o antropocentrismo, e assim por diante. Tal tipologia, contudo, não expressa propriamente uma ordem<sup>509</sup>, mas coeficientes relativos e possivelmente coextensivos de “desterritorialização”, aqui entendida como reinscrição da diferença sob identidades constituídas.

O devir imperceptível, presente na discussão sobre Berkeley, é descrito como “fim imanente do devir, sua fórmula cósmica.”<sup>510</sup> Tal fórmula expressa

<sup>508</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012b, p. 92

<sup>509</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>510</sup> Ibidem, p. 76.

o seu caráter “absoluto” enquanto os demais devires seriam relativos.<sup>511</sup> É dito imperceptível pois “os movimentos e os devires, isto é, as puras relações de velocidade e lentidão, estão abaixo ou acima da percepção.”<sup>512</sup> “Movimento”, aqui, deve ser compreendido em um registro bergsoniano: não o movimento enquanto deslocamento do ponto A para o ponto B, mas o “entre” que é o próprio movimento em si, independentemente do seu lugar de chegada ou saída<sup>513</sup> – formulação que naturalmente retoma o conceito próprio de devir. É nesse sentido mesmo que o imperceptível pode ser considerado absoluto, pois a percepção sempre se dá em um estado de coisas já individuado, relativamente “congelado” ou imóvel; o movimento, para além daquilo que se move e para onde se move, escapa às determinações individuais dos moventes e dos lugares, constituindo uma forma de “absoluto”. Por conseguinte, não se diz da percepção estruturada, mesmo de um objeto movente ou espaços determinados: é um imperceptível não como dado oculto, mas como pura imperceptibilidade.

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze nos fala de um ser do sensível, *sentiendum*, um ser da memória, *memorandum*, um ser do pensamento, *cogitandum*. Estes três conceitos expressam aquilo pelo qual o dado é dado em cada caso enquanto diferença constitutiva. Uma vez que aquilo que pelo qual o dado é dado não pode ser dado – sob o risco do decalque do transcendental sob o empírico –, o *sentiendum* é o que não pode ser sentido, mas que, ao mesmo tempo, só pode ser sentido, o mesmo movimento valendo para os outros dois campos.<sup>514</sup> Este “não pode ser sentido” significa que o imperceptível não se identifica à sensação como uma sensação oculta, passível de tornar-se conscientemente sentida. Esse “só pode ser sentido”, por sua vez, expressa o campo genético da própria sensação. Temos o mesmo movimento em relação ao devir imperceptível: “o movimento também ‘deve’ ser percebido, e só pode ser percebido; o imperceptível é também o *percepiendum*.”<sup>515</sup> Tudo remete a diferença e ao afundamento: todos esses

---

<sup>511</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>512</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>513</sup> Idem.

<sup>514</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 242.

<sup>515</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012b, p. 79.

conceitos dizem-se da necessidade de extrair o coeficiente de individuação de uma instância dissimétrica, mas imanente em relação a ele.

Portanto, podemos ver como o ciclo correlacional, conforme encarnado pelo pensamento de Berkeley, se estrutura sob o campo do fundamento tautológico e como a sua possibilidade de superação está dada pela operação de *afundamento* trazida por Deleuze. Contra a formulação que diz “quando eu percebo, estou percebendo”, Deleuze afirma a violência de um imperceptível que engendra a própria percepção.

O termo “Vida” utilizado nessa discussão parece confirmar a crítica de Meillassoux. Deleuze seria, neste ponto, um correlacionista de tipo subjectalistta. Realizaria a hipóstase de um termo correlacional – a vida – ao ser em si mesmo. Essa crítica está errada por duas razões. Em primeiro lugar, a Vida aqui não é uma vida orgânica ou biológica. A vida é a pura diferença. A utilização do termo “Vida” não significa que o conteúdo conceitual por trás dessa rubrica refira-se à vida empírica e biológica. Trata-se, neste caso, da pura diferença enquanto criação e, desta forma, é anterior e mais larga que a vida orgânica propriamente dita. Em segundo lugar, essa pura diferença não é um correlato da mente ou de qualquer instância correlacional. Ela é especulativamente suposta como para além de sujeito e do objeto, para além de toda subjetividade. A crítica que Deleuze realiza a Kant, assim, revela que não se trata de hipóstase do ser no pensar ou vice-versa. O correlacionismo e o subjectalismo estariam no regime do bom senso e do senso comum, assim como a filosofia de Berkeley. A diferença não é nem sujeito, nem objeto, não é mente, nem a “pura morte” que Meillassoux situa no real em si mesmo. A diferença ou Vida é pensada como não correlacional, por mais que seja, como vimos, um movimento especulativo que retém a distinção entre pensável e cognoscível. Veremos melhor como a diferença não é correlata a nada de subjetivo.

Por ora, podemos ver como crítica à imagem moral se relaciona ao correlacionismo: trata-se da prisão do pensamento no ciclo tautológico que reifica o dado como condição mesma de toda manifestação. Há uma tautologia correlacionista no seio da imagem moral, por mais que esta seja mais ampla que aquela, englobando filosofias anteriores à revolução copernicana de Kant e também ao idealismo de Berkeley. Não obstante, é essa reificação tautológica e identitariamente orientada que faz da imagem moral incapaz de

realizar o que promete, ou seja, de *fundar*. E, por outro lado, tal imagem é eminentemente conservadora, engessada, o que impede o pensamento nela preso de se entregar a aventuras outras para além da reconhecimento, do senso comum e do bom senso. Contra esse correlacionismo, correlacionismo da imagem moral, temos em Deleuze um grande adversário.

## 11. Imagem moral e Forma Estado

Por fim, faz-se necessário ressaltar a relação entre o regime da imagem moral e a forma-Estado. Deleuze, sobretudo em sua obra conjunta com Guattari, associa o regime noológico da imagem moral ao Estado de forma contundente. O Estado é ele mesmo uma forma especial de *tautologia* que se impõe ao pensamento na reificação da doxa. A imagem moral torna-se expressão da forma-Estado, tanto materialmente, enquanto tendência virtual das formações históricas concretas, quanto regime do pensamento associado aos pensadores de Estado, o professor público contra o pensador solitário. A discussão do Estado em Deleuze é bastante complexa e extensa; faz-se, no entanto, relevante para a presente discussão, uma vez que explicita o caráter político da doxa, concedendo à presente exposição contornos mais práticos. Como vimos, a interpretação que seguimos é mais próxima de Bryant, que não toma a imagem moral como requerendo superação *apenas* por ser moral e conservadora, mas, principalmente, por ser insuficiente na resposta que oferece à sua problemática mesma. A associação entre tal regime e o procedimento eminentemente tautológico da forma-Estado não contradiz de forma alguma tal ponto. Se a imagem moral se refere ao Estado, é porque a sua forma capturou o pensamento de modo a fazê-lo isomórfico ao seu próprio procedimento. Atesta, assim, a mesma insuficiência: o pensamento inofensivo, tributário do Estado, filosofia de gabinete, não responde adequadamente a questão do *ser* mesmo do pensar, pois, em seus pressupostos, encarna a própria figura do Estado tomando o pensar à sua imagem e semelhança, fundando o pensamento no Estado em uma operação que não se justifica por si mesma. Expressa a exogenia doxológica que subordina o pensamento impondo-lhe uma forma externa. Nada garante que o pensamento seja isomórfico ao Estado ou que o Estado possa responder a sua própria

eminência: antes, eclipsar a sua contingência, seu princípio, é sua operação mesma. Por conseguinte, na presente seção, exporemos a relação entre Estado e imagem moral sublinhando o caráter pressuposto e tautológico da sua forma.

Primeiramente, a teorização deleuze-guattariana do Estado e sua emergência se afasta das formulações várias, mesmo as marxistas, que o tomam como resultado de um desenvolvimento das forças produtivas ou desenvolvimento técnico. O Estado, para os autores, não é resultado de uma evolução, mas antes uma tendência *virtual* sempre presente em todo agenciamento histórico, mesmo que não se efetive ou se atualize necessariamente em toda parte e em todos os tempos. Inspirados pelo problema marxista do “despotismo asiático”<sup>516</sup>, Deleuze e Guattari referem tal formação a um horizonte constitutivo de toda história, presente tendencialmente em todas as formações sociais: “a produção dita asiática, com o Estado que a exprime e constitui o seu movimento objetivo, não é uma formação histórica distinta: é a formação de base que está no horizonte de toda história.”<sup>517</sup> *Urstaat* é o seu nome na formulação deleuze-guattariana, termo constituído a partir da conjunção da palavra *Staat* – Estado, em alemão – com o duplo significado de *Ur*, antiga cidade suméria de grande relevância para a teologia judaica e cristã, e que, em alemão, expressa igualmente “ancestralidade, originalidade”.<sup>518</sup> O Estado, para os autores, por conseguinte, não é o Estado Moderno como normalmente referido na teoria política: é uma forma ideal independente das suas expressões determinadas e formas concretas específicas, guardando uma relação de transcendência e imanência em relação a elas. Transcendência, dado que independe da sua atualização material; imanência, pois não preexiste eminentemente em outro campo que não o da sua efetivação. O Estado, enquanto virtual, tende à sua realização sob a forma de um estado de coisas concretas, sem, no entanto, existir fora dele. Tal formulação é recorrente na obra de Deleuze: o virtual não é um domínio eminente, platônico, mas está *ao lado* do atual, como duas metades de um objeto qualquer. O mesmo, então, se passa com o Estado enquanto tendência virtual: o Estado, “horizonte comum do que vem antes e do que vem depois,

---

<sup>516</sup> Cf. MARX, 2013, p. 388-423.

<sup>517</sup> DELEUZE, GUATTARI, 1972/2011, p. 288.

<sup>518</sup> Ibidem, p. 287.

só condiciona a história universal não por estar fora dela, mas sempre ao lado [...]”<sup>519</sup>

Esta “universalidade” pretensa do *Urstaat* pode nos fazer imaginar que Deleuze e Guattari poderiam sub-repticiamente estar trazendo uma espécie de evolucionismo, uma teleologia positivista ou mesmo hegeliana: o Estado como norte de uma realização necessária ou, pelo menos, universalmente disposta. Não se trata disto. Pierre Clastres é uma referência central na presente discussão, o que nos ajuda a afastar a precedente suspeita.<sup>520</sup> O objetivo de Clastres, no seu renomado *A Sociedade Contra o Estado* (1982), é precisamente o de refutar, empiricamente, as formulações várias que explicavam a ausência de Estado e, junto dele, a da *política* entre os ameríndios, com base na ausência dos meios técnicos.<sup>521</sup>

A partir da análise das relações políticas dos ameríndios, Clastres identifica mecanismos ativos de *conjuração* do Estado. O Estado, em sua tendência a desenvolver-se, é *antecipado* por tais sociedades e efetivamente rechaçado por elas. Os ameríndios não desenvolveram Estados não por uma incapacidade técnica ou atraso no desenvolvimento das forças produtivas, mas por terem elaborado mecanismos que obliteram a acumulação de excedente<sup>522</sup> e a concentração de poder em uma casta ou indivíduo. Por exemplo, o chefe, em várias sociedades ameríndias, se vê obrigado a uma ampla distribuição de presentes aos demais membros da tribo de tal forma a interditar uma acumulação de bens<sup>523</sup>. Igualmente, quando a tribo, por algum motivo, julga a sua capacidade de liderança insuficiente ou excessiva, simplesmente o *abandona*, deslocando a aldeia para outro lugar<sup>524</sup>. Tais processos não podem, segundo Clastres e, em seguida, Deleuze e Guattari, serem reportados a uma deficiência; antes, são desenvolvimentos ativos de conjuração do Estado. Tais sociedades *antecipam*, pressentem o potencial de emergência – atualização –

<sup>519</sup> Ibidem, p. 292.

<sup>520</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012c. p. 19.

<sup>521</sup> CLASTRES, 1978, p. 18-19.

<sup>522</sup> Não há, com efeito, escassez; antes os excedentes têm outra função que não a sua acumulação, como, por exemplo, seu consumo ritual ou festivo. Ibidem, p. 137

<sup>523</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>524</sup> Ibidem, p. 34.



da forma-Estado e ativamente a conjuram de tal modo que “as sociedades primitivas se definem por mecanismos de conjuração-antecipação”.<sup>525</sup>

Do mesmo modo que a imagem moral não é uma mera ilusão ou erro, passível de abolição completa pela denúncia da sua falsidade, o Estado, igualmente, não é apenas uma emergência arbitrária na história humana. A tendência à *identidade* é uma figura imanente à própria diferença – ela tende a se *anular*. Deste modo, a forma do Estado, se tendencialmente inscrita nas sociedades humanas mais variadas, só é interditada na medida em que outra tendência se faz mais forte e a conjura reinscrevendo a diferença em vias de anulação identitária. A atualização do Estado é contingente, por mais que sua virtualidade seja universal, só podendo ser conjurada por mecanismos ativos de *contra-efetuação*.<sup>526</sup>

Mais relevante ainda, para a presente discussão, é que a emergência do Estado é dada em um movimento de autopressuposição. O Estado é uma figura que traz a sua própria realização no interior mesmo da sua forma: por isso, Deleuze e Guattari o definem como *aparelho de captura*. Sua existência é simultaneamente transcendente e imanente: transcendente pois carrega a necessidade de uma pressuposição das suas condições e imanente na medida em que efetiva seus próprios pressupostos na sua instalação concreta: “o mecanismo de captura já faz parte da constituição do conjunto sobre o qual a captura se efetua.”<sup>527</sup>

Deleuze e Guattari formulam, a partir do trabalho de Dumézil, a hipótese de dois *polos* de captura na forma Estado: “o Imperador terrível e mágico, operando por captura, laços, nós e redes, e o Rei sacerdote e jurista, procedendo por tratados, pactos, contratos.”<sup>528</sup> O primeiro expressa, determinantemente, a temporalidade propriamente trans-imanente da forma-Estado a partir da qual ela figura como ao mesmo tempo “surgindo de uma única vez” e “sempre lá”.<sup>529</sup> A figura mitológica do liame, da ligação imediata, remete à autoconstituição do Estado em sua pressuposição. O Estado possui,

<sup>525</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012c, p. 135.

<sup>526</sup> O conceito de contra-efetuação expressa a reinscrição do atual sobre o virtual de forma, justamente, a interditar uma compreensão que tomaria este como idealidade platônica em relação àquele.

<sup>527</sup> Ibidem, p. 152.

<sup>528</sup> Ibidem, p. 119-120,

<sup>529</sup> Ibidem, p. 121.

neste movimento, uma essencial relação com uma forma de *interiorização*. Ele se faz, se encarna, e se pressupõe, a partir de uma captura de fatores externos: *a máquina de guerra*, remetida ao modo de organização nômade, famosa tese deleuze-guattariana que expressa essa forma de exterioridade necessária a todo aparelho de Estado, forma que este deve interiorizar em sua constituição. Esse primeiro polo, sobretudo, é o movimento *de fundamento*<sup>530</sup>: erguimento abrupto de um princípio que se coloca como único – *mito fundador*. O segundo polo, por sua vez, remete ao *contrato*, ao direito: “soberania pacificante da regra dos engajamentos de justiça.”<sup>531</sup> É o princípio de distribuição sedentária a partir do fundamento: *o logos como complemento do mito*. O primeiro polo retém uma violência autofundante a qual o segundo deve organizar e estruturar. O rei jurista opera ele mesmo uma outra forma de interiorização, na qual o que foi atado deve ser distribuído segundo a justa medida. A violência arcaica, autofundante, se cristaliza e se desenvolve na forma da lei e do direito de forma a organizar a estrutura do Estado em sua efetivação material e institucional e, mais ainda, na sua *legitimação*. A violência capturada se torna legítima. Os dois polos se dão sempre conjuntamente em relações muito variadas entre si e com a máquina de guerra enquanto exterioridade constitutiva.<sup>532</sup> Interferências e permutações entre a violência constituinte e a violência distribuída formam a unidade do Estado em sua interioridade mesma. Assim, como coloca muito bem Lapoujade, a operação do fundamento se realiza nesses dois polos: “*fundamento* como monopólio da violência; *princípio* como legitimação dessa violência”<sup>533</sup>.

Desse modo, como na imagem moral do pensamento, tal operação requer ainda uma terceira instância, diferencial, como um sem fundo ou exterioridade pura para a sua instalação efetiva enquanto aquilo que garante a ressonância dos dois polos na constituição de uma interioridade. A máquina de guerra exerce essa função.<sup>534</sup> Do mesmo modo que temos, no caso da sensação, um puro *sentiedum*, a máquina de guerra é tomada como pura

---

<sup>530</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>531</sup> SILBERTIN-BLANC, 2013, p. 60.

<sup>532</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012c, p. 123

<sup>533</sup> LAPOUJADE., op. cit., p. 242.

<sup>534</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012c, p. 122.

exterioridade política e guerreira, que dá ao Estado o índice diferencial da sua fundação. Corresponde, desse modo, ao *sem-fundo*, a fundamento.

Faz-se necessário explicitar melhor em que sentido tais pressupostos se efetivam materialmente. Deleuze e Guattari nos trazem três instâncias, que exporemos brevemente: *renda fundiária, trabalho e moeda*, em uma dupla operação que estabelece, simultaneamente, a “comparação direta e a apropriação monopolista”.<sup>535</sup> Trata-se da fundação da própria economia em paralelo a fundação do Estado, guardando o mesmo caráter de pressuposição que a faz desde sempre já e nascida de um único golpe. Esses três se dão na constituição de Forma-Estoque como correlato econômico da forma-Estado. Analisaremos, agora, apenas a primeira, dado que nossa discussão aqui versa antes sobre a imagem moral que sobre a filosofia política de Deleuze propriamente dita.

A renda, em sua relação com a terra, possui importância central, uma vez que corresponde ao modo de distribuição *sedentário*. Como vimos, tal modo de distribuição, para além da filosofia política de Deleuze, se relaciona diretamente com a forma da imagem moral. Portanto, a fim de ilustrar os mecanismos de autopressuposição do Estado, sua operação de captura, nos focaremos na renda fundiária e não nas duas outras instâncias.

A renda fundiária opera a partir da instalação de uma instância comparativa que estabelece um critério entre diferentes porções de terra, tornando-as subordinadas a um referente *transcendente*. Nas sociedades nômades, ou de “conjuração-antecipação”, a exploração agrária da terra se dá sob o signo de uma serialidade itinerante: explora-se a terra em um ciclo determinado e, após a sua completude, passa-se a outro ciclo, como os nômades, caçadores coletores, ou mesmo povos originários sedentários que não exploram a terra senão por etapas bem delimitadas que não se articulam a uma *renda* distribuível e desvinculada. A renda fundiária dá-se no momento em que “em vez de os homens se distribuírem num território itinerante, são as porções de terra que se repartem entre os homens em função de um critério quantitativo comum.”<sup>536</sup> Na medida em que a terra se torna repartida tem-se, de forma paralela e complementar, o nascimento de um critério de repartição

---

<sup>535</sup> Ibidem, p. 150.

<sup>536</sup> Ibidem, p. 144.

que fixa um valor (maior fertilidade, menor produtividade) assinalável a essas diferentes repartições. Nisso, há uma efetiva homogeneização da terra pela equivalência. A apropriação monopolística, então, é agora possível – e, simultaneamente, torna possível – a partir desta operação que “atribui a um *proprietário do solo* o excesso das produtividades mais fortes em relação as mais fracas.”<sup>537</sup> Este excesso só é passível de apropriação conforme se efetua em uma homogeneização que estabelece um critério comparativo de troca:<sup>538</sup> quando a produção do solo se torna lucro, o que supõe já uma desterritorialização relativa<sup>539</sup> da própria terra. Sem que se possa atribuir um proprietário à terra, um valor à terra de acordo com a sua produtividade, não é possível a extração de renda, pois a produção se vê integrada a uma dinâmica de consumo imediato. e os excedentes, se presentes em todas as formações, na ausência de um princípio transcendente que lhe equalize, se veem tomados em uma função ritualística, simbólica<sup>540</sup>, que retém a *heterogeneidade* daquilo que é trocado e das comunidades que trocam.<sup>541</sup> O mais importante neste ponto é que o processo de estabelecimento de um referente extrínseco não é anterior à expropriação do valor da terra: os dois vem juntos, lado a lado, em uma pressuposição recíproca e circular. A apropriação da renda é possível a partir da homogeneização da terra e a homogeneização da terra só é possível a partir do surgimento da renda: ambos vêm juntos. ‘

Deste modo, podemos compreender, por fim, a famosa afirmação de Deleuze e Guattari no “Tratado de Nomadologia”:

Acontece criticarem conteúdos de pensamento julgados conformistas demais. Mas a questão é primeiramente a da própria forma. O pensamento já seria por si mesmo conforme a um modelo emprestado do aparelho de Estado, e que lhe fixaria objetivos e caminhos, condutos, canais, órgãos, todo um *organon*. Haveria portanto uma *imagem do pensamento* que recobriria todo o pensamento, que constituiria o objeto especial de uma “noologia”, e que seria como a forma-Estado desenvolvida no pensamento.<sup>542</sup>

<sup>537</sup> Idem.

<sup>538</sup> Certamente, as sociedades ditas primitivas também realizavam trocas, mas em outro agenciamento que não supunha um critério homogêneo comparativo capaz de subordinar a função troca ao lucro. O mesmo mecanismo de conjuração se manifesta no que tange a troca (Ibidem, p. 141).

<sup>539</sup> Ibidem, p. 142.

<sup>540</sup> CLASTRES, op. cit., p. 137.

<sup>541</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012c, p. 141.

<sup>542</sup> Ibidem, p. 45, grifo nosso.

Essa imagem teria os mesmos dois polos: império e contrato: “república dos espíritos livres cujo príncipe seria a ideia de um Ser supremo.”<sup>543</sup> O pensamento, conforme se faz isomórfica a operação tautológica de fundação do Estado, ganha uma “gravidade que não teria por si só, um centro que faz com que todas as coisas, inclusive o Estado, pareçam existir apenas graças à sua eficácia ou sanção própria.”<sup>544</sup> O pensamento torna-se legislador ou, assim, pelo menos, concebe a si mesmo. Não é esse o sentido da revolução copernicana de Kant, afastar os nômades bárbaros conforme a razão se faz déspota esclarecida? Kant, neste contexto, com seu senso comum e bom senso, é o pensador de Estado<sup>545</sup> por excelência, funcionário do mês no Ministério do Pensamento: “o senso comum, a unidade de todas as faculdades como centro do *Cogito*, é o consenso de Estado elevado ao absoluto.”<sup>546</sup> Do mesmo modo, “se para o pensamento é interessante apoiar-se no Estado, não é menos interessante para o Estado dilatar-se no pensamento e dele receber a sanção da forma única, universal.”<sup>547</sup> O Estado ganha do pensamento a sua universalização, não só na sanção explícita de um discurso “ecumênico” como o de Kant na sua filosofia política, mas na universalização mesma da sua forma. O pensamento elevaria o Estado ao estatuto do universal, sancionando-o, legitimando-o, dando ares de liberdade à sua opressão e de necessidade histórica à sua contingência e circunstância. Se o pensamento repete a operação do Estado, se pensar torna-se pensar na forma-Estado, interioriza-se o Estado no pensamento, consequentemente interiorizando-o no pensador e o universalizando na concepção do que seria o pensamento mesmo.

---

<sup>543</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>544</sup> Idem.

<sup>545</sup> Ibidem, p. 48.

<sup>546</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>547</sup> Ibidem, p. 46-47.

## Capítulo 3: A univocidade da diferença.

### 1. Introdução

A univocidade do ser e o ser enquanto a diferença em si mesma é tese central e nuclear da metafísica de Deleuze. Contra a analogia identitariamente dada a partir do fundamento, que vimos anteriormente com Aristóteles, e contra o primado da representação, a univocidade da diferença. A diferença, como vimos brevemente e veremos melhor neste capítulo, pretende-se um a-fundamento, que realiza aquilo que a Identidade não consegue. O ser não se diz de uma presença qualquer ou de um horizonte onto-teológico, conforme criticado por Heidegger. Não é hipóstase de uma substância ou de um dado qualquer à altura de uma fundamentação de tudo que é dado. A diferença distingue-se qualitativamente da substancialidade mesmo que mantenha a sua função operatória.

Neste capítulo, exporemos, inicialmente, as características gerais do conceito de diferença de Deleuze. Trabalharemos a tese da univocidade e analisaremos, no seu escopo, a filosofia do tempo desenvolvida em *Diferença e Repetição*, uma vez que a diferença possui uma relação privilegiada com o tempo conforme é dita do eterno retorno. Em seguida, analisaremos a teoria deleuziana das Ideias e a sua lógica da diferenci(ç)ão a partir da noção de uma reversão do kantismo, com o senso comum e bom senso que vimos no capítulo anterior.

### 2. A diferença em si mesma

#### 2.1 Diferença numênica

A diferença é o númeno, mas o “númeno mais próximo do fenômeno”<sup>548</sup>. Essa afirmação significa que a diferença é o *em si tomado especulativamente* para além de toda correlação e para além da disjunção entre sujeito e objeto. O conceito de númeno em Kant já é em si mesmo especulativo: não é uma categoria

---

<sup>548</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 361.

do entendimento capaz de oferecer conhecimento empírico, mas, não sendo passível de ser conhecido, ainda assim *deve* ser pensado<sup>549</sup>. Expressa a coisa em si e tem dois sentidos:

Se entendemos por númeno uma coisa, *na medida em que não é objeto da nossa intuição sensível*, abstraindo do nosso modo de a intuir, essa coisa é então um númeno em sentido *negativo*. Se, porém, a entendemos como *objeto de uma intuição não-sensível*, admitimos um modo particular de intuição, a intelectual, que, todavia, não é a nossa, de que nem podemos encarar a possibilidade. e que seria o númeno em sentido *positivo*.<sup>550</sup>

O sentido negativo figura como limitação da nossa capacidade de conhecer pela necessária subscrição da manifestação fenomênica às nossas categorias. Já o sentido positivo, como aquilo que é passível de manifestação a uma outra forma de intuição que não a nossa. Para Kant, apenas o sentido negativo é legítimo<sup>551</sup>, naturalmente, dado que o escopo do projeto crítico é o da análise da manifestação para nós. Para Deleuze, a diferença é, ao mesmo tempo, positiva e negativa. Tomada em si mesma, ela não possui qualquer negatividade. Deleuze critica fortemente a tradição filosófica precisamente por ter submetido a diferença ao estatuto de uma degeneração da identidade. A diferença é positiva no sentido de não ser uma limitação ou degenerescência do Idêntico, do Mesmo e do Semelhante, mas pura criação – como veremos ao longo desse capítulo –, de modo que ela não pode ser nada senão positiva. A diferença é concebida como pura criação, pura produção de forma que, tomada em si mesma, não comporta nenhuma negatividade. Vimos as quatro amarras da representação, que fazem da diferença algo de negativo: a identidade no conceito, a oposição no interior do conceito, a analogia do juízo e a semelhança no objeto. Para além dessas amarras, a diferença, se concebida em si mesma, como pretende Deleuze, figura como uma pura positividade.

Não obstante, a diferença ainda é negativa conforme referida aos entes finitos como nós. A diferença é ontologicamente anterior aos indivíduos que ela produz a partir do seu movimento imanente. Assim, retém uma assimetria em

<sup>549</sup> ALLISON, op. cit., p. 56.

<sup>550</sup> KANT, (1781/1781). 2001, p. 294 B307.

<sup>551</sup> “O conceito de um númeno é, pois, um *conceito-limite* para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo. Mas nem por isso é uma ficção arbitrária, pelo contrário, encadeia-se com a limitação da sensibilidade, sem, todavia, poder estabelecer algo de positivo fora do âmbito desta.” Ibidem, p. 296 B311.

relação aos entes de forma que nosso pensamento não pode *captá-la de forma translúcida*. Toda elaboração conceitual, mesmo a que pretende pensar a diferença em si mesma, acaba por introduzir a identidade, de forma que a diferença em si mesma torna-se insondável e refratária à sua apreensão discursiva, lógica ou conceitual. Por conta disso, a ontologia da diferença de Deleuze não pode ser nada senão especulativa. A diferença não pode ser conhecida, mas pode ser pensada. E mesmo que ainda possa ser pensada, nenhum pensamento pode capturá-la de forma última, de uma vez por todas. Não só, por um lado, porque o pensamento sempre recai na identidade de um modo ou de outro, como também, por outro lado, a própria diferença não para de diferir, de modo que a sua captura definitiva em um conceito qualquer é impossível. Desse modo, a diferença, conforme referida às capacidades cognitivas de entes finitos, é negativa. Negativa pois inapreensível de uma vez por todas, por mais que, em si mesma, à diferença nada falte. A sua pura positividade não pode ser capturada pelo pensamento de forma que a sua apreensão parcial e especulativa a torna, conquanto referida a entes finitos, sempre negativa.

Mesmo o pensamento da diferença de Deleuze, em sua imagem especulativa de um pensamento sem imagem, não pode, sob pena de contradição lógica e conceitual, expressar a diferença mesma em uma translucidez ao conceito. Deste modo, a diferença é numênica: é o em si para além de todo para nós. E, como o númeno de Kant, só pode ser pensada, mas nunca conhecida.

A diferença, assim concebida, consiste em um discurso de primeira ordem na filosofia de Deleuze: é o seu discurso acerca do ser. No entanto, o seu discurso de primeira ordem já traz em si a distinção entre o pensável e o cognoscível. A diferença enquanto númeno é concebida como não sendo passível de conhecimento irrecorrível. Ela apenas pode ser pensada, não conhecida, de forma que, já na primeira ordem, Deleuze situa seu discurso a partir dessa importante distinção. Sobretudo, vê-se pelo seu fundo kantiano que se trata de uma questão de filosofia crítica, ou metacrítica, no sentido de ir para além de Kant. Nesse mesmo sentido, não se trata de incursão em um modo filosófico pré-crítico, uma vez que a distinção mesma entre pensável e cognoscível já está imediatamente dada na formulação da diferença em si mesma.



## 2.2 A diferença não é o diverso: diferença interna e diferença externa.

Como vimos a diferença é transcendental e não empírica, de forma que “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.”<sup>552</sup> O dado aqui pode ser entendido em sentido fenomenológico: o dado é tanto o “ser simplesmente dado (*Vorhandensein*)” quanto a “manualidade (*Zuhandenheit*)” de Heidegger<sup>553</sup>. Manualidade é “o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo”, no caso, a instrumentalidade como modo de relação do ser-aí com algo que se revela apenas segundo a sua função, sem que seja necessário a tematização explícita desta função por parte do agente que instrumentaliza. Já o “ser simplesmente dado” remete à compreensão científica ou filosófica de um ente como sendo dada na díade sujeito-objeto no qual se retém um conjunto de propriedades determinadas tomadas como independentes<sup>554</sup>. Para Deleuze, a diferença é a razão de todo dado, seja das propriedades assinaláveis, seja dos hábitos que informam a lida prática com os objetos. O dado, assim, é o diverso da experiência em seus modos variados, mera diversidade ôntica.

Neste sentido, a diferença se distingue da *diversidade* conceitual ou sensível, dada entre entes individuados. A diversidade é a diferença menor, já degradada, entre entes constituídos, e não a diferença pura, que é númeno. Na diversidade, temos a oposição predicativa: esta mesa é tudo que ela não é, ela é diversa desta cadeira ou deste reator nuclear... Diferentemente da pura diferença, então, a diversidade é a diferença externa entre entes já constituídos. No regime da imagem moral, como vimos, procede-se pela reificação destes elementos já constituídos de forma que a diferença se torna oposição predicativa. Assim, a fim de se pensar a diferença em si mesma, faz-se necessário pensar a *diferença interna* em oposição à diferença extrínseca entre entes diversos.

Primeiramente, esta diferença interna atesta um princípio de individuação coextensivo ao indivíduo. Como coloca Toscano, “o objetivo de se ater à *diferença interna de uma coisa* significa que a filosofia da diferença é inseparável

<sup>552</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 361.

<sup>553</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 117 §15 [69].

<sup>554</sup> Ibidem, p. 85 § 9[42].

de uma outra concepção do problema da individuação”.<sup>555</sup> Tal concepção visa se afastar do hilemorfismo aristotélico, como vimos no capítulo anterior, mantendo-se fiel à crítica de Simondon ao seu primado na tradição filosófica. A diferença interna é a razão singular pelo qual um indivíduo é tal como é, opondo-se à sua subsunção genérica e, igualmente, à limitação por oposição predicativa, como em Kant (como veremos). Nesse sentido, expressa a gênese da experiência concreta e não meramente possível: antes de um ente ter sua hecceidade dada por uma participação em uma essência ou em uma posição determinada em um todo e por ele limitado, a diferença interna expressa o seu dinamismo intrínseco como razão suficiente.

A diferença interna não é, igualmente, conceitual.<sup>556</sup> Neste ponto, Deleuze remete aos *Prolegômenos a toda metafísica futura*, onde Kant apresenta uma diferença interna não conceitual.<sup>557</sup> Nesse contexto, Kant argumenta que se dois entes são idênticos, eles naturalmente podem ser substituídos um pelo outro. No entanto, prossegue o filósofo, temos casos em que duas figuras idênticas não são substituíveis, como no caso da nossa mão diante do espelho: a mão direita torna-se esquerda em seu reflexo, logo não pode ser por ela substituída mesmo que seja igual em seu conceito. Ora, se se tratasse de um conceito, não seria possível que não fosse substituível, dado que os conceitos idênticos não diferem. Trata-se de uma intuição sensível e apenas por conta disso a substituição torna-se impossível. E, uma vez que é uma intuição sensível, ela está subordinada ao espaço enquanto sentido externo, de forma a só se tornar apreensível a partir da sua totalidade.<sup>558</sup> Deste modo, a diferença interna não-conceitual é sensível e determinada pela totalidade do espaço: é apenas por ocupar diferentes posições que seres idênticos diferem. Para Deleuze, o problema nisso está em subordinar a diferença à totalidade do espaço: a diferença interna não conceitual ainda assim é reinscrita sob a totalidade do espaço como sua condição, enquanto o próprio espaço é pressuposto, no sentido da imagem moral que vimos anteriormente. Como coloca, Levy Bryant com particular clareza:

---

<sup>555</sup> TOSCANO, 2006, p. 160.

<sup>556</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 78-79.

<sup>557</sup> KANT, 1783/1988, p. 54 §13.

<sup>558</sup> Ibidem, p. 55 §13.

enquanto tempo e espaço podem funcionar como fundamentos para um princípio de individuação dado que dois objetos não podem ocupar a mesma posição e o mesmo ponto no tempo, ele falha em individuar a diferença do seu ser com a de outros seres. Por exemplo, podemos imaginar dois irmãos gêmeos que são idênticos em tudo até mesmo em seus pensamentos mais íntimos, que diferem apenas em diferentes espaços no mesmo tempo. A diferença entre estes dois seria uma diferença externa pertencente ao espaço e ao tempo enquanto meio, concebidos enquanto continentes, não uma diferença interna definindo o ser destes seres ou o que significa ser especificamente este ser.<sup>559</sup>

A diferença interna é, por consequência, princípio de individuação. Por não ser conceitual ou individual, ela não se dá “dentro” de nenhum indivíduo, mas de forma coextensiva a ele. Por conta disto, a diferença interna instaura simultaneamente a interioridade e exterioridade dos entes diversificados entre si. O exemplo da membrana viva, trazido por Simondon – de quem Deleuze herda grande parte da sua teoria da individuação –, é bastante emblemático: a membrana estabelece um dentro e um fora em *ato* a partir de uma seleção ativa de componentes dada por uma *diferença* entre seu meio interior e o meio exterior. A diferença entre os dois é um princípio seletivo que instaura simultaneamente uma interioridade e uma exterioridade.<sup>560</sup> Nesse sentido, essa diferença não está contida na célula enquanto ente, mas a individua de forma coextensiva. Por essa razão, a diferença interna é *virtual*. Cabe, agora, clarificar este conceito central na filosofia de Deleuze.

### 2.3 Diferença e virtualidade:

A distinção entre atual e virtual é central em toda a filosofia da diferença de Deleuze. O virtual se opõe ao possível e não ao real, como Deleuze sublinha com o máximo de ênfase<sup>562</sup>. Como nota Levi Bryant, o problema da experiência meramente possível kantiana é resolvido por Deleuze precisamente pela noção de virtual<sup>563</sup>. O que significa distinguir o virtual e o possível? Deleuze trabalha essa questão a partir de Bergson. Bergson argumenta – tese ecoada por Deleuze – que

<sup>559</sup> BRYANT, 2008, p. 21

<sup>560</sup> SIMONDON, op. cit., p. 224. Para Deleuze, por sua vez, este processo não é privilégio do vivente – para Simondon só o vivente tem interioridade e exterioridade reais –, mas de todo ente individuado.

<sup>562</sup> Ibidem, p. 345

<sup>563</sup> BRYANT, 2009.

o universo é, antes de mais nada, criação, “criação contínua de novidade imprevisível.”<sup>564</sup> Se o universo é criação constante, não podemos ter algo como o “possível” ou um conjunto de “possíveis” se realizando, pois o possível pressupõe eventos já prontos e constituídos que simplesmente passariam para a existência real. Quando se pensa o presente a partir da encarnação de determinada possibilidade passada, essa possibilidade, efetivamente, não foi criada na medida em que é concebida como *anterior à sua criação*. Se o presente é a encarnação de um conjunto de possibilidades, estas possibilidades são anteriores ao próprio presente; e, se o presente, a realidade da experiência, deve ser uma criação antes de mais nada, o possível não pode preexistir a ele. Para Bergson, supor a precedência do possível sobre o presente é tomá-lo de forma invertida e tem por consequência precisamente o alijamento da criatividade. Essa inversão se dá da seguinte maneira: apenas a partir da criação de certo acontecimento conforme ele se efetua na realidade é que se pode, de fato, afirmar que se tratava de algo possível. O possível é uma retroprojeção do presente – o que acontece – no passado. Dessa forma, o possível torna-se algo de presente ao qual, abstraindo-o do aqui e do agora, se acrescenta o predicado “não existente” em um movimento de projeção sobre o passado. Trata-se de algo como “chove hoje” (o real) e “choveu hoje, então, era possível que chovesse” (projeção do real no passado). Não há, na concepção de Bergson, por consequência, um reservatório de possibilidades constituídas que passam para a existência. A precedência ontológica da criação tem, como consequência, a essencial abertura em relação aquilo que acontece; a limitação projetiva do acontecimento presente no passado é o que fundamenta o possível: ‘é o real que se faz possível e não o possível que se faz real.’<sup>565</sup> .

O problema dessa operação é que o novo acaba por ser submetido às exigências de um conjunto determinado e fechado em um conceito representacional: pensa-se o que poderia ou não poderia ser com base na representação, em uma mera projeção. Trata-se de um conceito representacional na medida em que se refere a experiência concreta, à reconhecimento, àquilo que está dado. Projeta-se o dado sobre o passado, tomando-o, assim, como um conjunto de

---

<sup>564</sup> BERGSON, 2003, p. 56.

<sup>565</sup> Ibidem, p. 65.

possibilidades já prontas que passariam simplesmente a existente. Não há novidade se tudo que acontece e pode acontecer já está contido em um reservatório fechado de possibilidades. Quando o possível se realiza, então, trata-se de uma realidade que vem já pronta no conceito:

Cada vez que colocamos o problema em termos de possível e de real, somos forçados a conceber a existência como um surgimento bruto, ato puro, salto que se opera sempre atrás de nossas costas, submetido à lei do tudo ou nada. Que diferença pode haver entre o existente e o não existente, se o não existente já é possível, recolhido no conceito, tendo todas as características que o conceito lhe confere como possibilidade? A existência é a *mesma* que no conceito, mas fora do conceito.<sup>566</sup>

Veremos como, na filosofia medieval, a *distinção virtual* é pensada a fim de se pensar, contra a limitação do intelecto humano, propriedades diferentes de um mesmo ser ou conceito que, no entanto, só podem ser concebidas a partir dessa mesma distinção intelectual. Como pretendemos demonstrar, o virtual de Deleuze está mais próximo da distinção formal do que da virtual. Não obstante, trata-se ainda de duas metades de qualquer objeto: o virtual e o atual referem-se ao mesmo sujeito, sob pontos de vista distintos, sem que se comprometa a sua unidade. Em que se relaciona, então, a novidade e a distinção no seio do mesmo ente? O virtual é a condição genética coextensiva ao condicionado dado.<sup>567</sup> Se tal condição fosse apenas uma possibilidade já pronta, todo condicionamento dar-se-ia sobre uma seleção de possibilidades prévias que simplesmente se encarnariam nos objetos. O virtual, então, se ainda se encarna ao seu modo na sua atualização, se constitui apenas nesse mesmo movimento, não preexistindo ao que se atualiza, seja como uma forma determinada idêntica a si mesma, seja como uma forma transcendente moldando a matéria. A relação entre o virtual e o atual se distingue, então, da relação entre o possível e o real, pois “forma uma *individação em ato* ou uma singularização por pontos notáveis a serem determinados em cada caso.”<sup>568</sup>

Tomemos, um exemplo: caiu uma tempestade hoje no fim da tarde. Sob o ponto de vista do possível, dir-se-ia: a “a tempestade caiu hoje, mas poderia não ter caído, poderia cair amanhã.” Temos, neste caso, a forma pronta da

<sup>566</sup> Ibidem, p. 345-346.

<sup>567</sup> Ibidem, p. 342.

<sup>568</sup> DELEUZE; PARNET. 1977/1998, p. 179, grifo nosso.

“tempestade” enquanto sujeito e conceito ao qual se aplicam os predicados “caiu hoje”, “poderia não ter caído” e etc. Nisso, nada se diz sobre o acontecer mesmo da tempestade aqui e agora: trata-se de uma mera projeção conceitual em uma lógica predicativa abstrata. Pensando a partir do virtual, diferentemente, pensar-se-ia a tempestade não pela predicação, mas pela imanência das condições ao que efetivamente acontece. Neste caso, a tempestade caiu hoje na medida em que deu-se de forma correlata a um conjunto de variações que se mantiveram coextensivas e contemporâneas – sem preexistência – ao cair mesmo da tempestade. Estas variações são as variáveis pluviométricas, térmicas, atmosféricas: as posições das partículas de água no ar, as correntes elétricas, as ondas de calor e a diferença de temperatura entre as correntes de ar... Essas variações e a relação entre elas estão contidas na tempestade mesma como sua outra metade: são suas condições. É nesse sentido que Deleuze escreve que “a realidade do virtual consiste nos elementos e relações diferenciais e nos pontos singulares que lhes correspondem.”<sup>569</sup> Mas, se a tempestade é efeito dessas condições, não temos aqui uma mera relação de causalidade: a tempestade não está contida nas condições ao modo de uma unidade analítica. Antes, só podemos falar de causalidade se for uma causalidade imanente ou expressiva: a causa está contida no efeito e o efeito na causa. A tempestade, assim, não decorre das suas condições mais do que as condições só se dizem na própria tempestade: ambas estão juntas, reunidas, a atualização sobre a forma da tempestade como efeito unívoco às condições virtuais que lhe determinam o curso de atualização. E, tais condições, igualmente, não são dadas para além dessa atualização, mas são paralelas, coextensivas, contemporâneas.

Dessa forma, o virtual se opõe à experiência possível kantiana. A experiência possível é justamente a impressão hilemórfica do conceito sobre o sensível, no qual tudo nele já está contido. As categorias formatam o mundo, dando suas coordenadas, mas a sua exterioridade em relação à experiência interdita a singularidade da gênese concreta. É na busca por uma solução para a cisão estética kantiana que o conceito de virtual se insere na reversão crítica de Deleuze.

---

<sup>569</sup> DELEUZE, 1968/ 2000, p. 342.

## 2.4 Diferença e a-fundamento.

A diferença, como já aludimos, é o a-fundamento. Deleuze assim o define:

Por ‘a-fundamento’ é preciso entender a liberdade não mediatizada do fundo, a descoberta de um fundo atrás de qualquer fundo, a relação do sem-fundo com o não-fundado, a reflexão imediata do informal e da forma superior que constitui o eterno retorno.<sup>570</sup>

Vimos anteriormente que o fundamento só pode ser dado a partir de um a-fundamento. O conceito de a-fundamento é desenvolvido a partir tanto de Schelling quanto de Heidegger, o qual, por sua vez, foi influenciado pelo seu antecessor romântico: trata-se do *Abgrund*, sem fundo. Vimos no primeiro capítulo o sem-fundo de Schelling como interpretado por Grant: o informal de onde advém todas as formas. Veremos, agora, como isso se passa na filosofia de Heidegger.

Para Heidegger, o sem fundo é a impossibilidade, dada a abertura do ser, da metafísica da presença de ser efetivamente capaz de lidar com a questão mesma do ser conforme esta se outorga a pretensão de fundar. Na filosofia de Heidegger, a operação de fundamento se dá a partir da transcendência do ser-aí em direção ao mundo. É o processo pelo qual o ser-aí se ultrapassa em direção ao próprio mundo. Mundo aqui significa, no contexto da discussão de Heidegger sobre o fundamento, produção do ser-aí em seu ultrapassamento e condição de manifestação dos entes ao próprio ser-aí: “o mundo é, enquanto respectiva totalidade do em-vista de um ser-aí, posto por ele mesmo diante dele mesmo”,<sup>571</sup> de forma que o ser-aí é, “na essência do seu ser, *formador de mundo*.” O mundo é a condição de manifestação a um ser-aí, as coordenadas de manifestação dos entes, horizonte sedimentados de sentidos, que se dá a partir da transcendência originária do ser-aí. O ultrapassamento do ser-aí é a sua defasagem em relação a um mundo a partir do qual ele pode se compreender como ente e a sua relação com outros entes. O sem fundo, no entanto, expressa a *imediaticidade* da liberdade do ser-aí no processo de constituição do fundamento: “a liberdade é

---

<sup>570</sup> Ibidem, p. 137.

<sup>571</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 322.

*razão do fundamento* (o fundamento do fundamento)”.<sup>572</sup> Esta liberdade é descrita como um abismo: a impossibilidade de um horizonte significativo prévio através do qual o ser-aí teria balizas definitivas na sua ultrapassagem em direção ao mundo. A liberdade é não fundada, pois é condição do fundamento. Como coloca Heidegger: “a liberdade se situa em sua essência como transcendência, o ser-aí como poder-ser diante de possibilidades que se escancaram de sua escolha finita, isto é, que se abrem em seu destino.”<sup>573</sup> O ser-aí, então, não é imediatamente determinado por nenhum fundamento tal como, digamos, Deus como razão da concatenação de causas e efeitos ao modo do princípio de razão suficiente, mas atesta uma abertura que é condição do seu engajamento a partir do qual temos o seu ser-no-mundo e com ele o fundamento.

É nesse sentido que Deleuze fala de uma liberdade não mediatizada do fundo. O campo dos possíveis é dado apenas a partir do erguimento de um fundamento que, como vimos, se encontra já no regime da diferença anulada. Este fundo atrás de todo fundo não é, como já não é em Heidegger<sup>574</sup>, uma barragem última contra a regressão infinita do fundamento: é a impossibilidade de um fundamento último que leva Deleuze a associá-la ao movimento de diferenciação da diferença. Se, como vimos no capítulo anterior, todo fundamento pode requerer outro fundamento que o funde, em uma regressão infinita, esta regressão mesma enquanto *além* e *condição* da operação de fundamento é que funda propriamente todo fundamento. É aqui que vemos a proliferação metadiscursiva de n-ordem se reverter em uma tese positiva em termos de ontologia. A formulação da diferença se insere diretamente dentro desse movimento de proliferação indefinida que aporta para uma indeterminação indecidível. Esta indeterminação, então, neste ponto, diferentemente de Heidegger, é pensada em termos positivos como sendo uma gênese e não uma limitação. A indeterminação, a incapacidade do fundamento de fundar, é revertida na formulação da diferença em sua liberdade não mediatizada que se torna condição de produção e criação.

---

<sup>572</sup> Ibidem, p. 314.

<sup>573</sup> Ibidem, p. 322.

<sup>574</sup> “O ser-fundamento da liberdade não possui – isto facilmente se está tentado a pensar – o caráter de um dos modos de fundar, mas determina como a unidade fundante da distribuição transcendental do fundar” (Idem).



A diferença só consegue realizar essa operação lógica na medida em que é dissimétrica aos entes constituídos ou a qualquer conteúdo assinalável sobre uma identidade qualquer, empírica ou conceitual. Ela se diz simultaneamente enquanto condição de possibilidade do fundamento e, na sua assimetria em relação aos entes empíricos, ela impede a reificação de todo fundamento: ela é aquilo que impede cada fundamento de efetivamente fundar de uma vez por todas, ao mesmo tempo que funda cada fundamento. Nesse sentido é que é “informal” e ao mesmo tempo “forma suprema”: informal pois é a indeterminação; forma suprema porque é a forma de todas as formas enquanto condição transcendental do fundamento. O eterno retorno, como veremos mais à frente, é a própria diferença conforme dita do tempo e da univocidade plena da diferença a si mesma.

Naturalmente, para Deleuze, diferentemente de Heidegger, não se trata de uma transcendência, nem remete ao ser-aí. A operação é inscrita no ser mesmo, para além da referência a uma analítica existencial. A liberdade, na formulação deleuziana, remete à potência infinitamente criativa do ser. Do mesmo modo, é o eterno retorno o que mais afasta Deleuze de Heidegger: para Deleuze, este sem fundo é o próprio eterno retorno, a dimensão da diferença conforme remetida ao tempo, ao passo que para Heidegger o eterno retorno é o último suspiro da metafísica da presença. Mais ainda, como nota Rae, Deleuze, ao contrário de Heidegger, concede ampla positividade a este sem fundo ou impossibilidade de fundação: a impossibilidade mesma é positiva conforme engendra um *movimento* inesgotável, tanto em termos dos entes que são efeitos da diferença quanto do ponto de vista reflexivo da filosofia. Neste sentido, o comentador argumenta que aquilo que para Heidegger deve levar ao abandono da filosofia em prol de um “pensamento meditativo” não conceitual, para Deleuze é sinal de uma inesgotável criatividade que dá à filosofia a sua potência mesma: o a-fundamento abre a filosofia à uma produtividade indefinida, já que nenhuma forma de pensamento pode efetivamente fundar o sem fundo, submeter a diferença a uma determinação irrevogável.<sup>575</sup> O horizonte aberto do ser para Deleuze se torna um campo de produção e afirmação infinitos: abertura ontológica redobrada em abertura conceitual filosófica.

---

<sup>575</sup> RAE, 2014, p. 172.

## 2.5 A diferença, ser e devir

Deleuze afirma que “O ser é que é Diferença, no sentido de que ele se diz da diferença.”<sup>576</sup> Em outros momentos, Deleuze equaciona ser e devir, de forma que podemos conceber que a diferença é o devir que é o próprio ser: “não há ser além do devir”<sup>577</sup> e “a própria afirmação do devir é o ser.”<sup>578</sup> Nesse mesmo sentido, em *Lógica do Sentido*, Deleuze escreve que “a filosofia se confunde com a ontologia, mas a ontologia se confunde com a univocidade do ser.”<sup>579</sup> A diferença é, então, númeno, devir e ser. Dessa forma, a univocidade do ser acaba por ser, igualmente, a univocidade da diferença: se o ser é diferença e se o ser é unívoco, a diferença é ela mesma unívoca.

Por conta disso, nos parece pouco justificável a afirmação de Zourabichvili quando escreve que “não há ontologia de Deleuze”<sup>580</sup> e que “[..] se a filosofia de Deleuze tem uma orientação, ela só pode ser esta: *extinção do nome do ser e portanto, da ontologia*.”<sup>581</sup> O argumento de Zourabichvili pretende associar Deleuze à rejeição da metafísica e da ontologia em voga na sua época<sup>582</sup> reforçando o caráter radicalmente crítico (em sentido kantiano) da sua obra como prova de um afastamento central em relação à temática ontológica.<sup>583</sup> Em certos momentos, de fato, Deleuze se posiciona contra a metafísica e contra a ontologia, mas não contra *ontologia por si mesma, e sim contra a ontologia como inscrita na tradição filosófica*. Deleuze critica o conteúdo antes do que a forma, certas “ontologias” antes do que a ontologia. Identificar ser e devir, ser e diferença, é o movimento de criação de uma nova ontologia que não cai naquilo que tradicionalmente foi colocado contra a sua possibilidade. Não temos em Deleuze,

<sup>576</sup> Ibidem, p. 97.

<sup>577</sup> DELEUZE, 1963/2018, p. 36.

<sup>578</sup> Idem.

<sup>579</sup> DELEUZE, 1969/2011, p. 185.

<sup>580</sup> ZOURABICHVILI, 2016, p. 26.

<sup>581</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>582</sup> Idem.

<sup>583</sup> Ibidem, p. 28-29.

por exemplo, uma dualidade dos mundos: não se trata, de fato, de definir “o que é a realidade em última instância”, como coloca Zourabichivili, mas, sim, de um *modelo especulativo de descrição geral da realidade para além da correlação com o sujeito*. Se o comentador argumenta que temos duas exigências aparentemente contraditórias em Deleuze – “transcendental e ontológica”<sup>584</sup> –, tal contradição se resolve justamente no pensamento de uma ontologia especulativa. Conceber o ser não como algo a ser conhecido, mas como algo que deve ser pensado. Apenas o aspecto de generalidade descritiva – o que veremos mais tarde – faz da filosofia de Deleuze uma ontologia e uma metafísica e o seu caráter especulativo faz dela plenamente capaz de reunir o transcendental e ontológico. O ser é transcendental (e imanente), mas só pode ser pensado e nunca representado de modo translúcido.

## 2.6 Diferença, acontecimento e sentido

O conceito de acontecimento deriva da ontologia do devir enquanto diferença. Igualmente, a conceptualização deleuziana de *acontecimento* e de *sentido enquanto acontecimento* vem responder ao problema do círculo lógico que vimos no capítulo anterior como sendo um dos postulados da imagem moral do pensamento. Suas referências vão dos estoicos a Husserl e Leibniz. O sentido é a quarta dimensão da proposição,<sup>585</sup> capaz de fundar pela *diferença* as outras três. Trata-se do *acontecimento*, conforme referido à linguagem, sendo os dois conceitos, então, idênticos, apenas distintos em seu campo de aplicação analítico.

O acontecimento, como nota Delanda<sup>586</sup>, tem por função a superação de todos os essencialismos em uma reorientação da metafísica de um plano onto-teológico, direcionado às essências e às propriedades substanciais, em direção a uma filosofia do devir – inclusive, segundo sua análise, mais adequada aos avanços da ciência contemporânea<sup>587</sup>. O sentido, enquanto acontecimento referido

<sup>584</sup> DELEUZE, 1969/2011, p. 19.

<sup>585</sup> Ibidem. p. 20.

<sup>586</sup> DELANDA, 2005, p. 2.

<sup>587</sup> DELANDA, GAFFNEY, 2009, p. 325.

à linguagem, expressa a indeterminação constitutiva *entre* proposições e estados de coisas. O acontecimento é um *efeito* produzido pelas relações causais entre corpos, mas distinto deles e autônomo em relação a eles. Ele é genético em relação ao estado de coisas – por mais que igualmente produzido por eles – e ao mesmo tempo *estéril e neutro*<sup>588</sup>. Neutro, pois é irreduzível aos indivíduos empíricos, distinguindo-se qualitativamente do campo dos corpos e estados de coisas. Genético, pois preside o processo de individuação destas qualidades determinadas a partir da sua lógica imanente. Quando referido à linguagem proposicional, ele é o exprimível da *proposição*, o seu sentido. O exprimível expressa um acontecimento em oposição a um predicado ou um conceito. Trata-se de uma modificação, uma alteração, que subsiste na proposição e não se confunde com seus termos nem com o estado de coisas designado.

Neste sentido, o acontecimento diz-se do *infinitivo*, de forma a tornar pensável uma outra lógica de predicação que não parte de qualidades ou indivíduos constituídos, mas de singularidades pré-individuais. Como coloca Daniel Smith, a filosofia de Deleuze “implica uma lógica transcendental que é irreduzível à lógica formal de predicação”.<sup>589</sup> O verbo indica a ligação analítica do acontecimento com o devir (em oposição à substancialidade e às essências metafísicas), ao passo que o infinitivo expressa a sua neutralidade (independência em relação ao estado de coisas). Não se trata, igualmente, do verbo como representante de uma ação primeira<sup>590</sup>: se assim o fosse, teríamos apenas um duplo ou representação de um ato individual determinado e não um movimento ou devir pré-individual. O infinitivo expressa a idealidade e irreduzibilidade do acontecimento conforme ele se distingue da mera resultante de mecanismos causais dados nos corpos e suas relações empíricas. O acontecimento expressa, então, *processos* antes do que coisas. Estes processos são processos de individuação que, não obstante, não se reduzem ao individuado. É neste sentido que Deleuze pode afirmar que tudo é processo: um universo em construção, um mundo que não esteja já dado sobre uma imagem da eternidade, só se constitui de processos, e as estabilidades, que empiricamente figuram como identidades, são

<sup>588</sup> DELEUZE, 1969/2011, p. 99.

<sup>589</sup> SMITH, 2012, p. 56.

<sup>590</sup> DELEUZE, 1969/2011, p. 189.

apenas casos mais contraídos destes processos, regiões da variação. Dessa forma, podemos ver como o acontecimento é virtual, obedecendo as mesmas características que vimos anteriormente na análise da diferença entre virtual e atual na filosofia deleuziana.

Por exemplo: “verdejar” expressa, no infinito, a irredutibilidade do “tornar-se verde” em relação aos verdes individuados (predicados) que são dados na experiência, estados de coisas. Não mais “verde” como qualidade constituída se aplicando a um sujeito, ele mesmo já constituído, através de uma lógica predicativa como na proposição “a árvore é verde”. Antes, a árvore enquanto indivíduo expressa uma relação ideal entre acontecimentos – “verdejar”, “crescer”, “frutificar”, etc. O sujeito árvore na proposição acima – o designado – é constituído pela lógica acontecimental. Contudo, esses acontecimentos, se são eles mesmos indistintos dos estados de coisas em que se efetuam, não existem senão conforme expressos neles: não há um puro verde em um mundo além deste mundo, mas apenas uma *distinção formal*<sup>591</sup> entre acontecimentos e estados de coisas. É nesse sentido que acontecimentos são efeitos incorporais de relações corporais: ontologicamente unos com os corpos, mas formalmente distintos.

Os acontecimentos são singularidades e complexos de singularidades.<sup>592</sup> Trata-se de um conceito de inspiração matemática e leibniziana, reportando-se a uma inflexão ou mudança de direção em determinada série. Escreve Deleuze sobre elas:

São pontos de retrocesso, de inflexão etc.; desfiladeiros, nós, núcleos, centros; pontos de fusão, de condensação, de ebulição etc.; pontos de choro e de alegria, de doença e de saúde, de esperança e de angústia, pontos sensíveis, como se diz.<sup>593</sup>

No exemplo acima, verdejar expressa uma *singularidade*. Para melhor compreender este ponto, tomemos a famosa formulação de Deleuze acerca do devir: “Quando digo ‘Alice cresce’, quero dizer que ela se torna maior do que era. Mas, por isso mesmo, ela também se torna menor do que é agora.”<sup>594</sup> O devir expressa esse ponto paradoxal, singular, e intermediário, distinto dos termos tanto

<sup>591</sup> Discutiremos, mais à frente, o conceito de distinção formal e sua importância conceitual.

<sup>592</sup> DELEUZE, 1969/2011, p. 55.

<sup>593</sup> Idem,

<sup>594</sup> Ibidem, p. 1.

de chegada (Alice maior) quanto de saída (Alice menor). O conceito de singularidade é indissociável dessa consideração: expressa justamente a “unidade” analítica do devir, gota de diferença. O ponto singular em questão é o ponto em que Alice se torna maior e menor do que era, ponto que aponta para duas direções, produzindo simultaneamente a própria divisão entre elas: como uma linha traçada em uma página em branco, dividindo-a em metades e, ao mesmo tempo, inexistente para além do seu traçado mesmo. O ponto singular, nesse sentido, distingue-se dos pontos ordinários enquanto expressa uma mudança de direção e não apenas o prolongamento direcionado de uma série qualquer.

Tomando um exemplo simplificado, trazido por Smith, em um quadrado ABCD, cada letra expressa um ponto singular: os quatro vértices. O prolongamento de cada um destes pontos até o prolongamento dos demais pontos *individa* o quadrado enquanto tal.<sup>595</sup> O mesmo pode ser dito de um exemplo físico: esquentando-se a água na chaleira, temos um ponto singular no qual passa-se do estado líquido para o gasoso. O verdejar do exemplo antecedente expressa uma singularidade, um verde singular enquanto inflexão em um espectro cromático contínuo. Uma singularidade, então, não se diz de nada de individual, mas de uma orientação vetorial a partir do qual se tem uma direção em uma série.

Se Deleuze estabelece uma distinção entre estado de coisas e acontecimentos, não obstante ele afirma que tudo é acontecimento.<sup>596</sup> Essa aparente contradição se explica pelo fato de que ambos são ontologicamente unos, por mais que formalmente distintos: o acontecimento é o lado virtual de um objeto qualquer ao passo que o objeto empírico é sua atualização. Não se trata, por conseguinte, de duas realidades distintas, mas de duas perspectivas de uma mesma coisa. Pode-se tomar algo a partir do seu lado acontecimental, em sua dinâmica, do mesmo modo que se pode tomar a mesma coisa a partir das suas qualidades e extensão individuadas. O acontecimento é o contínuo, mas este não se opõe ao discreto, dado que o discreto é um limite dentro do contínuo produzido a partir de singularidades – enquanto direções de continuidade – e sua ressonância.

---

<sup>595</sup> SMITH, op. cit., p. 55.

<sup>596</sup> DELEUZE, 1988/2014, p. 103.

### 2.6.1 O sentido enquanto acontecimento

O sentido é um acontecimento *entre palavras e coisas*, entre a proposição e seu referente, seja ele outra proposição ou um ente determinado. O não-sentido e o sentido são “co-presentes”<sup>597</sup> em uma complementaridade imanente. Trata-se da resposta ao círculo da proposição que vimos anteriormente e um exemplo da aplicabilidade da lógica diferencial de Deleuze: a diferença como resposta ao problema do fundamento.

O não-sentido é o “o elemento paradoxal, ao mesmo tempo palavra e coisa”<sup>598</sup> que assegura a ressonância entre as séries díspares: o sentido é o resultado desta convergência e, deste modo, *o não-sentido dá sentido às séries*. Para Deleuze, entre o sentido e o não sentido não há relação de verdade e falsidade, nem de oposição, mas de gênese imanente.

O argumento é o seguinte: se a expressão do sentido de uma proposição só pode ocorrer a partir de outras proposições em uma regressão infinita<sup>599</sup>, só o não-senso pode escapar de tal regressão abrindo um *fora*. Mais ainda, só o não-senso diz o seu próprio sentido *enquanto não-sentido*, não inaugurando, assim, uma outra série regressiva. Em uma palavra como “ahdasda”, o não-sentido revela-se imediatamente no seu absurdo. Desse modo, figura como *síntese disjuntiva* em oposição à regressão indefinida do ciclo proposicional, e, enquanto tal, dá sentido às proposições. A síntese disjuntiva é uma síntese que se dá a partir da própria diferença sem remetimento a uma identidade: A se comunica com B não a partir de C, mas na diferença de A com A e de B com B. De certo modo, é como se o não-senso figurasse como um modelo abstrato para uma síntese a partir da diferença: comunicação a partir da não-identidade das séries consigo mesmas. Há, certamente, determinação recíproca dos componentes da série capaz de lhe dar sentido, mas este sentido requer, por sua vez, uma instância exterior capaz de dar sentido ao próprio sentido. Esta instância é a própria diferença interna, não-senso. Assim,

---

<sup>597</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>598</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>599</sup> Idem.

[...] nas séries, cada termo não tem sentido a não ser por sua posição relativa a todos os outros termos; mas esta posição relativa depende ela própria da posição absoluta de cada termo da instância = X determinada como não-senso e que circula sem cessar através das séries.<sup>600</sup>

Portanto, o sentido, em sua gênese paradoxal a partir do não-senso, se dá no *entre* palavras e coisas, no excesso de uma série significada em relação a uma significante.<sup>601</sup> “tudo se passa na fronteira entre as coisas e as proposições”.<sup>602</sup> A última sempre em excesso – o significante tem uma infinidade de significados assinaláveis – e a outra sempre em relação a uma casa vazia ou falta – o significado nunca é exaustivo, nunca está plenamente contido no significante. A diferença, então, entre significante e significado é o próprio sentido conforme derivado do não-senso. Se temos uma série de palavras em uma proposição tomada como significante e uma série de objetos designados como significado, o que efetua o sentido é a diferença entre o excesso do significante ao significado e a falta do significado em relação ao significante – o não-senso dotando as séries de sentido. Neste ponto, é ele mesmo um acontecimento e um ponto singular aportando uma inflexão no qual a divergência se integra em uma individuação de outra ordem – sem que para isso seja necessário a subsunção a uma identidade lógica entre as séries.

O sentido enquanto acontecimento funda a dimensão terciária – designação, manifestação, significação – da proposição a partir da instância = X, que dota a proposição de sentido. O sentido, nesse ponto, é identificado ao problemático e as proposições às suas soluções. Assim, é anterior ontologicamente à divisão entre linguagem e mundo, como a seguinte passagem expressa:

ele não engendra somente a proposição lógica com suas manifestações determinadas (designação, manifestação, significação), mas também os correlatos objetivos desta proposição que foram primeiramente eles próprios produzidos como proposições ontológicas (o designado, o manifestado, o significado).<sup>603</sup>

A univocidade da diferença está dada entre palavras e proposições, por um lado, e entre estas e estados de coisas, por outro.<sup>604</sup> No entanto, antes de propor uma translucidez da linguagem ao mundo ao modo pré-crítico, o que Deleuze tem

<sup>600</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>601</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>602</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>603</sup> Ibidem, p. 125.

<sup>604</sup> Ibidem, p. 186.



em vista é uma *isomorfia de processos* eles mesmos unívocos: o modo de gênese através da diferença, que se dá nas coisas, se dá nas palavras, entre coisas e palavras, de modo que temos uma univocidade entre ser e linguagem sem que esta univocidade instaure qualquer identidade entre os termos proposicionais e indivíduos constituídos. Não há redução ou hipóstase. A *disjunção* deixa tal ponto claro: a síntese não é por identificação (palavras = coisas), mas pela diferença interna que se efetua no campo das palavras e das coisas, e entre palavras e coisas. A ordem, então, da proposição com sua organização terciária é fundada sobre esse movimento anterior: significação, manifestação e designação são relações operatórias reais entre proposições constituídas e termos individuados, mas cujo sentido não se dá em nenhuma delas, e sim no seu curto-circuito:

Eis porque enquanto ficamos no circuito das proposições só podemos inferir indiretamente o que é o sentido; mas, o que ele é diretamente, vimos que não podíamos sabê-lo a não ser quebrando o circuito, em uma operação análoga aquela que fende e desdobra o anel de Moebius.<sup>605</sup>

O circuito só remete à Identidade, está enclausurado nela, e sem a abertura a este *fora* – exterior ao pensamento e a linguagem –, não se pode inferir o seu sentido. O que não significa que estas dimensões sejam irreais, mas que apenas a partir da ressonância disjuntiva entre séries, a de designante e designado, estrutura significante formal e estado de coisas significado, sujeito manifestado e estrutura de manifestação, é que temos o estabelecimento do sentido da proposição a partir do qual derivam-se essas dimensões. Se as três instâncias da proposição produziam uma proliferação infinita, o não sentido é o que, figurando como a-fundamento, permite a gênese dessas três dimensões.

## 2.7 A diferença como aquilo que faz pensar, que faz sentir, que faz lembrar...

A diferença é aquilo que, não podendo ser sentido, na verdade e ao mesmo tempo só pode ser sentido,<sup>606</sup> e que, não podendo ser pensada, só pode ser

<sup>605</sup> Ibidem, p. 128.

<sup>606</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 382

pensada<sup>607</sup>. Primeiramente, essa caracterização paradoxal se explica pelo papel dos paradoxos como constitutivos do discurso filosófico e dos entes mesmos na discussão do conceito de problema, em Deleuze. A diferença, em sua feição lógica, é um paradoxo: o paradoxo é a indeterminação, afirmação disjuntiva de contraditórios e, por conta disso, constitutiva em relação às proposições lógicas e às coisas mesmas. A diferença interna é uma formulação paradoxal, concebida pelos lógicos como necessariamente contraditória: diferença implica não-diferença ( $D \rightarrow \neg D$ ). Esse caráter paradoxal escapa, contudo, da contradição lógica pelo mesmo motivo que escapa de toda contradição: é pré-individual. Trata-se de uma contradição pura, anterior aos termos, um paradoxo pré ou a-lógico. Em segundo lugar, essa caracterização paradoxal se explica pela função genética da diferença em relação à identidade. O que não pode ser pensado é precisamente o caráter não representacional, não cognoscível da diferença pura. O que não pode ser sentido é, como veremos, a intensidade enquanto razão suficiente do campo empírico. A violência de um encontro é a inscrição da diferença que *força* um movimento de individuação que constitui tanto o pensamento quanto a sensibilidade. As afirmações, “só pode ser pensado” e “só pode ser sentido”, exprimem o movimento da diferença à individualidade. Essa expressão significa, antes de mais nada, o caráter genético que faz da diferença produtora de pensamento e da sensibilidade. O “só pode” expressa o movimento que produz, no inapreensível, toda apreensão singular e específica. A sensibilidade e o pensamento, para Deleuze, são produzidos pela diferença enquanto númeno; se inapreensível em si mesma, ela, não obstante, produz toda apreensão, sensível, intelectual ou especulativa. Novamente, a feição anticorrelacional e antissubjetivista da ontologia de Deleuze: a diferença é anterior ao pensamento e anterior à sensibilidade, ou seja, é pensada como anterior a toda manifestação e mesmo como impossível de ser manifestada de forma pura.

Aqui temos um outro ponto relevante: a diferença, nesse sentido, é pensada, igualmente, em segunda ordem como condição do pensamento e da sensibilidade. A diferença ocupa o lugar do transcendental, ela é propriamente transcendental enquanto condição genética. A diferença *é* e a diferença *permite*

---

<sup>607</sup> Ibidem, p. 328.

*pensar* aquilo que é. Trata-se, neste caso, de uma operação inversa à de Kant, e, enquanto tal, nada tautológica. Deleuze de fato está pensando a segunda ordem a partir do seu discurso de primeira ordem, mas essa segunda ordem, assim como a primeira, é, de imediato, pensada em radical assimetria à zero ordem de forma a escapar do decalque do empírico no transcendental; ao mesmo tempo, carrega a distinção entre o pensável e o cognoscível. Vimos em seção anterior que a diferença é formulada a partir da proliferação indefinida de n-ordem. A partir dessa indeterminação em n-ordem, Deleuze afirma a diferença em primeira ordem e, agora, vemos como também em segunda ordem. Parte-se da proliferação em uma “descida” até às demais ordens: a diferença enquanto ser permite pensar o próprio pensamento do ser enquanto diferença conforme ela produz a individuação dos entes sensíveis e dos pensamentos. No entanto, a assimetria radical da diferença em relação à zero ordem, bem como a sua inapreensibilidade à cognição ou sensibilidade, interdita todo decalque: ela é um movimento de diferenciação que produz enquanto tal de forma a inverter o movimento kantiano: parte-se da indeterminação em n-ordem em direção à primeira, segunda, e mesmo à zero-ordem: o empírico é uma diferença anulada. E, nesse movimento especulativo de afirmação da diferença, carrega-se junto a distinção especulativa entre pensar e conhecer, de modo a não recair, igualmente, no dito dogmatismo pré-crítico.

## 2.8 Diferença e Intensidade: as duas multiplicidades

A diferença se reporta ao conceito de *intensidade*: “a intensidade é a forma da diferença como razão do sensível. Toda intensidade é diferencial, diferença em si mesma.”<sup>608</sup> Tal conceito deve ser compreendido a partir da concepção de multiplicidade na obra de Deleuze. O conceito de multiplicidade remete a uma organização imanente do múltiplo enquanto tal, sem a necessidade exógena de uma unidade transcendente enquanto forma de determinação, seja a partir de gêneros, espécies, ou qualquer *telos*. Como coloca Zourabichvili, o conceito de

---

<sup>608</sup> Ibidem, p. 362.

multiplicidade serve para pensar a “coisa de tal modo que não [se] tenha mais unidade a não ser através de suas variações e não em função de um gênero comum que subsumiria suas divisões.”<sup>609</sup>

O referente conceitual é Bergson e também o matemático Bernhard Riemann, cujos desenvolvimentos na matemática tiveram importância central no século XX – sem a sua obra, Einstein, por exemplo, não poderia ter formulado a sua teoria da relatividade. O central é que o termo “multiplicidade” torna o múltiplo um substantivo e não mais um predicado, de forma a tornar pensável o múltiplo enquanto tal sem sua oposição binária ao Uno.<sup>610</sup> O objetivo conceitual de Deleuze é sair dessa dicotomia clássica em direção à *multiplicidade qua multiplicidade*, sem unificação e sem o remetimento necessário a uma instância qualquer dada como “Múltipla” em oposição ao “Uno”.

A contribuição de Riemann foi a de ter permitido pensar matematicamente espaços topológicos não-euclidianos. Espaços euclidianos possuem um número determinado de dimensões, ao passo que um espaço riemanniano possui  $n$  número de dimensões possíveis. Os espaços euclidianos seriam casos determinados no campo mais amplo de um espaço sem coordenadas fechadas. Para Riemann, teríamos, então, uma multiplicidade discreta dada por um espaço euclidiano imerso em um espaço não euclidiano enquanto multiplicidade contínua constituída de infinitas dimensões possíveis. Deste modo,

O conceito de espaço enquanto multiplicidade de Riemann permite definir certos espaços enquanto uma montagem de espaços locais ao modo de *patchtworks*, sem, geralmente, o espaço em geral possuir os mesmos tipos de estruturas que estes subespaços locais, enquanto os últimos podem diferir entre si igualmente. Estas qualidades dão ao espaço riemanniano heterogeneidade, que é, no entanto, interconectada em virtude desta sobreposição entre espaços locais.<sup>611</sup>

Este conceito de espaço tem para Deleuze sua importância central nos dois tipos de multiplicidade que introduz: *multiplicidades discretas* e *multiplicidades contínuas*. Bergson, se não cita diretamente Riemann, segundo Deleuze, certamente teve contato com sua obra, importante para que ele desenvolvesse seus dois tipos de multiplicidades. Deleuze argumenta que a superação da

<sup>609</sup> ZOURABICHVILI, op. cit., p. 12.

<sup>610</sup> DELEUZE, 1966/2012, p. 32.

<sup>611</sup> PLOTNITSKY, 2009, p. 192.

disjunção Uno/Múltiplo é realizada precisamente pelo estabelecimento desta dualidade de multiplicidades.<sup>612</sup> A partir de Bergson, então, Deleuze pensa esses dois tipos e suas relações.

As *multiplicidades discretas* são “portadoras do princípio de sua métrica (sendo a medida dada pelo número de elementos que elas contêm)”<sup>613</sup>; as *contínuas*, por sua vez, “encontram o princípio métrico em outra coisa, mesmo que tão somente nos fenômenos que nelas se desenrolavam ou nas forças que nelas atuavam.”<sup>614</sup> A multiplicidade contínua é qualitativa e a discreta quantitativa. Uma é virtual e a outra atual.<sup>615</sup> A primeira refere-se a um caráter subjetivo e a segunda a um objetivo. A primeira diz-se do tempo enquanto duração, enquanto a segunda do tempo enquanto subordinado ao espaço. Tomando um exemplo, se nos isolarmos de todo medidor temporal, em uma cela branca fechada, a percepção que teremos da passagem do tempo será muito diferente da que temos naquelas esperas em que olhamos o relógio a cada cinco segundos. No nosso fluxo pessoal de consciência, na sua sucessão, não temos estágios bem determinados, como em uma adição: agora penso isso e depois aquilo, agora estou triste, agora estou feliz.... Há uma mistura indissociável na nossa percepção qualificada e imediata do tempo: a duração em oposição ao tempo metrificado tomado à imagem e semelhança do espaço. É neste sentido que as multiplicidades qualitativas tiram sua métrica de outra coisa: ela própria não tem referentes métricos. No entanto, se imediatamente pensamos em uma duração psicológica, a interpretação de Deleuze pretende demonstrar precisamente que na evolução conceitual de Bergson a psicologia se dá apenas como uma abertura ao ser: a vida está na duração, não é de onde provém a duração, não contém a duração, mas está nela contida como mais um caso.<sup>616</sup>

Nesse sentido, Deleuze elenca uma série de características centrais. Primeiramente, a multiplicidade contínua *não se divide sem mudar de natureza* e, em seguida, “goza, essencialmente, de três propriedades: da continuidade, da

---

<sup>612</sup> DELEUZE, 1966/2012, p. 32.

<sup>613</sup> Idem.

<sup>614</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>615</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>616</sup> Ibidem, p. 67.

heterogeneidade e da simplicidade.”<sup>617</sup> O primeiro ponto, a mudança de natureza pela divisão, significa que ela se torna *outra coisa conforme se divide*. Em uma ilustração trazida por Bergson, se temos uma máquina a vapor em que, de repente, uma fissura faz com que o vapor escape, se condensando em gotículas, temos uma mudança de natureza a partir da divisão de uma multiplicidade qualitativa (o calor) produzindo um ente extenso (as gotículas).<sup>618</sup> A quantidade intensiva de calor, ao se dividir – mediante o contato com o ar mais frio –, produz uma mudança de natureza no gás que se transforma em água.

A *continuidade* atesta seu caráter pré-individual; sem unidades discretas, só pode ser contínua, em uma escala antes que em uma fila ou sucessão. Diz-se da *heterogeneidade*, pela mesma razão: não tendo identidade determinada, ela é uma heterogeneidade pura não mediatizada por coordenadas, como um fundo borrado ou uma lente desfocada. A sua simplicidade – este é o ponto mais relevante – é a sua indivisibilidade. Ela é simples e contínua pois, na medida em que se divide, torna-se outra, de forma que, em si mesma, será sempre sem partes. Não é uma simplicidade ao modo da simplicidade substancial da filosofia moderna ou da curiosa simplicidade divina da Escolástica: a sua simplicidade não se dá por se tratar de um ser totalmente individuado, mas, pelo contrário, por ser pré-individual, de tal forma que, ao se dividir – tornando-se discreta, passível de decomposição em partes –, torna-se outra coisa, indivíduos, resguardando, desse modo, sua simplicidade.

Nesse ponto, uma tese central de Deleuze: a *diferença de natureza ela mesma difere de si*. A simplicidade da multiplicidade qualitativa difere de si mesma em direção aos estados de coisas, à sua atualização: “a duração é o que difere, e o que difere não é mais o que difere de outra coisa, mas o que difere de si.”<sup>619</sup> Esta formulação remete já à univocidade da diferença, mas, como veremos em breve, Deleuze vai além de Bergson e suas duas multiplicidades.

O segundo tipo de multiplicidade, por sua vez, é “o que não muda de natureza ao diferir.”<sup>620</sup> É uma multiplicidade extensiva, uma multiplicidade de

<sup>617</sup> DELEUZE, 1966/2012, p. 36.

<sup>618</sup> BERGSON, 2005, p. 268.

<sup>619</sup> DELEUZE, 1966/2012, p. 127.

<sup>620</sup> Ibidem, p. 34-35.

grau,<sup>621</sup> onde as partes são externas umas as outras. Nesse ponto, temos números, pois temos unidades já constituídas a partir da extração deste fundo borrado. Um número não muda de natureza ao se dividir: se eu divido dez por dois, tenho cinco, e os três são números do mesmo modo. Um amontado de pedras em que eu tiro uma pedra, não obstante, permanece um amontado de pedras. É a partir da diferença interna no primeiro tipo de multiplicidade que, na sua mudança de natureza, temos o surgimento do segundo tipo de multiplicidade: conforme a multiplicidade qualitativa se divide é que temos a multiplicidade extensiva. Em Bergson, isso é associado à temática da projeção espacial a partir da contração temporal dada na duração: o espaço com sua coexistência de *parte extra partes* é resultante da atualização de uma tendência virtual em sua multiplicidade qualitativa. Nesse sentido, temos o campo dos objetos enquanto entes individuados atuais em oposição à duração, à constituição do espaço mesmo com sua feição geométrica. Portanto, “a espacialidade perfeita consistiria em uma perfeita exterioridade das partes com relação umas às outras, isto é, em uma independência recíproca completa.”<sup>622</sup>

As duas multiplicidades são tendências sempre misturadas. Não existem separadamente como domínios estanques. Há uma distinção de natureza entre estados atuais da mesma forma que existem diferenças de grau na diferença virtual, tal como os graus de contração da memória. Há um movimento zigue-zagueante entre as duas. No entanto, “somente uma das tendências é pura, ou *simples*, sendo que a outra, ao contrário, desempenha o papel de uma impureza[...]”<sup>623</sup> Esta simplicidade é por conta do fato de a *natureza da diferença* só se apresentar verdadeiramente nas *diferenças de natureza*: a diferença só ali é diferença si mesma, vindo depois a se expressar nas diferenças extensivas atualmente dadas. Como coloca Deleuze no que toca às duas multiplicidades, “Se toda diferença está de um lado, é preciso que este lado compreenda a sua diferença em relação ao outro, e, de uma certa maneira, o outro como sua

<sup>621</sup> No seu comentário a Bergson, Deleuze se refere à tal multiplicidade como sendo de grau, mas, em textos posteriores, a mudança de grau ou distinção modal (como veremos) não é mais referida à multiplicidade atual, e sim à virtual.

<sup>622</sup> BERGSON, 2005, 221.

<sup>623</sup> DELEUZE, 1966/2012, p. 110.

possibilidade.”<sup>624</sup> O lado da diferença difere em tendências variadas que se explicam no atual e, por isso, tem o primado.

Não obstante, em *Diferença e Repetição*, Deleuze se indaga a respeito de Bergson:

Tomemos a sério a célebre questão: há uma diferença de natureza ou de grau entre as diferenças de grau e as diferenças de natureza? Nem uma, nem outra. A diferença só é de grau na extensão em que ela se explica; só é de natureza quando a qualidade que vem recobri-la nesta extensão.<sup>625</sup>

Deleuze critica Bergson por ter deixado tudo ao qualitativo, sem perceber como tanto as qualidades quanto as quantidades são derivadas de uma diferença anterior à quantificação tanto quanto à qualificação: a diferença torna-se a pura forma vazia da sua diferenciação. O conceito de *intensidade* é introduzido nesse sentido. A intensidade é uma pura desigualdade sem conteúdo, a pura forma da mudança: tanto quantidades quanto qualidades são os seus efeitos.

A intensidade tem três características: 1) “De acordo com a primeira, a quantidade intensiva compreende o desigual em si. Ela representa a diferença na quantidade, aquilo que há de não anulável na própria quantidade”;<sup>626</sup> 2) “[...] compreendendo o desigual em si, sendo já diferença em si, a intensidade afirma a diferença. Ela faz da diferença um objeto de afirmação”;<sup>627</sup> e 3) “De acordo com uma terceira característica que resume as duas anteriores, a intensidade é uma quantidade implicada, envolvida, embrionada. [...] Antes de mais, ela está implicada em si mesma: implicante e implicada.”<sup>628</sup>

A primeira expressa o caráter “numerante” de todo número. O número só seria exprimível na medida em que guarda uma desigualdade fundamental. Para Deleuze, temos ordens numéricas que se efetuariam resolvendo essa desigualdade em igualdades, como a fração que recolhe duas grandezas diferentes em um número inteiro.<sup>629</sup> Mais ainda, todo número natural seria primeiramente ordinal. Um número cardinal expressa uma totalidade quantitativa, como, por exemplo, na frase “setembro tem trinta dias”, ao passo que um número ordinal expressa uma

<sup>624</sup> Idem.

<sup>625</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 388.

<sup>626</sup> Ibidem, p. 376.

<sup>627</sup> Idem.

<sup>628</sup> Ibidem, p. 379.

<sup>629</sup> Ibidem, p. 376.



ordem e sucessão, e.g. “trigésimo dia de setembro.” A ordinalidade de todo número no presente contexto expressa a subordinação dos termos à sua relação: fora de uma posição em um contínuo, nenhuma unidade tem sentido. O número cardinal seria uma derivada do número ordinal: é a partir da distância entre posições e ordens que ter-se-ia a gênese de uma quantidade determinada enquanto tal. O segundo ponto significa simplesmente que a intensidade não é dada em relação a nada que não a si mesma, ao modo de uma derivação segunda e degradada de uma unidade perfeita. A terceira característica exprime o *em si* da diferença que vimos antes. O conceito de implicação, assim como o de complicação, serão expostos mais a frente. Por ora, basta dizer que a intensidade não possui eminência às multiplicidades de dois tipos: ela é coextensiva a elas, não se distingue realmente delas, mas apenas formalmente, de forma a constituir uma multiplicidade *intensiva como razão das multiplicidades qualitativas e intensivas*.

## 2.9 Diferença e Anarquia Coroada

Deleuze, em diversas passagens, se refere à diferença em seu primado enquanto uma *anarquia coroada*. Por exemplo, ele escreve que “O Ser unívoco é, ao mesmo tempo, distribuição nômade e anarquia coroada.”<sup>630</sup> A expressão é bastante estranha; conjuga símbolo de poder monárquico com uma política orientada à completa ausência de poder. A expressão vem de um interessantíssimo texto de Artaud: “Heliogábalo ou o anarquista coroado”<sup>631</sup>, o qual vale analisar brevemente.

O texto de Artaud narra a vida do Imperador Romano César Marco Aurélio Antonino Augusto, conhecido como Heliogábalo, por ter sido sacerdote deste deus sírio antes de se tornar imperador no ano 218. Em sua chegada vitoriosa em Roma, segundo Artaud, Heliogábalo vem junto de um imenso Phalus, “carregado por trezentas garotas de corpo nu que precedem

---

<sup>630</sup> Ibidem, p. 95.

<sup>631</sup> ARTAUD, 1976.

trezentos touros.”<sup>632</sup> Nem homem nem mulher, mas senhor de um imenso pênis que adentra junto com ele a capital do império. No seu reinado, pela primeira vez, mulheres são permitidas no senado e ele coloca a sua própria mãe no banco do cônsul e cria um senado apenas de mulheres <sup>633</sup>. Artaud chega a afirmar que “Heliogábalo bane os homens do Senado, os substituindo por mulheres.”<sup>634</sup> Sendo sacerdote do deus sírio do Sol, rebelou-se contra o politeísmo romano,<sup>635</sup> colocando tal deus acima de todos os outros deuses tradicionais, como Vitória e Juno: “o triunfo do deus de Emesa sobre todos os deuses da terra era o maior objeto do seu zelo e vaidade.”<sup>636</sup> Casou-se com uma virgem vestal<sup>637</sup>, as quais, desde a antiga república, jamais deveriam ser defloradas sob risco de pena capital. Prostituiu-se por quantias ínfimas em frente a templos cristãos e romanos, não de forma a saciar um vício, mas, como coloca Artaud, para humilhar a própria monarquia.<sup>638</sup> Vestia-se em luxuosa extravagância, joias, penas, maquiagens, e, para o maior choque da aristocracia romana, preferia antes as roupas e modos das mulheres que dos homens <sup>639</sup>. Em dado momento. “realizou um banho público no palácio imperial e ao mesmo tempo abriu o banho de Plautinus para o populacho, a fim de dessa forma conseguir um abastecimento de homens com órgãos mais largos que o usual.”<sup>640</sup> Distribuiu cargos e magistraturas usando o tamanho do pênis como critério, em um “nepotismo da piroca”,<sup>641</sup> e distribui as principais posições do Império para seus inúmeros amantes, chegando ao ponto de um condutor de carruagens se ver investido “publicamente com o título e autoridade do imperador, ou, como ele mais propriamente se autodenominava, como o de marido da imperatriz.”<sup>642</sup> De fato, como narrado na “História Augusta”, Heliogábalo casou-se com um homem, em uma cerimônia típica e luxuosa.<sup>643</sup>

---

<sup>632</sup> Ibidem, p. 322.

<sup>633</sup> LAMPRIDIUS, 1999, p. 113.

<sup>634</sup> ARTAUD, op. cit., p. 320.

<sup>635</sup> Ibidem, p. 323.

<sup>636</sup> GIBBON, 1977, p. 59 e LAMPRIDIUS, op. cit., p. 117.

<sup>637</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>638</sup> ARTAUD, op. cit., p. 324.

<sup>639</sup> GIBBON, 1977, p. 60.

<sup>640</sup> LAMPRIDIUS, op. cit., p. 123.

<sup>641</sup> ARTAUD, op. cit., p. 328.

<sup>642</sup> GIBBON, op. cit., p. 60.

<sup>643</sup> LAMPRIDIUS, p. 127.

Tamanha anarquia no cume do império lhe rendeu o maior desprezo popular. Urgido por sua avó, coloca seu primo, Alexandre Severus, como *césar*. No entanto, a popularidade do primo acabou por levantar-lhe suspeitas. O favor dos pretorianos por ele era claro. Com medo de que Severus fosse assassinado por Heliogábalo, os pretorianos se revoltam e invadem o palácio. Heliogábalo foge escondendo-se em uma latrina<sup>644</sup>: encontrado pelos rebeldes, foi assassinado, junto de sua mãe, e o seu corpo mutilado exposto ao público e lançado ao rio Tibre. Como escreve Artaud,

A sua morte foi a coroação da sua vida: e se assim o foi sobre o ponto de vista romano, também o foi sobre o ponto de vista de Heliogábalo. Heliogábalo morreu a morte ignominiosa de um rebelde, mas de um rebelde que morreu por suas ideias.<sup>645</sup>

Heliogábalo, como coloca Artaud, reverteu o mundo latino, colocando, no seu topo coroado, o trono imperial romano, a mais pura anarquia: “Heliogábalo empreendeu uma sistemática e alegre desmoralização da mente e consciência latinas; e ele teria levado esta subversão ao limite se tivesse vivido o suficiente para isso.”<sup>646</sup> Essa reversão é de uma anarquia completa, mas uma anarquia que não se opõe, antes impregna, parasita e se reveste da mais alta ordem. A sistematicidade da reversão heliogábalica dos valores da monarquia romana expressa, para Artaud, uma ordem coerente que não se pauta apenas pela dispersão e destruição gratuita, mas por um projeto de constituição real de uma ordem outra na inversão mesma da ordem vigente: “não havia nada gratuito na magnificência de Heliogábalo, e no seu maravilhoso ardor por desordem o qual era a mera aplicação de uma ideia metafísica e superior de ordem, ou seja, unidade.”<sup>647</sup> E essa ideia superior de ordem, como coloca Anne Boulion, faz com que “a história da grande metafísica volte-se ao delírio generalizado.”<sup>648</sup> A metafísica clássica, o julgamento de deus, se vê invertida em uma metafísica anárquica onde a *ordem é coextensiva à desordem*: anarquia coroada. Com Heliogábalo, Artaud fabula o máximo poder na destruição máxima do poder em uma estranha dialética. Na sua narrativa, os opostos se manifestavam no imperador, em uma

<sup>644</sup> ARTAUD, op. cit., p. 333.

<sup>645</sup> Ibidem, p. 331.

<sup>646</sup> Ibidem, p. 319.

<sup>647</sup> Idem.

<sup>648</sup> BOULLION, p. 86.

coerência superior na qual todos os seus gestos reuniam a glória imperial e a desordem mais vil: “Todos os seus gestos eram de dois gumes. Ordem, Desordem, Unidade, Anarquia, Poesia, Dissonância, Ritmo, Desacordo, Grandiosidade, Infantilidade, Generosidade, Crueldade.”<sup>649</sup> E essa coerência superior não era de uma estabilidade nem identidade última, mas sempre dada em uma tensão constitutiva que reúne na discordância. Como coloca Artaud, “Heliogábalo é homem e mulher”<sup>650</sup> – não é andrógino, mas a tensão mesma entre dois gêneros que se reúnem em um só, sem serem englobados por uma identidade superior.

Heliogábalo expressa o paradoxo da ordem e da desordem enquanto reversão da ordem mesma, bem como a superioridade da diferença em relação ao fundamento. Primeiramente, não se trata apenas de uma reversão ou reação, como seria o caso se Heliogábalo fizesse por destruir ou trono ou abolir o império. Trata-se da *imanência da desordem à ordem*. O processo de determinação imanente a partir da indeterminação sem operador subjetivo é uma anarquia, uma ausência ontológica de ordem, que produz uma ordem qualificada a partir do seu próprio movimento aberrante. É o paradoxo de uma determinação completa como dada no interior e coextensivamente a uma indeterminação ontológica.

Em segundo lugar, como coloca Deleuze, “a anarquia coroada, a hierarquia revertida, para assegurar a seleção da diferença, começa por subordinar o idêntico ao diferente”.<sup>651</sup> É esse o ponto da anarquia coroada: fazer o idêntico como um caso do diferente, colocar no lugar do fundamento – com as suas antigas pretensões – a diferença como a única que, ao sentar-se no trono que outrora pertenceu aos fundamentos de toda ordem, pode realizar suas antigas promessas. Por fim, em terceiro lugar, temos na *anarquia coroada* o índice de uma “nova política que reverteria a imagem do pensamento.”<sup>652</sup> A imanência da desordem à ordem é uma possibilidade política enquanto um *ideal: o máximo de devir para o máximo de ser; o máximo de caos para o máximo de ordem, o máximo de metaestabilidade na estabilização de um sistema, o máximo de pluralidade sobre a unidade*. O paradoxo de um

<sup>649</sup> ARTAUD, op. cit., p. 326-327.

<sup>650</sup> Ibidem, p. 331, ênfase nossa.

<sup>651</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 101.

<sup>652</sup> Ibidem, p. 237.

monismo-pluralista, ou seja, de uma unidade que seja múltipla enquanto tal, é, nesse sentido, anarquia coroada antes de mais nada: paradoxo do poder e da ausência de poder, da indeterminação e da determinação, do caos e da ordem.

## 2.10 A univocidade: a fórmula que todos buscamos.

A diferença é, principalmente, *unívoca*. Deleuze assim a descreve:

[...] o essencial da univocidade não é que o Ser se diga num e mesmo sentido. É que ele se diga num único sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas estas modalidades, mas as modalidades não são as mesmas. Ele é ‘igual’ para todas, mas estas modalidades não são as mesmas [...] O Ser se diz em um e mesmo sentido de tudo aquilo que ele se diz, mas aquilo que ele se diz difere: ele diz-se da própria diferença.<sup>653</sup>

De forma semelhante, na *Lógica do Sentido*, Deleuze escreve que:

A univocidade do ser não significa que haja um só e mesmo ser: ao contrário, os existentes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, *membra disjuncta*. A univocidade do ser significa que o ser é Voz, que ele se diz em um só e mesmo ‘sentido’ de tudo aquilo que ele se diz. Aquilo que ele se diz não é, em absoluto, o mesmo. Mas ele é o mesmo para tudo que se diz.<sup>654</sup>

A diferença é a unidade disjuntiva daquilo que difere. É ela o desigual que permanece no igual e é a igualdade pela desigualdade. Se não podemos reunir todos os entes em uma identidade derradeira que os subscreveria ao modo de uma Ideia platônica, temos a diferença como aquilo que permite a reunião especulativa de todos os entes em um *comum* que não os reduz em sua singularidade. Tudo é o mesmo pois tudo difere: de si mesmo como diferença interna e dos outros entes em sua diferença externa. A diferença permeia todos os entes, mas os permeia enquanto entes diversos: não é unidade subjacente, mas a impossibilidade de unidade transcendente como a-fundamento.

Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari escrevem que, durante sua obra conjunta, procuraram chegar “à fórmula mágica que buscamos todos: PLURALISMO = MONISMO, passando por todos os dualismos que constituem o

<sup>653</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 93.

<sup>654</sup> DELEUZE, 1969/2011, p. 185.

inimigo necessário, o móvel que não paramos de deslocar.”<sup>655</sup> Vimos brevemente no capítulo anterior que o dualismo conceitual não capta a diferença se não indiretamente, já que todo conceito já é uma individuação. A fórmula mágica em questão é a própria univocidade da diferença: um pluralismo que se identifica ao monismo conforme toda substancialidade transcendente é alijada em um puro movimento de devir e diferença. O monismo expressa a diferença e o pluralismo, a diferenciação da diferença em seus infinitos modos. O monismo expressa a permanência da diferença em tudo que difere e o pluralismo, a imanência da diferença aos entes que diferem. A diferença só existe naquilo que difere, mas é unívoca à pluralidade infinita do que é diferido.

A univocidade nos parece o ponto mais relevante da ontologia da diferença de Deleuze e por isso nos deteremos nela de forma extensiva. Deleuze constrói o seu conceito a partir da reunião heterogenética de elementos da filosofia de Duns Scotus, Spinoza e Nietzsche. Analisaremos cada um destes três elementos da univocidade e a relação da diferença com o *tempo*. Essa última característica será descrita a partir da univocidade, dado que é a partir da leitura deleuziana – altamente heterodoxa – do eterno retorno de Nietzsche que temos a formulação basilar da filosofia do tempo de Deleuze.

### 3. Os três momentos da univocidade

#### 3.1 Distinção formal e o primeiro movimento da univocidade em John Duns Scotus

O conceito de *distinção formal*, junto do *distinção modal* são colocados por Deleuze como ferramentas centrais para a superação da analogia aristotélica em direção à univocidade.<sup>656</sup> John Duns Scotus, apelidado de “Doutor Sutil” – ao modo de um vilão da Marvel – foi um filósofo medieval de imensa importância e

---

<sup>655</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2011a, p. 42.

<sup>656</sup> Ibidem, p. 98.

grande polêmica<sup>657</sup> que, na análise de Deleuze, teria inaugurado o primeiro momento do pensamento da univocidade, posteriormente desenvolvido por Spinoza, Nietzsche e pelo próprio Deleuze. A distinção formal e modal, nesse sentido, é o primeiro elemento lógico-conceitual em direção a uma imediatez coextensiva do ser aos entes: “Se é verdade que a distinção em geral reporta o ser à diferença, a distinção formal e a distinção modal são os dois tipos sob os quais o ser unívoco, em si mesmo, por si mesmo, se reporta à diferença.”<sup>658</sup>

Scotus define a univocidade da seguinte maneira: “denomino um conceito unívoco se ele é uno de tal modo que a sua unidade é suficiente para que surja uma contradição se ele é afirmado ou negado de uma mesma coisa.”<sup>659</sup> É neste sentido que a distinção formal permite a inerência de predicados contraditórios em um mesmo sujeito, mantendo-se a sua unidade e, assim, garantindo a univocidade. A univocidade é pensada por Scotus a partir da filosofia de Anselmo<sup>660</sup> que desenvolveu um método para conhecer a divindade: se tomando determinado predicado, a sua concepção necessariamente leva a postulação de que ele é mais perfeito existindo do que não existindo, deve-se concluir que, em sua perfeição máxima, tal atributo está contido em Deus<sup>661</sup>.

Dos argumentos dispostos pelo Doutor Sutil em sua “*Ordinatio*”, vale trazer o primeiro. Scotus argumenta que se o conhecimento sobre deus deve partir das criaturas, como um efeito em direção à sua causa, é necessário que aquilo que se manifesta em nós seja unívoco em relação ao correspondente atributo divino. Para Aquino, diferentemente de Scotus, a analogia basta: o que está em nós é distinto do que está em Deus, sendo apenas analogicamente assimilável. Para o nosso doutor sutil, isso não seria possível, pois como poderíamos passar de um atributo imperfeito a um atributo perfeito, por mais análogo que seja, se eles são realmente distintos? Para que a prova de Anselmo, que vimos a pouco, seja

---

<sup>657</sup> Neste ponto, é engraçado notar, como faz Smith, que o termo anglófono “dunce”, e o termo “dumb” – idiota ou estúpido – dele derivado e em uso até hoje, surgiu a partir do nome pelo qual se designavam os seguidores de Scotus. Cf. SMITH, op. cit., p. 28.

<sup>658</sup> Ibidem, p. 98.

<sup>659</sup> SCOTUS, 2016, p. 51 § 26.

<sup>660</sup> Ibidem, p. 55-56 *Ordinatio* 1, D. 3, q. 2, § 38.

<sup>661</sup> WILLIAMS, 2011, p. 612.

efetiva, é necessário que o mesmo atributo esteja presente em deus e nas criaturas de tal forma que nada mais podem ser do que unívocos.<sup>662</sup>

Na filosofia medieval clássica, a distinção formal é introduzida no contexto das diferentes relações entre as distinções lógicas, reais, virtuais e modais, concebidas sob a égide do pensamento aristotélico. Os limites de uma identidade e sua relação com o mundo e com o sujeito, seu pertencimento ou exclusão em relação a uma identidade mais ampla, sua realidade mental ou extra-mental, são os problemas típicos que, sob um viés teológico, norteiam a discussão escolástica acerca do tema e dão o contexto problemático da elaboração dos tipos de distinções.

A distinção lógica na terminologia escolástica é aquela produzida pela mente,<sup>663</sup> ao passo que a diferença real está objetivamente dada nos entes independentemente de qualquer operação mental<sup>664</sup>. No primeiro caso, trata-se de uma distinção subjetiva realizada para fins de inteligibilidade, enquanto a segunda é uma distinção realmente encontrada nas coisas independentemente do sujeito: “na primeira instância, a mente *realiza* uma distinção ao passo que, no segundo caso, a mente *descobre* uma distinção que já existe nas coisas, independentemente das considerações da nossa mente.”<sup>665</sup> Com base na diferença entre estas duas distinções, já podemos ver a razão pela qual Deleuze vai até os Escolásticos: na sua própria metafísica, a distinção entre descobrir e realizar uma distinção é colapsada em uma imanência da criação ao mundo. É nesse ponto que a distinção formal tem a sua importância, como veremos.

A distinção lógica de Scotus – *per opus intellectus*, na sua terminologia – figura enquanto lógico-racional ou gramatical.<sup>666</sup> São modos diferentes de concepção acerca de um mesmo objeto. Por exemplo, quando se diz “homem” e “humanidade”, temos dois termos que, se concretamente sempre juntos – não existe homem sem humanidade e a humanidade não se diz senão conforme instanciada nos homens –, não obstante, a partir da abstração, podem ser pensados separadamente e diversamente concebidos. Trata-se de distinção apenas lógica.

<sup>662</sup> SCOTUS, op. cit., p. 56 §39.

<sup>663</sup> GRAJEWSKI, 1944, p. 42.

<sup>664</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>665</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>666</sup> Ibidem, p. 43.



Uma distinção gramatical, por exemplo, é quando distinguimos diversos casos como “humano” ou “homem”, sendo a distinção dada apenas na linguagem e não nas coisas.<sup>667</sup>

A distinção virtual, por sua vez, na tradição escolástica, expressa, em geral, uma distinção lógica que, no entanto, está fundada nas coisas mesmas.<sup>668</sup> Consiste em um conceito um tanto obscuro nos autores medievais e sobremaneira polissêmico, cada filósofo tendo sua própria definição de virtualidade.<sup>669</sup> Diz-se de coisas às quais a limitação do intelecto humano não permite apreender em sua unidade, fazendo-se necessário o estabelecimento de uma distinção intelectual. Trata-se sempre da expressão de algo uno, porém virtualmente múltiplo, conforme essa unidade escapa a nossa capacidade humana de concepção. Apesar de ser objeto de debate a rejeição da distinção virtual por Scotus, e apesar do filósofo não a utilizar na solução específica de nenhum problema<sup>670</sup>, para o Doutor Sutil ela permanece enquanto um caso da distinção lógica sem maiores destaques. Faz-se necessário frisar que o sentido de virtual no pensamento de Deleuze nos parece mais próximo da distinção formal do que da virtual conforme trabalhado pela Escolástica<sup>671</sup>. O virtual de Deleuze não é de modo algum uma distinção meramente lógica, mesmo que fundada nas coisas mesmas, mas é plenamente real, conforme se expressa na fórmula retirada de Proust: “real sem ser atual, ideal sem ser abstrato.”<sup>672</sup> É necessário, para a tese da univocidade da diferença, que a distinção seja real e independente da concepção humana. Em diversos momentos, Deleuze afirma a realidade do virtual. E, mesmo que em diversas leituras, a diferença formal de Scotus tenha sido lida sob o viés de uma distinção virtual,<sup>673</sup> a leitura de Grajewski, que temos seguido até agora, é próxima àquela que segue Deleuze: trata-se de uma distinção real. Com efeito, para o comentador escotista, a distinção formal está no escopo das distinções reais, e não lógicas, tal como para

<sup>667</sup> Adaptamos para o português, uma distinção que Grajewski apresenta em latim. Ibidem, p. 43.

<sup>668</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>669</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>670</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>671</sup> WIDDER, 2009, p. 39.

<sup>672</sup> DELEUZE, 1964/1998, p. 73-74.

<sup>673</sup> GRAJEWSKI, op. cit., p. 6-7.

Deleuze quando este escreve que “a *distinção formal*, com efeito, é uma distinção real, pois é fundada no ser ou na coisa [...]”<sup>674</sup>

A distinção formal é concebida por Scotus a fim de pensar a unidade e simplicidade divinas em detrimento do estranhíssimo dogma da tripla personalidade de Deus. Deus é uno, e cada uma das suas três pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo – são formalmente distintos. A distinção formal só pode ser compreendida a partir do conceito escotista de *formalidade*. Trata-se de uma “secção metafísica do ser”<sup>675</sup> e de “uma entidade positiva que, de forma anterior à operação do intelecto, é inseparável e realmente unida ao ser ou essência na qual é encontrada.”<sup>676</sup> Igualmente, é real, não sendo apenas uma abstração da mente cognoscente. A principal diferença entre forma e formalidade é que a forma é separável, realmente distinta do sujeito a que adere, ao passo que a formalidade dele não é separável nem por vontade divina.<sup>677</sup>

Scotus pretende, deste modo, pensar diferentes definições conforme realmente distintas e simultaneamente presentes em um mesmo sujeito. A formulação de Grajewski é precisa: “*uma distinção formal é uma distinção da natureza da coisa ocorrendo entre duas ou mais formalidades idênticas, das quais uma, antes da operação do intelecto, é concebível sem a outra, apesar de inseparável dela mesmo por poder divino.*”<sup>678</sup> É uma distinção na natureza das coisas mesmas, pois não é tributária de operação intelectual ainda que seja uma *distinção real segunda – realis secundum quid* (real sob um certo aspecto) –, dado que a não-identidade real está ausente: “a identidade real não necessariamente inclui a identidade formal e então a identidade real é compatível com a distinção formal.”<sup>679</sup> Essa compatibilidade é sobremaneira importante, pois é ela que permite a atribuição de formalidades distintas no mesmo sujeito realmente idêntico. Como coloca Deleuze, “a distinção formal é certamente uma distinção real, pois o que ela exprime são as diferentes camadas de realidade que constituem um ser.”<sup>680</sup> Trata-se de uma pluralidade de pontos de vista e modos de concepção,

---

<sup>674</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 98.

<sup>675</sup> GRAJEWSKI, op. cit., p. 76.

<sup>676</sup> Idem.

<sup>677</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>678</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>679</sup> Idem.

<sup>680</sup> DELEUZE, 1968/2014, p. 55.

reportadas a uma unidade real e não mentalmente produzida. Desse modo, “uma coisa simples tem, em sentido real, o poder ou virtude de exibir uma pluralidade de realidades que seriam tomadas como coisas separadas se eles não fossem realmente idênticos[...]”<sup>681</sup>

Vale trazer um exemplo: a brancura, sendo uma mesma espécie – em sentido aristotélico –, pode ser concebida a partir da sua diferença, como vimos no caso da diferença específica no seio do mesmo gênero ou, em outro sentido, conforme é uma cor passível de apresentação em graus variados.<sup>682</sup> Duas formas de conceber a mesma unidade, apresentada sob aspectos diferentes. Este exemplo, nos traz a diferença formal de Scotus mais relevante para nossos propósitos: *a da noção comum e hecceidade*.

As noções comuns e propriedades individuais, fundamentais para a univocidade escotista, são formalidades particularmente relevantes para o nosso propósito aqui. O conceito de noção comum, trazida da discussão de Avicena acerca dos universais,<sup>683</sup> expressa a essência ou quiddidade de determinado ente, sua “natureza genérica ou específica”,<sup>684</sup> aquilo que ele tem de idêntico aos demais. A sua singularidade – sobretudo, a sua não iterabilidade<sup>685</sup> – diz-se do conceito de *hecceidade* – *ultima realitas ens* – que é importantemente apropriado por Deleuze em sua própria filosofia. A hecceidade é o princípio de individuação constitutivo do indivíduo singular e a ele identificado. Corresponde a um princípio *positivo* capaz de dar realidade ao indivíduo conforme ele se manifesta em sua distinção própria. Nesse ponto, a concepção de Scotus se afasta de uma individuação por negação opositiva. Diferentemente de Aristóteles, não se trata do negativo de oposição na individuação específica, mas de um princípio positivo que “contrai” o universal no singular. A diferença individual aristotélica, pequena demais e, portanto, negligenciável na medida em que escapa da possibilidade de compreensão científica, em Scotus ganha dignidade ontológica tornando-se objeto necessário de uma verdadeira compreensão metafísica. De certo modo, a contração da natureza comum no indivíduo opera como a contração do gênero na

---

<sup>681</sup> GRAJEWSKI, op. cit., p. 91.

<sup>682</sup> Idem.

<sup>683</sup> NOONE, 2017, p. 139.

<sup>684</sup> GRAJEWSKI, op. cit., p. 145.

<sup>685</sup> NOONE, op. cit., p. 165.

espécie: “a *ultima realitas ens* ou hecceidade contrai e completa a diferença específica, imprimindo nela seu selo definitivo.”<sup>686</sup> Desse modo, não temos uma adição de uma forma a outra forma, como no caso da especificação genérica, mas um *desdobramento interno* à própria forma, a contração, o que garante a univocidade do indivíduo à espécie resguardando-se a sua singularidade. A instanciamento da natureza comum na hecceidade, conforme mantém-se a unidade real,<sup>687</sup> permite a individuação sem que a diferença tenha que se dar enquanto elemento estranho ao gênero, como em Aristóteles. A natureza comum e a singularidade são, desse modo, unívocas e unas, sendo a distinção formal o expediente lógico que garante que essas duas formalidades, aparentemente contraditórias conquanto predicadas de um mesmo sujeito, mantenham-se coextensivas. Enquanto formalidade, as duas são realmente inseparáveis dos indivíduos diversos, de modo que, em ambos os casos, temos uma dupla forma de conceber o mesmo ente: universalmente e singularmente. Um aspecto não se reduz ao outro, pode-se conceber um sem o outro, mas eles se encontram, não obstante, realmente unidos no indivíduo.

Deste modo, a distinção entre hecceidade e natureza comum consiste em uma distinção formal, pois é dada entre duas formalidades distintas que mantém a unidade naquilo no que se distinguem. Se universal e particular são contraditórios, a contradição se mantém conforme instanciada no mesmo sujeito a partir da distinção formal: a distinção permite a diversidade no seio de uma unidade. A hecceidade e a noção comum não são a mesma coisa, passivos de uma mesma definição, mas são inseparáveis no mesmo indivíduo. A univocidade então se diz deste modo: os atributos, se presentes ontologicamente como os mesmos em Deus e nas criaturas, são formalmente distintos. Unívocos conforme se apresentam nessa distinção.

A distinção modal se insere precisamente neste ponto: “é a ausência de identidade entre uma entidade e suas modificações”<sup>688</sup> ou uma “distinção menor entre uma realidade e seu grau de perfeição.”<sup>689</sup> Uma distinção modal é uma distinção de grau, no qual uma mesma forma se apresenta em graus variados de

<sup>686</sup> GRAJEWSKI, op. cit., p. 152.

<sup>687</sup> NOONE, op. cit., p. 164.

<sup>688</sup> GRAJEWSKI, op. cit., p. 56.

<sup>689</sup> DUMONT, 2004, p. 317.

perfeição. A contração da natureza comum, no seio de uma mesma forma sem a intervenção de uma diferença específica externa, é uma distinção modal. Por exemplo, a brancura, uma espécie dentro do gênero cor, se manifesta individualmente em graus distintos<sup>690</sup>. Se isso se desse pela intervenção da diferença específica, cada um destes graus seria um branco distinto, uma espécie em separado, o que seria absurdo. Portanto, a fim de se garantir a especificidade do branco em sua instanciação múltipla em indivíduos qualificados, é necessário que a brancura co-pertença a diversos indivíduos. Cada branco é uma distinção modal, um grau de brancura determinado que contrai a brancura comum. Do mesmo modo, a univocidade das perfeições divinas conforme se manifestam nos entes infinitos são modalmente distintos neles e em Deus.

No entanto, na interpretação de Deleuze, o Deus escotista, se unívoco, ainda é indiferente, neutro, externo a seus atributos, por conta de uma necessidade teológica: trata-se de evitar a heresia do panteísmo. Deus é neutro e indiferente no sentido de que a sua realidade independe dos predicamentos, tais como infinito e finito<sup>691</sup>. Se não fosse assim e Deus se dissesse apenas dos seus atributos e, estes, por sua vez, fossem unívocos em relação a Deus mesmo, a transcendência divina colapsaria na imanência do mundo, o que poderia, à época, ter levado nosso Doutor Sutil a uma desagradável morte na fogueira. As distinções “formal” e “modal”, no entanto, figuram como contribuições centrais da filosofia escotista, das quais Deleuze se apropria em sua filosofia da diferença. É em Spinoza, por sua vez, que teremos a univocidade plenamente positiva. Veremos agora como o filósofo realiza esse segundo momento.

### 3.2 A univocidade em Spinoza.

Em Spinoza, a univocidade atinge novo patamar. Na filosofia spinozista, a analogia aristotélica é superada terminalmente e a neutralidade da univocidade escotista torna-se “expressiva, tornando-se uma verdadeira proposição expressiva

---

<sup>690</sup> Idem.

<sup>691</sup> GRAJEWSKI, op. cit., p. 83.

afirmativa.”<sup>692</sup> Deus é concebido como a própria natureza, na célebre fórmula *Deus sive natura*. Deleuze define três núcleos da univocidade spinozista:

[..] univocidade dos atributos, em que os atributos, sob a mesma forma, constituem a essência de Deus como Natureza naturante e contém as essências de modos como Natureza naturada: univocidade da causa, em que a causa de todas as coisas se diz de Deus como gênese da natureza naturada no mesmo sentido que causa de si, como genealogia da natureza naturante; univocidade da modalidade, em que o necessário qualifica tanto a ordem da natureza naturada como a organização da natureza naturante.<sup>693</sup>

Começaremos nossa análise pela univocidade da causa, depois prosseguiremos para a univocidade dos atributos para, por fim, discutir a univocidade da modalidade. O conceito de expressão, central na interpretação de Deleuze, será analisado junto da univocidade da causalidade: a causalidade imanente e unívoca pode ser dita uma *causalidade expressiva*, uma vez que é o conceito de expressão que permite à imanência da condição causal ao condicionado causado. As distinções formal e modal serão analisadas respectivamente no contexto da univocidade dos atributos e na univocidade da modalidade: os atributos são *formalmente distintos* na substância e os modos são *distinções modais* intensivas e extensivas no seio dos atributos.

### 3.2.1 Causalidade Imanente e Expressão:

O conceito de expressão figura como norte interpretativo da interpretação deleuziana de Spinoza e mostra-se relevante mesmo em sua obra posterior com Guattari.<sup>694</sup> O conceito de *expressão* é utilizado a fim de se conceber o pensamento de pura imanência entre o ser e os entes de forma a responder à hipercitada objeção deleuziana a Kant: trata-se de condição que não exceda o condicionado.<sup>695</sup> Nesse ponto, concordamos com Beth Lord quando argumenta que a obra de Deleuze consiste em uma resposta spinozista à filosofia crítica de

<sup>692</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 99.

<sup>693</sup> DELEUZE, 1981/2002, p. 94.

<sup>694</sup> Para uma análise clara e precisa do desenvolvimento do conceito de expressão nas obras posteriores de Deleuze, Cf. LAMBERT, 2011.

<sup>695</sup> James Williams associa a causa spinozista a condição transcendental de Kant em sua discussão sobre Deleuze, o que nos parece bastante adequado. Cf. WILLIAMS, 2003, p. 18.

Kant<sup>696</sup>. A disjunção hilemórfica entre intuição e conceito é superada pela univocidade expressiva da unidade substancial enquanto causa produtora de si e dos entes modais. A disjunção é superada na medida em que deixa de ser uma disjunção e torna-se unívoca à substância: tanto o conceito quanto a intuição estão reunidos na substância. A expressão permite ir do expresso ao exprimido, da causa ao efeito, sem redução de um a outro, mantendo-se a sua unidade ontológica sem que tal unidade figure como um ser supremamente individuado – como na leitura simondoniana de Spinoza – ou abismo indiferenciado. A expressão é o modo criador da diferença e a distinção modal e formal revelam-se como os expedientes conceituais a fim de explicá-la. Assim como essas distinções, como veremos, a expressão permite a unidade pela diferença e, por consequência, a sua univocidade. Desse modo, a expressão “traduz imediatamente a possibilidade de séries distintas heterogêneas (as expressões) de exprimir um mesmo invariante (o exprimido)[...]”<sup>697</sup>

A expressão caracteriza-se, então, por três aspectos centrais: *explicação* e *implicação*, que se reúnem na *complicação*. A *explicação* significa a produção diferenciada de todo ente a partir da unidade substancial por via expressiva: a unidade substancial se *explica* nos atributos e estes nos seus modos.<sup>698</sup> Se o termo “explicar” parece imediatamente remeter a uma operação do entendimento, na leitura deleuziana de Spinoza trata-se, ao contrário, de “uma operação das coisas interna ao entendimento.”<sup>699</sup> Trata-se de um movimento de autoexplicação ou de desenvolvimento interno imanente sem privilégio do entendimento; antes, entender é se “acoplar” ao movimento de explicação das coisas mesmas conforme elas se individualizam (se desenvolvem). É o movimento genético de individuação dos entes diversos a partir do poder genético da univocidade substancial. A *implicação*, por sua vez, é a permanência coextensiva do Uno substancial ao múltiplo de tal forma que ele “permanece envolvido (*enveloppé*) naquilo que ele exprime, impresso naquilo que ele desenvolve, imanente a tudo que ele manifesta.”<sup>700</sup> A substância e seu poder produtivo, assim, permanece naquilo que

<sup>696</sup> LORD, 2011, p. 130.

<sup>697</sup> DELEUZE, 1968/2014, p. 304.

<sup>698</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>699</sup> DELEUZE, 1981/2002, p. 81.

<sup>700</sup> DELEUZE, 1968/2014, p. 12.

ela produz: ela mantém-se una com aquilo que ela realiza. A *complicação* – termo tomado de Nicolau de Cusa – é a síntese desses dois movimentos, de modo a “designar, por sua vez, a presença do múltiplo no Um e do Um no múltiplo.”<sup>701</sup> A explicação vai do Um ao Múltiplo e a implicação vai do Múltiplo ao Uno; a *complicação*, por sua vez, reúne esses dois movimentos sinteticamente. Essas três características da expressão são elas mesmas formas lógicas-conceituais da univocidade: desenvolvimento do Uno que sai de si mesmo mas não se diz para além dessa “saída” naquilo que ele exprime.

Enquanto índice de univocidade, a expressão opõe-se à *participação* platônica <sup>702</sup> que, como vimos, é a forma paradigmática da operação do fundamento. Platão teria focado sua reflexão no lado do *participado* – ou seja, da Ideia –, elaborando um princípio de cópia e mímeses. Nesse regime, o participado só pode estar “acima ou abaixo”, separado de início daquilo que ele participa. É a figura da hierarquia, com seus territórios e pretendentes. No neoplatonismo, teríamos movimento semelhante: o Uno de Plotino como causa *transitiva*. Nesse caso, os neoplatônicos teriam realizado um avanço ao inserirem uma necessidade genética indo do participado ao participante, uma vez que o participante *recebe* sob a forma de um dom a sua participação.<sup>703</sup> Contudo, a exterioridade transitiva ainda separa condição e condicionado; a sua superação requer, então, uma causa imanente. Eis a segunda figura da univocidade, das três que traz Deleuze em interpretação de Spinoza: a univocidade da causa imanente.

De forma central, o conceito de expressão traz a ideia de uma *causalidade imanente* afastando-se desta dupla alternativa, dom e imitação. Como coloca o próprio Spinoza. “tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido [...] Logo, Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas.”<sup>704</sup> Expressar é ser causa interna, intrínseca, e aqui ressoa o que vimos precedentemente na discussão acerca da diferença interna. O Deus de Spinoza é aquilo que é expresso pelos seus atributos, é causa de si mesmo no mesmo sentido que é causa das criaturas, como escrito na famosa passagem do primeiro livro da *Ética*: “no sentido em que se diz que Deus é causa de si mesmo, deve-se dizer

<sup>701</sup> Idem.

<sup>702</sup> DELEUZE, 1968/2014, p. 154.

<sup>703</sup> Idem.

<sup>704</sup> SPINOZA, 1991, p. 97 E1PXVIII.



também que é causa de todas as coisas”.<sup>705</sup> Deus se explica na criação das criaturas e permanece implicado nelas do mesmo que elas estão todas complicadas nele. Deus não sai de si, nem cria algo diferente de si, mas é identificado à própria criação como desdobramento necessário da sua essência em direção à existência. Nesse sentido, a causalidade imanente permite a univocidade do criador às criaturas.

### 3.2.2 Distinção formal e univocidade dos atributos.

Na leitura de Deleuze, os *atributos* configuram outra instância nuclear da univocidade spinozista. Os atributos divinos são formalmente distintos e ontologicamente unos com a substância. Deleuze assim os descreve:

Os atributos, segundo Spinoza, são formas de ser unívocas, que não mudam de natureza mudando de ‘sujeito’, ou seja, quando eles se predicam do ser infinito e dos seres infinitos, da substância e dos modos, de Deus e das Criaturas.<sup>706</sup>

Deleuze destaca que, na filosofia de Spinoza, aquilo que os Escolásticos denominavam atributos não passavam de *propria*, propriedades, que apenas qualificavam Deus, sem explicar a sua razão: uma propriedade diz o que Deus é mas não *como* é; descrevem-no, mas não o explicam<sup>707</sup>. Nesse sentido, a Escolástica haveria realizado uma hipóstase de elementos *antropomórficos*<sup>708</sup>, projetando o humano no divino. A analogia e a eminência se dão no seio dessa operação. Deste modo, os atributos divinos pensados pelos escolásticos, como justiça, piedade, onipotência, onisciência etc, não explicam o conceito de Deus, mas apenas qualidades determinadas que não dizem nada acerca da sua própria existência e não exprimem à sua essência. Os atributos, para Spinoza, por sua vez, expressam univocamente Deus, para além da mera revelação, permitindo uma compreensão *racional* da divindade<sup>709</sup>. A confusão da Escolástica se daria pela precedência de uma dimensão teológico-profética que fez a *imaginação* mais forte

<sup>705</sup> Ibidem, p. 102 E1PXXVE.

<sup>706</sup> DELEUZE, 1968/2014, p. 40.

<sup>707</sup> SMITH, op. cit., p. 41.

<sup>708</sup> DELEUZE, 1968/2014 p. 38.

<sup>709</sup> Ibidem, p. 47-48.

que a razão na compreensão da divindade ao longo da história – como Spinoza argumenta no seu *Tratado Teológico Político*. É nesse mesmo sentido que Deleuze argumenta que a eminência e a analogia são exigências teológicas exógenas ao exercício filosófico.<sup>710</sup>

Os atributos são aquilo que exprime as *essências divinas* que, por sua vez, não se dizem para além dessa expressão mesma. As essências são definidas por Deleuze como “aquilo sem o qual a coisa não pode existir ou ser concebida, mas, reciprocamente, aquilo que não pode, sem a coisa, ser nem ser concebida.”<sup>711</sup> Os atributos, enquanto essências de Deus, são quididades e *qualidades infinitas*, porém diferentes entre si: são *formalmente* distintas – no sentido que vimos a pouco com Scotus – e ontologicamente unas com a substância. Assim, “a distinção real é uma distinção formal não numérica (os atributos)”<sup>712</sup> A distinção entre atributos não é numérica – ponto bastante sublinhado por Deleuze, principalmente na contraposição de Descartes a Spinoza. O argumento é que, se as substâncias fossem distintas numérica ou quantitativamente, seria necessário que elas fossem causadas por outra coisa de forma a lhes conferir determinada quantidade: decorrendo apenas de si mesma, não podem por consequência ter causa externa que lhes determine certo número de formas, de modo a ser impossível estabelecer uma distinção numérica entre diversas substâncias. Logo, as distinções são qualitativas e formais e necessariamente referidas a uma única substância (dado que, para Spinoza, uma Substância não pode ser limitada por nada além de si mesma).<sup>713</sup>

Desse modo, a distinção numérica é apenas uma distinção extensiva, passível apenas de aplicação aos modos finitos<sup>714</sup>. A distinção formal, se real, é diferente da distinção numérica por ser qualitativa antes que extensiva. Pluralidade de qualidades infinitas enquanto expressões de uma unidade ontológica que não se diz para além destas qualidades mesmas e dos modos que nela se efetuam. A distinção formal permite pensar a diferença qualitativa sem

<sup>710</sup> DELEUZE, 1969/2011, p. 185.

<sup>711</sup> DELEUZE, 1968/2014, p. 38.

<sup>712</sup> Ibidem, p. 309.

<sup>713</sup> Ibidem, p. 25-26.

<sup>714</sup> “Distinções reais nunca são numéricas, mas apenas formais, isto é, qualitativas ou essenciais (atributos essenciais de uma substância única): e, inversamente, as distinções numéricas nunca são reais, mas somente modais (modos intrínsecos da substância única e seus atributos)” (DELEUZE, 1968/2000, p. 99).

comprometer a unidade substancial: “assim, a multiplicidade de atributos é estritamente igual à unidade da substância. Por essa estrita igualdade, nós devemos compreender que os atributos são *formalmente* aquilo que a substância é *ontologicamente*.”<sup>715</sup>

Em uma passagem bastante interessante, Deleuze afirma que “os atributos são como pontos de vista sobre a substância”<sup>716</sup> e a substância enquanto expresso dos atributos “compreende em si mesma a infinitude dos seus próprios pontos de vista.”<sup>717</sup> Deleuze, na sua interpretação, qualifica os atributos de forma semelhante ao que ele mesmo conceitua como *acontecimentos*: tratam-se de verbos<sup>718</sup> e dizem-se no infinitivo. Igualmente, não se trata de qualidades predicativas sobre um sujeito, como seria o caso dos *propria* escolásticos, uma vez que a substância não se diz senão na diversidade atributiva enquanto sua essência mesma. Os atributos são compreendidos por Deleuze, de fato, como qualidades infinitas em uma escala intensiva – que veremos na próxima seção dedicada à diferença modal – mas, ainda assim, distinguem-se dos predicados extensivos: expressar não é predicar.

Naturalmente, não cabe dizer que Spinoza está se referindo a acontecimentos em sua *Ética*, nem que Deleuze esteja afirmando que ele o faça. Antes, a aproximação entre atributo e acontecimento expressa uma linha de interpretação deleuziana de Spinoza cuja consequência só será realmente desenvolvida em seu pensamento próprio. Sublinhamos tal aproximação, pois nos parece, como pretendemos demonstrar, que ela revela uma via de passagem interessante para a univocidade da diferença na filosofia de Deleuze, como veremos mais adiante, na seção sobre o seu perspectivismo.

### 3.2.3 Distinção Modal e univocidade da modalidade (necessidade)

<sup>715</sup> DELEUZE, 1968/2014, p. 308-309.

<sup>716</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>717</sup> Idem.

<sup>718</sup> “Os atributos são como verbos exprimindo a essência ou qualidades substanciais”. Ibidem p. 42.

### 3.2.3.1 Modo em sua essência e modo em sua existência

A univocidade da modalidade se refere, naturalmente, aos modos da substância definidos logo nas primeiras páginas da *Ética* como “as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pelo qual também é conhecido.”<sup>719</sup> Os modos são modificações da substância compreendidos em seus infinitos atributos, uma variação que se expressa em todos eles de forma correspondente e ordenada: “os modos que diferem por atributo exprimem uma e mesma modificação, mas esta modificação não existe para fora dos modos que a exprimem nos atributos diversos.”<sup>720</sup> Os modos são uma variação substancial compreendida no interior dos atributos enquanto essências qualitativas da Substância: uma variação se expressa, por consequência, em todos eles, como o estalar de uma corda em um piano ressoando em todas as demais, cada uma produzindo seu som próprio ao seu modo. E todas estas variações, modificações, são *explicações da substância*<sup>721</sup> *recobertas sobre as qualidades infinitas que são os atributos enquanto essências*. As modificações da substância unívoca se dão no seio dos atributos enquanto qualidades infinitas essenciais.

Os modos, nesse mesmo sentido, definem-se como aquilo cuja potência de existir depende de outra coisa (Deus) e não de si mesmos. Se impotentes por si mesmos, não obstante, os modos finitos compartilham da potência divina conforme são expressões dela. Se não são causa em si, como só a substância pode ser, não obstante detém a sua potência em graus variados.<sup>722</sup> A sua potência de agir é expressão do infinito divino, contração escalar do próprio infinito no finito. A primeira tríade da substância, como coloca Deleuze, vai da Substância às essências modais, passando pelos atributos, de forma que “as coisas finitas são partes da potência divina porque elas são modos dos atributos de Deus.”<sup>723</sup> É nesse sentido que são um gradiente do infinito de potência divino.

<sup>719</sup> SPINOZA, 1991, p. 77 EIDV.

<sup>720</sup> DELEUZE, 1968/2014, p. 98.

<sup>721</sup> DELEUZE, 1981/2002, p. 93.

<sup>722</sup> DELEUZE, 1968/2014, p. 80.

<sup>723</sup> Ibidem, p. 81.

No entanto, este grau de potência é dito da *essência modal* e não da existência modal finita dada de “modo certo e determinado”.<sup>724</sup> A essência modal é real, porém não é dada empiricamente. Essa duplicidade entre essência modal e modo finito determinado é ela mesma índice do que Deleuze, em outro momento, colocará como sendo as duas partes de um objeto qualquer: o virtual e o atual.<sup>725</sup> A *essência* de um modo finito determinado é descrita como um gradiente da potência infinita da substância, possuidora de uma existência própria enquanto essência, distinta da existência do modo mesmo, ao passo que a sua existência, conforme dita do modo finito determinado, é identificada a uma composição atual de partes que exprimem essa essência. No primeiro caso, na interpretação deleuziana, temos *uma multiplicidade intensiva*, ao passo que, na segunda, temos *uma multiplicidade extensiva quantitativa*. A primeira, virtual, a segunda, atual.

No interior dos atributos enquanto qualidades infinitas, as essências modais expressam um gradiente determinado: é uma intensidade de qualidade atributiva em uma escala infinita a partir da qual a singularidade essencial se dá enquanto determinado ponto em uma variação: “as essências dos modos se distinguem, então, dos atributos como a intensidade da qualidade e se distinguem entre elas como graus diversos de intensidade.”<sup>726</sup> As essências são pontos em uma variação, um certo grau, contidos no infinito qualitativo dos atributos. Por essa razão, por estarem todas dadas neles como graus qualitativos em uma escala infinita, estão todas *complicadas* nos atributos e deles são expressão. Desse modo, “a quantidade intensiva é uma quantidade infinita, o sistema das essências é uma série atualmente infinita.”<sup>727</sup> A univocidade aqui se mostra dos atributos aos modos conforme estes expressam a gradação de potência. Os atributos sendo formalmente distintos são como as noções comuns de Scotus, que se contraem em determinada hecceidade.

A essência modal possui ela mesma uma existência enquanto essência que é distinta da sua existência enquanto modo finito determinado: “*uma essência de modo possui uma existência que não se confunde com a existência do modo*

<sup>724</sup> Ibidem, p. 190.

<sup>725</sup> A oposição radical que Deleuze opera entre o possível e a passagem da essência modal à existência atual do modo de forma “certo e determinado” é prova suficiente da presente interpretação. Cf. Ibidem, p. 193.

<sup>726</sup> Ibidem, p. 179.

<sup>727</sup> Ibidem, p. 180.

*correspondente.*”<sup>728</sup> Isto significa que a essência não se confunde com o ente determinado que a expressa em segunda instância: ela possui uma autonomia relativa, mesmo que seja singular. Todas as essências fazem parte do entendimento infinito, estão complicadas nele, mesmo às essências de modos não existentes.<sup>729</sup>

O *modo infinito imediato* é a primeira expressão de um atributo<sup>730</sup>, sua expressão absoluta<sup>731</sup>, na medida em que justamente é o ilimitado desta escala de variação qualitativa. O *modo infinito mediado*, enquanto totalidade do dado, totalidade dos modos finitos e determinados, é o segundo momento da univocidade modal: a partir – mas não por causa – do modo infinito imediato enquanto variação intensiva qualitativa, temos a *existência do modo finito mediado* enquanto sua expressão. Veremos agora a existência modal.

Sobre a existência dos modos em Spinoza, Deleuze escreve:

A teoria da existência em Spinoza comporta, então, três elementos: *a essência singular*, que é um grau de potência ou de intensidade; *a existência particular*, sempre composta de uma infinidade de partes extensivas; *a forma individual*, quer dizer, a relação (*rapport*) característica ou expressiva que corresponde eternamente à essência do modo, mas igualmente sob a qual uma infinidade de partes se relacionam temporariamente a essa essência.<sup>732</sup>

A passagem da *essência singular* (grau de potência) à existência não se dá pela essência mesma,<sup>733</sup> mas pelo conjunto das causas e efeitos atuais no jogo material dos modos finitos entre si. As relações causais, afecções mútuas entre os modos, “entram” sob determinada *relação característica* relativa à essência modal: “As essências existem necessariamente em virtude de sua causa; os modos dos quais elas são a existência passam necessariamente a existência em virtude das causas que determinam as partes a entrarem em uma relação (*rapport*) que corresponde a sua essência.”<sup>734</sup> Todo modo finito existente é um composto de partes extensivas infinitas – a sua *existência particular*. Tratam-se de partes infinitas caracterizadas em contraponto às essências pela *exterioridade de uma às*

<sup>728</sup> Ibidem, p. 174.

<sup>729</sup> Ibidem, p. 175.

<sup>730</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>731</sup> DELEUZE, 1981/2002, p. 87.

<sup>732</sup> Ibidem, p. 190.

<sup>733</sup> Ibidem, p. 193.

<sup>734</sup> Ibidem, p. 193.

*outras* ou pela possibilidade de divisão.<sup>735</sup> São infinitas, pois todo composto é em si mesmo composto de um número infinito de compostos.<sup>736</sup> Não se trata de um infinito numérico propriamente, dado que “este infinito não se define pelo número das suas partes, uma vez que estas estão sempre em uma infinidade que excede qualquer número.”<sup>737</sup> É justamente um infinito entre dois limiares, como o famoso exemplo dos círculos na “Carta nº12”,<sup>738</sup> de Spinoza. Dentre os três tipos de infinito que Deleuze identifica nesta carta, o terceiro é dito *dos modos finitos existentes*. Dentro de determinado limiar temos um conjunto possivelmente infinito de variações a partir da divisão indefinida de elementos cada vez menores e das relações que se estabelecem entre esses elementos. Assim, posso dividir um segmento de reta, por exemplo, de forma infinita e estabelecer relações indefinidas entre os segmentos infinitos que assim construo. Posso somá-los, subtraí-los, multiplicá-los etc... Dessa forma, entre o mínimo e o máximo que constitui o próprio segmento há um verdadeiro infinito.<sup>739</sup> Assim, cada indivíduo é uma região em um infinito fractal.

A totalidade dos modos finitos determinados, o conjunto de todos todas as partes e de todas as relações, é o *modo infinito mediado* conforme remetido ao infinito divino enquanto potência ilimitada: “O *modo infinito mediado* é, para a extensão, a *facies totius universi*, isto é, o conjunto de todas as relações de movimento e repouso que regulam as determinações dos modos como existentes.”<sup>740</sup> Por fim, a *forma individual* é nada mais que o modo finito determinado e a sua eternidade diz-se da sua existência eterna em Deus enquanto totalidade substancial de todos os acontecimentos: ela é eterna conforme compreendida na atualidade infinita divina com seu poder infinito de agir e compreender. Eterna conforme expressa a substância.

Desse modo, temos na teoria dos modos um princípio de individuação que se reporta à atualização da essência nos estados de coisas, modos finitos existentes e determinados: “a individuação se faz apenas pela existência do modo, não pela

---

<sup>735</sup> Ibidem. p. 194.

<sup>736</sup> Ibidem, p. 186.

<sup>737</sup> DELEUZE, 1981/2002, p. 88.

<sup>738</sup> SPINOZA, 2004b.

<sup>739</sup> DELEUZE, 1981/2002, p. 187.

<sup>740</sup> Ibidem, p. 93.

sua essência.”<sup>741</sup> Este princípio de individuação, no entanto, como vimos, não decorre da essência em si mesma – apenas da essência de Deus decorre necessariamente a sua existência. Neste ponto, é negada a eminência típica da essência em relação aos estados de coisas: as essências se estruturam no mundo pelo jogo imanente das causas e efeitos no mundo, por mais que sejam infinitas no entendimento divino.

Disso decorre a univocidade da necessidade, correlata à univocidade modal. A univocidade da necessidade expressa o modo certo e determinado no qual os modos se estruturam materialmente a partir da potência divina. Decorre logicamente da causalidade imanente. O centro da argumentação é que Deus não cria por uma escolha, não determina diante de um desfile de possíveis o melhor dos mundos, tampouco introduz nenhum milagre que rompa a própria ordem causal do mundo.<sup>742</sup> Nesse sentido, Deus produz conforme se compreende e tem na sua potência de agir a sua própria existência. Não se trata de uma escolha – o que seria uma ilegítima hipóstase antropomórfica –, mas de um desdobramento ou explicação necessária à sua própria essência. Na causalidade emanativa e na transitiva haveria o arbítrio de uma criação *ex nihilo*: para Spinoza, em sua causalidade imanente, Deus só é criador conforme se cria na necessidade da sua própria essência, da natureza naturante à natureza naturada: seus atributos e seus modos decorrem dele necessariamente e não por sua vontade (se entendida como uma escolha). Assim, Deus, se dotado de uma potência infinita, é causa do mundo conforme expressa-se nesta sua causalidade: as coisas são seus desdobramentos e não seu resultado externo, de tal forma que, em Spinoza, “a relação causa-efeito não é separável de uma imanência pela qual a causa permanece em si para produzir.”<sup>743</sup> Deus pensa e age no mesmo sentido: “Com efeito, concluímos que tudo que Deus quer ou determina envolve uma necessidade e uma vontade eterna. a mesma necessidade que faz com que Deus, por sua natureza e perfeição, faz também que a queira como é.”<sup>744</sup>

Portanto, na natureza não há contingência, dado que tudo está presente na ordem divina. Quando Deleuze escreve que temos em Spinoza a “univocidade da

<sup>741</sup> Ibidem, p. 177.

<sup>742</sup> SPINOZA, 2014, p. 137.

<sup>743</sup> DELEUZE, 1981/2002, p. 92.

<sup>744</sup> SPINOZA, 2014, TTPVI.



modalidade, em que o necessário qualifica tanto a ordem da natureza naturada como a organização da natureza naturante”,<sup>745</sup> isso significa que a causalidade necessária se dá do mesmo modo em Deus e nas criaturas, sem eminência, de forma a fazer a ordem do mundo unívoca à natureza divina em seu processo de criação.

### 3.2.3.2 Para além de Spinoza

Deleuze critica a univocidade de Spinoza da seguinte forma:

No entanto, subsiste ainda uma indiferença entre a substância e os modos: a substância espinosista aparece independente dos modos e os modos dependem da substância, mas como de outra coisa. Seria preciso que a própria substância fosse dita *dos* modos e somente *dos* modos.<sup>746</sup>

Em outro momento, no final de *Diferença e Repetição*, Deleuze escreve que

Para que o unívoco se tornasse objeto de afirmação pura, faltava ao espinosismo apenas fazer com que a substância girasse em torno dos modos, isto é, faltava *realizar a univocidade como repetição no eterno retorno*.<sup>747</sup>

Essa crítica, certamente, causa de imediato grande estranheza: não só pela leitura deleuziana de Spinoza se revelar profundamente embebida de elementos da sua própria filosofia, como também por ser difícil localizar tal crítica no escopo de seus dois livros dedicados a Spinoza. Tanto Beth Lord<sup>748</sup> quanto Simon Duffy<sup>749</sup> argumentam de forma consistente e, no segundo caso, de forma exaustiva, que a lógica de interpretação deleuziana é a lógica da diferenc(ç)ão, núcleo da sua filosofia própria. Antes parece que, na leitura determinada que Deleuze realiza, não há nada além de uma subscrição entusiasmada ao spinozismo, por mais que ela seja dada no quadro da sua leitura original da obra de Spinoza.

<sup>745</sup> DELEUZE, 1981/2002, p. 94

<sup>746</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 99.

<sup>747</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 477.

<sup>748</sup> LORD, op. cit, p. 151.

<sup>749</sup> DUFFY, 2006.

Primeiramente, como nota Duffy<sup>750</sup>, esta objeção se dá mais contra certas leituras de Spinoza, como a de Hegel, por exemplo, do que contra o próprio texto de Spinoza. Na sua leitura de Spinoza, Deleuze teria procurado resolver este problema através do próprio texto spinozista de forma imanente. Como coloca Duffy novamente: “Do ponto de vista da interpretação de Deleuze de Spinoza, essa problemática não é apenas resolvível no conceito de substância como causa imanente, mas é imanentemente resolvida neste conceito, ou seja, deixa de ser um problema.”<sup>751</sup> A causalidade imanente faz que os modos sejam expressão da substância, de forma que não temos propriamente uma indiferença em relação aos modos. Dessa forma, o *problema* da univocidade é resolvido por Deleuze no seio mesmo do spinozismo através da aplicação rigorosa dos seus próprios conceitos filosóficos – a lógica da diferenci(ç)ão – no conjunto da obra de Spinoza. Gregory Flaxman, por sua vez, argumenta que a leitura de Deleuze mudou ao longo do tempo, de forma que essa crítica se veria abandonada, o que se revelaria claramente pela afirmação, em um dos seus últimos ensaios, “Imanência: uma vida” (2016), de que, para Spinoza, a substância e os modos são imanentes à própria imanência e não um ao outro, o que, realmente, é formulação muito distinta da crítica acima.<sup>752</sup>

Mesmo que, em *Spinoza e o Problema da Expressão*, Deleuze resolva, no seio da obra spinozista a sua objeção prévia, a sua formulação própria, enquanto projeto de uma filosofia da diferença ela requer independência expressiva para além da subscrição a um outro sistema, por melhor que ele seja. E o modo de construção dessa formulação, em Deleuze, é sempre dada pela extração e combinação de ideias de outros filósofos. Nesse sentido, Duffy fala de uma sobreposição da filosofia de Nietzsche sobre a de Spinoza, não a partir de uma noção de progresso linear da filosofia, mas de um modo de construção típico da filosofia de Deleuze com suas linhagens de filósofos construídas antes pelos problemas do que pela cronologia.<sup>753</sup>

O que Deleuze enxerga em Nietzsche, principalmente, é a identificação entre ser e devir – que vimos há pouco – como fator de complementação

<sup>750</sup> Ibidem, p. 223.

<sup>751</sup> Idem.

<sup>752</sup> FLAXMAN, 2012, p. 242.

<sup>753</sup> DUFFY, op. cit., p. 261.

conceitual à univocidade spinozista. Não temos, então, propriamente uma crítica a Spinoza ou uma acusação de insuficiência, mas um desenvolvimento da univocidade a partir da conjugação da sua filosofia com a de Nietzsche.<sup>754</sup>

Isso exposto, passemos ao terceiro momento da univocidade: o eterno retorno da diferença. Trata-se de uma formulação situada em uma ontologia do tempo que introduz no ser a temporalidade a partir de uma *abertura*. Por conta disso, analisaremos a univocidade do eterno retorno a partir do quadro das sínteses do tempo elaboradas em *Diferença e Repetição*.

### 3.3 O eterno retorno da Diferença em Nietzsche

#### 3.3.1 Introdução ao eterno retorno.

Por fim, temos em Nietzsche, o eterno retorno da diferença como ápice de univocidade. A leitura de Deleuze é bastante heterodoxa, de fato; se, como vimos, Deleuze descreve o seu método de leitura filosófico como uma enrabada, no caso de Nietzsche parece-nos que o procedimento foi bastante longe. O eterno retorno do mesmo, a famosa tese ética, cosmológica de Nietzsche é lida por Deleuze como a univocidade da própria diferença: eterno retorno do diferente e não mais do Mesmo. Por mais que seja colocado como uma ideia de Nietzsche, vê-se, sem grande esforço, que o eterno retorno da diferença é a própria contribuição de Deleuze para o pensamento da univocidade.

O eterno retorno se insere nas três sínteses do tempo desenvolvidas por Deleuze no capítulo de *Diferença e Repetição* dedicado à repetição em si mesma. Repetir, para Deleuze, é sempre repetir uma diferença. Pensar a repetição para si mesma é pensar a repetição não de algo, mas uma repetição anterior a individuação enquanto sua condição transcendental. James Williams coloca isto muito bem: “O paradoxo da repetição é, então, que apesar dela ser definida como a repetição de algo que é o mesmo, ela pode apenas ser a

---

<sup>754</sup> Ibidem, p. 22.

repetição da diferença para algo que não é a coisa repetida.”<sup>755</sup> Isso significa que não é possível repetir o mesmo, pois a própria repetição já transvasa algo de diferente, de tal forma que a única e verdadeira *repetição pura* é a da diferença. O tempo é objeto privilegiado dessa repetição, pois consiste na inscrição da diferença na condição transcendental mesma de individuação empírica. A “passagem” representada pela concepção vulgar do tempo – ontem era terça, hoje é quarta, meu Deus, vou fazer trinta anos! – expressa apenas uma dimensão do tempo, a dimensão identitária do bom senso onde temos o reconhecimento do tempo como *algo de dado*. Para Deleuze, o tempo, antes de ser uma condição estética para a experiência possível, é a condição ontológica da experiência concreta e nesse sentido é condição transcendental tanto do tempo enquanto experiência vivida, o seu sentido cotidiano, quanto do ser enquanto devir, em uma irreduzível abertura. O tempo é ele mesmo construído junto com aquilo que o ocupa: a individuação dos entes não é separável da sua duração ou do tempo que ocupa.

Por outro lado, como nota Daniel Smith,<sup>756</sup> as três sínteses kantianas – apreensão, reprodução e reconhecimento – dão lugar às três sínteses temporais deleuzianas. As três sínteses apresentam a mesma operatória formal das Ideias que analisaremos mais à frente: indeterminação, determinação recíproca e determinação completa, e determinação progressiva. A sua apresentação, no entanto, se dá invertida: primeiro, temos na primeira síntese a determinação completa, na segunda a determinação recíproca e, por fim, na terceira, a indeterminação.

### 3.3.2 O tempo na reversão kantiana

O *tempo*, aparece, então, como mais um elemento central da reversão deleuziana do kantismo. Na leitura de Deleuze, o tempo para Kant torna-se separado do movimento pela primeira vez na filosofia. Antes de ser dado como número do movimento e subordinado a ciclos naturais como uma invariante de medição, ele se torna independente do movimento no mesmo

<sup>755</sup> WILLIAMS, 2011, p. 23.

<sup>756</sup> SMITH, op. cit., p. 134.

fôlego em que se torna condição de aparição fenomênica.<sup>757</sup> De forma ainda mais relevante, o tempo kantiano introduz no seio do sujeito transcendental uma *fissura* que Deleuze pode associar à fórmula de Rimbaud: “o eu é um outro.”<sup>758</sup>

Na interpretação de Deleuze, o sujeito kantiano seria um desenvolvimento do cogito cartesiano, mas com uma importante inovação: a *forma da determinação* como o próprio tempo. Para Deleuze, em Descartes, temos na fórmula “penso, logo existo” uma indeterminação – “eu sou” – sendo determinada pela forma do “eu penso”<sup>759</sup>. A inovação de Kant é indagar como se dá essa determinação: qual é a forma dessa determinabilidade do “eu penso” em relação ao “eu sou”? Para Kant, é a forma do tempo: é através do tempo que o sujeito se determina a si mesmo. Para Descartes, haveria uma determinação *imediata* da existência indeterminada passando-se sem explicação. Trata-se do pressuposto da espontaneidade subjetiva, unidade do sujeito como simplesmente dado e incontestável: “todos sabem que”, “ninguém pode negar”... Se para Kant, de fato, ainda se faz necessária a pressuposição da unidade do sujeito, o seu avanço está em colocá-la explicitamente como um pressuposto lógico consciente e não mais imediatamente dado. Aqui temos uma “cesura” na autoconfiança do cogito cartesiano, pois a determinação só pode ser dada por uma alteridade intrínseca, a do tempo mesmo, que *cinde o sujeito entre empírico e transcendental*. Se o tempo está inserido no interior do sujeito, enquanto condição estética do próprio sentido íntimo, não obstante a determinação do sujeito empírico com estados mentais e afetivos se dá no interior do tempo: o eu empírico, diferentemente do sujeito, só pode existir enquanto fenômeno temporal. Kant, assim, haveria introduzido uma *diferença interna*, uma alteridade intrínseca<sup>760</sup> no seio do cogito, de forma que

<sup>757</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 168.

<sup>758</sup> DELEUZE, 1993/2011a, p. 42-43.

<sup>759</sup> “Tudo se passa como se o *cogito* de Descartes operasse com dois valores lógicos: a determinação e a existência indeterminada. A determinação (*eu penso*) implica uma existência indeterminada (*eu sou*, pois “para pensar é preciso ser”) – e a determina, precisamente, como a existência de um ser pensante: penso, logo sou, sou uma coisa que pensa” (DELEUZE, 1968/2000, p. 164).

<sup>760</sup> “O Eu então é cindido em uma dupla forma: “eu (moi)” passivo, determinado, e *Eu* (je) determinante. O eu penso como determinante no tempo e o eu passivo determinado enquanto determinação no tempo: a forma do determinável faz com que o Eu determinado represente para si a determinação como Outro. É como um duplo afastamento do *Eu* e do Eu no tempo,

As consequências disto são extremas: minha existência indeterminada só pode ser determinada *no tempo*, como a existência de um fenômeno, de um sujeito fenomênico, passivo ou receptivo, *aparecendo no tempo*. Deste modo, a espontaneidade, da qual tenho consciência no *Eu penso*, não pode ser compreendida como o atributo de um ser substancial e espontâneo, mas somente como a afecção de um eu passivo que sente seu próprio pensamento, sua própria inteligência, aquilo pelo qual ele diz *EU*, exercer-se nele e sobre ele, mas não por ele. Começa, então, uma longa história, inesgotável: *EU* é um outro ou o paradoxo do sentido íntimo.<sup>761</sup>

O texto kantiano que Deleuze tem em vista é principalmente “Observação Geral relativa à Passagem da psicologia racional para a Cosmologia”, presente na *Crítica da Razão Pura*. Neste texto, Kant afirma que “a proposição ‘eu penso’ ou ‘eu existo pensando’ é uma proposição empírica”<sup>762</sup> que “determina o sujeito (que é simultaneamente objeto) relativamente à existência e não poderia realizar-se sem o sentido interno.”<sup>763</sup> O que argumenta o filósofo prussiano é que o sujeito não pode ser ele mesmo pensado apenas conforme a intuição empírica, pois nisso estar-se-ia utilizando categorias do próprio sujeito para expressar a condição mesma destas categorias. Se causalidade, substância etc, são categorias do sujeito, pensar o sujeito a partir delas o circunscreve ao domínio sensível em uma circularidade que faz da alma “inteiramente reduzida ao fenômeno, até no pensamento, e dessa maneira a nossa própria consciência, como mera aparência, se reduziria realmente a nada.”<sup>764</sup> Nesse sentido, temos “um fenômeno para mim, que penso, mas não enquanto penso.”<sup>765</sup> O empírico está necessariamente dado no tempo, mas o transcendental é condição mesma do tempo, como Kant argumenta na *Estética Transcendental*: um é ativo enquanto o outro é passivo. Quando alguém se representa para si mesmo, por exemplo, diante de um espelho, ou quando nos imaginamos realizando atividades cotidianas, não temos acesso a nós enquanto númenos, mas apenas às aparições fenomênicas sujeitas às categorias: não posso me representar fora do espaço e do tempo, por mais que o sujeito, como seu substrato, tenha que ser independente deles

---

que os reporta um ao outro, cose-se um no outro. É o fio do tempo” (DELEUZE, 1990/2011a, p. 44).

<sup>761</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 164-165.

<sup>762</sup> KANT, (1781/1787) 2001, p. 398 B428.

<sup>763</sup> Ibidem, p. 400, B 430.

<sup>764</sup> Ibidem, p. 398 B428.

<sup>765</sup> Ibidem, p. 400, B 430.

enquanto sua condição originária. Portanto, no escopo da unidade sintética originária da apercepção, figuro “não como apareço a mim próprio, nem como sou em mim próprio, mas tenho apenas consciência *que* sou.”<sup>766</sup> Por fim, como vimos, a faculdade da razão, como aquela que ultrapassa o empírico, é a única capaz de assimilar o sujeito transcendental. Desse modo, a existência indeterminada do puro “enquanto penso”, conforme recai no “eu penso” ou “existo pensando”, requer o tempo como sua forma de determinabilidade. Por essa razão, é nesse ponto que Deleuze identifica a revolução copernicana e a descoberta do prodigioso continente do transcendental.<sup>767</sup>

Com base nessas considerações, podemos ver como o tempo ganha importância na reversão crítica da filosofia de Kant. Essa cesura é radicalizada por Deleuze a partir de Nietzsche. Vejamos, agora, as três sínteses do tempo.

### 3.3.3 As sínteses do tempo

#### 3.3.3.1 Primeira Síntese: hábito

A primeira síntese é a do *hábito* e é referida ao *bom senso* que, como vimos, é a instância de distribuição e qualificação empírica. O tema é desenvolvido a partir de Bergson e Hume. O termo “síntese passiva” é tomado por Deleuze a partir da filosofia de Husserl e expressa processos de constituição experiencial irrefletidos e inconscientes: “a consciência passiva é a esfera no qual o ego não participa ativamente da constituição do sentido.”<sup>768</sup> Igualmente, trata-se, tal como em Husserl, de uma síntese temporal. O caráter passivo expressa, tanto para Husserl quanto para Deleuze, a dimensão inconsciente, pré-reflexiva, da síntese. Trata-se aqui da constituição imanente do sujeito no dado em sentido oposto à constituição do dado pelo sujeito, como em Kant. É nesse sentido que, como argumenta Williams, o termo “sujeito larvar” vem substituir o sujeito em sua feição filosófica tradicional: o

<sup>766</sup> Ibidem, p. 184 B 157.

<sup>767</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 165.

<sup>768</sup> TURETZKY, 2016, p. 6.

sujeito é fruto da síntese passiva e não seu agente, como o sujeito transcendental em Kant.<sup>769</sup>

A síntese passiva apresenta uma tríade passado-presente-futuro expressa enquanto contração-expectativa na constituição de um presente vivido correlato a um *vetor* que vai do particular ao geral em uma *merologia fractal*. Esta formulação se dá a partir de Bergson e, principalmente, Hume. Na filosofia de Hume, Deleuze identifica uma operação de contração de elementos discretos sob uma regra de descontinuidade em que um elemento sucede o outro sob a condição do seu desaparecimento.<sup>770</sup> Tais casos fundem-se na imaginação – sem que se trate de uma operação consciente e reflexiva – de forma a criar uma impressão qualitativa assinalável. Os instantes discretos fundem-se, através da conjunção constante, em um caso qualitativamente perceptível. Haveria, no entanto, apesar do caráter discreto, uma *diferença* que transvasa a mera repetição dos instantes em sua unidade: a diferença aportada no espírito que a contempla enquanto “fusão” na imaginação. Aqui, temos o paradoxo próprio da repetição: ela muda algo, introduz uma diferença. A repetição dos instantes discretos transvasa uma diferença na constituição da impressão na imaginação: o hábito não é nada mais do que essa contração.<sup>771</sup> É nesse sentido que ele constitui uma generalidade a partir da particularidade: a contração é uma produção generalizante a partir da singularidade múltipla dada enquanto sucessão de instantes discretos. A *generalidade assim constituída é uma diferença aportada entre a mera sucessão discreta dos elementos apreendidos em sua instantaneidade evanescente*.<sup>772</sup>

A síntese do hábito é intratemporal, no sentido de que constitui uma interioridade do tempo.<sup>773</sup> Por conseguinte, tem o passado e o futuro como dimensões internas: “O passado e o futuro não designam instantes, distintos de um instante supostamente presente, mas as dimensões do próprio presente, na medida em que ele contrai os instantes.”<sup>774</sup> O passado se constitui como aquilo que precede a contração e o futuro precede a expectativa correlata ao presente. Ambos são signos dados no presente apontando para uma dimensão

<sup>769</sup> WILLIAMS, op. cit., p. 29.

<sup>770</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 141.

<sup>771</sup> DELEUZE, 1966/2012, p. 140.

<sup>772</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 146.

<sup>773</sup> Ibidem, p. 151.

<sup>774</sup> Ibidem, p. 142.



que o ultrapassa. O passado é o passado como *aparece no presente constituído*. Em um exemplo trazido dos estoicos, Deleuze escreve que “a cicatriz é o signo, não da ferida passada, mas do ‘fato presente de ter havido uma ferida’”.<sup>775</sup> O mesmo se diz do futuro: o futuro é a projeção que se dá no presente do porvir, como em Hume, onde o hábito constitui a expectativa de repetição no futuro de conjunções dadas regularmente.

A síntese ativa, pensada tanto a partir de Hume quanto de Bergson, expressa o momento em que, após a contração, há o desdobramento representacional como condição da ação: “a passagem da imaginação espontânea às faculdades ativas da representação refletida, da memória e inteligência.”<sup>776</sup> Por exemplo, na filosofia de Hume, a passagem da síntese passiva para a ativa seria dada partir da constituição de um princípio filosófico – a causalidade – ao lado do princípio natural de associação<sup>777</sup>. Para Bergson, temos a projeção da contração em uma duração determinada que é transplantada posteriormente para o espaço auxiliar quantificável. A importância disso está no fato de que a síntese passiva não é um produto da consciência ou entidade análoga; é antes uma operação ontológica, remetida à própria constituição do tempo vivido e experienciável. A síntese passiva é anterior ao tempo empírico, o tempo que vivenciamos; é sua condição mesma de constituição a partir da qual o tempo torna-se passível de ser vivenciado e experienciado.

A vetorialidade mereológica se explica pela dilatação como correlata ao movimento mesmo de contração. Isso significa que a síntese não é apenas fechada – conforme constitui-se determinado presente –, mas igualmente aberta na medida em que é passível de instanciação variada em contrações de graus mais ou menos amplos. Uma contração é composta de outras contrações que, por sua vez, é contraída em graus mais elevados. Determinado grau de contração pode ser uma dilatação conforme referido a um outro nível. Os presentes podem ser mais ou menos vastos, dependendo da natureza das sínteses passivas que os constituem caso a caso. O presente vivido de uma

<sup>775</sup> Ibidem, p. 152.

<sup>776</sup> Ibidem, p. 153.

<sup>777</sup> “Assim, embora a causalidade seja uma relação *filosófica*, por implicar contiguidade, sucessão e conjunção constante, é apenas enquanto ela é uma relação natural, produzindo uma união entre nossas ideias, que somos capazes de raciocinar ou fazer qualquer inferência a partir dela” (HUME, p. 122 L1 P3 S6). Igualmente, Cf. DELEUZE, 1953/2001, p. 110.

formação geológica, por exemplo, é dado por uma síntese muito mais vasta que a síntese da percepção orgânica. O presente dado pela contração nuclear de fusão de uma estrela, com seus bilhões de anos de existência, constitui igualmente um presente muito mais vasto do que o da geologia terrestre. Desse modo, a síntese passiva do presente “forma necessariamente um presente de certa duração, um presente que se esgota e que passa, variável segundo as espécies, os indivíduos, os organismos e as partes dos organismos consideradas.”<sup>778</sup> Neste ponto, a síntese passiva do hábito se prolonga na segunda síntese, a da Memória, que veremos agora. Antes, no entanto, faz-se necessário um breve excursão.

Deleuze reporta a contração ao termo “contemplação”, tomado de Plotino. A contemplação é apreensão imediata da multiplicidade a ser contraída no presente. Primeiramente, a esta altura, esperamos já ter demonstrado como a utilização deste tipo de vocabulário não constitui de modo algum um subjetivismo no sentido de Meillassoux, sendo antes um recurso retórico e poético. Prova disso é o seu caráter não consciente e representacional, que funda a possibilidade de representação mesma. Por outro lado, as contemplações e contrações são diretamente reportadas a sínteses alheias ao humano. Em umas das passagens mais poéticas do livro, Deleuze escreve que:

Há uma contração da terra e da humosidade que se chama frumento, e esta contração é uma contemplação e auto-satisfação desta contemplação. O lírio, unicamente pela sua existência, canta a glória dos céus, das Deusas e dos Deuses, isto é, dos elementos que ele contempla, contraindo. Que organismo não é feito de elementos e de casos de repetição, de água, de azoto, de carbono, de cloretos, de sulfatos contemplados e contraídos, entrelaçando, assim, todos os hábitos pelos quais ele se compõe? Os organismos se despertam com as palavras sublimes da terceira *Enêada*: tudo é contemplação!<sup>779</sup>

Com base nessa passagem, mostra-se claro que a síntese do tempo não é um dado antropológico, mas uma síntese dada na própria natureza. Tudo contempla e tudo contrai, constituindo presentes distintos e variáveis em sua qualidade e extensão.

---

<sup>778</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 151,

<sup>779</sup> Ibidem, p. 148.

### 3.3.3.2 Segunda Síntese

A segunda síntese passiva do tempo é a da Memória, diretamente inspirada em Bergson. Para Bergson, há dois tipos de memória.<sup>780</sup> Por um lado, há a clareza imediata da experiência em uma percepção, coextensiva com as diversas imagens que ela contrai na forma de um presente sempre em evasão. Tocam-lhe de forma mais próxima os esquemas reativos aprendidos em uma memória prática, mais hábito que memória, com seus mecanismos responsivos condicionados em relação ao ambiente. Por outro lado, a memória pura, na extensão infinita da base do famoso cone, compreende a totalidade do passado com maior ou menos clareza – dependendo dos graus variados de contração –, sendo o substrato virtual através do qual o presente se atualiza a partir da seleção de imagens sob a demanda do ambiente.<sup>781</sup> Essa coexistência significa, sobremaneira, que o presente não é um ponto discreto fechado sobre si, unidimensional, mas comporta já graus variados de contrações distintos na sua própria individuação enquanto gênese da experiência.

A memória, na segunda síntese do tempo de Deleuze, é aquilo através do qual o presente efetivamente *passa*. Vimos a constituição de um presente vivido, ele próprio com uma dimensão de passado (contração) e outra de futuro (expectativa). Esse passado não é a memória, nem a memória é uma faculdade da reflexão: no caso, trata-se de uma *memória transcendental que dá ao tempo o seu fundamento*<sup>782</sup>. Trata-se da condição para a contração e, por consequência, da expectativa enquanto projeção futura: a memória “enquanto encaixe dos próprios presentes”<sup>783</sup> ou o passado puro. Como nota Williams<sup>784</sup>, o problema central que leva à instalação desse segundo nível é o da articulação entre diversos níveis do presente e sua subsistência. Se cada presente vivido realizado na primeira síntese simplesmente passasse, recaiando no nada, haveria algo como uma identidade derradeira identificada a esse próprio nada – o que é antitético às formulações várias da ontologia da

<sup>780</sup> BERGSON, 1999, p. 189.

<sup>781</sup> “A outra é a memória verdadeira. Coextensiva à consciência, ela retém e alinha uns após outros todos os nossos estados à medida que eles se produzem, dando a cada fato seu lugar e consequentemente marcando-lhe a data, movendo-se efetivamente no passado definitivo, e não, como a primeira, num presente que recomeça a todo instante.” Ibidem, p. 177.

<sup>782</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 155.

<sup>783</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>784</sup> WILLIAMS, 2011, p. 54

diferença em Deleuze. Outrossim, não se poderia explicar o processo mesmo da passagem, a formação dos casos, dado que as unidades discretas manter-se-iam enquanto tal. A escalada mereológica requer uma totalidade enquanto *locus* de articulação para os diferentes níveis. Igualmente, se não fosse esse segundo nível, a primeira síntese poderia nos levar a concluir que cada presente desaparece, pontual e fugaz, sendo o próximo criado *ex nihilo*, tese complicada que interditaria toda continuidade e a própria figura do tempo em um atomismo temporal. Esse “todo” como condição de passagem do presente, tal como o de Bergson, não é fechado, não é um todo sumariamente individuado, pois, se assim o fosse, todo o edifício conceitual de Deleuze ruiria. É uma totalidade aberta que expressa antes uma coexistência em variação que uma hierarquia:

Um todo nunca é fechado, é aberto; e não tem partes, exceto num sentido muito especial, pois ele não se divide sem mudar de natureza a cada etapa da divisão [...] O todo não é um conjunto fechado, mas, ao contrário, aquilo que faz com que o conjunto nunca esteja fechado, nunca esteja completamente protegido, aquilo que o mantém aberto em algum ponto, como se um fio tênue o ligasse ao resto do universo.<sup>785</sup>

A memória transcendental se diz nos seguintes paradoxos:

1) Paradoxo da contemporaneidade: “contemporaneidade do passado com o presente que ele já *foi*”;<sup>786</sup>

2) Paradoxo da coexistência: “paradoxo da coexistência, pois se cada passado é contemporâneo do presente que ele foi, todo passado coexiste com o novo presente em relação ao qual agora ele é passado”;<sup>787</sup>

3) Paradoxo da preexistência: “o elemento puro do passado em geral preexiste ao presente que passa.”;<sup>788</sup>

4) Paradoxo da coexistência do passado consigo mesmo: “o presente só é o grau mais contraído do passado, que com ele coexiste, se o passado coexiste primeiramente consigo mesmo numa infinidade de graus diversos de descontração e contração [...]”.<sup>789</sup>

<sup>785</sup> DELEUZE, 1983/2018, p. 25.

<sup>786</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 158.

<sup>787</sup> Idem.

<sup>788</sup> Ibidem, p. 159.

<sup>789</sup> Ibidem, p. 160.

O primeiro paradoxo expressa a necessidade de que o presente seja dado ele mesmo como já-passado de forma a tornar pensável a passagem do próprio tempo. Como nota Williams<sup>790</sup>, o ponto nevrálgico é a não-identidade entre o passado e o presente. Se o passado e o presente fossem idênticos, no sentido do “passado” ser um “presente” acrescido do passado enquanto mero predicado sintético – “presente passado” –, a passagem do tempo seria impossível. No exemplo trazido no comentário de Williams, se um viajante do tempo vindo do futuro chegasse em um passado determinado, por consequência ele mesmo não existiria ainda e não poderia ter realizado a viagem, uma vez que o seu presente, não tendo ocorrido ainda, não poderia ter sido objeto de uma viagem.<sup>791</sup> Um viajante de 2045, ao chegar em 2019, estaria caindo em um presente no qual ele nunca foi, de tal modo que seria impossível a sua própria viagem.

O presente do passado, a sua autocontemporaneidade relativamente a outros presentes, é ele mesmo passado, não havendo, neste sentido, um presente único e todo englobante a partir do qual o presente singular estaria inserido. Deste modo, o presente é sempre passado em relação ao conjunto geral de outros presentes determinados. O tempo, em sua constituição, como já podemos ver na primeira síntese, é fractal e rachado; na ausência de um presente completo (a Memória é uma totalidade aberta), uma temporalidade única, o presente que passa necessariamente é ele mesmo um passado, contemporâneo a si mesmo enquanto presente. Se o presente passa, ele mesmo é o “passado de outros presentes”, além de passado em relação a futuros presentes, de tal modo que ele apresenta *um paradoxo entre ser presente e ser sempre não-presente*. Essa diferença, que se mostra semelhante nas formulações acerca do devir que vimos antes, diferença entre o presente e o presente mesmo, é o que faz com que ele seja ao mesmo tempo o que acontece, o que aconteceu em relação ao que acontecerá, e que acontecerá em relação ao que já aconteceu. Pedro leva um tiro: o instante em que a bala perfura a cabeça de Pedro é simultaneamente presente – a bala perfurando –, passado – em relação ao presente em que a bala perfura o cérebro de Pedro –, e futuro em relação ao instante em que a bala sai do revólver. Desde modo, o

---

<sup>790</sup> WILLIAMS, 2011, p. 64.

<sup>791</sup> Idem.

novo presente – Pedro baleado – é *contemporâneo* a todos os momentos precedentes. O momento em que Pedro está baleado é contemporâneo à totalidade de todos os outros presentes no passado.

O segundo paradoxo decorre naturalmente do primeiro. O passado deve coexistir com o presente por consequência da sua contemporaneidade. O passado propriamente não passa, mas é o presente que *passa através dele*. Desta forma, o passado não é ele mesmo uma sucessão, o passado de A em relação a B, mas a totalidade inteira do passado que se coloca coextensivamente a cada presente: “em vez de ser uma dimensão do tempo, o passado é a síntese do tempo inteiro, de que o presente e futuro são apenas dimensões.”<sup>792</sup> O passado não como um antes e um depois, mas como condição de presentificação a partir da qual a totalidade do tempo é recortada de determinado modo, como vimos no segundo tipo de memória em Bergson. Esse aspecto de totalidade, esse em si mesmo do passado, é o que faz com que o passado esteja sempre virtualmente ao lado de todo presente. Este presente é a contemplação contrativa, em graus variados, de um passado inteiro: a primeira síntese, então, figura como o recorte de determinada região deste puro passado.

A preexistência do passado é o que faz com ele seja uma *condição transcendental* do presente e da passagem do presente. O passado preexiste, pois é ontologicamente anterior em relação aos presentes diversos, que coexistem de forma contemporânea e coextensiva a ele. Como coloca Bergson: “A verdade é que a memória não consiste, em absoluto, numa regressão do passado ao presente, mas, pelo contrário, num progresso do passado ao presente.”<sup>793</sup> O passado, sendo o encaixe dos diversos presentes, é o tempo inteiro e desta forma preexiste a cada presente que passa. O quarto paradoxo, a coexistência do passado consigo mesmo, por fim, expressa o desenvolvimento dos precedentes colocando a Memória como condição transcendental em três níveis: da contemporaneidade do presente com o passado, da coextensividade do passado ao presente e da totalidade do passado puro, em si mesmo, como condição de individuação de todo presente como seu recorte. A Memória é o passado que permanece no presente, o presente

---

<sup>792</sup> Ibidem, p. 158.

<sup>793</sup> BERGSON, 1999, p. 280.

como região do passado, o passado como totalidade do tempo. O passado coexiste consigo mesmo conforme cada presente é um nível de contração dado em si mesmo enquanto passado.<sup>794</sup>

É, neste sentido, que a Memória é o fundamento do tempo. Vimos que o fundamento se dá pelo erguimento de um critério de distribuição: a totalidade do passado é esse critério, ao passo que o presente é o efetivamente fundado conforme se individua a partir da contração de níveis do passado.

### 3.3.3.3 A terceira síntese e a univocidade

Por fim, a terceira síntese, o *eterno retorno da diferença*, é o que introduz a univocidade em sua formulação mais avançada. Como vimos, a segunda síntese dá um fundamento ao tempo. Do mesmo modo que, no último capítulo, discutimos a insuficiência do fundamento no ato mesmo de fundação, o eterno retorno da diferença figura como a-fundamento enquanto condição transcendental derradeira do próprio fundamento. Assim, as duas primeiras sínteses se prolongam na terceira. O movimento sintético, que, na sua ordem expositiva, vai da determinação completa (hábito), passando pela determinação recíproca (memória), chega agora na indeterminação como pura forma vazia do tempo.

#### 3.3.3.3.1 Eterno Retorno em Nietzsche e justificativa da leitura de Deleuze

O eterno retorno de Nietzsche é completamente reformulado por Deleuze segundo os seus próprios propósitos conceituais. Em um dos cadernos póstumos, Nietzsche o elabora da seguinte maneira:

Se podemos imaginar o mundo como uma quantidade determinada de força e como um número determinado de centros de força [...], daí se conclui que o mundo deve atravessar um número avaliável de combinações no grande jogo de dados de sua existência. Num tempo infinito, cada uma das combinações possíveis deveria mais uma vez realizar-se; ainda mais deverá realizar-se

---

<sup>794</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 160.

também um infinito de vezes. E como entre cada uma das combinações e seu retorno próximo, todas as combinações possíveis deverão ser percorridas e que cada uma dessas combinações condiciona toda a sucessão de combinações na mesa ordem, demonstraríamos, assim, um movimento circular de séries absolutamente *idênticas*.<sup>795</sup>

Na passagem acima, parece tratar-se claramente de um eterno retorno do Mesmo. A leitura heterodoxa do eterno retorno de Nietzsche, influenciada sobretudo pela leitura de Pierre Klossowski, é justificada por Deleuze, primeiramente, através do argumento de que, se o pensamento do eterno retorno é colocado por Nietzsche como algo absolutamente *novo*, não poder-se-ia se tratar do eterno retorno do mesmo como formulado pelos filósofos da antiguidade, uma vez que Nietzsche os conhecia profundamente e não daria ares de novidade a pensamentos de milênios passados<sup>796</sup>. Em segundo lugar, Deleuze argumenta pela incompletude da formulação conceitual do eterno na obra de Nietzsche, sendo a ele dedicada a maior parte de seus textos presentes nos cadernos póstumos, com todos os seus problemas de edição e organização: “Nietzsche, em suas obras publicadas, tinha apenas preparado a revelação do eterno retorno, mas não a fez nem teve tempo de explicitar essa mesma revelação.”<sup>797</sup> E, principalmente, Deleuze argumenta que, a partir da crítica geral à identidade e ao Uno onnipresente no material publicado de Nietzsche – “sabe-se o suficiente a respeito da crítica de Nietzsche, em toda a sua obra, submete as noções gerais de Uno, de Mesmo, de Igual e de Todo”<sup>798</sup> –, seria impossível supor o eterno retorno com sendo precisamente do Uno, do Todo e do Mesmo. Nesse sentido, Deleuze argumenta a partir de uma formulação de Nietzsche que, “se fosse o Uno que retornasse, ele teria começado por não sair de si mesmo; se ele devesse determinar o múltiplo e assemelhar-se a ele, ele teria começado por não perder a sua identidade nesta degradação do semelhante”.<sup>799</sup> Esse argumento retoma a crítica do fundamento que vimos antes: não se pode fundar a partir da identidade, pois se cai sempre na impossibilidade de justificação de como haveria multiplicidade e diversidade a partir da unidade identitária suposta como

<sup>795</sup> NIETZSCHE, 2011, p. 453, grifo nosso.

<sup>796</sup> DELEUZE, 1967/ 2019, p. 161.

<sup>797</sup> Ibidem, p. 163.

<sup>798</sup> Idem.

<sup>799</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 219.



originária. Por fim, apesar de ser claramente uma interpretação heterodoxa e articulada aos seus próprios propósitos conceituais, é precisamente por isso que ela detém seu mérito: trata-se antes da univocidade como pensada por Deleuze mais do que por Nietzsche.

### 3.3.3.3.2 Eterno Retorno como Pura forma do Tempo

Deleuze escreve que “o eterno retorno não faz retornar o mesmo ou o semelhante, mas ele próprio deriva de um mundo da pura diferença”.<sup>800</sup> O eterno retorno é a *pura forma do tempo* ou o puro devir como condição transcendental do fundamento do tempo. A pura forma do tempo expressa o a-fundamento como condição do fundamento, a diferença como produtora das identidades. Nesse sentido, a diferença interdita a calcificação do tempo nas dimensões precedentes que vimos, abrindo-o a um futuro que não se diz do passado ou do presente como sua reduplicação ou expectativa. O eterno retorno da diferença é a eternidade do instante em sua fugacidade, a eternidade do passado em sua totalidade aberta, e a eternidade do futuro como sempre já dado em que tudo passa e se presentifica.

Se a identidade é derivada da diferença, temos, nas primeiras sínteses, modos de constituição identitários, locais e parciais, em um processo de determinação temporal do tempo por si mesmo, sem a intervenção do sujeito. São modos de constituição identitários, pois se trata da individuação do tempo: o presente na primeira síntese como individuação da experiência e a memória na segunda síntese como campo de individuação a partir do qual o presente se individua. Trata-se, então, do “indivíduo temporal” e do seu campo de individuação correlato. A terceira síntese, o futuro, é pensada justamente pela necessidade de reinscrição (ou replicação) da diferença no atual. Ela atesta o retorno da indeterminação naquilo que está determinado. O eterno retorno é a própria forma da mudança ou puro devir irreduzível à sua solução local em determinações espaço-temporais específicas. Neste ponto, é

---

<sup>800</sup> Idem.

dito a pura forma do tempo por ser a condição transcendental derradeira do fundamento do tempo: é a temporalidade pura enquanto mudança que, escapando à ordem do tempo fundada, mensurável, presentificável, é sua condição imanente de gênese.

### 3.3.3.3 Eterno retorno em sua feição intensiva.

A interpretação deleuziana, que parece inverter a formulação de Nietzsche citada acima se dá, primeiramente, pela associação da vontade de potência com a diferença intensiva.<sup>801</sup> A vontade de potência seria uma diferença intensiva que responderia pela gênese das quantidades e qualidades a partir de um jogo de pura relacionalidade. Nietzsche, na interpretação de Deleuze, pensaria as quantidades não como unidades discretas, mas como irreduzíveis à *diferença* de quantidade que as instaura. Por outro lado, as qualidades são “o que há de inigualável na quantidade, de in anulável na diferença de quantidade”<sup>802</sup>, ou seja, a própria diferença de quantidade. A diferença de quantidade é ela mesma uma qualidade, qualidade da quantidade. A diferença entre forças é o elemento qualitativo da quantidade e é ao mesmo tempo de onde derivam as qualidades a partir das quantidades. Como vimos, o *intensivo* é essa diferença mesma, irreduzível às multiplicidades quantitativas e qualitativas. É a diferença entre o qualitativo e o quantitativo: a diferença interna da quantidade – o seu caráter inigualável – e a diferença interna da qualidade enquanto diferença de quantidade. Assim, “as forças em conexão remetem a uma dupla gênese simultânea: gênese recíproca de sua diferença de quantidade, gênese absoluta de sua qualidade respectiva”.<sup>803</sup>

A partir disso, o eterno retorno começa a figurar como “princípio para sínteses de forças. [...] A síntese é a das forças, de sua diferença e de sua reprodução; o eterno retorno é a síntese cujo princípio é a vontade de potência.”<sup>804</sup> O eterno retorno seria uma pura intensidade não referida a nenhuma identidade derivada, o campo transcendental intensivo enquanto

<sup>801</sup> DELEUZE, 1963/2018, p. 71.

<sup>802</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>803</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>804</sup> Idem.

jogo diferencial de diversas potências ou forças sem referente.<sup>805</sup> O eterno retorno, portanto, sob essa perspectiva e no escopo dessa interpretação, não pode figurar como a repetição eterna de uma série de identidades ou de uma combinatória de casos determinados. Nesse sentido, Deleuze opõe o eterno retorno extensivo da filosofia antiga, dado pelo tempo ordenado pelos movimentos celestes e outros ciclos de referência, a um eterno retorno *intensivo* no qual a intensidade é o que retorna.<sup>806</sup> Por ser intensivo, ele consiste na presença de uma intensidade coextensiva a toda extensão assinalável, razão suficiente do dado atual e virtualmente inscrito na sua efetivação. Expressa, desse modo, que mesmo o movimento de individuação na sua determinação completa ainda é passível de novas determinações na medida em que o *indeterminado* se mantém no determinado como condição imanente ao condicionado.

### 3.3.3.4 Eterno retorno e o futuro

Enquanto as duas sínteses do tempo precedentes se orientavam respectivamente para o presente e para o passado, por mais que tivessem seus próprios presentes, passados e futuros, a terceira síntese orienta-se para o futuro: passado e presente, dizem-se, agora, em relação ao futuro como dimensão transcendental. Na segunda síntese, temos o passado como totalidade aberta, mas a condição mesma dessa abertura não foi ainda tematizada. Por que não seria o passado mesmo uma forma fechada, por mais que infinita, e todos os acontecimentos como dimensões já contidas em um reservatório incontável? Contra essa possível objeção, Deleuze pensa a terceira síntese como necessário prolongamento da segunda, instaurando a *diferença* como condição de abertura. Faz-se necessário justificar a razão mesma da abertura da Memória e a impossibilidade de circunscrição do

---

<sup>805</sup> Quanto à ausência de referente, Deleuze argumenta que, para Nietzsche, não há nada além de máscaras por trás de máscaras, interpretações por sobre interpretações, em um jogo que exclui o “interpretado” e o “mascarado”. A vontade de potência é justamente o que subjaz, como condição não referencial, o próprio jogo: “em última instância, não há nada por detrás da vontade de potência, que é potência de metamorfose, potência de modelar as máscaras, potência de interpretar e de avaliar” (DELEUZE, 2019, p. 157).

<sup>806</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 161.

passado sob a forma de um número determinável, por mais que possivelmente infinito de casos. Nesse sentido é que a terceira síntese diz-se do futuro: o futuro aqui expressa o caráter acontecimental de ruptura de uma ordem qualquer que deve operar como condição de passagem mesma do tempo em suas outras dimensões. A terceira síntese é pensada como aquilo que faz com que o *passado passe*, do mesmo modo que a segunda é formulada para expressar a passagem do presente.

A pura forma da mudança, o devir sem referência a estados individuados, é o futuro conforme inscreve, em determinada ordem e sucessão, algo de novo: se o tempo fosse uma totalidade dada, não haveria, propriamente tempo, mas uma única imagem estéril da eternidade. O tempo expressaria um deserto de possibilidades já demarcadas, uma totalidade gelada. Na visão mecanicista de mundo, em sua vertente escolar e clássica, como argumenta Prigogine, não temos tempo propriamente, dado que a reversibilidade de todas as operações imporia uma forma de eternidade atual.<sup>807</sup> Contra essa visão, que Deleuze, depois com Guattari, reportará à doxa científica, é que temos o eterno retorno como futuro.

Assim, Deleuze afirma que “presente e o passado, nesta última síntese do tempo, são apenas dimensões do futuro: o passado como condição e o presente como agente.”<sup>808</sup> O passado enquanto condição é uma condição *falha*. Isso deve ser compreendido no escopo da imanência das condições ao condicionado: o passado é o ponto a ser “dobrado” na síntese do futuro e esta dobra se dá pela não-identidade do passado consigo mesmo, expresso na segunda síntese como a *indeterminação* a priori de uma escala de contração. O passado sendo aberto e sendo dado nessa abertura (as contrações e dilatações são abertas conforme saltam entre níveis) leva à concepção da não-identidade do próprio passado consigo mesmo. Assim, como coloca Williams, “o futuro se vê livre mesmo do princípio que segue a partir da síntese do puro passado tal qual deve passar na memória.”<sup>809</sup>

Deleuze nos dá um exemplo: as relações de semelhança pensadas pelos historiadores, entre os revolucionários franceses e os antigos romanos,

---

<sup>807</sup> PRIGOGINE, 1996.

<sup>808</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 173.

<sup>809</sup> WILLIAMS, op. cit., p. 105.

expressa justamente este lugar vazio do passado.<sup>810</sup> Se os franceses queriam repetir a república romana, isso não se daria pela mera cópia de uma imagem do passado para o presente, como se ela estivesse lá, já pronta. Antes, o lugar vazio dessa imagem é o que permite a própria repetição conforme ela se torna ação. Em outras palavras, o fato de o passado não ser ele mesmo dado, não ser uma instância imediatamente empírica, capaz de ser conhecido, simbolizado plenamente; e se ele não se dá nunca como *realmente foi*, mas apenas como signo de que *algo se passou*, então essa não-translucidez configura uma não-identidade dele a si mesmo conforme expresso no presente e é o que permite a sua *repetição* como algo novo. Representa-se o passado no presente, atualizando a sua presença virtual a partir das demandas do presente.

Tomando um outro exemplo, nos Idos de Março, Marcus Junius Brutus é convidado para a conspiração dos *Optimae*, pois descende de Lucius Junius Brutus, fundador da república, assassino de Tarquínio, o Soberbo, o último dos reis etruscos de Roma. Depois de quatro séculos, Brutus repete, ao matar César, a morte de Tarquínio: ele age com base nesta repetição, querendo repetir a glória do passado, querendo refundar a República, colocar o tempo de volta em seus eixos. Mas, Brutus não repetiu o mesmo, não era mais Tarquínio, não era o mesmo tempo, nem a mesma República. E, quando cravou o punhal em César, abriu-se o *novo*, repetiu uma diferença que termina por fazer da República o Principado de Otávio Augusto.

Só produzimos alguma coisa de novo com a condição de repetir uma vez do modo que constitui o passado e outra vez no presente da metamorfose. E o que é produzido, o absolutamente novo, é, por sua vez, apenas repetição, a terceira repetição, desta vez por excesso, a repetição do futuro como eterno retorno.<sup>811</sup>

Desse modo, trata-se de uma condição por falha, uma vez que a impossibilidade de sedimentação estratigráfica do passado e da sua plena captação na representação é que abre para o futuro através de uma razão que repete essa própria abertura.

<sup>810</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 176.

<sup>811</sup> Ibidem, p. 170.

### 3.3.3.3.5 O eterno retorno enquanto tempo ordinal

Deleuze diz-nos que o eterno retorno é um tempo fora dos eixos, retomando uma expressão de Shakespeare. O tempo nos seus devidos eixos se diz de um tempo cardinal: primeiro, segundo, terceiro instante... A cardinalidade do tempo, em termos que remetem a Bergson novamente, expressa o tempo enquanto fundado e dado por um referente seja do passado puro ou do presente vivido. Trata-se do tempo, por exemplo, conforme subscrito às mudanças dos ponteiros do relógio, dos dias e dos anos, das atividades cotidianas que balizam a nossa percepção dos dias.

Essa forma pura é ordinal: o eterno retorno como uma pura *quididade* do tempo, tempo sem referência se não a si mesmo enquanto pura forma da mudança. Neste sentido, ele é estático e eterno, pois a pura forma da mudança não muda. Apenas ela pode ser “invariável” enquanto variação: identidade da mudança consigo mesmo enquanto mudança. O eterno retorno “é o ser-igual de tudo que é desigual e que soube realizar plenamente a sua desigualdade.”<sup>812</sup> Esse ponto é consequência da caracterização do eterno retorno enquanto intensivo: a intensidade, enquanto gênese do quantitativo e do qualitativo, se diz, nesse sentido, do eterno retorno.

### 3.3.3.3.6 Eterno Retorno e Acontecimento

O eterno retorno também é descrito como “acontecimento único formidável” ou *eventum tantum*, comunicação de todos os acontecimentos.<sup>813</sup> Aqui, Deleuze mobiliza o conceito de *síntese disjuntiva* que vimos. O eterno retorno seria nada além da mais alta afirmação da síntese disjuntiva, o seu ponto máximo especulativamente suposto. A síntese disjuntiva é a possibilidade imanente de gênese a partir de uma comunicação pela diferença: processo de determinação a partir do indeterminado, como vimos no conceito de multiplicidade e veremos nas Ideias e alhures. Remetido ao acontecimento, ela expressa o estado máximo de “complicação” de todos os acontecimentos:

---

<sup>812</sup> Ibidem, p. 101.

<sup>813</sup> DELEUZE, 1969/2011, p. 185.

dado que um acontecimento não tem unidade, expressando antes uma tendência virtual, faz-se necessário supor um campo onde todos os acontecimentos se comunicam, uma vez que não há bordas ou limites separando um acontecimento de outro senão na medida em que esses limites se dão em um estado de coisas.

Tal comunicação é dada no nível pré-individual: assim, não é passível de contradição lógica ou incompatibilidade material. A possibilidade e impossibilidade que Deleuze retira de Leibniz são aqui reunidas: a comunicação de todos os acontecimentos na univocidade do eterno retorno seria uma possibilidade última dada pela possibilidade mesma dos impossíveis.<sup>814</sup> A exigência “teológica” de um Deus que calcularia o melhor dos mundos é substituída pela complicação infinita de todos os mundos sobre os outros mundos. Novamente, aqui, temos a fractalidade aberta de conjuntos sobre conjuntos em uma miríade infinita. Para além do indivíduo, no campo das singularidades pré-individuais, não há fronteiras nem interdições lógicas e materiais, de forma que o campo dos acontecimentos só pode ser unívoco. A diferença entre mundos possíveis e impossíveis abre-se, então, para um plano mais amplo e formal no qual todos os mundos estão inscritos.

### **3.3.3.3.7 Eterno retorno enquanto jogo divino: jogo nômade e sedentário**

O eterno retorno se diz de um jogo nômade ou divino em contrapartida a um jogo humano. A formulação aqui é poética e um tanto obscura, mas corresponde a uma instância central do argumento. A distribuição sedentária, jogo humano, remete à subordinação do múltiplo a uma unidade transcendente, fixa, de onde derivariam regras a serem impostas de modo exógeno. Na “distribuição sedentária, há partilha fixa de um distribuído segundo uma proporcionalidade fixada pela regra.”<sup>815</sup> Essa crítica deriva, naturalmente, da cisão da estética em dois domínios e do hilemorfismo da

---

<sup>814</sup> DELEUZE, 1969/2011, p. 115.

<sup>815</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 447.

crítica kantiana: sedentário remete à fixidez e à determinabilidade extrínsecas àquilo que é determinado, sob a figura da regra que antecede o jogo ou das leis que regem os casos. O acaso é fragmentado segundo a regra, sendo determinado sobre a esquadria de resultados possíveis, hipóteses.<sup>816</sup> Um jogo tal como um jogo de tabuleiro no qual os possíveis resultados se veem previamente contidos, por mais vastos que possam ser nas regras. Constitui-se como um território compartimentado, com um campo definido por um conjunto de *outcomes* possíveis a partir de princípios fixados. Heterogeneidade da regra em relação ao resultado, retomando a distinção precedente entre condicionado e condição: as categorias como territórios da experiência possível, experiência essa determinada por uma faculdade legiferante, são claramente visados aqui. A preexistência do esquema categórico em Kant a qualquer experiência – o seu caráter propriamente “puro” –, no qual lhe cabe operar a determinação via esquematismo, é uma distribuição operando por regra fixa. Tudo já está dado no conceito puro, a experiência possível está circunscrita a um conjunto formal orientado pela unidade sintética das categorias, do espaço e do tempo, com seu lastro na unidade identitária do sujeito.<sup>817</sup>

Já na distribuição nômade, o resultado não está contido pela regra, nem o acaso fragmentado em casos. Ela opera em um jogo aberto, no qual não há regra senão na sua atualização imediata: “já não há partilha de um distribuído, mas sobretudo repartição daqueles que se distribuem num espaço aberto ilimitado, ou pelo menos, sem limites precisos.”<sup>818</sup> É uma distribuição na qual a regra não preexiste, mas é produzida no próprio jogo, de forma imanente, obliterando a sobredeterminação do hilomorfismo. Não mais uma forma sobredeterminando a neutralidade indiferente, mas uma indiscernibilidade entre o modo de constituição, individuação, ou gênese em relação ao seu produto. Entra-se no jogo sem saber as regras, já que o próprio jogo é o que define as regras, não antes, nem depois, mas no momento mesmo em que se

<sup>816</sup> “[...] com efeito, a regra categórica prévia tem aí o papel de invariante do Mesmo e goza de uma necessidade metafísica ou moral; por esta razão, subsume hipóteses opostas às quais elas faz com que corresponda uma série de lances, de arremessos numericamente distintos, encarregados de operar a distribuição dessas hipóteses; e os resultados dos lances, as reincidências, repartem-se de acordo com a sua consequência, segundo uma necessidade hipotética, isso é, de acordo com a hipótese efetuada.” Idem.

<sup>817</sup> Ibidem, p. 451

<sup>818</sup> Ibidem, p. 94.



joga. É como se o jogo nascesse no ato de ser jogado, suas regras sendo os próprios lances dos dados: “jogo que não seria outra coisa senão jogo, em vez de ser fragmentado, limitado, entrecortado.”<sup>819</sup> O nômade não deixa de ter a sua morada, mas a sua morada é onde ele monta sua tenda.

No caso do jogo humano, temos, então, necessidades, regimes causais operatórios, a experiência concreta. Algo próximo do que Badiou denomina “estado”: um regime delimitado de possíveis e possível de possíveis, a saber, um tempo fechado.<sup>820</sup> A partir de determinado evento, sucede-se um conjunto determinado de possibilidades, tais como o prolongamento de séries pré-individuais que vimos. É o regime da determinação recíproca e completa. Já o jogo divino é o jogo aberto da pura contingência. No eterno retorno, não temos nada além da intensidade que, sendo pré-individual, é irreduzível aos casos singulares e à sua combinatória. A abertura central do tempo em sua forma pura exclui a sua segmentação em um regime de possibilidades: o eterno retorno é o *impossível* como condição *de todos os possíveis, o possível impossível*. Apenas a partir desse impossível, desse excesso que nunca é saturado por um regime de possibilidades e combinações é que temos a determinação segunda de um conjunto de possíveis. Todo conjunto de possibilidades é diferente de si mesmo – como demonstra Cantor, tal como vimos brevemente com Meillassoux. Essa impossibilidade de saturação é o jogo divino que determina as regras e a combinatória, sem ele mesmo ter nenhuma regra. Neste sentido, o fundamento e sua distribuição empírica constituem o jogo humano; o divino é o afundamento como sua condição.

### 3.3.3.3.8 Eterno Retorno e Seleção

Em Nietzsche, o eterno retorno é uma prova ética, na qual se exalta o viver uma vida desejando a eterna repetição de cada um dos meus momentos nos seus mínimos detalhes.<sup>821</sup> Em Deleuze, essa prova assume a forma de uma seleção: o máximo de diferença, o máximo de abertura, o máximo de devir, como vimos no comentário acerca da *anarquia coroada*. O que retorna não é o

---

<sup>819</sup> Ibidem p. 448.

<sup>820</sup> BADIOU, 2012.

<sup>821</sup> NIETZSCHE, 2005, p. 179.

Mesmo: as identidades são contrárias à eternidade, a qual só pode ser dada, paradoxalmente, enquanto passagem. O pensador do eterno retorno é aquele que salta em direção à diferença. É aquele capaz de afirmar a alteridade e sua violência. É aquele que afirma a diferença na busca por um pensamento sem imagem: a forma mais alta do pensamento, forma que renuncia ao conforto do senso comum e do bom senso. O eterno retorno é, desse modo, “esta secreta coerência que só se afirma excluindo a minha própria coerência, a minha própria identidade, a do eu, a do mundo e a de Deus”.<sup>822</sup>

É nesse sentido que a temática do eterno retorno é associada a um “eu dissolvido”.<sup>823</sup> O pensador do eterno retorno é aquele capaz de *especulativamente* renunciar a forma do eu como índice do pensamento, capaz de pensar para além da representação na violência e na abertura. O “eu dissolvido” é, naturalmente, uma radicalização do movimento da cesura kantiana: a pura forma do tempo como aquilo que racha a identidade do sujeito. Por outro lado, é abertura a um mundo anterior à sua manifestação correlacional: o eu dissolvido não é um eu de outra ordem, um espírito cósmico, mas um campo transcendental sem sujeitos, mente ou consciência. Mais ainda, a pura forma do tempo é a *morte*.<sup>824</sup> A dissolução do eu não é uma parúsia, mas a destruição.

Como pode a pura afirmação da diferença, em uma filosofia que pretende libertá-la do negativo, da contradição e da oposição, ser associada à morte? Sob o *ponto de vista* do sujeito constituído e finito, o eterno retorno da diferença é a destruição da sua identidade pessoal; em última instância, é a sua morte. Enquanto ser, na sua dimensão ontológica, é pura afirmação: ao ser, nada falta. A falta, a morte, são dadas para o sujeito como núcleos da sua constituição. No entanto, o real em si mesmo, enquanto diferença, é um puro *excesso* para além da simbolização racional, filosófica, científica, artística, pessoal. Este excesso arrasta o indivíduo do mesmo modo que arrasta todas as identidades. Tal como vimos na discussão sobre o ser da diferença, o eterno retorno, em sua univocidade, é morte, falta, tanto quanto é promessa e excesso.

---

<sup>822</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 171.

<sup>823</sup> Ibidem, p. 170.

<sup>824</sup> Ibidem, p. 201.

## 4. A teoria das Ideias em Deleuze.

### 4.1 Introdução

Nesta seção, analisaremos as Ideias estéticas e racionais em Kant e sua apropriação no projeto deleuziano. Para isto, pretendemos expor a tese deleuziana segundo a qual a *Crítica da Faculdade de Julgar* responde às questões necessárias para a fundamentação das duas outras críticas. A importância deste movimento está no fato de que Deleuze, em sua interpretação geral do projeto kantiano, já introduz elementos para a sua subsequente reversão. A partir dessa leitura, Deleuze chega a uma teoria diferencial das faculdades que coaduna a sua própria dialética das Ideias. Em seguida, exporemos as Ideias na filosofia de Deleuze e a sua lógica de diferenci(ç)ão para ver em que medida elas reúnem os dois sentidos de Ideia em Kant – racional e estético –, de forma a reunirmos os dois domínios da estética cindidos pelo filósofo prussiano, conforme vimos no capítulo precedente.

### 4.2 Teoria diferencial das faculdades

#### 4.2.1 A terceira crítica como fundamento da primeira e da segunda crítica

Sobre a teoria kantiana das faculdades, como expressa na terceira crítica, escreve Deleuze:

[...] se as faculdades podem, assim, entrar em relações variáveis, mas regidas alternadamente por uma outra dentro delas, todas juntas forçosamente devem ser capazes de relações livres e sem regra nas quais cada uma vai até o extremo de si mesma e todavia mostre assim sua possibilidade de uma harmonia *qualquer* com as outras.<sup>825</sup>

São essas relações livres e sem regra que permitem à teoria das faculdades encontrar o seu ponto de gênese. Vimos, no capítulo anterior, a proliferação dos

---

<sup>825</sup> DELEUZE, 1993/2011a, p. 48.

sensos comuns, o seu acordo apriorístico e a presidência da razão interessada. Cabe, agora, analisar em que medida a terceira crítica oferece os elementos estruturais que fundamentam as duas outras e como Deleuze deles se apropria.

A faculdade de julgar, na filosofia kantiana, é a responsável pela subsunção do particular sob o geral. Ela é a instância operatória através da qual se relacionam e se tocam os produtos de outras faculdades. No seu sentido *determinante*, ela permite, no contexto da primeira crítica, que os conceitos produzidos pela faculdade do entendimento em sua pureza transcendental sejam transpostos à experiência sensível de forma a constituí-la através da imaginação e seu esquematismo. A passagem da universalidade conceitual à experiência empírica possível é dada pelo julgamento.<sup>826</sup> Em seu sentido determinante, então, ela é aquilo que garante a legislação do interesse especulativo e prático da razão: é o exercício espontâneo de condicionamento da realidade fenomênica. Neste caso, o geral, o conceito, é conhecido e dado. A faculdade de julgar apenas o aplica ao particular.

No entanto, no caso da faculdade de julgar *reflexionante*, parte-se da intuição singular em direção a um conceito indeterminado: este não é dado, mas deve ser produzido e posto reflexivamente.<sup>827</sup> Não se parte do universal para o particular, mas através do particular deve-se ascender ao universal, procurando o conceito capaz de promover a sua coerência e unificação (ambas indeterminadas). Nesse sentido, já se pode ver a sua importância para a análise de Deleuze: se o primeiro é o pressuposto de um senso comum e sua distribuição, o segundo caso foca em um procedimento de gênese. Como coloca o próprio Kant:

O conceito ao qual a faculdade de julgar em sua função reflexionante tende é o de *finalidade*. Esta articula as representações dadas em uma unidade mais ou menos sistemática; é a pressuposição necessária para este arranjo na medida em que permite a integração harmoniosa entre as representações. A finalidade é o modo de articulação do singular sobre o geral, sendo a razão da série infinita de leis empíricas ou intuições apenas passíveis de universalização e compreensão em

<sup>826</sup> “Se é definido o entendimento em geral como a faculdade de regras, a faculdade de julgar será a capacidade de *subsumir* a regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não (*casus datae legis*).” (KANT, [1781/1781] 2001, p. 203, A133/ B172).

<sup>827</sup> “A faculdade de julgar pode ser considerada ou como mera faculdade de *refletir* segundo um certo princípio sobre uma dada representação, com vistas a um conceito assim tornado possível, ou como uma faculdade de determinar, através de uma dada representação, um conceito que serve de fundamento. No primeiro caso, ela é *faculdade de julgar reflexionante*; no segundo, é *determinante*.” (KANT, [1790] 2016, p. 28 /212).

uma identidade a partir da noção de uma finalidade. Deve-se distinguir, no entanto, os seus dois modos: pode ser *objetiva* na medida em que este fim tende a sua realização e se refere a objetos na sua relação *causal*; ou, contrariamente, pode ser *subjetiva* na medida em que essa “finalidade é sem fim”, ou seja, o seu fim é indeterminado, meramente *formal*. No primeiro, o fim é um pressuposto para a compreensão da natureza na sua ordem e continuidade. No segundo, o fim reflete apenas a harmonia subjetiva das faculdades, mediante um impulso dado pela natureza, com a sua propensão natural de nos provocar esse efeito espontâneo de harmonização: expressa apenas a *possibilidade de um fim* formalmente analógico à composição finalística das nossas faculdades entre si em seu acordo livre. No primeiro caso, temos o juízo reflexionante teleológico e no segundo o juízo reflexionante estético; o primeiro requerendo a pressuposição da sua realização na natureza, enquanto o segundo meramente reflete uma finalidade livre.<sup>828</sup>

#### 4.2.2 O belo e o Sublime

No juízo estético do tipo “isso é belo”, temos um livre acordo da imaginação com o entendimento. A imaginação reflete a forma do objeto e o entendimento dá a essa reflexão uma pressuposição de universalidade.<sup>829</sup> Através do belo, tanto a imaginação quanto o entendimento têm seu escopo alargado. O entendimento indeterminado permite que uma intuição se refira a mais de um conceito, em um jogo livre; uma flor não mais se reporta apenas às suas condições espaçotemporais, cor, tamanho, duração, mas pode se tornar *símbolo* da ingenuidade ou pureza conforme se liga a esses conceitos. A beleza, por mais que não remeta a nenhum conhecimento determinado, por mais que não opere pela formatação imperiosa do entendimento, ainda assim se pretende à universalidade: quando vejo algo belo, suponho que todos também o tomem como belo.<sup>830</sup> No entanto, a pretensão de universalidade dada pelo entendimento não é dada sob a égide de nenhum conceito determinado. Se assim o fosse, tratar-se-ia de um julgamento determinante, como no esquematismo. A indeterminação do entendimento é o que permite a liberdade da imaginação na reflexão formal do objeto, deixando-a livre para compor com ele sem o necessário remetimento a qualquer conceito específico; no entanto, ainda assim requer o seu

<sup>828</sup> Ibidem, p. 48-49; 234-235.

<sup>829</sup> Ibidem, p. 105/210.

<sup>830</sup> Ibidem, p. 107-108/ 211-212.

reconhecimento pelos demais indivíduos. Temos, então, *um universal sem conceito*.

Na medida em que ela não produz nenhum conhecimento, Kant afirma que ela remete ao prazer e a dor, pois estes de modo algum oferecem qualquer conhecimento acerca do objeto, mas antes indicam um modo de relação não-cognitiva. A questão, então, é de se pensar na forma superior do prazer e da dor, da mesma maneira que a primeira e a segunda crítica se indagavam acerca da forma superior de desejar e de conhecer. Dado que se trata de um acordo livre e espontâneo, não há interesse presidindo o jogo das faculdades nesse caso: o belo é desinteressado.<sup>831</sup> No presente contexto, Kant define interesse como “a satisfação que ligamos à representação de um objeto.”<sup>832</sup>

O belo não se diz do objeto empírico, mas da sua pura forma conforme refletida. Assim, exclui-se a questão do seu uso prático ou mesmo do interesse sensível que ele pode vir a despertar. Este último reporta-se ao agradável – “aquilo que apraz aos sentidos na sensação” –, a sua capacidade de provocar prazer sensorial<sup>833</sup>. Já o uso prático, por sua vez, reporta-se ao bom enquanto interesse moral – mediado, quando se refere à utilidade e imediato quando se refere ao puro interesse moral –, de forma a incidir sobre a faculdade de desejar, e, por isso, tornando necessária a determinação de um conceito: “*bom* é aquilo que, por meio da razão, apraz pelo mero conceito.”<sup>834</sup> Nesses dois casos, a existência do objeto é dada em relação a um interesse determinado.<sup>835</sup>

Na interpretação de Deleuze, sublinha-se que não há um interesse da razão no que se refere ao belo, o que, contudo, não impede que haja um interesse a ele

---

<sup>831</sup> Kant, no entanto, supõe o mesmo desinteresse no juízo moral; a diferença é que este, ainda que desinteressado, é interessante, funda um interesse. O juízo de gosto, se funda um interesse, é em outro sentido: não o faz por si mesmo, mas apenas na sociedade, distinguindo-se da satisfação conceitual autodeterminado do juízo moral. Ibidem., p. 101 /205.

<sup>832</sup> Ibidem, p. 100/204.

<sup>833</sup> Ibidem, p. 103/209.

<sup>834</sup> Ibidem, p. 107/211.

<sup>835</sup> Escreve Deleuze sobre esse ponto: “Pois as formas da intuição se reportam ainda a objetos existentes que constituem nelas uma matéria sensível; e elas mesmas fazem parte do conhecimento desses objetos. A forma estética ao contrário, confunde-se com a reflexão do objeto na imaginação. Ela é indiferente à existência do objeto refletido; é por isso que o prazer estético é desinteressado. Ela não é menos indiferente à matéria sensível do objeto; e Kant chegará a dizer que uma cor ou um som não podem ser belos por si mesmos, visto serem excessivamente materiais, demasiadamente entranhados em nossos sentidos para se refletir livremente na imaginação.” (DELEUZE, 1963/ 2019, p. 82).

ligado de forma apenas secundária.<sup>836</sup> O belo é desinteressado enquanto pura forma, mas interessado na medida em que remete materialmente à natureza. A natureza oferece o interesse material para reflexão formal da imaginação, dá-lhe a ignição para a contemplação. Há um “acordo sem alvo” entre a natureza com as nossas faculdades em seu jogo livre no belo, acordo análogo à “finalidade sem fim”. É esse acordo que provoca a satisfação estética do belo; o acordo contingente da natureza com nossas faculdades, por sua vez, acorda-se com o livre acordo das nossas faculdades entre si.

No caso acima, nos referimos ao juízo estético sob o ponto vista do *espectador*. Segundo Deleuze, isso aponta para o problema da relação entre o belo na arte e na natureza, que, mais profundamente, atesta a necessidade da passagem da mera contemplação para a criação<sup>837</sup>. Aqui, podemos ver ecos da crítica mais geral ao primado do condicionamento em detrimento da gênese. Neste sentido, Deleuze argumenta que a “Analítica do Sublime” opera a passagem da “Analítica do Belo” para a “Dedução dos Juízo Gosto”: na primeira, teríamos uma exposição do acordo livre entre entendimento e imaginação, mas sem ainda atingir o ponto da gênese.<sup>838</sup> Este necessita da passagem do ponto de vista do espectador para o do criador, que é efetuado através da “Analítica do Sublime” e da teoria do gênio, sendo este último a predisposição natural – “disposição inata da mente através da qual a natureza dá regra à arte” – através da qual o artista presentifica, na intuição, o suprasensível irrepresentável.<sup>839</sup> O sublime atesta a insuficiência e o limite da nossa representação e é esse limite que o gênio materializa na obra de arte.

Kant define o sublime da seguinte maneira: “sublime é aquilo que é absolutamente grande”<sup>840</sup> e “que pelo simples fato de podermos pensá-lo, prova uma faculdade da mente que ultrapassa qualquer medida dos sentidos.”<sup>841</sup> O sublime atesta um *excesso*, a força de algo que ultrapassa a capacidade da imaginação; a razão, a única faculdade autorizada a se aventurar nos domínios para além da experiência possível, força a imaginação até o seu limite. O sublime aponta para o suprasensível em sua grandiosidade inimaginável, tornando

<sup>836</sup> Ibidem, p. 90.

<sup>837</sup> Ibidem, p. 91.

<sup>838</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>839</sup> KANT, op. cit., p. 205/308.

<sup>840</sup> Ibidem, p. 205/308.

<sup>841</sup> Ibidem, p. 147/251.

possível experienciar a própria insuficiência da imaginação diante desta.<sup>842</sup> Não se trata de um movimento apaziguador, como o belo<sup>843</sup>, mas de uma violência, de uma tensão, que só provoca satisfação sob a condição de antes provocar dor. O sublime diz respeito ao informe, ao que resiste à formatação na sensibilidade através da imaginação. Atesta um desacordo entre as faculdades, o seu conflito diante daquilo que, exterior a elas, as mobilizam em um exercício para além dos seus limites previamente determinados.

Há dois modos do sublime: o matemático e o dinâmico. Quanto ao primeiro, trata-se do absolutamente grande. No esforço de mensuração, a imaginação realiza duas atividades: a apreensão, que pode ir continuamente ao infinito a partir de um dado, e a compreensão estética, na qual se comprime o material apreendido em uma intuição.<sup>844</sup> A compreensão lógica pode ir ao infinito, na medida em que ela se dá através de uma medida comparativa expressa pelos números, passíveis de extensão infinita. No entanto, a razão demanda a noção de totalidade por sua própria natureza, requerendo a compreensão estética desta totalidade em uma intuição.<sup>845</sup> Contudo, a imaginação não pode realizar essa operação, mas apenas pensá-la; ela é levada a seus limites por essa demanda da razão, “onde a imaginação atinge seu máximo e, no esforço para estendê-la, acaba por afundar-se a si mesma, sendo lançada ao mesmo tempo em uma emocionante satisfação.”<sup>846</sup>

No caso do sublime dinâmico, o poder da natureza impõe-se em sua imensurável desmedida. Kant se refere a tempestades, a rochedos suspensos sobre nós, a grandiosidade das forças naturais que revelam a nossa pequenez diante da sua potência. Essa potência manifesta-se na sua incomensurabilidade, na medida em que nos excede enquanto seres empíricos finitos: tomando um exemplo contemporâneo, somos débeis mediante a potência das alterações do regime

---

<sup>842</sup> “O Sublime coloca-nos, pois, na presença de uma relação subjetiva direta entre a imaginação e a razão. Mas mais do que um acordo, esta relação é em primeiro lugar um *desacordo*, uma contradição vivida entre a exigência da razão e a potência da imaginação.” (DELEUZE, 1963/2001, p. 58).

<sup>843</sup> “A mente se sente movida pela representação do sublime na natureza, ao passo que, no juízo estético sobre o belo da natureza, ela está em tranquila contemplação.” (KANT, op. cit., p. 155/259).

<sup>844</sup> Ibidem, p. 148/252.

<sup>845</sup> Ibidem, p. 151/255.

<sup>846</sup> Ibidem, p. 149/253.



geológico, oceânico e atmosférica da Terra, a intrusão de Gaia de que nos fala Isabelle Stengers.<sup>847</sup> Assim, o sublime dinâmico na natureza só se torna objeto da reflexão estética na medida em que nos provoca temor;<sup>848</sup> é a violência desse temor sobre nós que leva a imaginação a seguir a razão para além dos limites do sensível, do inimaginável poder da natureza em sua potência indeterminável.

Como sublinha Deleuze, a relação entre as faculdades em segundo sentido – as fontes de representação – se referem, no que se diz do sublime dinâmico e matemático, às faculdades de conhecer e de desejar.<sup>849</sup> Em ambos os casos, a insuficiência da imaginação em seguir a razão produz um acordo na medida em que torna passível de intuição a sua própria insuficiência; o poder da razão humilha a imaginação, expressando a sua superioridade.<sup>850</sup> Disso decorre, primeiramente, a satisfação pela grandiosidade da razão, capaz de ir além do representável intuitivamente no sublime matemático. Em segundo lugar, no que se refere à faculdade de desejar, expressa a destinação racional do homem enquanto potência de autodeterminação. Se a moral kantiana é puramente formal, rejeitando as determinações sensíveis em prol da liberdade numênica, o sublime oferece uma possibilidade de presentificação – pelo próprio esforço fracassado de representação intuitiva – dessa potência moral no homem, o poder da sua lei moral autoimposta.<sup>851</sup>

Para os presentes propósitos, é necessário ressaltar que o sublime revela uma possibilidade de produção subjetiva a partir de um encontro com uma exterioridade irrepresentável. Essa gênese a partir do conflito entre as faculdades – “elas se opõe entre si como lutadoras”<sup>852</sup> – é uma gênese a partir da diferença; diferença intensiva entre as potências das faculdades na qual o poder de determinação falha diante de um indeterminável e, de onde, por sua vez, se engendra a possibilidade de determinação de um acordo entre as faculdades sem

---

<sup>847</sup> STENGERS, 2015..

<sup>848</sup> KANT, op. cit. p. 157/261.

<sup>849</sup> DELEUZE, 1963/2001, p. 58.

<sup>850</sup> “O sentimento do sublime é, portanto, um sentimento de desprazer, causado pela inadequação da imaginação na estimação de grandeza, quando comparada à estimação pela razão; mas ao mesmo tempo um prazer que é aí despertado pela concordância entre esse juízo, sobre a inadequação da maior faculdade sensível e as ideias da razão, na medida em que o esforço para atingi-las é uma lei para nós.” (KANT, op. cit., p. 154/256).

<sup>851</sup> Ibidem, p. 164/267.

<sup>852</sup> DELEUZE, op. cit., p. 49.

nada de pressuposto. Aqui o juízo estético aponta para uma instância criadora que, na interpretação de Deleuze, se reporta ao *papel do gênio*.

Se a natureza oferece uma predisposição material à reflexão do belo, consistindo em um interesse racional ligado a ele em seu desinteresse, o gênio oferece princípio análogo: o gênio é a instância material de produção de representações estéticas capazes de presentificar algo do supracensível em sua violência e grandiosidade. No belo, a natureza dá a ignição para a reflexão formal com seu jogo harmonioso de entendimento e imaginação. No gênio, a natureza dota indivíduos singulares com a capacidade de dar regras à arte; nesse sentido, o gênio é “o talento de produzir algo para o qual nenhuma regra determinada pode ser fornecida”<sup>853</sup>—, ou seja, ele é criador de regras mais do que seu reprodutor habilidoso e, por conta, disso “seus produtos têm de ser modelos, isto é, exemplares.”<sup>854</sup> Ele é essencialmente um criador, não de uma obra específica, mas de uma modalidade de produção ou um estilo.

Neste sentido, o gênio é aquele que dá à luz Ideias Estéticas<sup>855</sup>. Estas são complementares às Ideias da Razão trabalhadas no escopo da primeira crítica. As segundas referem-se a um conceito sem intuição possível na experiência, enquanto as primeiras dizem-se de intuições sem conceito possível. O gênio presentifica o supracensível na medida em que encarna essas Ideias sem que elas possam ser referidas a um conceito determinável, apontando para os limites da representação no interior da própria representação intuitiva: “o poeta ousa tornar sensíveis as ideias da razão de seres invisíveis, o reino dos bem-aventurados, o reino do inferno, a eternidade da criação [...]”<sup>856</sup> O gênio alarga o entendimento e a imaginação, levando-os em direção ao *foco imaginário*, seu verdadeiro limite, de modo não racional, mas plenamente intuitivo e representacional. Trata-se de tornar sensível o insensível, tal como este é tornado pensável pelas Ideias da Razão. Há algo de profético no gênio para Kant; é como se ele tornasse

---

<sup>853</sup> KANT, op. cit., p. 205/308.

<sup>854</sup> Idem.

<sup>855</sup> Kant assim as define: “por ideia estética, porém, entendo uma representação da imaginação que dá muito a pensar sem que, no entanto, um pensamento determinado, isto é, um *conceito* possa ser-lhe adequado; uma representação, portanto, que nenhuma linguagem alcança ou poder tornar compreensível”. (Ibidem, p. 211/314)

<sup>856</sup> Ibidem, p. 214/317.

representável o próprio irrepresentável, materializando nesse mundo (sensível) a sua diferença em relação ao além-mundo.

O sublime opera a apresentação negativa da Ideia Estética, dado que ela se revela na nossa insuficiência. O interesse racional do belo, seu material meta-estético, apresenta uma apresentação positiva, mas não direta, pois depende do agenciamento dos dados da reflexão na indeterminação do conceito. Em ambos os casos, por sua vez, tudo se mantém referido ao ponto de vista do “espectador”, sendo agora necessária a intervenção do gênio como criador. O gênio presentifica algo do sublime em sentido positivo na produção da bela arte. É nesse ponto que há uma passagem do belo natural para o belo na arte na qual a apresentação das Ideias Estéticas vai do harmonioso jogo sob um acordo no indeterminado à produção de uma intuição a partir dele, passando pela mediação violenta da insuficiência e pelo limite do exercício das faculdades no sublime.<sup>857</sup>

Deleuze observa, na faculdade de julgar, a possibilidade de fundação das outras duas críticas. As faculdades, em seu acordo, só se acordam em um fundo de discórdia.<sup>858</sup> O acordo, sob a presidência forçada de uma faculdade sobre as demais, para atender à sua condição mesma de possibilidade, requer a possibilidade de um livre acordo enquanto fundamento: “todo acordo determinado das faculdades, sob uma faculdade determinante e legisladora, supõe a existência e a possibilidade de um acordo livre indeterminado.”<sup>859</sup> Na visão de Deleuze, seria impossível supor a determinação de uma faculdade sobre a outra sem que antes fosse possível conceber a possibilidade de um acordo imanente e horizontal entre elas. Como se os interesses racionais, em seu exercício monárquico, requisitassem um estado de natureza anterior. Deleuze usa diretamente essa expressão, típica da

---

<sup>857</sup> “O tema de uma apresentação das Ideias na natureza sensível é, em Kant, um tema fundamental. É que há vários modos de apresentação. O Sublime é o primeiro modo: apresentação direta que se faz por projeção, mas que permanece negativa, incidindo sobre a inacessibilidade da Ideia. O segundo modo é definido pelo interesse racional ligado ao belo: trata-se de uma apresentação indireta, mas positiva, que se faz por símbolo. O terceiro modo aparece no Gênio: apresentação ainda positiva, mas segunda, fazendo-se por criação de uma ‘outra’ natureza.” (DELEUZE, 1963/2019, p. 90).

<sup>858</sup> “O senso comum estético não representa um acordo objetivo das faculdades (isto é: uma submissão de objetos a uma faculdade dominante, a qual determinaria ao mesmo tempo o papel das outras faculdades relativamente a estes objetos), mas uma pura harmonia subjetiva onde a imaginação e o entendimento se exercem espontaneamente, cada qual por sua conta. Por conseguinte, o senso comum estético não complete os outros dois: *funda-os ou os torna possíveis*.” (DELEUZE, 1963/2001, p. 56).

<sup>859</sup> Ibidem, p. 66.

filosofia moderna, ao se referir ao interesse da razão na primeira crítica; nesta, a razão necessita renunciar, em nome do entendimento, a sua pretensão de conhecer, a fim de se libertar do seu uso ilegítimo – a pretensão de um conhecimento seguro das coisas em si mesmas.<sup>860</sup> Essa renúncia funda o interesse da razão e a sua presidência sobre o entendimento puro (apontando já para o interesse moral). Por conta disso, a terceira crítica seria o fundamento das outras duas: o senso comum estético como o mais profundo dentre os sentidos comuns, sua condição própria de gênese enquanto instância capaz de produzir um livre acordo a partir da desarmonia. O acordo discordante é a base de todo acordo possível. Nesse aspecto, resume muito bem Daniela Voss:

A parte crucial do argumento de Deleuze é que é através do encontro com as Ideias racionais na sua encarnação na natureza que as nossas faculdades são animadas a transgredir os limites impostos pelo senso comum lógico e agir livre e espontaneamente dentro de um acordo discordante.<sup>861</sup>

É interessante notar, como faz Lord, que, em certo sentido, a leitura de Deleuze foca-se bastante na dimensão política da filosofia de Kant: o acordo das faculdades no juízo estético seria coextensivo ao movimento de associação comunitária do homem a partir do conflito, de um estado natural de guerra até a sociedade civil cosmopolita.<sup>862</sup> Com efeito, para Kant, o conflito e o desacordo expressam um aumento de potência comunicado ao homem pela natureza, de forma a impulsionar a sua finalidade a nós. Esse desacordo é reportado aos conflitos do desenvolvimento histórico nos textos centrais da filosofia política kantiana e Deleuze, assim, os transporia para a sua leitura da doutrina das faculdades.

#### 4.2.2 A reapropriação de Deleuze de elementos da Terceira Crítica

A absorção conceitual de Deleuze se dá na medida em que, na sua própria filosofia, ele remete a natureza do pensamento, para além da imagem moral, ao *encontro*. Esse encontro aponta para “algo que dá pensar” e que ocasiona o

---

<sup>860</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>861</sup> VOSS, op. cit., p. 178

<sup>862</sup> LORD, 2015, p. 99.

pensamento. É uma violência aportada pelo “suprassensível”, que, no caso, não mais se diz das grandes Ideias de Deus, Mundo ou Alma – ou a qualquer princípio de identidade –, mas antes diz-se da diferença em si mesma. Na verdade, é impreciso falar de um “suprassensível”, pois, para Deleuze, esse lugar é ocupado por um não-sensível dentro do próprio sentir – mas que só pode ser sentido – e de um não pensar dentro do próprio pensar – e que só pode ser pensado, como vimos no início deste capítulo. Uma condição que não excede aquilo que condiciona, uma imanência das condições ao condicionado que faz do exercício das faculdades um exercício criador e genético a partir da sua alteridade e exterioridade intestinas. Para além do senso comum, temos o exercício disjunto das faculdades a partir da diferença enquanto númeno; ela força o *pensamento* e é nessa violência que temos a sua gênese. Só se pensa (e também só se sente) no limite do próprio pensamento (e da sensibilidade). O pensamento não se fecha sobre si mesmo, mas só nasce e permanece a partir da sua própria exterioridade. Não pode, assim, ser tautologicamente autorreferente, extraindo sua validade de si mesmo, em uma reduplicação do sensível no transcendental. O empirismo transcendental, defendido ao longo de *Diferença e Repetição*, consiste justamente na investigação desses modos de presentificação – no caso, individuação e produção – do numênico ideal no pensamento e na sensibilidade. Escreve Deleuze:

A forma transcendental de uma faculdade confunde-se com seu exercício disjunto, superior ou transcendente. Transcendente de modo algum significa que a faculdade se dirija a objetos situados fora do mundo, mas, ao contrário, que ela apreende no mundo o que a concerne exclusivamente e que a faz nascer para o mundo. Se o exercício transcendente não deve ser decalcado sobre o exercício empírico, é precisamente porque ele apreende aquilo que não pode ser apreendido do ponto de vista de um senso comum, que mede o uso empírico de todas as faculdades de acordo com o que cabe a cada uma sobre a forma de sua colaboração.<sup>863</sup>

Podemos ver nessa passagem elementos claros do sublime kantiano. O sublime é o índice fundador do exercício das faculdades. No caso, ele se aproxima do exercício disjunto das faculdades – enquanto figura da diferença de potencial entre a imaginação e razão – e só exerce esse poder na medida em que atesta um “a-fundamento” mais profundo. É na impossibilidade mesma de codificação da

---

<sup>863</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 245.

realidade que os modos de codificações tiram a sua possibilidade concreta. O “a-fundamento” é a condição de todo e qualquer fundamento, de todo e qualquer senso comum, o que os desloca do seu pretenso lugar fundacional. Antes de um senso comum, há “um parasenso” associado ao exercício disjunto das faculdades como expressão da diferença por si mesma, anterior a qualquer distribuição ou hierarquia. O termo “parasenso” é introduzido por Deleuze precisamente para expressar o exercício disjunto, o acordo discordante, das faculdades entre si. O pensamento perde a sua boa natureza, tendo ele nascido da violência e da discórdia. Esse parasenso “corresponde à Diferença, que articula ou reúne por si mesma essa discordância acordante”,<sup>864</sup> de tal modo que “há um ponto em que pensar, falar, imaginar, sentir etc são uma mesma coisa, mas essa coisa afirma somente a divergência.”<sup>865</sup>

O objeto desse encontro que leva o bom senso e o senso comum ao seu curto circuito é o que Deleuze chama de *signo*. Gregory Flaxman nos oferece uma excelente definição:

O signo é uma coleção de intensidades – um “agregado sensível” – que não traz nenhuma relação com o estruturalismo. Longe de designar uma dualidade interna (significante e significado) ou se referindo a um mundo externo, o signo não encontra nenhum lugar pé-ordenado na ordem das coisas e resiste a toda reconhecimento possível.<sup>866</sup>

O signo aporta uma diferença, “implica em si mesmo uma heterogeneidade como relação (*rapport*)”<sup>867</sup> e “o signo é um efeito, mas o efeito tem dois aspectos: um pelo qual, enquanto signo, ele exprime a dissimetria produtora; o outro pelo qual ele tende a anulá-la.”<sup>868</sup> Estes dois aspectos são os aspectos da diferença mesma, como implicada e explicada. A heterogeneidade como relação remete igualmente à diferença conforme dita pré-individual, diferença interna. Do mesmo modo, a intensidade e a coleção de intensidades, como exposto anteriormente, são a razão do sensível, de forma que o signo é uma determinada intensidade que desencadeia um processo de individuação sensível ou intelectual. O signo não possui dualidade interna, pois as dualidades só se dão

<sup>864</sup> Ibidem, p. 319.

<sup>865</sup> Idem.

<sup>866</sup> FLAXMAN, 2012, p. 5.

<sup>867</sup> DELEUZE, 1987/1998, p. 32.

<sup>868</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 69.

a partir da representação, como vimos exaustivamente. Portanto, podemos ver como o signo reúne os elementos já analisados aqui como referidos à gênese do acordo discordante das faculdades, síntese disjuntiva, e, com ele, do pensamento e da reconhecimento empírica.

### 4.3 As Ideias Racionais de Kant

Em Kant, as Ideias racionais são o objeto próprio da faculdade da razão. Esta nada mais é do que a produção de problemas, Ideias e ilusões. As Ideias são os conceitos puros da razão pura em sua crítica, distintas dos conceitos do entendimento e incumbidos de lhe dar o máximo de unidade sistemática. Em Kant, ao longo da *Crítica*, temos um ímpeto faraônico. Trata-se de estabelecer uma pirâmide, uma arquitetônica: em sua base, as intuições sensíveis e a sua multiplicidade; o entendimento, com as suas categorias, unificando essa multiplicidade através das suas sínteses e dos seus esquemas (a partir da imaginação); por fim, a razão, unificando o uso do entendimento, levando todas as faculdades ao máximo de unidade. É da natureza da razão procurar o máximo de unidade, máximo de sistematicidade entre os fenômenos, mas este máximo justamente *não pode ser objeto de nenhuma experiência possível*.

Assim, através das Ideias da razão, Kant finalmente acaba por nos autorizar um salto para além da experiência possível. A totalidade das condições daquilo que é dado é o objeto da Ideia e, ela, enquanto exprimindo a condição última (o incondicionado) de toda experiência, não pode ser ela mesma, experienciada.<sup>869</sup> No entanto, pode *ainda ser pensada, deve ser pensada*, por uma necessidade instintiva do próprio espírito (*metaphysica naturalis*).<sup>870</sup> Desse modo,

---

<sup>869</sup> É preciso notar, aqui, que o uso legítimo das categorias do entendimento só se diz a partir da intuição sensível. Um conceito sem intuição é vazio, da mesma forma que a intuição sem o entendimento é um mero caos. “Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos).” (KANT, [1781/ 1787], 2001, p. 115; A52 B76). Nesse sentido, temos uma inflexão relevante na noção de Ideia, uma vez que ela demanda um uso do pensamento que, se mantendo significativo, ainda assim vai para além da intuição sensível.

<sup>870</sup> Ibidem, p. 76 B21.

“as Ideias transcendentais exprimem, pois, a destinação própria da razão, a saber, de um princípio de unidade sistemática do uso do entendimento.”<sup>871</sup>

A ideia se define, em Kant, como aquilo que responde à necessidade de se pensar, “[...] *totalidade das condições para um condicionado dado*.” Mais ainda, responde à necessidade de se pensar (especulativamente) a gênese do próprio condicionado, “visto que unicamente o incondicionado torna possível a totalidade das condições.”<sup>872</sup> A razão, então, é a faculdade do salto: relativiza a precaução crítica, saltando para além da experiência possível e daquilo que a condiciona, o entendimento, para o misterioso *além* do continente ininteligível, onde, e apenas onde, o primeiro pode obedecer à sua máxima unidade, mesmo que de forma especulativa e meramente pensável, mesmo que de forma não cognitiva e determinável. Lá, o pensamento pode encontrar, ainda que de forma problemática, o “conceito de incondicionado enquanto contém um fundamento da síntese do condicionado”.<sup>873</sup>

Mas, se o objetivo da crítica é o de deslegitimar a pretensão dogmática de um conhecimento das coisas-em-si para além das suas manifestações para nós, de forma a trazer o pensamento para dentro de si mesmo, restrito ao seu uso imanente, à sua aplicação na experiência, qual o estatuto da Ideia sem intuição possível correspondente? Esse estatuto é o de um uso *transcendente e regulativo*, intimamente distinto do uso imanente das categorias.<sup>874</sup> A crítica, com efeito, denuncia o abuso do uso transcendente e do entendimento, na medida em que tal erro consiste na projeção da natureza do fenômeno na coisa-em-si; mas, por outro lado, sob a guia da crítica, podemos *pensar* de forma problemática e especulativa determinados princípios tais *como se fossem* reais para além da experiência.

De fato, o conhecimento vai apenas até as coisas *para nós*, tal como se apresentam; mas, a razão precisa ir mais longe pela sua própria natureza e, neste

<sup>871</sup> KANT, [1783] 1988, p. 71.

<sup>872</sup> KANT, [1781/1787], 2001, p. 340 A323/ B 379.

<sup>873</sup> Idem, p. 340 B 379.

<sup>874</sup> “Queremos denominar *imanentes* os princípios cuja aplicação se mantém completamente nos limites de uma experiência possível; *transcendentes*, porém, aqueles princípios que devem sobrepassar tais limites Mas por estes não entendo o uso ou o abuso *transcendental* das categorias, que é um mero erro da faculdade de julgar, quando esta é insuficientemente refreada pela crítica e não bastante atenta aos limites do único terreno em que se pode exercitar o entendimento puro; refiro-me a princípios efetivos, que nos convidam a derrubar todas essas barreiras e passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma, qualquer demarcação. Eis porque transcendental e *transcendente* não são idênticos.” (Ibidem, p. 323; A297 B353).



sentido, podemos segui-la, contanto que tomemos a devida precaução e não atribuamos ao caráter especulativo de tal movimento a sua necessidade meramente subjetiva, a forma da realidade numênica. As Ideias constituem *ilusões transcendentais*: um “como se” necessário. São ilusões *objetivas*<sup>875</sup> na medida em que correspondem a uma demanda concreta da faculdade da razão. Trata-se, ainda, não de um conhecimento do além de nós, mas de uma especulação cautelosa que se indaga apenas como este *para além de nós* deve ser suposto. É neste sentido que Kant atribui às Ideias um *uso regulativo*, distinto do uso constitutivo do entendimento.<sup>876</sup>

Deleuze, acerca desse tema, nos diz que as Ideias possuem três características centrais: “indeterminada em seu objeto, determinável em relação aos objetos da experiência, contendo o ideal de uma determinação infinita em relação aos conceitos do entendimento.”<sup>877</sup> Estas se encarnariam nas três ideias: “o Eu é sobretudo indeterminado, o Mundo é determinável e Deus é o ideal da determinação.”<sup>878</sup> Haveria, para Deleuze, uma insuficiência nessa disposição conceitual das Ideias e ela será objeto de sua crítica e da sua consequente reconceptualização ontológica. Antes de entrarmos nesse ponto, exporemos cada uma dessas características.

A Ideia, para Kant, é indeterminada em seu objeto pelo fato de ela se situar para além das condições da experiência possível. Não pode ser objeto de um conhecimento determinado, pois a totalidade das condições não está ela mesma nas séries das condições – a experiência sensível –, mas, antes, só pode ser inferida a partir de um processo ascendente de derivação silogística. O

<sup>875</sup> Deve-se sublinhar a diferença entre ilusão e erro. Um erro empírico é quando a faculdade da imaginação escapa ao império do entendimento, se excedendo em seu uso sob o influxo de uma conjunção externa sensível. É subjetivo. A ilusão, ao contrário, é interna e objetiva; interna, pois não requer a influência da sensibilidade; objetiva, pois tem validade universal. (KANT, [1787] 1996, p. 230; A293 B350).

<sup>876</sup> “Por isso, afirmo que as ideias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio forneça conceitos de determinados objetos e, no caso de assim serem entendidas, são apenas conceitos sofisticos (dialéticos). Em contrapartida, têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma idéia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão.” (KANT, [1781/1787], 2001, p. 546; A645 B673).

<sup>877</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 163.

<sup>878</sup> Ibidem, p. 164.

entendimento, com efeito, determina a possibilidade dos objetos através do esquematismo, mas a faculdade da razão, por sua vez, opera sobre o próprio entendimento, não permitindo, assim, que os seus conceitos sejam determinantes, constitutivos, em relação à experiência: “[...] os princípios da razão pura, em relação aos conceitos empíricos, nunca podem ser constitutivos, porque não pode dar-se lhes nenhum esquema correspondente da sensibilidade e não podem, por consequente, ter nenhum objeto in concreto.”<sup>879</sup>

A unidade do Eu ou da Alma é a Ideia que expressa a indeterminação: essa unidade é essencialmente indeterminada. Trata-se da necessária suposição de uma unidade incondicionada do Eu (transcendental e não empírico), remetida a uma noção de substância. É a partir da categoria pura do entendimento de inerência e subsistência que a razão opera sua hipótese, culminando na necessária suposição de uma unidade inerente ao qual os predicados, no caso, as experiências, pensamentos, estados subjetivos, adeririam. A alma é aquilo que tenho que pensar sob a forma da minha própria unidade enquanto substrato para os predicados e representações que nela tem lugar.<sup>880</sup> Segundo essa Ideia, dita psicológica, devemos supor

[...] todos os fenômenos, todos os atos e toda a receptividade do nosso espírito, *como se* este fosse uma substância simples, que existe com identidade pessoal (pelo menos em vida), enquanto mudam continuamente os seus estados, entre os quais se encontram os do corpo, mas como condições apenas externas.<sup>881</sup>

A Ideia, por conseguinte, é indeterminada em seu objeto, mas não por isso deixa de ser determinável por analogia aos objetos da experiência. Essa analogia se relaciona às inferências silogísticas ascendentes. Para Kant, o que importa de forma central não é mais a derivação da premissa maior para a conclusão, mas como, a partir da conclusão e das premissas menores, podemos chegar a premissas

<sup>879</sup> KANT, [1781/1787] 2001, p. 559, A 665/B 693.

<sup>880</sup> “Se quero investigar as propriedades com que um ente pensante existe em si, tenho que interrogar a experiência e não posso aplicar a esse objeto nenhuma dentre todas as categorias senão na medida em que o seu esquema seja dado na intuição sensível. Deste modo, contudo, jamais alcanço a unidade sistemática de todos os fenômenos do sentido interno. Portanto, ao invés do conceito da experiência (daquilo que a alma realmente é) que não pode levar-nos adiante, a razão toma o conceito da unidade empírica de todo o pensamento, e pelo fato de pensar, esta unidade de um modo incondicionado e originário, faz de seu conceito um conceito racional (Ideia) de uma substância simples, que esteja em si mesma, fora de uma tal unidade empírica, em comunidade com outras coisas reais; em outras palavras, faz dele um conceito de uma substância simples e subsistente por si.” (KANT, [1787] 1996, p. 413 A683 B711).

<sup>881</sup> Ibidem, p. 563, A 672/B 700.

cada vez maiores. É um movimento do *dado condicionado para a condição incondicionada*. Da conclusão do silogismo, vamos ao incondicionado último. Movimento ascendente, e não descendente, no qual, a partir dos objetos da experiência dados conceitualmente sob a égide do entendimento, pode-se ir até às Ideias regulativas enquanto incondicionado responsável (especulativamente) pelas séries dos objetos dados. Assim, “as Ideias transcendentais servem somente para *ascender*, na série das condições, até o incondicionado, isto é, até os princípios.”<sup>882</sup>

A Ideia cosmológica, por sua vez, contém a totalidade absoluta da série das condições dos objetos empíricos e suas derivas causais. Trata-se do Mundo enquanto “conjunto de todos os fenômenos”.<sup>883</sup> Esta Ideia parte da hipóstase do juízo hipotético e da categoria de causalidade e dependência: com base nesta, de um efeito supõe-se uma causa e, dela, outra, e mais outra, indefinidamente. Nesse ínterim, levantam-se especulações variadas sobre a origem ou infinidade do mundo, trabalhadas por Kant nas Antinomias da Razão Pura. A sua conclusão é que, nessas questões, em seus debates infintos, se dá uma confusão entre coisa em si e fenômeno, sendo a causalidade, tal como manifesta corporalmente, pertencente ao domínio fenomênico e apenas a ele. Assim, seria desprovido de sentido o indagar-se, sob o ponto de vista do conhecimento, acerca da sucessão infinita de causas. No entanto, deve-se supô-la especulativamente como passível de uma regressão e progressão infinitas. Isso não permite que se suponha um incondicionado como motor primeiro na série de causas, senão na medida em que ele se situa fora da cadeia casual: o fundamento da ordem e sucessão da série dos fenômenos não pode ser ele mesmo nenhum fenômeno. A demanda por um incondicionado como condição da sucessão indeterminada das séries causais na experiência não pode estar ela própria nessas séries, seja como termo último ou primeiro.<sup>884</sup>

<sup>882</sup> Ibidem, p. 349, A 337/B 394.

<sup>883</sup> Ibidem, p. 347, B 392 A 335.

<sup>884</sup> “A totalidade absoluta das séries dessas condições, na derivação dos seus membros, é uma idéia que, embora nunca possa realizar-se por completo no uso empírico da razão, serve contudo de regra para proceder em relação a ela, ou seja, na explicação dos fenômenos dados (no regresso ou no progresso): *como se* a série fosse em si infinita (isto é, *in indefinitum*)” Ibidem, p. 57, A 685 B 713.

Trata-se, na Ideia cosmológica, de uma determinabilidade a partir dos objetos da experiência, na medida em que é a partir da presença da causalidade no campo empírico que se pode prolongar indefinidamente a série dos fenômenos ao ponto de ser necessário supor o seu conjunto integral. Ademais, o mundo como totalidade da experiência só pode ser ele mesmo pensável em relação a essa própria experiência: é apenas através dela, tanto no que se refere ao conceito de Ideia em geral na ascensão silogística quanto no Mundo em sua pluralidade fenomênica, que se pode *pensar* (não conhecer) a totalidade das séries.

A Ideia enquanto determinação infinita a partir dos conceitos do entendimento refere-se à hipóstase dos juízos disjuntivo e da categoria de comunidade, referentes à interação causal entre as substâncias. Não se trata apenas de uma Ideia, mas de um Ideal, na medida em que oferece o fundamento especulativo para determinação conceitual completa na experiência em sua especificidade individuada: “*ideal* é o que entendo pela ideia não somente *in concreto*, mas, *in individuo*, isto é, como coisa singular determinável ou absolutamente determinada apenas pela ideia.”<sup>885</sup>

Kant supõe a determinação de algo em sua concretude a partir de um processo de exclusão. Determinada coisa é na medida mesma em que *não é* todas as outras, os seus predicados determinando-a na medida em que excluem os demais que lhe seriam contraditórios. Aqui, o juízo disjuntivo é o motor da hipóstase. Trata-se do princípio da “*determinação completa*, segundo o qual, *lhe* [a toda coisa] deve convir um predicado entre *todos* os predicados *possíveis* das coisas, na medida em que são comparados com os seus contrários.”<sup>886</sup> Isto supõe uma *totalidade dos predicados possíveis*, segundo a qual cada conceito é, pelos demais, limitado; apenas mediante uma realidade total é possível que, por limitação, se opere a determinação conceitual de algo com seus predicados individuais. Assim, a totalidade é condição de determinação predicativa para os conceitos e objetos em sua possibilidade mesma. Como coloca Lebrun, “a disjunção exaustiva A ou não A agora é transferida para não importa qual

---

<sup>885</sup> Ibidem, p. 497, A568 B596.

<sup>886</sup> Ibidem, p. 499-500, A 572 B600.

determinação X em relação a todas as coisas.”<sup>887</sup> Neste ponto, vemos claramente como a crítica de Deleuze à oposição predicativa se aplica a Kant.

Deus é a condição dessa totalidade, como condição última de todo condicionado, inteligência organizadora do Mundo. Se a determinação completa requer um princípio de disjunção referido à totalidade dos possíveis, essa totalidade não pode ser da ordem do fenômeno, o que revelaria a Ideia cosmológica. Assim, Deus é necessário como fundamento incondicional da ordem de condições e como substrato único da realidade em sua completude: Deus como *ens realissimum* no qual estão contidos todos os possíveis.<sup>888</sup> Deus não pode estar nas séries causais, mas, estando fora delas, deve ser suposto como aquilo que é capaz de impor a ordem necessária e organizada do processo de determinação disjuntiva dos predicados possíveis em relação aos conceitos do entendimento. A determinabilidade completa dos objetos no Mundo requer a existência de Deus. Do mesmo modo que a unidade é suposta em todos os níveis da crítica, da intuição ao entendimento, do entendimento à razão, a própria Ideia supõe um termo último enquanto totalidade máxima identitária, o seu Ideal como ponto culminante de um processo que vai da alma a Deus, passando pelo Mundo.

Desse modo, sem um ordenador, a natureza seria ininteligível, a sua harmonia aparente seria inconcebível; que a determinação seja completa significa necessariamente uma ordem articulando as limitações dos possíveis ou capaz de subsumi-la ao modo de um entendimento. Deus é a necessária pressuposição de uma ordem e de uma teleologia na natureza como condição do máximo de unidade da mesma:

A mais alta unidade formal, que repousa unicamente nos conceitos da razão, é a única coisa *conforme a um fim*; e o interesse especulativo da razão torna necessário encarar toda ordem no mundo *como se* brotasse da intenção de uma razão mais elevada que todas. Um tal princípio abre perspectivas totalmente novas à nossa razão aplicada no campo da experiência, ou seja, de conectar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e desse modo alcançar a sua máxima unidade sistemática.<sup>889</sup>

Assim, podemos ver como o Eu é indeterminado, tal como a Ideia, em seu objeto; o mundo é determinável, assim como a Ideia, a partir da derivação

<sup>887</sup> LEBRUN, 2002, p. 188.

<sup>888</sup> KANT, op. cit., p. 502, A576 B 604.

<sup>889</sup> Ibidem, p. 572 A687 B715.

silogística. E Deus guarda um ideal de determinação completa na medida mesma que garante a totalidade dos possíveis e a unidade do mundo segundo uma ordem.

Por fim, na leitura de Deleuze, os dois tipos de Ideia kantiana, Racional e Estética, não são meramente complementares, mas se referem a uma mesma noção,<sup>890</sup> o que já aponta na direção de uma gênese a-subjetiva da subjetividade e da reunião dos dois sentidos de estética. Para ele, a Ideia Racional, conceito sem intuição e a Ideia Estética, intuição sem conceito, exprimem ambas o suprasensível que vimos ser a diferença em sua formulação própria. A Ideia, na filosofia de Deleuze, retém este duplo caráter de forma a reunir as duas partes da estética: a Ideia como presentificação daquilo que não pode ser presentificável e a Ideia enquanto conceito daquilo que não pode se tornar presente. A formulação paradoxal de “aquilo que não pode ser sentido, mas só pode ser sentido” se explica por esse duplo sentido da Ideia: conceito sem intuição, intuição sem conceito.

#### 4.4 As Ideias em Deleuze: a lógica da diferenci(ç)ão

Para Deleuze, o conceito da Ideia kantiana é, ele mesmo, uma ilusão transcendental.<sup>891</sup> A unidade operaria como um pressuposto na orientação faraônica da crítica, subsumindo o exercício kantiano, como vimos. Trata-se de uma verdadeira empreitada faraônica, na medida em que parte de unificações cada vez mais largas: unificação do sensível pelo sujeito e unificação da série total de condições na Ideia. Deleuze, na sua reversão da crítica de Kant, revê igualmente a Ideia: a Ideia, na sua formulação, é a lógica da própria diferença. Dessa forma, na

<sup>890</sup> “A Ideia da razão supera a experiência, quer por não ter objeto que lhe corresponda na natureza (por exemplo, seres invisíveis) quer por fazer de um simples fenômeno da natureza um acontecimento do espírito (a morte, o amor...). A Ideia da razão contém, pois, algo de inexprimível. Mas a Ideia estética supera todo o conceito porque cria a intuição de uma natureza diferente da que nos é dada: outra natureza cujos fenômenos seriam autênticos acontecimentos espirituais e os acontecimentos do espírito, determinações naturais imediatas. Ela «dá que pensar», força a pensar. A Ideia estética é, sem dúvida, a mesma coisa que a Ideia racional: exprime o que nesta há de inexprimível.” DELEUZE, 1963/2001, p. 63.

<sup>891</sup> “Deleuze alarga o escopo da “ilusão transcendental” para incluir em seu seio o conceito de identidade *per se* enquanto fundamento do pensamento, seja esta identidade trabalhada na forma de uma entidade metafísica transcendente (Deus, Mundo, Alma) ou na forma da identidade metafísica formal de sujeito e objeto enquanto fundamento da relação do pensamento.” McMAHON, 2009, p. 95.

medida em que são desprovidas de sua transcendência, as Ideias possuem, para Deleuze, um uso imanente e constitutivo, ainda que transcendentem e especulativas.

Ainda para Deleuze, as Ideias são “virtuais, problemáticas ou 'perplexas', feitas de relações entre elementos diferenciais”.<sup>892</sup> e nelas há “uma unidade objetiva problemática interna do indeterminado, do determinável e da determinação”.<sup>893</sup> O requisito da imanência demanda essa unidade objetiva; ela é objetiva pois não remete, diferentemente de Kant, a uma analogia com base na hipóstase das formas de manifestação à subjetividade.<sup>894</sup> O mesmo vale para a noção de problema, como vimos no capítulo antecedente. O que Deleuze realiza é a concessão de um estatuto ontológico a este indecível e indeterminado: o problema não é mais um fora da experiência possível a um sujeito, mas uma exterioridade imanente à constituição da experiência concreta enquanto sua solução. A indeterminação do problema, assim, relaciona-se ao primeiro momento da Ideia, e se esta, no sentido Kantiano, possui a sua determinabilidade a partir da analogia com os objetos da experiência, para Deleuze essa determinabilidade será dada apenas pela própria indeterminação em si mesma de forma a salvaguardar a noção de univocidade.

Desse modo, Deleuze vai até o cálculo diferencial à procura dos recursos conceituais para se pensar a identidade problemática do indeterminado, da determinabilidade e da determinação. Sua inspiração é Salomon Maimon, filósofo pós-kantiano que, em seu *Ensaio de filosofia transcendental* (2010), procurou uma solução leibniziana e simultaneamente spinozista para os problemas da filosofia crítica. Por mais que a inspiração seja advinda das matemáticas, não se trata de modo algum de supor, nessa ciência, a verdade da filosofia ou de subscrever a esta última a função de mero apêndice ou comentário da primeira; a utilização da matemática é diafórica. Diafórica, aqui, significa que se trata de uma *transposição* conceitual entre domínios a fim de se obter um modelo de análise investigativo.<sup>895</sup>

---

<sup>892</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 231.

<sup>893</sup> Ibidem, p. 163.

<sup>894</sup> Por mais que as Ideias, em Kant, sejam ilusões objetivas, essa objetividade só é possível pela analogia com o sujeito.

<sup>895</sup> Cf. DELEUZE, 1968/2000, p. 303.

O cálculo diferencial surge a partir da necessidade de se pensar a determinação de áreas a partir de quantidades infinitesimais. Os diferenciais são definidos como valores infinitamente pequenos ao ponto de desaparecer. Tomando como base a notação  $dx/dy$ , elaborada por Leibniz em sua invenção do cálculo, Deleuze escreve que tal símbolo

[...] aparece ao mesmo tempo como indeterminado, como determinável e como determinação. A estes três aspectos correspondem três princípios que formam a razão suficiente: ao indeterminado como tal ( $dx$ ,  $dy$ ), corresponde um princípio de determinabilidade; ao realmente determinável ( $dy/dx$ ), corresponde um princípio de determinação recíproca; ao efetivamente determinado (valores de  $dy/dx$ ), corresponde um princípio de determinação completa.<sup>896</sup>

$Dx$  e  $Dy$  representam, respectivamente, um acréscimo infinitamente pequeno e não nulo nos valores de  $x$  e de  $y$ .<sup>897</sup> Esses dois valores são indeterminados: a determinação deles só pode se dar um em relação ao outro. A sua indeterminação traz em si a determinabilidade a partir da relação. O ponto, como sublinhado por Roque, na invenção matemática de Leibniz, precursora da aceção moderna de função, é precisamente o de pensar a determinação de quantidades a partir de outras quantidades, e não apenas de determinados valores já dados.<sup>898</sup> Assim, a importância do par  $dx/dy$  é a de permitir uma determinação que não seja extrínseca aos seus termos, mas antes interna a eles. Trata-se justamente da relação de duas variações que só podem se determinar na sua mútua relação. A sua determinabilidade não se dá a partir da imposição de uma unidade sobre uma multiplicidade, mas da respectiva implicação de multiplicidades entre si.

A fim de deixar esse aspecto mais claro, remeteremos à seguinte figura, proposta por Leibniz e retomada por Smith<sup>899</sup> em seu comentário sobre Deleuze:

---

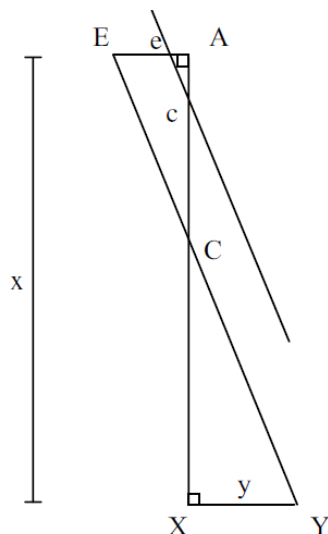
<sup>896</sup> Ibidem, p. 287.

<sup>897</sup> DUFFY, 2013, p. 10.

<sup>898</sup> ROQUE, 2012, p. 356.

<sup>899</sup> SMITH, 2008, p. 10.





Na presente figura temos um triângulo AEC e outro CXY. A razão entre  $e/c$  é igual a  $y/(x-c)$ . Se aproximados a reta EY até o ponto A, mantendo o mesmo ângulo, a tendência é que o triângulo AEC fique cada vez menor, até o ponto em que desaparece em A. No entanto, por mais que a largura referente aos lados do triângulo tendam a 0 e alcancem 0 em A, a sua relação de proporcionalidade em relação à razão  $x/y$  se mantém. O triângulo subsistiria virtualmente atestando a permanência da relação, por mais que os valores sejam indeterminados e o triângulo tenha desaparecido.<sup>900</sup> Essa permanência e esse desaparecimento não impedem que haja uma possibilidade de determinação a partir justamente da razão  $x/y$ .<sup>901</sup> No caso, poderíamos acrescentar indefinidamente valores aos lados dos dois triângulos ( $dx$ ,  $dy$ ) e, posteriormente, determinar valores a partir da relação entre eles. Como escreve Roque, trata-se de uma “relação cujo estatuto é independente dos estatutos dos termos que a compõe.”<sup>902</sup> Um exemplo, citado por Leibniz e retomado por Roque,<sup>903</sup> é bastante ilustrativo: em uma cidade, o número de olhos dos seus habitantes será sempre o dobro do número de narizes, pouco importando a quantidade precisa de moradores. O cálculo infinitesimal pretende

<sup>900</sup> “Nesse caso  $e$  e  $c$  são iguais a 0, mas a relação  $e/c$  não é igual a zero, dado que se trata de uma relação perfeitamente determinável igual a  $y/x$ , Inassinável e ainda perfeitamente determinada. É por isso que o cálculo infinitesimal é uma descoberta matemática tão maravilhosa: o milagre é que a relação diferencial  $dx/dy$  não é igual a zero, mas antes tem uma quantidade finita expressiva, que é a diferencial derivada da relação de  $x$  para  $y$ .” Ibidem, p. 11.

<sup>901</sup> Idem.

<sup>902</sup> ROQUE, op. cit., p. 362.

<sup>903</sup> Idem.

justamente operacionalizar essa permanência autônoma das relações a fim de se ir para além das figuras ou números assinaláveis. Vemos, assim, em que sentido, para Deleuze, as Ideias são multiplicidades: determinam-se sem unidade transcendente.

É neste sentido que caráter indeterminado de  $(dx, dy)$  expressa uma pura “quantitabilidade”; a possibilidade de qualquer quantidade discreta deriva antes da relação na qual ela se constitui, sendo sempre determinada em um contínuo de variação onde não há ainda números, quantidades determináveis: não 1,2,3... mas um fluxo.<sup>904</sup> Os *quanta* e as *quantitates*<sup>905</sup> não seriam elementos dados, mas antes derivariam de um contínuo relacional, só podendo ser ditos dele: tal como vimos que as duas multiplicidades derivam da intensidade. Quando Deleuze escreve que a multiplicidade não é nem o uno nem o múltiplo, é justamente porque ela não possui quantidade assinalável, mas apenas uma *intensidade* virtual contínua: “a continuidade, tomada com sua causa, forma o elemento puro da quantitabilidade.”<sup>906</sup>

A determinabilidade remete ao segundo aspecto, a determinação recíproca de  $Dx/Dy$ . Estes, apesar de não possuírem nenhum valor se tomados isoladamente, são determináveis a partir da sua relação. Mas não se trata de constantes postas em relação, nem de indivíduos constituindo relações entre si. A determinação recíproca atesta na verdade o acoplamento de variações com variações, e, por conta disso, permitem uma implicação mútua das Ideias.  $X$  e  $Y$ ,  $dx$  e  $dy$ , não são nada senão multiplicidades contínuas, não são números determinados que entrariam em uma relação externa; antes a relação é entre elementos pré-individuais. Se Ideias são multiplicidades, o modo genético dessas multiplicidades em sua imanência requer apenas a determinação recíproca de uma variação com

<sup>904</sup> É interessante notar como Newton, no seu desenvolvimento próprio do cálculo diferencial o denominava como “método de fluxões.” Ibidem, p. 11.

<sup>905</sup> *Quanta* e *quantitas* são noções trabalhadas em relação a uma quantidade assinalável à intuição sensível ou ao entendimento; no primeiro, seriam a quantidade “fixa” individuada e extensiva (grandeza) em uma experiência, enquanto o segundo seria quantidade numérica como dada ao entendimento por conceitos (quão grande?). O puro elemento da quantitabilidade “não se confunde com as quantidades fixas da intuição (quantum), nem com as quantidades variáveis como conceitos do entendimento (quantitas). [...] Como objetos da intuição, os *quanta* têm sempre valores particulares; e mesmo unidos numa relação fracionária, cada um guarda um valor independente de sua relação. Como conceito do entendimento, a *quantitas* tem um valor geral, a generalidade designando aqui uma infinidade de valores particulares possíveis, do mesmo modo que a variável pode recebê-los.” DELEUZE, 1968/2000, p. 289.

<sup>906</sup> Idem.

outra variação (sendo aqui as variações puras, ou seja, não imediatamente assinaláveis a nenhum valor particular).<sup>907</sup>

O triângulo virtual exposto acima permite que se trace uma tangente em relação à curva; essa tangente é pensada a fim de se precisar o comportamento da curva em determinado momento preciso (ela é a derivada da relação diferencial). Essa operação responde a diversos problemas físico-matemáticos, por exemplo: como precisar a velocidade *precisa* de um corpo em queda livre (cuja função expressa uma curva) em um exato momento? Aqui, temos o velho problema de Zenão. Se a velocidade é tempo/distância percorrida, num tempo infinitamente pequeno teríamos uma igualdade entre esses dois valores: a cada instante da queda, o corpo está em repouso, pois a relação entre a distância percorrida e o tempo se iguala. No entanto, a distância infinitesimal percorrida em um tempo igualmente infinitesimal pode ser traçada pelo mesmo método que permite determinar o triângulo virtual. A área de um círculo pode ser concebida como uma série de polígonos com lados infinitos que tendencialmente convergiriam para o perímetro (método da exaustão). Esse limite de convergência infinita é o que o cálculo permite analisar. Do mesmo modo que, conforme deslocamos a linha da figura precedente para a direita, os valores dos lados do triângulo tendem a desaparecer, os lados dos polígonos que preenchem determinada curva também se tornam virtuais, mantendo-se tais como os do triângulo, determináveis a partir da relação entre  $dx/dy$ . O prolongamento de um lado do triângulo formaria uma tangente à curva. Podemos imaginar a curvatura como composta de infinitas retas. Se tomarmos estas como hipotenusas de polígonos (triângulos), o prolongamento de qualquer umas delas pode formar uma tangente “saindo” da curvatura. Os polígonos tendencialmente infinitesimais no interior da curva, se vistos como triângulos virtuais (dado que tendem a desaparecer, tal como na figura acima), permitem que suas hipotenusas possam ser mapeadas “como um lado do polígono infinitangular que, se prolongado, forma a tangente da curva”.<sup>908</sup> E essa tangente, dada a partir da determinação recíproca de  $dx/dy$ , permite derivar o comportamento da curva em determinado ponto preciso, o ponto em que a tangente a toca.

---

<sup>907</sup> Ibidem, p. 291.

<sup>908</sup> DUFFY, 2013 p. 94.

Deleuze afirma que a qualitabilidade refere-se a essa segunda característica da Ideia, a determinação recíproca. Trata-se da derivação a partir do contínuo intensivo e dos dois tipos de multiplicidade que vimos. Do mesmo modo que as quantidades extensivas discretas só podem ser dadas a partir do contínuo intensivo, o mesmo deve se dar com as qualidades. Antes, a tangente derivada a partir da relação  $dy/dx$ , utilizada para se pensar a trajetória da curva em determinado momento, é qualitativamente diferente da própria função da curva: a tangente, obtida através da derivação, não é do mesmo tipo que a função primitiva da curva – que expressa o seu processo de construção no plano e é dada pela operação de integração. O que indica o poder de criação de diferenças qualitativas a partir da recíproca determinação de valores que em si mesmos não são determinados.<sup>909</sup> O puro elemento da qualitabilidade, então, é essa capacidade de uma mútua determinação de multiplicidades indeterminadas em si mesmas de dar gênese a uma qualidade qualquer. A exemplificação matemática acima não significa que as qualidades se reportem tão somente a funções abstratas; antes, como assinalamos, a matemática possui uma função diafórica, de tal modo que esse modelo responde, em outros níveis e em outros campos, à gênese das qualidades em geral, sendo os elementos pré-individuais de cada multiplicidade contínua responsável pela sua determinação específica. Assim, “a síntese recíproca das relações diferenciais, como fonte da produção dos objetos reais, tal é a matéria da Ideia no elemento pensado da qualitabilidade em que ela se insere”.<sup>910</sup>

A determinação recíproca se prolonga em determinação completa a qual, por sua vez, corresponde a um princípio de potencialidade. Mais ainda, há uma derivação contínua – deriva-se de uma derivada em uma série de potências exponenciais<sup>911</sup> – e, dessa derivação continuada, tende-se a um limite no qual se inscreve a singularidade. A determinação completa é o momento de distribuição destas singularidades: “[...] às relações diferenciais correspondem distribuições de ‘singularidades’, repartições de pontos notáveis e de pontos ordinários, tais que um ponto notável engendra uma série prolongável sobre todos os pontos

<sup>909</sup> BERGEN, p. 580.

<sup>910</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 289.

<sup>911</sup> Para uma exposição detalhada desse processo, Cf. DUFFY, 2013.

ordinários até a vizinhança de uma outra singularidade.”<sup>912</sup> Um quadrado, por exemplo, se constrói através de pontos notáveis, singularidades (os quatro vértices) nas quais se prolongam por uma série de pontos regulares (as linhas) até uma outra singularidade (os outros vértices). A figura se constitui enquanto um quadrado determinado a partir dessa distribuição. A determinação recíproca se relaciona à determinação completa pelo fato de que não seria possível a constituição do quadrado sem a mútua relação entre os vértices e seu prolongamento. Outro exemplo de singularidade é quando a água, após sofrer variação térmica, evapora; o ponto preciso de individuação do líquido em vapor é uma singularidade.

O elemento puro da potencialidade remete ao fato de as relações diferenciais encarnarem, em sua determinação completa, a possibilidade de solução de um problema, no sentido específico que abordamos antes; é a capacidade de, a partir da determinabilidade como dada na indeterminação, atingirmos determinados resultados. Mas esse resultado não é ele próprio algo de fechado ou inteiro, dado imutável, mas uma progressão contínua (como expressa a série *exponencial* se aproximando da singularidade). O ponto infinitesimal, dado aproximadamente, é passível de uma determinação contínua por uma derivação indefinida. Do mesmo que a multiplicidade contínua possui um ideal de quantificabilidade e a determinação recíproca, a pura qualitatividade, na medida em que as qualidades só podem emergir da sua mútua relação diferencial, a determinação completa encarna a pura potencialidade enquanto capacidade de produção de uma solução a partir dos elementos precedentes. Essa potencialidade, sendo pensada a partir da expansão de séries de potências no entorno de uma singularidade, atesta, antes de uma mera questão matemática, a progressividade da determinação e o caráter não estático da mesma. Não se atinge o valor como algo de fechado, dado, perfeitamente atribuível, mas se atinge apenas valores tendenciais a partir de um progresso indefinido de aproximações de ordem cada vez maiores. Aqui, temos os mesmos elementos de gênese das multiplicidades qualitativas e quantitativas a partir da intensidade diferencial.

---

<sup>912</sup> DELEUZE, 1981/2002, p. 119.

A determinação completa de Kant se dava por uma totalidade dos possíveis que se limitam uns aos outros sob a égide de um Deus arquiteto. Deleuze, com efeito, pretende substituir o possível pelo virtual: o primeiro remete a um preexistente abstraído da realidade empírica a partir da subtração do seu predicado de realidade, enquanto o segundo não é feito à semelhança de nada de real, ainda menos preexiste a ele, como vimos antes. A determinação completa, então, não pode ser pensada como uma determinação propriamente necessária com base em uma organização preexistente, como um depósito de todos os possíveis na realidade divina encarnando-se na realidade experimentável a partir de uma seleção com base na contradição predicativa. O elemento puro da potencialidade remete não ao possível, mas ao virtual, e por isso avança, como os momentos precedentes, a indeterminação e a determinação recíproca, em direção a uma determinação progressiva.<sup>913</sup> O virtual, a Ideia, e a multiplicidade, na medida em que constituem uma unidade problemática, tem os seus casos de solução como seu desdobramento intrínseco: nada preexiste no virtual em relação à sua atualização. Deste modo, a pura potencialidade é a forma da atualização, sua condição de possibilidade imanente. Se a determinação completa, em termos de distribuição de singularidades, ainda não está dada na experiência sensível, é esse o último momento de constituição da sua metade virtual. Escreve Deleuze:

A determinação deve ser uma determinação completa do objeto e, todavia, formar apenas uma parte dele. O completo é apenas a parte ideal do objeto, a que participa, com outras partes de objetos, da Idéia (outras relações, outros pontos singulares), mas que nunca constitui uma integridade como tal. O que falta à determinação completa é o conjunto das determinações próprias da existência atual.<sup>914</sup>

A multiplicidade problemática se encarna no diverso da experiência, formando entes assinaláveis, constituindo a experiência real. A relação tende a produzir os seus termos e a relação diferencial, como símbolo da diferença, se anula sob a forma da identidade dos mesmos. A “integração” – ou seja, a criação de uma função primitiva da curva a partir da derivada que Deleuze coloca como sinônimo da atualização<sup>915</sup> – corresponde a um processo concreto de gênese

<sup>913</sup> Ibidem, p. 343

<sup>914</sup> Idem.

<sup>915</sup> “A esse respeito, quatro termos são sinônimos: atualizar, diferenciar, integrar, resolver. A natureza do virtual é tal que atualizar-se é diferenciar-se para ele. Cada diferenciação é uma

experencial a partir do virtual.<sup>916</sup> A Ideia se explica, se torna extensiva, constituindo “dinamismos espaço-temporais” e os objetos que os povoam. Vamos da diferença transcendental à diversidade empírica na qual a identidade e a unidade são, finalmente, dadas. É o processo de *individuação*.

Tomando o exemplo de uma panela de água no fogão, temos uma multiplicidade intensiva indeterminada de átomos e moléculas agitados se determinando reciprocamente até que ocorre uma distribuição de singularidades, os pontos de ebulição: aqui, uma mudança qualitativa se impõe na experiência, a água se torna vapor. O vapor se individua a partir de uma continuidade intensiva que se autodetermina na medida em que se atualiza. A individuação é precisamente “o ato da intensidade que determina as relações diferenciais a se atualizarem, de acordo com linhas de diferenciação, nas qualidades e nos extensos que ela cria.”<sup>917</sup> Todos os movimentos precedentes tendem à individuação que, diferente do caso kantiano, não se dá pela imposição hilemórfica do esquema, mas por uma gênese relacional intestina que vai do virtual ao atual (e vice-versa). No exemplo da água, virtualmente, as coordenadas dessa transformação sensível já estão dadas e são *correlatas, contemporâneas e coextensivas* às transformações reais que o líquido passa em sua vaporização. É necessário frisar, mais uma vez, que a utilização de recursos matemáticos por Deleuze não significa uma eminência pitagórica da matemática sobre a experiência sensível; antes, como no exemplo acima, podemos ver como o procedimento virtual, em sua unidade problemática – indeterminação, determinação recíproca, determinação completa –, é rigorosamente coextensivo a um movimento de determinação progressiva e de individuação na experiência sensível.

Esse movimento do virtual para o atual não pode ser concebido como um movimento de determinação unilateral ou como se houvesse qualquer iminência do virtual ao atual. São campos de individuação coextensivos aos entes individuados e não pré-existem a eles. O movimento de determinação é bilateral: a determinação vem junto daquilo que é determinado, de forma imanente. As Ideias são *implicadas*, ou seja, em mútua penetração, sem que se possa

---

integração local, uma solução local, que se compõe com outras no conjunto da solução ou na integração global.” Ibidem, p. 345.

<sup>916</sup> Ibidem, p. 343.

<sup>917</sup> Ibidem, p. 233.

sobrescrevê-las a nenhuma identidade essencial, mas apenas subscrevê-las sob certos princípios operacionais que determinam campos de individuação variados. Há uma Ideia biológica, uma Ideia física, uma Ideia social, as quais, por sua vez, são compostas horizontalmente por uma pluralidade múltipla de outras Ideias físicas, biológicas, sociais... A “perplicação”<sup>918</sup> expressa justamente esse processo de coexistência virtual de todas as Ideias em um caos amorfo de pura continuidade (nível da complicação). Cada Ideia é uma multiplicidade virtual, o que interdita que se veja nelas a eminência de uma unidade (mesmo que estrutural) sobre a qual se subsumiriam outras Ideias. Elas próprias entram em um regime de mútua determinação e derivação de tal modo que acreditamos ser apenas possível referenciá-las *analiticamente*, ou seja, tomando o contexto específico. Deleuze pretende substituir a pergunta clássica “O que é” por “*quem?, quanto?, como?, onde? quando?*”, de forma a colocar a determinação virtual e atual de qualquer ente dentro das coordenadas de uma experiência real. As Ideias, assim neste contexto, são as instâncias genéticas da experiência, mas é sempre necessário frisar que elas não são dadas para além, em um outro mundo, à parte daquilo que elas instanciam. A unidade objetiva problemática guarda na sua multiplicidade todos os momentos da sua gênese.

É esta a lógica da “(indi)-diferenç/ciação”. O “ind” expressa a indeterminação constitutiva da Ideia, ao passo que a “diferenção” expressa as coordenadas virtuais da Ideia, enquanto a “diferenciação” expressa a sua atualização.<sup>919</sup> Na diferenciação, temos qualidades e extensões que compõe a experiência empírica atribuível; na diferenção, temos os componentes virtuais coextensivos a esta experiência. A Ideia pode ser plenamente diferenciada sem ser atualizada: nesse sentido, tudo está virtualmente contido no plano perplicado das Ideias. Estes dois lados, diferenciação e diferenção, são apenas formalmente distintos e coextensivos aos objetos, espécies, consciências. Assim:

O conjunto do sistema, que põe em jogo a Idéia, sua encarnação e sua atualização, deve exprimir-se na noção complexa de “(indi)-diferenç/ciação”.

<sup>918</sup> “As Ideias, as distinções de Ideias, não são separáveis de seus tipos de variedades e da maneira pela qual cada tipo penetra nos outros. Propomos o nome de perplicação para designar este estado distintivo e coexistente da Ideia.” Ibidem, p. 311.

<sup>919</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 271. Devido a um erro gráfico da tradução, de resto primorosa, de Luiz Orlandi e Roberto Machado, fizemos uma pequena alteração no texto.



Toda coisa tem como que duas "metades", ímpares, dissimétricas e dessemelhantes, as duas metades do Símbolo, cada uma delas dividindo-se em si mesma em duas: uma metade ideal, que mergulha no virtual e é constituída, por um lado, pelas relações diferenciais e, por outro, pelas singularidades correspondentes; uma metade atual, constituída, por um lado, pelas qualidades que atualizam essas relações e, por outro, pelas partes que atualizam essas singularidades.<sup>920</sup>

As Ideias, por fim, são, todas elas, acontecimentos.<sup>921</sup> Todas se encontram complicadas ou perplicadas no mesmo plano unívoco enquanto distinções formais da diferença unívoca. A substância spinozista, com sua operação, torna-se, como vimos, uma Ideia ou o conjunto de todas as Ideias, uma vez que todas elas têm a sua própria expressão. Ela reúne os dois sentidos de Ideia kantianos, na medida em que são irrepresentáveis em si mesmas; estão no campo dos acontecimentos para além dos estados de coisas, e, ao mesmo tempo, são as instâncias genéticas da experiência: aquilo que só pode ser sentido, mesmo que não possa ser sentido. Reúnem as duas partes da estética no mesmo movimento que conjuga a Ideia racional kantiana à sua Ideia estética: é criação da experiência ao mesmo tempo em que é algo para além da experiência. A Ideia é o conceito operacional da diferença em seu duplo desenvolvimento, atual e virtual.

Precisamos aqui estabelecer uma distinção que, se ausente de forma explícita na obra de Deleuze, não obstante é importante. Trata-se de uma questão de recursividade: qual seria o estatuto da teoria das Ideias deleuzianas em relação aos seus próprios critérios filosóficos? A Ideia deve responder à gênese experiencial concreta e, ao mesmo tempo, se reporta à diferença numênica que é inapreensível, de forma que vale indagar qual a condição mesma de enunciação da Ideia no discurso de Deleuze. Se a Ideia responde a gênese da experiência a partir da diferença e esta só pode ser pensada, mas nunca conhecida, como é possível falar da Ideia em seu movimento concreto de criação sensível? A resposta para isso, como era de se esperar, está na distinção entre o pensável e o cognoscível. Há, neste ponto, a Ideia em si e a ideia da Ideia.<sup>922</sup> A Ideia em si é o que descrevemos até agora, o movimento de gênese concreta a partir da diferença

<sup>920</sup> DELEUZE, 1968/2000, op. cit., p. 443.

<sup>921</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 313.

<sup>922</sup> Deleuze fala de uma Ideia da Ideia (com duas maiúsculas) para expressar o caráter perplicado de uma Ideia, a concepção de mútua penetração das Ideias entre si. Usamos ideia da Ideia aqui em sentido distinto para expressar a distinção entre a Ideia em si (Ideia e/ou Ideia da Ideia) e a *ideia da Ideia* conforme concebida especulativamente no discurso filosófico.

suprassensível. A ideia da Ideia é, em outra ordem, a própria teoria das Ideias enquanto formulação especulativa. A Ideia, em si mesma, não pode ser conhecida, mas pode ser pensada: a teoria das Ideias ou a ideia da Ideia é esse movimento especulativo em que se *pensa* as Ideias sem a pretensão de conhecê-las. Desta forma, as Ideias são necessariamente especulativas, por mais que, na sua concepção especulativa mesma, elas sejam tomadas como o *em si que produz o para nós*. Se não fosse assim, Deleuze recairia no dogmatismo pré-crítico – o que, como vimos, não é o caso.

## 5. Ontologia da relação e perspectivismo ontológico.

### 5.1 Ontologia da relação

Com base no que vimos anteriormente, podemos ver como a filosofia de Deleuze é uma ontologia da relação. Explicitaremos melhor este ponto agora de forma breve. Uma ontologia da relação define-se, como coloca com clareza Wildman, como sendo aquela na qual “as relações entre entidades são ontologicamente mais fundamentais que as entidades elas mesmas.”<sup>923</sup> Na seguinte passagem Deleuze expressa tal tese de forma clara: “*As relações são exteriores aos seus termos*. ‘Pedro é menor do que Paulo’, ‘o copo está sobre a mesa’: a relação não é interior nem a um dos termos que seria, então, sujeito, nem ao conjunto dos dois.”<sup>924</sup>

A importante apropriação deleuziana de elementos da filosofia de Simondon, que afirma que a “relação tem estatuto de ser”,<sup>925</sup> já demonstra o primado das relações sobre os termos. A intensidade é uma pura relacionalidade anterior aos termos na medida em que expressa uma “disparação”, ou seja, uma diferença que, referida a si mesma, é uma diferença não entre termos, mas uma relação pura do desigual com o desigual. O conceito de devir é indissociável de uma ontologia das relações, uma vez que, com vimos, ele é sempre um “entre”: não é termo de chegada nem termo de saída em uma transformação. Esta relação

<sup>923</sup> WILDMAN, 2006, p. 1.

<sup>924</sup> DELEUZE; PARNET, op. cit., p. 69.

<sup>925</sup> SIMONDON, op. cit, p. 125.

pura, no entanto, como fica claro pelo precedentemente exposto, não individua a partir da oposição predicativa ou limitação de um todo, como a Ideia cosmológica kantiana, mas de forma coextensiva à individuação mesma do objeto: diferença interna e não diferença conceitual. Essa diferença interna como índice de individuação, como também vimos, é relação entre variações, acoplamento entre variações antes de ser uma relação entre coisas, pessoas ou objetos. Outrossim, a dramatização das Ideias aponta para uma relação acontecimental – a própria Ideia – que se determina na medida em que as relações recíprocas entre singularidades pré-individuais entram em regime de variação coordenada em um campo virtual.

O conceito de multiplicidade, e as Ideias como multiplicidades, igualmente, expressam, por sua vez, uma relacionalidade anterior aos termos: “uma multiplicidade nunca está nos termos, seja de que número eles forem, nem em seus conjuntos ou totalidade. Uma multiplicidade está somente no E, que não tem a mesma natureza que os elementos, os conjuntos ou totalidade.”<sup>926</sup> Este “e” expressa a síntese disjuntiva que vimos anteriormente: a conexão individuante sem precedência de uma identidade englobante.

A univocidade da diferença é, com efeito, uma espécie de todo, como vimos, um todo pré-individual dado pela comunicação de todos os acontecimentos – e, por consequência, de todas as Ideias. Mesmo que Deleuze oponha-se diversas vezes a qualquer todo, não obstante, em diversas passagens, ele defende uma forma outra de todo dado precisamente pelo primado das relações. Este todo, por consequência, não é um todo supremamente individuado ou conjunto de todos os conjuntos, nem é o Uno ou o Mesmo. O todo deleuziano, por ser uma totalidade de pura relação, é necessariamente *aberto*, como a totalidade do passado em Bergson na segunda síntese do tempo. A totalidade de relação implica uma totalidade aberta, pois as relações, sendo anteriores aos termos, não podem, por consequência, produzir uma totalidade na figura de uma soma de todos os entes. Não sendo uma soma de todos os entes, não tem, propriamente, limites: é uma totalidade essencialmente aberta, conforme as relações *produzem de forma indefinida novos termos*. Trata-se de uma totalidade de produção e não de soma, de forma semelhante ao Absoluto de Schelling, que vimos com Grant. Assim, essa

---

<sup>926</sup> DELEUZE; PARNET, op. cit., p. 71.

totalidade aberta funda-se na ontologia da relação, uma vez que o seu primado sobre os termos impede que esse “todo” seja dado como um conjunto de todos os conjuntos (todos os termos da relação em uma totalidade):

Se fosse preciso definir um todo, nós o definiríamos pela Relação. É que a relação não é uma propriedade de objetos, ela é sempre exterior aos seus termos. [...] As relações não pertencem aos objetos, mas ao todo, sob a condição de que não seja confundido com um conjunto fechado de objetos.<sup>927</sup>

A possibilidade de abertura deste todo é dada precisamente por não ser um conjunto de objetos predicáveis, que seria passível, assim, de totalização em um conjunto de todos os conjuntos. O primado da relação não instaura um conjunto justamente pela sua exterioridade em relação aos termos que são instaurados em seu seio. A diferença, então, permite a totalidade da Relação conquanto virtual e distinta dos termos que a expressam. Por outro lado, o eterno retorno complementa tal abertura no retorno necessária da novidade. Desta forma, como coloca muito bem Viveiros de Castro, “a filosofia da diferença é uma filosofia da relação.”<sup>928</sup>

## 5.2 Perspectivismo ontológico

A ontologia da relação de Deleuze, sua filosofia da diferença, guarda um importante *perspectivismo*: cada ponto de vista é um acontecimento e, enquanto tal, um atributo formalmente distinto de um campo ontologicamente uno à diferença unívoca. Trata-se de um atributo, e não de um modo, pela seguinte razão. Os atributos são *pontos de vista* sobre a substância, ao passo que os modos são constituídos a partir dos, e nos, atributos. Os modos e, assim, sujeitos e objetos, são constituídos no interior de perspectivas. A expressão é a pulverização imanente da univocidade em uma pluralidade disjunta. A tese do “monismo = pluralismo”, que vimos, expressa este ponto: a univocidade é a permanência coextensiva da diferença em todas as identidades constituídas. Todas as

<sup>927</sup> DELEUZE, 1983/2018, p. 25.

<sup>928</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 119.

perspectivas são expressões da diferença em si mesmas e, como veremos, elas são campos de individuação que presidem a individuação dos entes que as ocupam. A diferença ela mesma não é um ponto de vista: ela consiste em um plano a-perspectivo que só pode ser suposto e não conhecido. Trata-se de um plano pois, como veremos no próximo capítulo, ela pode ser identificada ao plano de imanência.

Em que sentido a diferença é uma a-perspectiva? A diferença é aquilo que constitui perspectivas várias em seu movimento próprio de anulação relativa, ao mesmo tempo que é a *complicação* de todas as perspectivas. Ela se distingue das perspectivas por ser a razão genética de toda perspectiva. Primeiramente faz-se necessário frisar que, diferentemente de um ponto de vista de Deus, a concepção da diferença como a-perspectiva é meramente *formal* e *especulativa*. Especulativa porque é suposta a partir de um salto imaginativo conceitual sem pretensão de conhecimento: esse campo a-perspectivo ou complicação de todas as perspectivas só pode ser *pensado*, não conhecido, ou seja, não pode ser ele mesmo tomado no interior de uma perspectiva qualquer, mesmo a perspectiva do perspectivismo. Em segundo lugar, trata-se de uma concepção *formal* do plano a-perspectivo, pois é desprovida de conteúdo determinado: é a pura diferença entre perspectivas como objeto de uma afirmação, de uma positividade, que a coloca como o “todo da não-totalidade”. Este todo é, tal como vimos há pouco, dado a partir do primado da relação sobre os termos, de forma a ser aberto: totalidade de produção e não soma de tudo que é ou pode vir a ser produzido. Deste modo, o plano a-perspectivo especulativamente pensado não é passível de preenchimento predicativo por nenhum conteúdo conceitual, não é uma perspectiva determinada passível de individuação conceitual específica, pois todos os conteúdos predicativos já seriam eles mesmos inscritos em uma perspectiva. Temos aqui o mesmo raciocínio que vimos no início deste capítulo dedicado ao caráter positivo da diferença. A diferença, nesse contexto, é apenas uma *abertura formal* expressando a impossibilidade de fechamento, de em-si-mesmidade de cada perspectiva. É um todo do não-todo, a identidade da diferença em si mesma enquanto perspectiva especulativa total, mas não exhaustiva ou passível de apreensão cognitiva direta.

O perspectivismo de Deleuze é exposto no contexto da sua interpretação apropriadora da filosofia de Leibniz. Em uma aula dedicada ao

tema, o ponto de vista e a perspectiva são descrito por Deleuze matematicamente como a região instalada por uma inflexão em um conjunto de curvas variáveis<sup>929</sup>. Essa inflexão é uma singularidade. O ponto de vista, então, define-se por uma região que, se descrita como um lugar (*site*), não obstante é antes uma variação: cada ponto de vista é uma ordenação da série infinita do mundo <sup>930</sup> (os possíveis e impossíveis conforme complicados uns nos outros). É um elemento genético enquanto ordenação de casos em séries: “o ponto de vista é em cada domínio de variação *potência de ordenar os casos*. ”<sup>931</sup> Os pontos de vista, para Deleuze, são sempre um ponto de vista em uma variação.<sup>932</sup> Todo objeto – denominado, neste contexto, de “*objectile*” – é um processo de individuação a partir de um conjunto de variações, tal como vimos em Simondon e alhures.<sup>933</sup> O termo “*objectile*” é introduzido precisamente para se pensar um movimento de individuação, coordenadas de variação no lugar de objetos constituídos e estáveis. De forma semelhante, todo sujeito será um “superjeito”. Whitehead se define pelo mesmo processo: ao invés de figurar como constitutivo e soberano de tudo que é empiricamente dado, como em Kant, o sujeito é pensado enquanto processo de constituição, “subjetivização”, no meio mesmo do dado empírico.<sup>934</sup> Em ambos os casos, temos a substituição de uma concepção individuada de sujeitos e objetos por um regime de processos: o superjeito e o “*objectile*” são os processos constitutivos de sujeitos e objetos. Não se trata mais de um objeto ou de um sujeito em termos essenciais ou substanciais, como na metafísica moderna, mas de um processo de “objetificação” e de “subjetivação” que são sempre relativos a esse mesmo próprio processo. A perspectiva é um limiar de variação, é determinada região da série infinitamente complicada do mundo. Tomando um exemplo de Deleuze: o movimento dos planetas, se errático, na sua curvatura variável, tem no sol o seu ponto de vista. O sol ordena os movimentos celestes que são objetos e

---

<sup>929</sup> DELEUZE, 1986. Curso ministrado por Deleuze sobre Leibniz.

<sup>930</sup> Idem.

<sup>931</sup> DELEUZE, 1988/2014, p. 26.

<sup>932</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>933</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>934</sup> Ibidem, p. 27.

sujeitos no interior da sua perspectiva. Sob outra perspectiva, no entanto, o sol é mesmo parte de uma série ordenada a partir do movimento galático.<sup>935</sup>

Os pontos de vista, então se dizem, de forma próxima às Ideias, de uma relação de variações virtuais na qual a díade sujeito/objeto se desenvolve de forma derivada. Do mesmo modo que, como vimos, a singularidade é uma inflexão, o ponto de vista é um conjunto de singularidades: variações de variações. A integração destas variações é o que constitui a “determinação completa” onde objeto e sujeito podem se situar de forma a ocupar um ponto de vista.

Os pontos de vista são como acontecimentos: não são elementos constituídos, mas regimes de individuação complexos e multifacetados. Na discussão acerca da leitura deleuziana de Spinoza, os atributos são descritos de forma próxima aos acontecimentos e ditos “pontos de vista” acerca da substância. Nesse contexto, pensamento e extensão expressam a mesma modificação, a mesma variação da substância sob pontos de vista distintos. Na *Lógica do Sentido*, Deleuze nos traz um exemplo interessante de acontecimento que permite associá-lo ao ponto de vista:

Se a batalha não é um exemplo de acontecimento entre outros, mas o Acontecimento na sua essência, é, sem dúvida, porque ela se efetua de muitas maneiras ao mesmo tempo e que cada participante pode captá-la em um nível de efetuação diferente no seu presente variável [...] <sup>936</sup>

Naturalmente, não se trata de tomar a batalha como modelo ideal de um acontecimento eminente. A batalha é um acontecimento composto de outros acontecimentos: não há a batalha, mas apenas pontos de vista sobre a batalha e sujeitos constituídos nestes pontos de vista. O acontecimento é o conjunto variável de pontos de vista e a sua atualização nos estados de coisas são os sujeitos e objetos integrados a partir das suas relações virtuais. Neste ponto, esta batalha é como a guerra descrita por Svetlana Alexievich.<sup>937</sup> O seu livro monumental consiste em uma narrativa da Grande Guerra Patriótica sob o ponto de vista das mulheres que nela participaram em funções variadas: soldados, franco-atiradoras, enfermeiras, etc. Não se trata de uma narrativa dada a partir dos grandes eventos,

<sup>935</sup> DELEUZE, 1986, 67:00.

<sup>936</sup> DELEUZE, 1969/2011, p. 103.

<sup>937</sup> ALEXIEVICH, 2016.

grandes nomes, grandes batalhas, números de mortos e deslocamento das tropas, mas a guerra como composta em um *patchwork* de relatos de mulheres que a viveram e que efetivamente ocuparam os diversos pontos de vista que a compõe. O leitor, então, consegue captar algo da guerra enquanto acontecimento na medida em que vê encarnados os diversos pontos de vista e seus respectivos sujeitos.

Por fim, o perspectivismo de Deleuze se expressa excepcionalmente na célebre afirmação: “o perspectivismo como verdade da relatividade (e não relatividade do verdadeiro).”<sup>938</sup> A relatividade da verdade seria a subsunção da verdade ao sujeito que a apreende, ao passo que a verdade do relativo significa, por outro lado, que na ausência de um *ponto de vista fechado todo englobante*, como o demônio de Laplace, a própria verdade é relativa a estes pontos de vista como condição de constituição do sujeito, do objeto e da verdade. Tal questão é sobremaneira importante: o perspectivismo é radicalmente oposto ao relativismo subjetivista que faz da verdade uma criação do sujeito, da cultura ou similar antropológico. A verdade do relativo, então, é ela mesma uma afirmação especulativa situada no campo a-perspectivo. Isto significa que, para além das perspectivas, há o elemento genético de todas as perspectivas que é precisamente o “relativo” ou, melhor, a relação. A ontologia da relação em sua relação com a diferença situa o relativo como distinto das perspectivas variadas: há a variação (relações pré-individuais) e os pontos de vista nela formalmente contidos. No caso de um relativismo da verdade, temos um conceito completamente outro e, mesmo, oposto a tal formulação.

O relativismo subjetivista, “cada um com a sua verdade”, é descrito por Deleuze como a “ideia mais estúpida do mundo.”<sup>939</sup> Deleuze nos fala da *doxa* e da *Urdoxa* no contexto da fenomenologia. O relativismo subjetivo é, como gostaríamos de chamar, uma *Hiperdoxa*. Trata-se da *doxa* como critério para a verdade e não apenas a reificação de elementos doxológicos do campo da reconhecimento. O relativismo subjetivo dá à mera *doxa* as pretensões derradeiras da filosofia mais dogmática, fazendo a opinião de cada um o único índice possível da verdade, de forma a aleijar todo exercício filosófico ou mesmo a possibilidade de composição comum a nível discursivo. Hoje, em tempos em que se defende o

<sup>938</sup> DELEUZE, 1988/2014, p. 30.

<sup>939</sup> DELEUZE, 1986, 69:00.



extermínio sobre a justificativa de que se trata de “uma opinião como qualquer outra”, a *Hiperdoxa* revela toda a sua monstruosidade. Como vimos, na imagem moral, a *doxa* tem ao mesmo tempo sua fundamentação empírica no dado e a sua reduplicação filosófica. No caso da *Hiperdoxa*, a prática discursiva corrente toma, no senso comum, a opinião como *locus* sacrossanto da verdade sem que qualquer coisa a ela alheia possa invalidá-la: “a terra é plana, esta é minha opinião”, “temos que matar os gays, é essa a minha opinião” e etc. Por outro, a sua reificação filosófica se manifesta, por exemplo, no *multiculturalismo*. A suposição de uma natureza como invariante diversamente codificada pelas culturas variadas, cada uma delas, deste modo, compondo uma espécie de mundo a-comunicante e auto-referente torna-se a reificação da *doxa* a nível filosófico. É como se cada cultura fosse uma opinião auto-justificada apenas por ser uma opinião e, como tal, senhora da sua verdade. É neste sentido que temos a justificativa exemplar do fascismo dado por intelectuais como Alexander Dugin. Em uma obra, que pretende reunir bolchevismo e fascismo em uma síntese gloriosa contra o imperialismo do liberalismo ocidental, Dugin utiliza-se amplamente do repertório multiculturalista para defender a nação como fundamentação derradeira da verdade e de todos os valores, sendo toda e qualquer forma de axiologia universal uma forma de racismo.<sup>940</sup> Para o multiculturalismo de Dugin, afirmar que criminosos não devem ser crucificados na Arábia Saudita ou LGBTs jogados do alto de prédios pelo falecido Estado Islâmico é uma forma de racismo e de imperialismo ocidental.

Totalmente outro é o caso do perspectivismo ontológico de Deleuze. O sujeito é ele mesmo constituído dentro de um ponto de vista de tal modo que ele deixa de ser seu senhor absoluto. A terra é redonda porque o sujeito se constitui dentro da sua perspectiva (e de diversas outras). Neste sentido, como vimos antes acerca da constituição do tempo, o tempo vivido humano está contido dentro do tempo geológico e assim por diante, cada um estruturando determinada perspectiva temporal distinta. A pluralidade de perspectivas não é, por consequência, um vale-tudo epistemológico em um fideísmo generalizado. O

---

<sup>940</sup> DUGIN, 2012, p. 38.

caráter não antropocêntrico do perspectivo interdita a perspectiva humana de seu papel constitutivo de toda realidade.

## **6. Conclusão: a diferença em si mesma e a univocidade do ser**

Retomando o que vimos neste capítulo, temos as seguintes características conceituais da diferença numênica em sua univocidade. Primeiramente, ela se opõe à representação, ao negativo, à contradição e à oposição. A razão disto é que, na medida em que se pensa a diferença a partir de conceitos dados ou de entes empíricos via semelhança e abstração, já se pensa a diferença como necessariamente subordinada à identidade, conceitual e individual. Pensar a diferença pura requer outra ordem lógica da dedução transcendental: ao invés de partir do dado para a condição de possibilidade do dado, partir da condição de possibilidade do dado que segue o não-dado no próprio dado. Como vimos, no que toca à gênese do pensamento, a exterioridade ganha grande importância: pensa-se sobre um não-pensado que força a pensar, sente-se a partir de um insensível que força a sentir... A diferença só é dada refratariamente no dado: contudo, a sua permanência no dado permite a sua abstração especulativa como norte explicativo para a dação mesma, sem reificação identitária ou metafísica onto-teológica.

Deleuze aplica metodologicamente essa intuição conceitual na sua dedução transcendental, revertendo o kantismo por dentro a partir das fissuras e das hesitações dos próprios conceitos críticos. As rachaduras do edifício kantiano como aquilo que permite desenvolver a sua superação. Neste sentido, tanto a determinabilidade do eu no tempo quanto o acordo discordante das faculdades são revertidas em direção a um transcendental a-pessoal, imanente, genético, e capaz de reunir as duas partes da estética.

A diferença é unívoca na medida em que ela é a mesma em tudo que difere. Nesse sentido, é condição transcendental e a única capaz de assegurar uma verdadeira univocidade. Na medida em que qualquer identidade formal ou material sempre requerer uma mediação entre esta identidade mesma e os entes, a diferença se determina imanentemente. Toda identidade determinada falha na fundação por ser insuficientemente “pura”; só a igualdade do desigual, a identidade na mudança, o eterno na fugacidade, são capazes de,

enquanto paradoxos, garantir a pureza verdadeiramente transcendental. A diferença torna-se a substância spinozista: tudo que é, é uma expressão dela em seu movimento de autodeterminação.

A univocidade possui uma dimensão *temporal*. Para Deleuze, o ser é o devir e o devir é tempo. O devir introduz as dimensões sintéticas da individuação temporal com condição da experiência sensível. A univocidade se diz de um único tempo – o eterno retorno – no qual todos os tempos finitos são coextensivos, são suas dimensões. A diferença impede a fundação, emperra o cerceamento identitário: é a-fundamento como condição de novidade e criação ao mesmo tempo que figura como dissolução do eu com sua identidade pessoal.

Neste ponto, as distinções formais e divisões modais que vimos antes são *distinções da própria diferença*: a diferença diferindo, diferença na própria diferença, a lógica da diferenci(ç)ão. A distinção formal significa que todos os acontecimentos, enquanto ponto de vistas fractais, estão contidos na diferença mesmo que contraditórios (conforme atualizados) ou impossíveis. Os atributos são qualidades infinitas, assim como o acontecimento se refere a *processos* qualitativos indefinidos: “verdejar”, “frutificar”... Essa aproximação pode ser realizada pois, como vimos, acontecimentos, tal qual os atributos na leitura de Deleuze de Spinoza, são ditos do infinitivo e expressam pontos de vista. Naturalmente, os acontecimentos, para Deleuze, não são propriamente os atributos de Spinoza. Como os atributos de Spinoza, os acontecimentos são infinitos, mas distinguem-se deles, dentre outros fatores, por não serem – conforme conhecidos – apenas extensão e pensamento. Por outro lado, para Deleuze, os acontecimentos dizem-se também de elementos que, para Spinoza, seriam modais, como o exemplo do “verdejar” demonstra. Os acontecimentos são o processo de individuação mais do que atributos propriamente ditos. No entanto, conforme Deleuze se apropria da univocidade spinozista para a elaboração da sua própria univocidade, os acontecimentos acabam por operar de forma semelhante aos atributos de Spinoza. Eles são a primeira “camada” expressiva da diferença a partir dos quais desdobra-se a individuação dos entes qualificados da experiência sensível.

Acontecimentos se passam nas Ideias. Trata-se, em ambos os casos, de uma escala processual-qualitativa que se atualiza nos entes da experiência ou

estado de coisas. O “processual”, na frase anterior, foi introduzido para distinguir a qualidade pura, enquanto acontecimento, das qualidades constituídas reportadas a estado de coisas individuados: o verdejar distingue-se formal e modalmente de todo verde determinado que tem no próprio verdejar seu coeficiente genético. A escala processual-qualitativa do acontecimento expressa um processo de constituição das qualidades empíricas individuadas e se distingue, deste modo, delas mesmas enquanto predicados atribuíveis a um estado de coisas. Todos os pontos de vista, todos os processos genéticos, estão complicados na univocidade do ser: estão nele contido enquanto distinções formais em seu seio. O “verdejar” distingue-se formalmente do “frutificar” e ambos são expressões da diferença. São, com efeito, realmente *únicos em relação à diferença, mas formalmente distintos*. Todos os acontecimentos, como vimos, se reúnem em um *eventum tantum* que corresponde à própria univocidade. A distinção formal, dessa forma, é o expediente conceitual trazido por Deleuze para expressar a unidade disjunta de todos os acontecimentos na diferença unívoca. Todos os acontecimentos estão complicados na diferença. São distinções formais do ser unívoco em sua metade virtual e não individuada.

A atualização do acontecimento em um estado de coisas expressa, por sua vez, uma distinção formal de outra ordem. Os acontecimentos são distinções formais na diferença, contudo, são eles mesmo formalmente distintos dos estados de coisas. A utilização da distinção formal, neste caso, opera na interdição de uma eminência do acontecimento em relação aos estados de coisas e aos entes empíricos. Como vimos, acontecimentos e estados de coisas configuram as duas metades de todo objeto: virtual e atual. Essa distinção é formal. É formal, em primeiro lugar, pois é *real*. Tal como a distinção formal de Scotus, trata-se de conceber duas realidades passíveis de concepção distinta e independente como necessariamente unidas em uma mesma substância. No caso de Deleuze, tanto os acontecimentos virtuais como os estados de coisa atuais expressam duas metades de um mesmo indivíduo que, podendo ser concebidas separadamente, ainda assim estão realmente unidas no mesmo ente individuado. Em segundo lugar, Deleuze se propõe a pensar a unidade real do virtual e do atual sem duplicação do empírico no transcendental, de forma a conceber, como vimos, uma assimetria sem eminência do virtual ao real. Tal assimetria e tal unidade se explicam

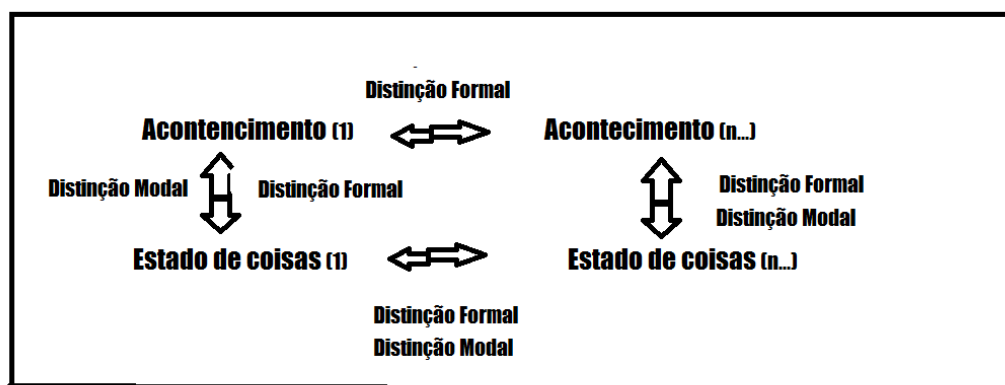
precisamente a partir da distinção formal. “Ser uno” e “ser assimétrico” ao mesmo tempo parece de imediato uma formulação contraditória. A distinção formal se insere precisamente nesse ponto. Ela permite conceber propriedades contraditórias no mesmo ente: virtual e atual estão realmente unidos em todo objeto, por mais que assimétricos. A contradição se resolve na distinção formal, uma vez que, do mesmo modo que o Deus scotista possui propriedades contraditórias, porém mantém-se realmente idêntico, todo o objeto possui ao mesmo tempo em si mesmo a unidade e a diferença (enquanto assimetria entre o atual e o virtual). O objeto atual e o virtual são, assim, formalmente distintos e realmente unos: unidade e assimetria reais. A questão da *diferença interna*, que Deleuze reporta à coextensividade da diferença ao objeto individuado, se resolve do mesmo modo: a diferença interna é distinta e ao mesmo tempo realmente unida com o objeto individuado (enquanto sua dimensão genética coextensiva à sua existência atual). Deste modo, a distinção formal é utilizada e retrabalhada por Deleuze a fim de expressar a distinção mesma entre as Ideias virtuais entre si e, igualmente, a distinção entre o virtual e o atual, entre acontecimentos e estado de coisas. Os acontecimentos ideais são virtualidades disjuntas reunidas na univocidade e, sendo formalmente distintos entre si, do mesmo modo são formalmente distintos em relação ao estado de coisas em que se atualizam.

Neste mesmo sentido, os acontecimentos também se dizem de distinções modais no âmago da diferença unívoca *conforme reportados ao seu processo de individuação nos indivíduos determinados*. Cada acontecimento guarda determinada potência da diferença que, tomada especulativamente em si mesma, é o máximo de toda potência, de forma próxima à relação dos atributos spinozistas relacionados a Deus. Todos os atributos expressam Deus de igual forma, de modo que *não temos uma distinção modal entre os atributos em si*. O mesmo se passa entre os acontecimentos: em si mesmos, eles todos detêm a mesma potência, a própria potência da diferença expressa em cada um conquanto sua distinção formal. Não obstante, na medida em que se individualizam, que se atualizam em estados de coisas, estabelecem uma distinção modal entre a potência do acontecimento e a sua atualização. O mesmo acontecimento pode ser expresso de forma variada na sua atualização mesma. O “verdejar” enquanto acontecimento, conforme se atualiza – sempre de forma compósita com outros acontecimentos – individua um *verde*

*específico e determinado* que expressa determinada potência do acontecimento “verdejar”. A distinção modal entre acontecimento e estado de coisas diz-se precisamente da diferença de grau entre o acontecimento e a sua efetuação. Entre o puro acontecimento e a sua efetuação no estado de coisas temos uma diferença de potência que, junto do embricamento sempre poroso dos acontecimentos entre si, constitui os entes empíricos. Assim, temos, tal como na distinção formal, uma distinção modal entre acontecimentos e estado de coisas, por mais que não tenhamos uma distinção modal entre os acontecimentos entre si.

Por fim, entre os entes individuados, temos, igualmente, uma distinção modal, que Deleuze, voltando-se diretamente para Spinoza, qualifica como objeto de uma *etologia: diferentes capacidades de afetar e ser afetado*. Os entes individuados possuem potências variadas e o jogo destas potências se diz dos encontros que entretêm com outros entes. Dado que isso constitui núcleo importantíssimo da ética deleuziana, deixaremos a abordagem deste ponto para o quinto capítulo. Por hora, basta dizer que os acontecimentos são modalmente idênticos e formalmente distintos entre si no seio da diferença unívoca. São formalmente e modalmente distintos em relação aos estados de coisas e aos entes individuados. E, por fim, os indivíduos entretêm uma distinção modal entre si. O seguinte esquema (infelizmente, bem mal desenhado) ilustra a presente análise:

#### UNIVOCIDADE DO SER



A univocidade é o acontecimento de todos os acontecimentos, o que significa que é a *complicação* de todos os acontecimentos. As Ideias enquanto acontecimentos estão perplicadas na diferença. A distinção modal, ao

expressar determinado grau de potência, expressa a permanência implicada da diferença em graus diversos de anulação em identidade. O máximo de potência refere-se à diferença em si, especulativamente suposta. O máximo de potência para um modo ou ente individuado refere-se a um máximo de indeterminação diferencial com o máximo de determinação conforme dito deste modo em específico. Nesse mesmo ponto, a “fórmula que todos buscamos: monismo=pluralismo”, já referida, expressa a univocidade enquanto expressa o máximo de indeterminação como máximo de pluralidade em sua determinação. Uma diferença unívoca como campo para a articulação do máximo de diversidade, máximo de determinações variadas no seio da diferença enquanto ser mesmo. Nesse sentido, a anarquia coroada enquanto subordinação da identidade à diferença em si mesma não figura de forma alguma como a simples destituição da identidade em um caos amorfo; antes, expressa a imanência e coextensividade de caos e de ordem.

Assim, neste capítulo, esperamos que tenhamos exposto as principais características da filosofia de Deleuze, sua metafísica e sua ontologia. No próximo capítulo, então, justificaremos em que sentido ela se trata de uma metafísica pós-crítica a partir da autodefinição de Deleuze como um “puro metafísico”.

## Capítulo 4: Deleuze e o problema da metafísica.

Neste capítulo, procuraremos justificar como a filosofia de Deleuze pode ser descrita como uma *metafísica especulativa*. Deleuze, com efeito, nunca foi sensível ao fim da metafísica ou da filosofia.<sup>941</sup> Antes, ele mesmo se afirma como nada mais que um “puro metafísico”, tomando para a si a inocência de um fazer filosófico com pretensões “clássicas” independentemente de todas as inúmeras críticas, de Nietzsche a Derrida, que tal modo de fazer filosofia sofreu no último século. Não é difícil perceber, com base no que foi exposto anteriormente, que Deleuze possui uma preocupação nítida com a elaboração de modelos abstratos de orientação geral, desde *Diferença e Repetição* até seu trabalho conjunto com Guattari. Na obra de Deleuze, podemos ver, sem grandes dificuldades, a generalidade descritiva como um elemento assaz presente. Todos os conceitos que apresentamos até então o revela claramente. A tentativa de dar sentido às coisas na sua máxima generalidade, tentativa que define a própria metafísica – como pretendemos demonstrar ao longo desta seção –, é o que caracteriza o sistema deleuziano em sua especificidade face ao contexto intelectual de sua época e, igualmente, ao que nos parece, também caracteriza sua renovada importância na atualidade.

Se a filosofia de Deleuze compartilha uma clara inspiração provinda de Nietzsche, e se, de fato, muitas das suas teses reverberam positivamente na filosofia de Derrida<sup>942</sup> e Foucault, Deleuze, contudo, escolhe um outro caminho, tanto em termos de estilo quanto em termos da sua relação com a tradição filosófica dita “clássica”. Há muitas variações e diferenças no que toca a esses autores em sua respectiva relação com a tradição. No entanto, o que salta aos olhos é a “generosidade” com que Deleuze se coloca diante de filósofos do passado, não só no rigor exegético e, na mesma medida, criativo, das suas monografias sobre outros autores, como também no modo como ele sempre se situou dentro dessa tradição, procurando revertê-la por dentro. Do mesmo modo que Deleuze encontra elementos para a reversão do platonismo no próprio

---

<sup>941</sup> DELEUZE, 1990/2013, p. 116.

<sup>942</sup> Cf. PATTON; PROTEVI, 2003.



platonismo, do kantismo no próprio kantismo, ele reverte elementos tradicionais da metafísica orientada pelo primado da necessidade sobre a contingência, da identidade sobre a diferença, e do além mundo sobre este mundo de forma intestina, procurando não apenas sair da metafísica ou criticá-la, mas estabelecer uma metafísica outra, purificada, de pressupostos tradicionais identitários.

Como coloca Sushytska, a concepção tradicional de metafísica consiste em teorias ou conjuntos de teorias que “postulam uma diferença ontológica, ou assumem a existência de dois tipos de ser, um que é necessariamente melhor ou mais desejável que outros.”<sup>943</sup> Seria, por exemplo, o caso de Platão ou Aristóteles, seja com as suas Ideias ou, no caso do segundo, com o primado da forma sob a matéria e das substâncias imutáveis sobre as mutáveis. Neste caso, a metafísica “procura investigar o que se encontra além dos limites do nosso mundo ‘mortal’, concebendo a mortalidade em termos de uma falta ou falha fundamental.”<sup>944</sup> A metafísica de Deleuze é de outro tipo. Em um segundo sentido de metafísica, agora, aplicável à filosofia de Deleuze, a metafísica é apenas e sobretudo o ato de pensar o ser.<sup>945</sup>

A palavra “ser” aqui pode provocar certos ruídos, então vale uma clarificação. Podemos entender o ser enquanto mera palavra, “ser”, ou podemos tomá-lo como o ser mesmo. Em termos da utilização da palavra “ser”, não temos na obra de Deleuze uso muito contundente, por mais que, em diversos momentos, sobretudo na discussão da univocidade do ser que vimos anteriormente, ele defenda claramente uma tese sobre o ser. Por outro lado, Deleuze quer pensar o ser em termos de devir ou o devir do ser. Isso significa, antes de mais nada, que “ser”, para Deleuze, não se diz no sentido eminentemente tradicional e histórico de sua utilização filosófica, como fundamento eterno do mundo perene. O que se retém desta acepção tradicional do termo “ser” é o seu caráter de descrição geral da realidade, e não a forma identitária que lhe é tradicionalmente imputada. Desse modo, o ser, para além da própria palavra “ser”, pode ser expresso de formas variadas, seja como devir ou diferença: a palavra “ser” não tem conteúdo específico determinado uma vez que se refere ao ser mesmo como exterior a toda

---

<sup>943</sup> SUSHTYSKA, 2014, p. 118.

<sup>944</sup> Idem.

<sup>945</sup> Ibidem, p. 119.

linguagem ou conceito. O esforço de pensar o ser, então, na filosofia de Deleuze, figura como tentativa mais geral de se pensar a realidade e, para tal, não se reivindica, de modo algum, a forma identitária tradicional da concepção filosófica acerca do ser. Se, de fato, se recai no risco de trazer os antigos problemas da ontologia identitária nesta operação, não obstante nos parece que Deleuze, na medida em que se engaja diretamente com a história da filosofia nas suas obras e nos seus comentários, pretende precisamente se situar nesse campo problemático a fim de oferecer uma nova solução.

Se, em Deleuze, temos uma metafísica, é no sentido de que ele desenvolve uma ontologia: uma teoria acerca do ser, como vimos no capítulo anterior. Não se trata de estabelecer hierarquias, nem de alcançar o fundamento último, nem de hipóstase de algum elemento substancial. A metafísica de Deleuze, assim, é, de forma central, uma ontologia.

Trata-se, para Deleuze, de uma *metafísica criativa*, invenção conceitual direcionada ao máximo de generatividade descritiva. A metafísica de Deleuze ressoa na provocação de Gabriel Tarde, importante referência do seu pensamento, que, como subtítulo da sua *Monadologia e Sociologia*, escolhe a epítome *hypotheses fingo*, imagino hipóteses.<sup>946</sup> Trata-se de uma reversão irônica de uma linha dos “Principia” de Newton, onde o pai da mecânica clássica afirma que não imagina hipóteses mas, pelo contrário, retira dos fenômenos e dos fenômenos apenas todas as proposições do seu sistema de filosofia natural. Tarde, ao contrário, no que se aproxima da concepção de especulativo que exporemos, imagina hipóteses para além do que é dado nos fenômenos, justamente indo para além da experiência fenomênica em direção ao horizonte mais amplo onde essa experiência pode encontrar sentido em uma descrição geral. A provocação de Tarde é um convite à imaginação teórica, à experimentação intelectual e filosófica. Como coloca Vargas sobre a *hipothese fyingo* tardeana: “imaginemos uma hipótese, experimentemo-la, indaguemos até onde é possível ir quando ela é princípio, desembaracemo-la de contrassensos, consideremos se, afinal, ela produz alguma diferença.”<sup>947</sup> Tal convite certamente retorna na filosofia de Deleuze e pode-se dizer que o seu procedimento é bastante similar: imaginar

<sup>946</sup> TARDE, 2012, p. 1.

<sup>947</sup> VARGAS, 2012, p. 7.

hipóteses, levá-la adiante, reuni-las em um sistema, evitar contrassensos, confusões entre o ordinário e o singular, o desinteressante e o interessante. Tudo isto em um exercício eminentemente criativo de produção de sentidos novos na vida e na filosofia, capazes, ao que se espera, de fazer a diferença.

Antes, no entanto, de adentrarmos na problemática específica da subscrição de uma metafísica à filosofia de Deleuze, impõe-se o problema da polissemia do próprio termo metafísica, que há muito já não significa uma mera forma de organizar as obras de Aristóteles. Deste modo, organizaremos a presente exposição da seguinte forma: primeiramente, remeteremos à definição de metafísica como trabalhada por Adrian W. Moore, pois nos parece a mais adequada para se pensar a filosofia de Deleuze e a filosofia moderna em geral. Em seguida, analisaremos em detalhe a afirmação de Deleuze sobre ser um “puro metafísico”, analisando a relação que o autor estabelece entre a sua metafísica e a de Whitehead e Bergson. Depois analisaremos a metafilosofia de Deleuze e Guattari a fim de complementar e precisar as discussões anteriores. Por fim, analisaremos a possibilidade de retorno da metafísica em seu fazer a diferença a partir do conceito de *hiperficção*, de Mark Fisher, agenciado a outros conceitos complementares.

## 1. A definição de Metafísica a partir de Adrian Moore.

Dentre as incontáveis definições possíveis, nos parece que a mais adequada para o presente propósito se encontra em Adrian W. Moore.<sup>948</sup> em seu potente estudo acerca da evolução da metafísica desde a modernidade. Outras definições seriam possíveis e não temos a pretensão de afirmar a universalidade da conceptualização de Moore; antes, a escolhemos pragmaticamente, orientando-nos para os propósitos expositivos em questão. É o sentido defendido por Moore que pretendemos defender, a fim de precisar não só a função da metafísica no *corpus* deleuziano, como também, igualmente, a sua inescapável importância.

---

<sup>948</sup> MOORE, 2012.

Moore define metafísica como “a tentativa mais geral de dar sentido/compreender as coisas”<sup>949</sup> (*the most general attempt of making sense of things*).<sup>950</sup> Trata-se, sem dúvida, de uma definição propositalmente bastante geral, formulada deste modo a fim de se evitar que definições variadas – cada filósofo define metafísica a seu próprio modo, de acordo com a sua própria metafísica – impeçam o esforço propriamente historiográfico da sua obra. Além deste fator, uma definição de tal modo ampla oferece outra vantagem: a de não pressupor nenhum caráter específico no fazer metafísico além da *generalidade descritiva*,<sup>951</sup> seja este caráter a necessidade de que tal fazer se dê sob a égide da necessidade em detrimento da contingência ou da identidade às expensas da diferença.<sup>952</sup> A polissemia do termo “metafísica”, nas suas restrições e ampliações relativas acerca do tema, acaba por alimentar grande parte das disputas sobre a sua própria possibilidade ou impossibilidade, sua morte já passada ou a necessidade de sua superação. No entanto, se se restringe o termo à mera tentativa de uma generalidade descritiva conceitualmente orientada, pode-se não só reunir em termos comparativos sistemas filosóficos bastante variados, como faz Moore no supracitado livro, como também se abrir à prática metafísica horizontes novos, possivelmente livres das críticas que foram realizadas a ela:<sup>953</sup> o que, certamente, é o caso de qualquer metafísica que possa ser subscrita ao *corpus* deleuziano.

Em segundo lugar, deve-se frisar o termo *tentativa* na definição acima. Com ele, temos o caráter propriamente especulativo da metafísica em questão. Trata-se antes de um *esforço*, um empenho, e não uma conquista ou um desvelamento. Nesse sentido, distingue-se da ciência e suas pretensões de conhecimento certo e seguro.<sup>954</sup> Por mais que uma ciência natural possa ser interpretada como o esforço de fazer sentido de determinado campo, como a astrofísica representa a tentativa de fazer sentido dos corpos celestes, a

<sup>949</sup> Ibidem, p. 1.

<sup>950</sup> O termo “make sense of” em inglês pode significar tanto dar sentido quando compreender, de forma que utilizaremos as duas palavras de maneira intercambiável.

<sup>951</sup> Ibidem, p. 2-3.

<sup>952</sup> É justamente uma concepção de metafísica como estudo dos entes necessários o que leva Quentin Meillassoux a preferir o termo “ontologia” em oposição a “metafísica”. Cf. MEILLASSOUX, 2006.

<sup>953</sup> Neste sentido, por exemplo, temos o trabalho de Pierre Montebello acerca de sistemas metafísicos que escapam ao primado da identidade sobre a diferença. Cf. MONTEBELLO, 2003.

<sup>954</sup> MOORE, op. cit., p. 4.

qualificação de ciência no presente contexto pode vir a comprometer a própria noção de generalidade. Não só por comprometê-la com uma noção de conhecimento positivo, ao modo das ciências da natureza com seu método experimental e empírico, como também pela necessária restrição à especificidade característica do fazer científico. Por mais que Moore não deixe explícito que o esforço metafísico se dá em um regime especulativo, o fato dele não subscrever à metafísica a função de se obter um conhecimento preciso, determinado e unívoco – mas apenas um *esforço* de se buscar a máxima generalidade do “fazer sentido” –, já é índice suficiente de que a qualificação “especulativo” seja coerente e compatível com a sua definição. Pois, como já presente na filosofia kantiana, a ciência não ultrapassa os limites do conhecimento empírico conceitual em direção a uma amplitude máxima, cabendo à metafísica essa precisa função. Veremos isso mais à frente na nossa descrição mais extensa do termo “especulativo.”

Moore prossegue apontando três questões centrais para o fazer metafísico: a questão da transcendência, a questão da novidade, e a questão da criatividade.<sup>955</sup> A primeira questão se expressa do seguinte modo: “Há alcance no nosso ‘fazer sentido’ para coisas transcendentais ou estamos limitados a fazer sentido de coisas imanentes?”<sup>956</sup> Essa questão desdobra-se em variadas outras, envolvendo indagações tais como, se há um limite para o nosso conhecimento, se há um outro mundo para além deste, se há algo “sobrenatural” para além da natureza etc. Sobremaneira, a questão do limite se impõe: se algo transcende nosso conhecimento, se há um “além” inalcançável, em que medida este coloca um incontornável obstáculo no nosso fazer sentido? Tal questão nos leva a algo que Moore denomina como “argumento da limitação”, reportado, primeiramente, à filosofia crítica de Kant.

O argumento se desenvolve em três premissas. Primeiramente, “nós não podemos propriamente traçar o limite daquilo que podemos compreender, a menos que possamos fazer sentido do limite.”<sup>957</sup> Em seguida, deduz-se que nós não podemos fazer sentido desse próprio limite, se não pudermos antever o que há

---

<sup>955</sup> Ibidem., p. 8-9

<sup>956</sup> Idem.

<sup>957</sup> Ibidem, p. 135.

em cada um dos seus lados.<sup>958</sup> Por exemplo, se tomarmos a metáfora de uma linha reta traçando uma fronteira, veremos que a própria não faz sentido senão através da divisão que ela estabelece entre as duas partes. A conclusão de Moore, a partir destas duas premissas, é que não podemos definir um limite para o nosso fazer sentido, dado que estabelecer esse limite necessariamente envolveria dar a ele mesmo um sentido, o que, por sua vez, requereria situá-lo em um “fazer sentido” para além dele próprio.<sup>959</sup> Assim, quando afirmo que há um limite para a capacidade metafísica de oferecer um sentido em sua máxima generalidade, estou implicitamente assumindo um conhecimento dessa máxima generalidade (o outro lado da linha ou do limite), de modo que temos uma contradição. Por conta disso, a resposta de Moore a essa primeira questão, associada, inclusive, a Deleuze,<sup>960</sup> é que não há limite assinalável à nossa capacidade de dar sentido às coisas. Não podemos aprisionar a metafísica, uma vez que as correntes teriam que ser elas mesmas metafísicas.

Deleuze, na medida em que rejeita à transcendência, como vimos, não incorre nesse erro. Justamente, para Deleuze, dado que a filosofia é criação e não descoberta, não temos um limite para o nosso fazer sentido, de modo que há uma inesgotabilidade ontológica do sentido – em sua relação com a diferença enquanto ser – capaz de manter esse fazer sempre aberto. Contudo, como veremos melhor, o fato de a filosofia ser criação não quer dizer que ela seja qualquer coisa, exercício diletante e desinteressado. Há constrições que se impõem no fazer filosófico sob o risco de sua completa nulidade.

A segunda questão é a da novidade: “há margem na nossa compreensão das coisas para um modo que seja radicalmente novo, ou somos limitados a fazer sentido das coisas basicamente do mesmo modo como nós já fazemos?”<sup>961</sup> Deve-se pressupor a prática metafísica como um ato de revisar determinadas instâncias problemáticas de sistemas anteriores ou a sua prática deve ser a de um exercício ativo de construção? Se respondemos negativamente à segunda parte desta questão, a sua prática deve ser apenas a de um exercício de “elucidar a compreensão (*making sense of*) onde ela não está clara, afiá-la onde ela não está

<sup>958</sup> Idem.

<sup>959</sup> Idem.

<sup>960</sup> Ibidem, p. 578.

<sup>961</sup> Idem.

nítida, ou reforçá-la onde ela está em perigo de se desintegrar, ou para protegê-la contra a distorção e abuso?”<sup>962</sup> Essa postura guarda um certo risco de conservadorismo, extensível mesmo para além da questão da metafísica,<sup>963</sup> mas não invalida, por princípio, a utilidade possível de um esforço de clarificação das configurações noológicas dadas em determinado momento histórico ou em certo sistema filosófico.

No entanto, Moore afirma que um dos modos através dos quais a metafísica pode fazer a diferença é justamente aquele que nos permite pensar de modo diferente. A metafísica, para o autor, pode e deve fazer sentido para além do sentido meramente dado pela forma noológica determinante de certa época, não sendo apenas um esforço de clarificação e revisão de formas anteriores de pensamento ou de formas dadas eternamente nas configurações a-históricas do sujeito ou correlato. A beleza e a força da prática metafísica, como descrito pelo autor, faz ressoar as palavras de Foucault – proferidas em contexto muito diferente, é verdade – quando este nos diz que “existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir.”<sup>964</sup>

Por fim, a terceira questão apontada por Moore é a da criatividade: “Há margem para sermos criativos no nosso fazer sentido ou estamos limitados a procurar o sentido que as coisas elas mesmas fazem?”<sup>965</sup> Trata-se de se indagar em que medida a produção de sentido em sua ampla generalidade é uma atividade criativa ou meramente exploratória. Tratar-se-ia de explorar o mundo em busca de princípios últimos escondidos nas coisas, revelando aquilo que se oculta, a fim de precisar o sentido que as coisas dão entre si mesmas independentemente da nossa prática metafísica, ou seria um ato de criação? Moore subscreve, como pode-se ver pela resposta à questão anterior, à ideia, também consonante com o pensamento deleuziano, de que a metafísica é um ato essencialmente criativo.<sup>966</sup> De fato, a resposta da questão anterior aponta a necessidade de um exercício

<sup>962</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>963</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>964</sup> FOUCAULT, 1984, p. 10.

<sup>965</sup> MOORE, op. cit., p. 9.

<sup>966</sup> Ibidem, p. 580.

criativo capaz de ir para além de determinações noológicas já dadas, seja no horizonte histórico preciso ou em uma espécie de subjetividade trans-histórica. Se tomamos a metafísica em um sentido especulativo, ou seja, como exercício de descrição geral sem pretensões de desvelamento último, a concepção da prática metafísica como criação é certamente a mais apropriada. A introdução de novidade no modo de fazer sentido em relação às coisas no mais amplo quadro possível é uma prática que só pode advir de um engajamento criativo e não meramente exploratório.<sup>967</sup>

A importância da metafísica especulativa passa fundamentalmente por esse ponto: fazer pensar diferente, abrir fendas no solo noológico de certo tempo, oferecendo novos modos de produção de sentido que não os disponíveis em uma resposta duplamente positiva à questão da criatividade e da novidade. Naturalmente, isso não exclui uma crítica dos modos de produção de sentido atualmente ou outrora dados, nem esforços de clarificação variados a seu respeito: apenas significa que esse exercício criativo e orientado ao novo oferece possibilidades ricas que devem ser exploradas.

Moore nos diz que metafísica *importa*.<sup>968</sup> A sua importância está, fundamentalmente, na vida prática, na capacidade de nos dar conceitos radicalmente novos para viver. Mais ainda, a metafísica seria algo inevitável, “pois a tentativa mais geral de fazer sentido é parte da tentativa genérica de fazer sentido, em toda a sua diversidade e complexidade, com toda a sua miríade de preocupações e propósitos específicos”<sup>969</sup> e “há uma tendência fundamental em nós todos a fazer isso.”<sup>970</sup> Não é um exercício criativo por si mesmo envolvido em uma autorreferencialidade solipsista, mas uma demanda prática ligada à vida. Neste ponto, algo da *metaphysica naturalis* de Kant ressoa: a generalidade

---

<sup>967</sup> No entanto, é necessário fazer uma ressalva: esse fazer sentido próprio das coisas em si mesmas, esse sentido a ser descoberto, é uma tese que defendemos junto de Deleuze, Shaviro, Whitehead e outros. A questão é que essa descoberta do sentido das coisas em si mesmas, na sua mútua relacionalidade, só pode ser objeto de um exercício criativo e especulativo, sobretudo pelo fato da atual configuração noológica impor ao mundo a imagem de uma natureza morta, desprovida de agência, em oposição ao homem como agente único dotado de experiência e senciência.

<sup>968</sup> Ibidem, p. 16

<sup>969</sup> Ibidem, p. 17

<sup>970</sup> Ibidem, p. 16



descritiva da metafísica como necessidade intrínseca de se ir além do dado na experiência.<sup>971</sup> Assim, nas palavras de Moore,

[..] a metafísica importa, e ela importa não por causa de qualquer valor intrínseco que ela possa ter, mas por conta dos vários modos no qual ela pode fazer a diferença. Dito isto, o mais relevante e mais empolgante pelo qual ela pode fazer a diferença é nos permitindo fazer sentido das coisas de modo radicalmente novo, ou de modo mais específico [...] nos providenciando conceitos radicalmente novos pelos quais viver.<sup>972</sup>

Além de ser uma necessidade prática, vital, e, em seu exercício criativo, nos oferecer novos conceitos, a metafísica, igualmente, pode servir de auxílio a diversas áreas do conhecimento, oferecendo-lhes formas novas de pensar. Moore sublinha, em particular, a ciência, a ética e a teologia. No âmbito da ciência, Moore aponta a relevância do problema dos universais na física, uma vez que esta trabalha justamente com a universalidade de leis e princípios. Na ética, Moore nos dá o exemplo do problema dos possíveis de Aristóteles a partir de Quine, colocando-o em relação a um paradoxo ético bastante interessante acerca do controle populacional para preservação do meio ambiente, cuja solução depende de uma compreensão, de um fazer sentido, em sua forma mais ampla.<sup>973</sup> Neste ponto, é necessário frisar que o que Moore pretende não é uma salvaguarda normativa da metafísica em relação à ética, mas apenas uma clarificação do nosso pensamento ético a partir dela. No que toca a teologia, Moore revela um dentre muitos exemplos – o problema da identidade relativa em sua relação à Trindade – no qual a religião necessita de uma metafísica no seu processo próprio de fazer sentido.

Estes exemplos, nos quais observa-se a metafísica em sua relação com outros campos, só atestam a sua importância. A metafísica importa e as odes à sua morte só podem se referir a certo sentido restrito de metafísica, distinto da mera generalidade explicativa de Moore. Na vida cotidiana, somos orientados por

<sup>971</sup> Cf. KANT, [1781/1787] 2000, p. 76 B21.

<sup>972</sup> Ibidem, p. 600.

<sup>973</sup> A fim de ilustrar as consequências éticas da proposição de que todos os eventos do passado e do futuro são já verdadeiros, Moore toma o seguinte exemplo: “considere os seguintes dois princípios: primeiro que a conservação do meio ambiente é necessário em nome das pessoas ainda por nascer, e, em segundo lugar, que o controle de natalidade é necessário para combater a superpopulação. [...] Mas aderir as duas seria inconsistente. Pois, isso parece reconhecer os interesses daqueles que ainda não nascerão, mas ao mesmo tempo nega-se a algum deles o direito de nascer.” Ibidem, p. 18-19. Assim, a resposta ao problema metafísico dos futuros contingentes traz consequências éticas diretas.

conceitos metafísicos ou, se não propriamente metafísicos, dados dentro de um quadro de generalidade metafísica. Inevitavelmente. Determinados conceitos, tanto em ética, quanto em política, estruturam o campo de ação, são como guias, caminhos ou bússolas, e sua articulação tende a pressupor um campo de generalidade no qual eles podem fazer sentido – inclusive, em um sentido muito mais prosaico do que os problemas específicos mencionados por Moore.

A religião por exemplo, para além de querelas escolásticas, tira seus conceitos éticos de um “fazer sentido em geral” e a sua importância crescente na vida pública no Brasil e em outros lugares atesta a permanência da necessidade da generalidade descritiva na vida prática basilar. A metafísica, ao que nos parece, tem essa função prática própria e crítica em relação aos conceitos e abstrações vindos da religião (quando dogmática) e demais poderes estabelecidos, iluminando-os em sua obscuridade dogmática, e, igualmente, propondo novos modos de pensar e, por consequência, de agir. Mesmo a ciência, com todos os seus avanços, com todo o seu privilégio epistemológico no mundo atual, com toda sua autoridade laico-eclesiástica, não é por si mesma capaz de atingir o nível de generalidade da produção de sentido que a vida prática parece requerer. E as tentativas que dela foram feitas, do positivismo novecentista à psiquiatria atual dos fármaco-deuses, apenas atestou a sua insuficiência. Mais ainda, a metafísica moderna por trás do desenvolvimento científico, com a distinção natureza/cultura, traz uma ameaça sem precedente à vida, seja pela catástrofe ambiental ou pela introdução na história da possibilidade de aniquilação nuclear. A crítica dessa metafísica e a produção de outros modos de produção de sentido em geral é tarefa urgente de nosso tempo. Impõe-se na filosofia, na política, na ética, na ciência, a necessidade de ver diferente e pensar diferente como condição para continuar vendo e pensando.

## **2. “Sempre fui um puro metafísico”**

Isto exposto, passemos a uma análise da filosofia de Deleuze orientada à metafísica, como há pouco defendido. Como dito anteriormente, Deleuze se define como um “puro metafísico”, afastando-se do projeto heideggeriano de

superação da metafísica. Na mesma entrevista, referindo-se ao final de *Mil Platôs*, Deleuze diz que a lista de conceitos expostos na conclusão da obra consiste em

[...] uma tábua de categorias (mas, incompleta insuficiente). Não à maneira de Kant, mas ao modo de Whitehead. Categoria toma um novo sentido, muito especial. [...] Eu me sinto bergsoniano, quando Bergson diz que a ciência moderna ainda não encontrou a metafísica que necessita. É esta a metafísica que me interessa.<sup>974</sup>

## 2.1 Uma metafísica para a ciência

Começaremos nossa exposição pela relação da metafísica de Deleuze com a ciência, como expressa no trecho acima. Para além do papel acima concedido à ciência, justifica-se tal esforço de aliança entre filosofia e ciência, sobretudo na atualidade, uma vez que vemos uma série crescente de ataques propriamente *obscurantista* à prática científica, motivados ideológica e religiosamente. Diversos casos na vida política recente demonstram com clareza o grande poder que o anticientificismo vem adquirindo: a negação de um estudo de uma instituição renomada por um ministro, pois lhe contradiz a observação empírica imediata (e, no mais provável, os seus interesses econômicos);<sup>975</sup> o corte de investimento massivo das instituições de pesquisa; o poder e prestígio de um “filósofo” simpático ao terraplanismo no atual governo; as campanhas anti-vacinação que trazem o risco do retorno de males até então extirpados etc... Mais grave ainda é o *negacionismo climático* que, se valendo de teorias conspiratórias várias, pretende invalidar o fato científico do aquecimento global. Quanto a isso, a subscrição do presidente da maior potência econômica mundial e do país detentor das maiores reservas de biodiversidade do planeta à tal tese – sem dúvida, por motivações outras que a realidade ou falsidade do novo regime climático – apenas reforça a relevância e perigo deste tipo de ataque à prática científica.

A gravidade e reacionarismo das posturas anticientíficas, no entanto, não podem ser enfrentadas através de um cientificismo ingênuo, o qual, contra

<sup>974</sup> DELEUZE, 1999/1999, p. 130.

<sup>975</sup> FURLANETO, 2019. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/ministro-ataca-fiocruz-diz-que-nao-confia-em-estudo-sobre-drogas-engavetado-pelo-governo-23696922>>.

negacionistas e terraplanistas, apenas reafirma a narrativa prometeica de uma ciência neutra em um progresso contínuo de dominação do mundo natural e de desvelamento da verdade. Tal postura, com efeito, sofreu inúmeros críticas, dentre as quais vale destacar a de Bruno Latour, que nos mostrou, com particular erudição, a instanciação do discurso científico em práticas materiais e sociais de dominação, obliterando assim a narrativa da neutralidade da ciência e do seu progresso teleologicamente orientado.<sup>976</sup> Essas críticas, certamente, foram motivadas pela instrumentalização do conhecimento científico em práticas massivas de destruição. Se o negacionismo climático traz o risco de extinção climática, a narrativa do progresso não só referenciou a produção de armas cujo poder extinção equivale ao da crise ecológica ou mesmo o ultrapassa, como serviu de metafísica de base para o processo indiscriminado de pilhagem dos recursos naturais que, hoje, culmina no Antropoceno.<sup>977</sup>

Bruno Latour, um dos principais nomes do processo de desmitificação da prática científica, diante dos crescentes ataques a esta por parte do negacionismo,<sup>978</sup> em um belo texto de 2004,<sup>979</sup> coloca que, ao situar a ciência para além da narrativa positivista e cientificista, trata-se não de lhe subtrair a realidade, mas, ao contrário, *de lhe dar ainda mais realidade*.<sup>980</sup> Por mais que certos cientistas possam eventualmente tomar tal movimento como uma ferida narcísica, não se trata de modo algum de um anticientificismo ou de um ataque ao fazer científico. Ao colocar a ciência em perspectiva, no escopo de uma reflexão filosófica, procurando melhor compreender a sua condição de possibilidade, modo de existência e relação com demais práticas, reforça-se a sua validade descritiva mas sem, para isso, subscrever à ingenuidade perigosa de uma narrativa prometeica.

Pretenderemos, então, defender, no espírito da reflexão de Latour, que o fazer científico presente na conceptualização de Deleuze (também em sua obra com Guattari) se enquadra precisamente no escopo dessa problemática. Não há, na obra dos autores, nenhum ataque à ciência, nenhuma negação do seu valor

<sup>976</sup> Cf. LATOUR, 1994.

<sup>977</sup> DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014.

<sup>978</sup> Em entrevista recente, Latour sublinha a importância da defesa das ciências diante dessa questão. Disponível em: <<https://www.sciencemag.org>>. Acesso a 10 de mar. 2019.

<sup>979</sup> LATOUR, 2004.

<sup>980</sup> Ibidem, p. 234.

descritivo e predicativo. Igualmente, não temos nenhuma ode à ciência em detrimento da filosofia. Antes de mais nada, não se trata de tomar a filosofia enquanto apêndice das ciências naturais, reservando-se à primeira um papel meramente secundário ou ilustrativo. Muito menos trata-se do movimento contrário, afastando-se a ciência da filosofia, a fim de afirmar uma forma de conhecimento superior ou mais originário diante do qual a necessidade técnica e experimental da primeira lhe interditaria um verdadeiro pensar. Antes, trata-se de *uma superposição entre ciência e metafísica*, sem redução de uma a outra.<sup>981</sup> Auxílio, troca, permuta, transposição, sem vetor unilateral – a ciência, se irreduzível à filosofia, e esta, àquela, oferece importantes contribuições para a filosofia do mesmo modo que a ciência se enriquece a partir da mesma. É este o sentido e valor preliminar da “metafísica para a ciência”, expressa na citação acima.

### 2.1.1 Ciência e Metafísica em Bergson

Ao longo do presente trabalho, podemos ver a grande influência de Bergson na obra de Deleuze. No que se refere à concepção deleuziana do fazer científico, sua filosofia da ciência, a coisa não é diferente. A primeira grande diferença colocada por Bergson entre ciência e filosofia consiste no fato de que a primeira conhece os objetos desde um ponto de vista externo no qual “nós nos movemos ao redor do objeto”,<sup>982</sup> enquanto, na segunda, nós entraríamos “no objeto” de modo a obter um “absoluto”,<sup>983</sup> no caso, identificado à duração. A fluidez ou multiplicidade da experiência em si mesma, em sua feição *qualitativa* não pode ser objeto da ciência, diretamente na medida em que esta trabalha com representações homogeneizadas a partir da espacialização do tempo. A duração não corresponde a um tempo dividido em horas, minutos, segundos, mas a um fluxo contínuo em última instância identificado à “passagem” – ou devir – em si

---

<sup>981</sup> Acerca do termo sobreposição, coloca Petter Gaffney com particular clareza com relação a Deleuze e Guattari: “[...] os autores utilizarão em toda parte uma estratégia para *sobrepor* metafísica e verdade científica, ou seja, para formular uma rigorosa correspondência entre a produção do conhecimento científico e o virtual como uma figura central da produção científica.” GAFFNEY, 2010, p. 103.

<sup>982</sup> BERGSON, 1969, p. 99.

<sup>983</sup> Idem.

mesmo: “é justamente essa continuidade indivisível de mudança que constitui a verdadeira duração.”<sup>984</sup>

A ciência, para Bergson, trabalha com medidas, relações matemáticas, reprodutibilidade de experimentos, mensurações de todo tipo; é quantitativa antes que qualitativa, subordinando as qualidades à formalização matemática e assim acabando por perder *relativamente* a dimensão própria do tempo enquanto duração e a da multiplicidade interior enquanto heterogeneidade pura. A ciência, portanto, reduz a realidade como apreendida imediatamente na duração a um conjunto de *partes extra partes*, a fim de possibilitar, antes de mais nada, a intervenção técnica.<sup>985</sup> As duas dimensões são complementares, como a parte *virtual* e *atual* de um objeto na experiência. A ciência mesma está sempre dada em um movimento que comporta estas duas dimensões:

Não haveria lugar para duas maneiras de conhecer, filosofia e ciência, se a experiência não se apresentasse sempre a nós sob dois aspectos diferentes, de um lado sob a forma de fatos que se justapõem a fatos que se repetem pouco a pouco, que se medem pouco a pouco, que se desdobram, por fim, no sentido de uma multiplicidade distinta e espacializada, e do outro sob a forma de uma penetração recíproca que é pura duração, refratária a lei e a mensuração.<sup>986</sup>

O processo científico ocorre na medida em que prolonga a atualização dessa multiplicidade qualitativa no esquema sensório-motor em sua relação característica dada entre memória e percepção. A memória, para Bergson, como vimos antes, constitui uma persistência virtual do passado no presente, sendo este uma atualização daquele em um movimento descrito como contração. A ciência se desenvolve a partir da projeção presente da memória de elementos, assim, quantificáveis.

Na medida em que a ciência toma os objetos a partir da exterioridade, em uma extensão do processo visto acima, procede por análise e simbolização. A análise consiste na redução dessa diferença qualitativa, multiplicidade heterogênea, a partir de elementos previamente conhecidos, a uma identidade. A simbolização, por sua vez, expressa essa redução em conteúdos determinados em cada disciplina científica. Primeiramente, procede-se por um método de

---

<sup>984</sup> Ibidem, p. 92.

<sup>985</sup> Ibidem, p. 8.

<sup>986</sup> Ibidem, p. 76.

condensação de semelhanças em busca de identidades já conhecidas, para em seguida expressá-las na forma da representação simbólica.<sup>987</sup> Tal método é, antes de mais nada, um duplo vetor que vai da memória pura à contração no esquema-motor. A ciência, por um lado, parte da percepção presente, indo até a memória à procura de semelhanças a fim de produzir um esquema próprio capaz de subsumir e antecipar a experiência futura sob ele; por outro lado, ela desce do virtual ao atual a partir de uma seleção contrativa do que nele se encontra em latência. Assim, a “síntese da imagem científica inscreve um duplo movimento ou ‘corrente’ no campo de atualização, transformando a experiência geral na forma apropriada de conhecimento instrumental para um desafio ou obstáculo [...]”<sup>988</sup> A imagem científica se dá através dessa dupla corrente que vai do presente ao passado e do passado ao presente na constituição de uma visão congelada do real em uma complexidade crescente. Tal visão é como uma imagem fotográfica e a sua crescente complexidade pode ser entendida como um constante aprimoramento do foco em direção a um ganho constante de nitidez. Bergson associa esse movimento às operações da inteligência remetendo nitidamente ao seu sentido prático enquanto capacidade de resolução de problemas.<sup>989</sup> A ciência é a operação da inteligência, esse modo de extração e seleção da memória orientado à reação mais eficaz às demandas do meio.

Bergson nos diz, por exemplo, que os biólogos procedem justamente pela sobreposição de semelhanças: o estudo de um animal recém-descoberto se dá pela identificação de semelhanças e contiguidades com outros animais conhecidos, homologias anatômicas, funções orgânicas correlatas, a partir das quais se pode desenvolver uma tipologia, uma classificação capaz de situá-lo no conjunto geral de uma espécie, filo e etc.<sup>990</sup> A multiplicidade de pontos de vista acerca de determinado animal ou objeto e sintetizada no símbolo por meio desse procedimento de homogenização por semelhança.

---

<sup>987</sup> Diferentemente da intuição, “a análise é a operação que liga o objeto a elementos já conhecidos, o que quer dizer, comuns a este objeto e outros. Analisar, então, consiste em exprimir uma coisa em função daquilo que não é ela. Toda análise é assim uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação tomada de sucessivos pontos de vista de onde nota-se muitas ligações entre o objeto novo, que se estuda, e de outros que se crê já conhecer.” BERGSON, 1969, p. 100.

<sup>988</sup> GAFFNEY, op. cit., p. 107.

<sup>989</sup> BERGSON, 1969, p. 9.

<sup>990</sup> Ibidem, p. 36.

No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*,<sup>991</sup> Bergson nos dá o exemplo da astrofísica e da mecânica. Quando observamos um corpo celeste ou terreno se movendo do ponto A e B, na descrição científica, não temos acesso ao tempo *em si mesmo* enquanto duração, mas apenas à sobreposição de “simultaneidades”. Observa-se a posição de A em determinado momento, depois a sua sucessiva aproximação de B, e no final, estima-se por essa distância uma média de velocidade.<sup>992</sup> Ao se proceder assim, o tempo, o movimento mesmo, é reduzido à mensurabilidade e ao espaço dados pela relação entre o ponto A e o ponto B da trajetória. O movimento, por sua vez, na medida em que se expressa por uma formulação algébrica, tanto o uniforme quanto em aceleração, só é absorvido na sua “imobilidade”, ou seja, na forma de uma representação *estática* que lhe subtraiu o devir.<sup>993</sup>

No entanto, isso não falsifica de modo algum os resultados da ciência. Na medida em que atinge a experiência em um dos seus lados, a ciência é plenamente válida. E, igualmente, na medida em que, a partir deste procedimento, vai-se lentamente clarificando e tornando mais nítida a fotografia da realidade assim extraída, obtém-se um ganho de inteligibilidade associado à maior precisão dessa imagem e a maior flexibilidade na resposta às demandas práticas do ambiente. A mecânica permitiu, enquanto núcleo da ciência moderna, diversos avanços contundentes no que toca a adaptação e sobrevivência do homem. A biologia, por sua vez, com os antibióticos e vacinas, trouxe outro grande avanço. Que tais desenvolvimentos técnicos de manipulação do mundo natural hoje, levados ao ápice pelo modo de produção capitalista, figurem enquanto ameaça à adaptação mesma do ser humano enquanto espécie no Antropoceno, torna ainda mais imperativa a necessidade de uma infusão metafísica na prática científica, não só contra seus pressupostos inconscientes – como a passividade da matéria –, como também a fim de situá-la no conjunto mesmo das práticas que a estruturam para além do seu domínio restrito, onde a própria eficiência da adaptabilidade prática pode ser pensada em um campo mais amplo.

<sup>991</sup> BERGSON, 1991.

<sup>992</sup> É interessante notar que o cálculo diferencial que, como vimos precedentemente, é um recurso importante para a metafísica de Deleuze, é destacado por Bergson como uma das invenções científicas e matemáticas mais ricas e mais próximas da filosofia. BERGSON, 1969, p. 117.

<sup>993</sup> BERGSON, 1991, p. 80-81.



Neste sentido, como nota Gaffney,<sup>994</sup> o fato de a ciência, na concepção de Bergson, se dar sob a forma de uma contração a partir das demandas do presente, permite situá-la em sua relação com a sociedade e com a época histórica, de modo a interditar a concepção “cientificista” a partir da qual a imagem científica deteria uma neutralidade absoluta. A prática científica na sua orientação instrumental é tributária de uma ampla rede de demandas dadas pelo ambiente que ultrapassam o seu escopo restrito. Isso se dá porque os obstáculos a serem superados, índices da atividade contrativa, são dados segundo demandas societárias instanciadas coletivamente por uma pluralidade de atores díspares, dos financiadores públicos e privados às distorções dadas pela posição do observador e dos objetos de medição no fazer científico.<sup>995</sup>

A metafísica, por sua vez, diferentemente da ciência, não tem como método a análise e a simbolização, mas a *intuição*: “onde a *simpatia* nos faz sermos transportados para o interior do objeto de modo a coincidir com o que é único e, por consequência, inexpressivo nele.”<sup>996</sup> Ao contrário da ciência, que, através da simbolização representativa, se coloca em um ponto de vista exterior ao objeto, minando suas diferenças, a metafísica se coloca no lugar próprio dos objetos a partir da hipóstase da duração, como percebida imediatamente pela consciência. Ela toca a duração através da intuição e da multiplicidade qualitativa. Neste sentido, Deleuze desenvolve a interpretação, absolutamente fidedigna, de que a duração enquanto dado psicológico se desenvolve, ao longo da obra de Bergson, em direção à compreensão de uma totalidade composta de infinitos ritmos de duração distintos identificados ao ser enquanto tempo: “a psicologia é tão somente uma abertura à ontologia, trampolim para uma instalação no Ser.”<sup>997</sup> Apenas a metafísica pode acessar o virtual de forma anterior à sua individuação ou, se não, de forma plenamente anterior, no seu movimento mesmo de atualização em determinado campo. A metafísica insere o tempo puro enquanto ser no pensamento e nisto se distingue e ao mesmo tempo se soma ao fazer da ciência. A memória virtual, em sua totalidade distendida infinitamente na base do cone, se, com efeito, é de onde em última instância a ciência necessariamente

<sup>994</sup> GAFFNEY, op. cit., p.106

<sup>995</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>996</sup> BERGSON, 1969, p. 173.

<sup>997</sup> DELEUZE, 1966/2012, p. 67.

retira o material para a sua prática, ela só pode então ser pensada em si mesma a partir da reflexão metafísica. Deste modo, temos uma sobreposição entre ciência e metafísica: a primeira selecionando no seio da memória através da contração e a segunda pensando a própria memória a partir da intuição como método. A experiência, então, neste seu duplo vetor, dupla corrente, oferece essas duas linhas de compreensão cuja sobreposição só pode vir a beneficiar a ciência e a metafísica mutuamente. Nesse sentido, escreve Bergson:

Ciência e metafísica, deste modo, vêm juntos na intuição. Uma filosofia verdadeiramente intuitiva realizaria a tão desejada união entre ciência e metafísica. Ao mesmo tempo que faria da metafísica uma ciência positiva – ou seja, , uma ciência progressiva e indefinidamente perfeita – ao mesmo levaria as ciências positivas, propriamente chamadas, a se tornarem conscientes do seu verdadeiro escopo, no geral muito maior do que se imagina. Ela colocaria mais ciência na metafísica e mais metafísica na ciência. Ela restauraria a continuidade entre as intuições que as diversas ciências obterão aqui e ali no curso da sua história [...] <sup>998</sup>

Com isso exposto, iremos agora analisar os elementos da concepção de ciência na obra de Deleuze e Guattari.

### 2.1.2 A metafísica da ciência em Deleuze.

Toda essa temática bergsoniana é desenvolvido por Deleuze e Guattari, ganhando, contudo, contornos próprios em sua obra. A ciência, como a filosofia e a arte, opera no “caos” – no presente contexto, entendido enquanto uma instância de pura diferença sem identidade assinalável<sup>999</sup> –, traçando ao seu modo um *plano de referência* no qual a variabilidade infinita é submetida às coordenadas mensuráveis em um movimento de atualização. Este plano de referência é “como uma parada na imagem”,<sup>1000</sup> no mesmo sentido que vimos em Bergson. Filosofia, arte e ciência consistem, para Deleuze e Guattari, em três campos distintos orientados por um enfrentamento comum do caos. A filosofia produzindo conceitos, a arte, perceptos e, a ciência, functivos. Esse modo de produção, no

<sup>998</sup> Bergson, 1969, p. 118.

<sup>999</sup> Detalharemos, mais adiante, o conceito de caos.

<sup>1000</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 140.

entanto, deve sair do caos, mas retê-lo na medida de suas possibilidades, sob o risco de recair na doxologia típica da imagem moral do pensamento. No caso da ciência, como veremos, ela se depara como uma doxa própria identificada à busca por uma “teoria de tudo” ou, em última instância, ao cientificismo vulgar.<sup>1001</sup>

### 2.1.2.1 Ciência Régia e Ciência Nômade

Retomando a distinção entre nômade e sedentário que vimos antes, Deleuze e Guattari nos falam de uma ciência nômade em oposição a uma ciência régia sedentária. A primeira caracteriza-se por *seguir*, ao passo que a segunda por *reproduzir*.<sup>1002</sup> Reproduzir remete à iterabilidade dos fenômenos na prática laboratorial, assim como à instauração de um ponto de vista fixo e externo ao qual os fenômenos são reportados. A ciência régia se articula, em maior ou menor grau, sob o “ponto de vista de deus”, tão criticado nas ciências e fora delas. Trata-se da pressuposição de uma neutralidade englobante no qual todos os fenômenos poderiam ser equacionados em um campo não-perspectivo: “reproduzir implica a permanência de um ponto de *vista* fixo exterior ao reproduzido: ver fluir estando na margem.”<sup>1003</sup> Trata-se da suposição da preexistência de um conjunto de regras anteriores e determinantes em relação à individuação de um objeto científico. É o caso do jogo sedentário, como vimos.<sup>1004</sup>

É neste sentido que Deleuze e Guattari falam de uma *doxa* propriamente científica. Veremos mais adiante como este ponto de vista do observador ideal é

<sup>1001</sup> Ibidem, p. 259-260.

<sup>1002</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>1003</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>1004</sup> Por mais que a filosofia de Nietzsche, em sua fase tardia, seja alheia a uma concepção cientificista, no parágrafo 106 de *Humano, Demasiado Humano* temos uma excelente expressão do que seria essa concepção: “À vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos oniscientes [...]. É certo que mesmo aquele que age se prende à ilusão do livre-arbítrio; se num instante a roda do mundo parasse, e existisse uma inteligência onisciente, calculadora, a fim de aproveitar essa pausa, ela poderia relatar o futuro de cada ser até as mais remotas eras vindouras, indicando cada trilha por onde essa roda passará.” NIETZSCHE, 2000, p. 50, § 106.

constituído na ciência a partir dos observadores parciais. No momento, basta frisar que a mesma operação que vimos diversas vezes na filosofia de Deleuze também se manifesta aqui: a *doxa* não é o observador ideal que “vê fluindo estando a margem”, mas a sua reificação como instância privilegiada de onde tudo partiria. O observador ideal é constituído pela prática científica: ele se desenvolve a partir da ciência nômade conforme esta se desenvolve em ciência régia.

A ciência nômade, por sua vez, funciona *seguindo* os fenômenos, sendo justamente o momento em que segue tendências antes de leis, abandonando a exterioridade dada e imutável do sujeito ou do objeto abstrato no esquema hilemórfico para se colocar do lado do *processo* constitutivo, tanto do sujeito quanto do objeto. Por conta disso, está do lado do problemático, inventando problemas a partir do virtual pré-individual – a base infinitamente distendida do cone bergsoniano. Destes problemas, desdobram-se soluções, conjuntos articulados, metrificados, em um espaço homogêneo identificado à constituição teorematizada e instrumental. Deste modo, “seguir implica um contínuo realinhamento do ponto de vista do observador no entorno de mudanças internas tanto ao observador como ao campo de visão, ou campo de individuação”.<sup>1005</sup> Como coloca Simondon, o conhecimento deve seguir a individuação nela mesma e não apenas os entes individuados em sua exterioridade em relação ao sujeito. Trata-se “de seguir o ser em sua gênese, de consumir a gênese do pensamento ao mesmo tempo que a do objeto”.<sup>1006</sup> Colocar-se não do ponto de vista já constituído do sujeito vis-à-vis ao objeto, como se bastasse uma descrição desinteressada de fenômenos naturais em sua reprodução experimental para se atingir a verdade da natureza, mas ao lado do processo de constituição desse mesmo ponto de vista. Trata-se de seguir enquanto expressar: a ciência tem uma relação de imanência expressiva com o campo virtual, no caso, com a memória bergsoniana, a partir da qual ela extrai problemas que servirão de norte para a individuação de soluções específicas.

É assim que a ciência nômade é a ciência mais próxima do caos e mais distante das tentações da opinião. Desta forma, resguarda o potencial criativo que concede à ciência régia seus materiais. Neste ponto, Deleuze e Guattari retomam a

<sup>1005</sup> GAFFNEY, op. cit., p. 89.

<sup>1006</sup> Ibidem, p. 39.

distinção bergsoniana entre inteligência e intuição: a primeira se dá no campo das soluções, ao passo que a segunda, como vimos, mergulha na pura duração identificada ao campo problemático virtual.<sup>1007</sup> Há uma sobreposição de ciência régia e ciência nômade do mesmo modo que, em Bergson, temos uma sobreposição análoga entre metafísica e ciência. A ciência nômade, mais próxima do caos, inventa os problemas que a sedentária recobre em uma solução propriamente científica. Assim,

No campo da interação entre as duas ciências, as ciências ambulantes contentam-se em *inventar problemas*, cuja solução remeteria a todo um conjunto de atividades coletivas e não científicas, mas cuja *solução científica* depende, ao contrário, da ciência régia, e da maneira pela qual esta ciência de início transformou o problema, incluindo-o em seu aparelho teorematizado e em sua organização do trabalho.<sup>1008</sup>

A ciência nômade, assim, traz os problemas que serão recobertos pela ciência régia que lhe dá uma utilização prática. Através da metrificação e da sua consolidação teorematizada em esquemas de aplicação variados, a ciência régia torna-se uma ciência instrumental e de princípios consolidados. Mais ainda, na ciência régia constitui-se os observadores ideais através do jogo dos *funcitivos*. Passemos, agora, a este ponto.

### 2.1.2.2 Funcitivos e a desaceleração do infinito.

O conceito de functivo, trazido por Deleuze e Guattari em *O que é a Filosofia?*, reúne-se à presente discussão enquanto operador analítico do processo próprio de constituição da prática científica em sua especificidade. O functivo, ou “elemento da função”, expressa a variação coordenada a partir de uma referência determinada. Diferentemente da filosofia, que pensa a variação em si mesma, o functivo estabelece correspondências e acoplamentos de variações em um mútuo remetimento dado em um plano de referência. A função é um modo de desacelerar o movimento puro, caótico, traçando-lhe limites de variação dependentes e

<sup>1007</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012c, p. 45.

<sup>1008</sup> Idem.

independentes. O limite e a variável são, neste sentido, os primeiros functivos.<sup>1009</sup> O zero absoluto de temperatura ou a velocidade da luz são limites cuja operação teórica limita o caos,<sup>1010</sup> dando um eixo de coordenadas no qual pode-se estabelecer uma métrica reportada a um estado de coisas. Estabelecendo-se variáveis independentes, variáveis controláveis e manipuláveis, cria-se um eixo referencial em relação ao qual as variáveis dependentes podem ser mesuradas.

As relações entre variáveis independentes que fornecem a endoconsistência do sistema, se articulam a um estado de coisas como referente extrínseco.<sup>1011</sup> Estado de coisas, no presente contexto, remete às coordenadas de um movimento de atualização ou campo de individuação no seu desenvolvimento mais próximo ao ente individuado, “o estado de coisas é uma função: é uma variável complexa que depende de uma relação entre duas variáveis independentes ao menos.”<sup>1012</sup> É através da relação entre variáveis independentes, como coordenadas de mensuração em relação às variáveis dependentes, que temos a concepção de um campo capaz de criar um “espaço” para as transformações que são o referente do acoplamento das variáveis mesmas. É a partir da relação entre as variáveis independentes que se estabelece a determinação de um estado de coisas como referente. O estado de coisas se expressa e se completa na particularidade específica de um corpo: “com os corpos, a relação entre variáveis independentes completa suficientemente a sua razão.”<sup>1013</sup> A relação entre variáveis independentes – distintas da “variabilidade pura” não numérica, não integrada – dá luz a um campo que se expressa enquanto o estado de coisas no qual os corpos se atualizam. Corpos aqui não são corpos materiais, mas um conjunto de invariantes. Neste sentido, temos uma determinação completa de um campo que tem princípios invariáveis formados a partir das relações das variáveis independentes entre si: constantes morfológicas, matemáticas, leis físicas... Por exemplo, o corpo da geometria euclidiana tem uma série de invariáveis que regulam as variações geométricas. Uma coisa, para a ciência, é a interação complexa de variáveis dependentes e independentes: sua individuação ou

---

<sup>1009</sup> Ibidem, p. 141.

<sup>1010</sup> Idem.

<sup>1011</sup> Ibidem, p. 144.

<sup>1012</sup> Idem.

<sup>1013</sup> Ibidem, p. 146.

atualização tem suas coordenadas dadas pelo acoplamento destas variáveis em grupos restritos de transformações que constituem invariâncias responsáveis pela individuação ou atualização do objeto científico.

Tal movimento remonta ao processo próprio de atualização que, em *Diferença e Repetição*, Deleuze associa à Ideia. O puro caos de indeterminação perplexa, a determinação recíproca – onde estabelecem-se os functivos – e a determinação completa – onde temos o campo de individuação enquanto estado de coisas. Por fim, a determinação progressiva na qual entes individuados se atualizam: corpos físicos, matemáticos ou biológicos... Nesse sentido, a ciência “renuncia ao infinito, à velocidade infinita, para ganhar uma *referência capaz de atualizar o virtual*.”<sup>1014</sup> O limite enquanto primeiro functivo promove uma desaceleração primeira do infinito caótico; em seguida, as variáveis se determinam entre si na constituição de um estado de coisas enquanto seu referente; por fim, os estados de coisas são preenchidos por corpos enquanto conjuntos teóricos estáveis ou invariáveis. Este processo é o de uma atualização na medida em que parte do indeterminado, passa pela determinação recíproca (variáveis), alcança uma determinação completa (estado de coisas) e chega a um indivíduo (o corpo científico) em uma determinação progressiva. Portanto, há uma Ideia propriamente científica presidindo especulativamente o seu processo genético.

Neste ponto, intervém uma questão sobremaneira relevante: contra a *doxa*, Deleuze introduz na ciência um princípio perspectivista, ontológico e não-relativista. Como vimos, a Ideia é ela mesma uma estrutura perspectiva, recorte no caos. A Ideia científica opera, do mesmo modo, em um perspectivismo próprio. Trata-se de pensar como se constitui o observador científico, sem pressupô-lo na *doxa* do “ponto de vista divino.” O “observador ideal” ou fixo constitui-se no campo de individuação a partir de uma síntese de “observadores parciais”. Esses observadores parciais remetem a diversos pontos de vista sobre determinado fenômeno, sem que, no entanto, os pontos de vista eles mesmos preexistam àquilo sobre o qual são pontos de vista. Observadores parciais são aqueles que experimentam e que percebem, sem que, no entanto, esses afetos e essas

---

<sup>1014</sup> Ibidem, p. 140.

percepções sejam elas meras distorções, meros produtos do instrumento – biológico ou técnico – que os instancia: “para compreender o que são os observadores parciais que proliferam em todas as ciências e todos os sistemas de referência, é preciso evitar dar-lhes o papel de um limite do conhecimento, ou de uma subjetividade da enunciação.”<sup>1015</sup>

Os observadores parciais nada mais são do que as pontas do cone no esquema de Bergson: cada observador parcial é um *locus* de contração e seleção dado sob as demandas do presente. Um observador parcial é aquilo que sente e observa, operador da seleção a partir do virtual. Neste ponto, ele se situa no “estado de coisas” enquanto campo de individuação já selecionado a partir da desaceleração realizada pelos functivos.<sup>1016</sup> O observador não se diz do cientista empírico, mas do ponto do cone virtual em que ele se “instala” e do que consegue captar a partir deste ponto: “os observadores científicos são pontos de vista nas coisas mesmas, que supõem um escalonamento de horizontes e de uma sucessão de enquadramentos sobre fundo de desacelerações e acelerações [...]”<sup>1017</sup> Este ponto de vista, essa escala de contração, se projeta em uma unidade como um “golem”: produz-se a partir do material contraído um observador ideal.<sup>1018</sup> No entanto, não sendo fechados em si mesmos, mas inflexões em um contínuo extensível ao infinito no caos virtual, relacionam-se entre si operando contrações de diversas ordens: determinada região de contração sendo contraída por outra em um esquema não unidirecional. Antes de ser uma pirâmide, os níveis de contração são como “bifurcações”<sup>1019</sup> nas quais, a partir de determinado ponto de contração, contrai-se em uma outra direção, em um ir e vir multidirecional.<sup>1020</sup> Determinada imagem científica se agencia com outra, podendo servir de substrato a um desenvolvimento autônomo ou podendo igualmente ter seu desenvolvimento bloqueado por um novo paradigma. Há todo um dinamismo complexo, que faz da ciência não um progresso unidimensional, mas um mosaico de desenvolvimentos parciais interligados, orientados e revisados sempre por demandas extracientíficas e internas à ciência. A constituição do olhar científico, então, é fruto deste

<sup>1015</sup> Ibidem, p. 155.

<sup>1016</sup> Idem.

<sup>1017</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>1018</sup> Ibidem, p. 155.

<sup>1019</sup> Ibidem, p. 165.

<sup>1020</sup> GAFFNEY, op. cit., p. 115.



procedimento: a constituição de um certo ponto de vista encarnado na figura de um observador ideal a partir da contração de diversos pontos de vista que não são do próprio observador, mas antes o constituem do mesmo modo que constituem o objeto científico. A partir da operação de seleção do caos, os observadores parciais desenvolvem-se enquanto pontos de vista pela contração do virtual na atualização, e, enquanto tais, entram em relações variadas entre si, sendo contraídos ou distendidos em outras contrações que instalam outros observadores.

Retornando a questão da ciência nômade e régia, pode-se argumentar que a primeira, então, pode ser assimilada ao movimento mesmo de seguir o virtual em sua atualização, ao passo que a ciência régia pode ser associada ao esquema instrumental operando a partir da constituição derivada de um observador ideal. Invenção de problemas e sua solução relativa. A primeira está mais próxima do caos, enquanto a segunda, mais próxima dos estados de coisa e dos corpos, sem que haja, de fato, uma cisão radical entre as duas. A diferença da filosofia em relação à ciência é que a primeira não conjura o caos através de functivos, mas dá consistência ao caos na forma de conceitos. Em ambos os casos, a ciência, assim como a filosofia, não prescinde do caos, empreendendo uma dupla luta contra a variação infinita caótica e a opinião identitária; antes de um mergulho na diferença pura ou na rigidez estática de um estado de coisas, a ciência opera entre estes dois limiares. Os dois modos, régio e nômade, são duas feições ou “camadas” nessa luta. Assim,

*A ciência desce da virtualidade caótica aos estados de coisas e corpos que a atualizam; todavia, ela é menos inspirada pela preocupação de se unificar em um sistema atual ordenado, do que por um desejo de não se afastar demais do caos, de escavar os potenciais para apreender e domesticar uma parte do que a impregna, o segredo do caos por trás dela, a pressão do virtual.*<sup>1021</sup>

Isso posto, podemos ver que não há oposição na obra de Deleuze entre ciência e filosofia. Há diferenças de escopo e método, mas não uma confrontação ou incompatibilidade. Cada uma é um modo de produzir a partir do caos, com recursos diferentes. E essa especificidade não impede sobreposições e interferências. Como já era o caso em Bergson, a ciência tem seu poder predicativo a partir da contração, seleção e desenvolvimento de esquemas

---

<sup>1021</sup> Ibidem. p. 185

responsivos ao ambiente. Desacelerar o caos em um movimento de atualização é condição para a manipulação prática dos entes: o puro virtual é intangível, só pode ser pensado, então, para a sua instrumentalização; faz-se necessário sua atualização intelectual em estado de coisas, observadores parciais ideais e corpos científicos. Este processo ganha o máximo de criatividade e potência conforme segue a atualização das coisas mesmas. Assim, para Deleuze e Guattari, o quadro bergsoniano se torna mais complexo, mas retém suas características centrais. A ciência nômade segue o devir virtual na constituição de problemas que serão responsáveis pela instauração e desdobramento variados de observadores ideais e das respectivas imagens ou pontos de vista que eles encarnam enquanto soluções para o problema. Veremos, mais à frente, a concepção metafilosófica de Deleuze. Por ora, basta dizer que a filosofia se distingue da ciência por reter uma variabilidade pura: ela não conjura o caos a partir dos functivos, mas procura dar consistência ao caos a partir do conceito. As variações são externalizadas pela ciência na produção de variáveis independentes: na filosofia, as variáveis são puras variações sem referente.

## 2.2 Noções Fantásticas: Deleuze e Whitehead.

A influência de Whitehead e da sua filosofia do organismo na obra de Deleuze pode ser observada em diversos momentos, por mais que, diferente de outros filósofos, Deleuze não tenha dedicado a Whitehead uma monografia específica. No entanto, desde *Diferença e Repetição* podemos observar ecos da filosofia de Whitehead, posteriormente desenvolvidos no capítulo a ele dedicado no livro sobre Leibniz. A parte do comentário específico acerca do sistema do pensador inglês, pretendemos, em um primeiro momento, focar no caráter especulativo de tal sistema, como exposto pelo autor em *Process and Reality*<sup>1022</sup>. Em seguida, analisaremos a categoria última de “criatividade” a fim de demonstrar em que sentido temos um novo tipo de categoria em sua filosofia. Em *Diferença e Repetição*, sob a alcunha de “noções fantásticas”, Deleuze já se referia a um tipo novo de categoria filosófica, aportada por Whitehead e oposta à

---

<sup>1022</sup> WHITEHEAD, 1969.

imagem moral. Objetiva-se, então, demonstrar como, nessa proximidade com Whitehead, temos um índice do caráter especulativo da metafísica de Deleuze.

### 2.2.1 O sentido de especulativo em Whitehead.

O termo “especulativo” deriva do latim *speculum*, que significa “espelho”, remetendo a noções de “reflexividade” e “investigação.” Se *speculum* é um espelho, o que nele deve ser refletido? Se não apenas o rosto do próprio sujeito, como no caso da hipóstase especulativa kantiana, o que esperar? Donald Verene escreve de forma bela que “speculum é um espelho que permite-nos ver aquilo que de outro modo não poderia ser visto. Specio, specular, é espionar, para ver o que de outro modo não está para ser visto.”<sup>1023</sup> Especular, então, não é refletir formas prontas, mas um processo de abertura no qual podemos ver diferente, pensar diferente, no sentido mesmo que Moore nos conclama a seguir em sua resposta positiva à “questão da novidade”. Especular é um exercício criativo de reflexão imaginativa, divinatória, no qual não se vê apenas a imagem do observador redobrada no mundo, mas o ponto oblíquo no qual essa imagem se abre para algo que não está imediatamente disponível para ser visto.

Logo no início de sua *magnus opum*, *Process and Reality* (1969), Whitehead nos oferece uma definição de “filosofia especulativa” como norte para o seu próprio projeto, que em tudo ressoa com as considerações precedentes. Defenderemos que o sentido de especulativo, tal como colocado pelo autor, refere-se a um esforço de *pensar a máxima generalidade* no qual a experiência se inclui: “a metafísica não é nada senão a descrição das generalidades que se aplicam a todos os detalhes da prática.”<sup>1024</sup> Neste ponto, vemos nítido eco da definição de Moore e da importância que ele concede à metafísica na vida prática. Trata-se, novamente, não de uma descrição completa do ser ou do universo em seu ser si em mesmo, sob a égide da suposta translucidez do mundo ao pensamento, tão criticada desde Kant. Não se trata mais de uma filosofia dogmática, preocupada em desvelar pela última e definitiva vez os princípios subjacentes à realidade. O sentido de “especulativo” é o que permite,

<sup>1023</sup> VERENE, 2009, p. 22.

<sup>1024</sup> WHITEHEAD, 1969, p. 16.

precisamente, que a produção conceitual sistemática de Whitehead, Deleuze e outros escape a essa armadilha tradicional. Especular remete não a uma conquista, mas antes a uma aventura.<sup>1025</sup>

Um ponto muito relevante, sublinhado por Debaise em seu comentário à filosofia de Whitehead, é que a especulação filosófica é antes de mais nada um *método*.<sup>1026</sup> E, como tal, tem restrições, não sendo um exercício desregrado e gratuito. E, contra o que se concebe imediatamente como um princípio de método, não parte da autoevidência – vimos a crítica de Deleuze a isso – mas, pelo contrário, supõe que a autoevidência deve ser construída: “se ideias, hábitos, ou pensamentos são autoevidentes, isto é porque eles são fins, não causas, de um processo. A autoevidência não deve nunca ser o elemento inicial de uma explicação filosófica, mas o seu objetivo.”<sup>1027</sup> Isso significa que a evidência não é um dado, mas um construto. O reconhecimento de uma ideia como evidente, o seu retorno sobre a experiência, desse modo, não é um ponto de partida, mas de chegada, na medida em que nada está dado: para Whitehead, assim como para Deleuze, o ser e a filosofia são *processos*, de forma que toda autoevidência é resultado, e não princípio.

Whitehead, assim, define filosofia especulativa como o “esforço de conceber um sistema de ideias gerais, coerente, lógico e necessário, em cujos termos cada elemento da nossa experiência possa ser interpretado.”<sup>1028</sup> São estas as restrições que definem o seu método. Na sua filosofia especulativa, trata-se de um processo que parte da experiência, do dado, a procura das maiores generalizações capazes de situá-lo em sua relação com a totalidade; recusa-se a subscrição da experiência a um fator isolado no cosmos, antes orientando-se a partir dela em direção a uma figuração mais completa, em um esquema especulativo geral.

Para Whitehead, “o método primário da filosofia é a generalidade descritiva”,<sup>1029</sup> sendo o termo “generalidade” definido como “a utilização de noções específicas, aplicadas a um grupo restrito de fatos, para a divinação de

<sup>1025</sup> Para uma bela exposição do significado de “aventura” no pensamento de Whitehead, Cf. STENGERS, 2013.

<sup>1026</sup> DEBAISE, 2017, p. 7.

<sup>1027</sup> DEBAISE, op. cit., p. 1-2.

<sup>1028</sup> Ibidem, p. 5.

<sup>1029</sup> Ibidem, p. 8.

noções genéricas que se aplicam a todos os fatos.”<sup>1030</sup> Essas noções genéricas retomam claramente a generalidade descritiva da caracterização de metafísica de Moore; o esquema de filosofia especulativa de Whitehead não tem nenhuma outra função senão essa. Como coloca Saint-Sernin em seu comentário sobre Whitehead: “a função do esquema é elevar a unidade, pelo reconhecimento das interconexões, às diferentes províncias da experiência humana de forma a refletir a ordem e o devir das coisas.”<sup>1031</sup> E, do mesmo modo que em Moore, a compreensão em nível basilar tende a uma generalização descritiva na qual a compreensão mesma possa vir a se enquadrar. Nas palavras de Whitehead,

Sempre que tentamos expressar uma questão da experiência imediata, nos percebemos que o seu entendimento nos leva para além dele mesmo, para os seus contemporâneos, para o seu passado, para o seu futuro, e para os universais nos termos no qual a sua definicidade [definiteness] é exibida [...]. Assim, a compreensão do fato imediato bruto requer a sua interpretação metafísica enquanto um item em um mundo que possui alguma relação sistemática a ela.<sup>1032</sup>

Tal proposta se articula em um duplo esforço: é necessário que a generalidade se lance da experiência a partir da imaginação criativa, mas que seja limitada pela racionalidade. Não se trata de modo algum de um jogo livre no qual qualquer interpretação generalista da realidade possa assumir de imediato o status de sistema filosófico. Enquanto método, trata-se de um conjunto de *restrições* que o caracterizam em duas dimensões complementares e imanentes:<sup>1033</sup> restrições racionais e empíricas. “A coerência, a necessidade e a lógica” são as racionais e as empíricas são a “aplicação e adequação.”

A exigência da coerência remete à necessidade de que “as ideias fundamentais nas quais o esquema é desenvolvido, pressuponham-se mutuamente de tal modo que elas sejam sem sentido se tomadas isoladamente.”<sup>1034</sup> Ou, como coloca Debaise, “a coerência produz harmonias, conecta ideias entre si, formando um sistema orgânico de elementos interconectados.”<sup>1035</sup> A coerência significa que os pressupostos de determinada filosofia especulativa não podem ser contraditórios entre si, mas se compor e se remeter uns aos outros. O termo

<sup>1030</sup> Idem.

<sup>1031</sup> SAINT-SERMIN, 2000, p. 29.

<sup>1032</sup> WHITEHEAD, op. cit., p. 18.

<sup>1033</sup> DEBAISE, op. cit., p. 11.

<sup>1034</sup> WHITEHEAD, op. cit., p. 5.

<sup>1035</sup> DEBAISE, op. cit., p. 15.

“pressupostos”, aqui, remete à necessária assunção de um campo prévio ao exercício filosófico, seja ele o de definições de palavras, o contexto de enunciação, etc. Não se filosofa sem um pressuposto enquanto ponto de partida. A criatividade, neste sentido – conceito que analisaremos –, é o principal pressuposto que norteia o projeto filosófico de Whitehead. Cada pressuposto requer outros ao infinito, fazendo-se necessário estabelecer, por princípio, um pressuposto base para o desenvolvimento do sistema. E, nesse ponto, o que importa, para Whitehead, é que haja harmonia entre estes e todos os demais pressupostos, que eles se componham de forma coordenada e não-arbitrária.<sup>1036</sup> Neste mesmo sentido, tais pressuposições não são pontos de partida no sentido de partículas de autoevidência autossuficientes; antes, é o seu caráter *relacional* que dá ao sistema coerência. Tudo se dá imanentemente pela relação, e não de antemão, como um dado já pronto.

Deleuze, como vimos, critica a imagem moral pelos seus pressupostos. No entanto, tal crítica, como esperamos ter demonstrado, está mais nos *pressupostos da imagem moral do que na pressuposição em si*. Para Deleuze, há outras imagens do pensamento que tem necessariamente seus outros pressupostos (veremos isso mais à frente). O que o filósofo critica na imagem moral doxológica é próximo ao que Whitehead critica: a evidência como algo do dado sendo hipostasiada no exercício filosófico enquanto seu princípio. É contra esse movimento de pressuposição que temos a autoevidência como construção derivada, e não como começo. Tal construção requer o jogo de pressupostos entre si, escolhidos e selecionados: mas a função do pressuposto aqui se altera. O pressuposto não se mascara enquanto pressuposto; antes, ele se põe enquanto tal e retira seu valor não de um fator externo, como a evidência imediata ou um referente empírico, mas do seu entrelaçamento coerente com outros elementos do sistema.

Por sua vez, a restrição da necessidade expressa a injunção de que o esquema deva “carregar em si a sua própria garantia [*warrant*] de universalidade através da experiência[...]”<sup>1037</sup> Historicamente, desde a modernidade pelo menos, a necessidade serviu ao princípio de razão suficiente como um dos primeiros princípios autoevidentes. No entanto, como nota Deleuze, para Whitehead, a

<sup>1036</sup> Idem.

<sup>1037</sup> WHITEHEAD, op. cit., p. 4.

necessidade “não mais denota o elemento fundacional do esquema [...]. Ela emerge, ao invés disso, das *relações* entre ideias.”<sup>1038</sup> Trata-se da exigência de que o esquema seja imanente em termos da sua própria validade.<sup>1040</sup> A sua universalidade é uma pretensão que só pode ser dada a partir da coordenação coerente entre seus elementos: do mesmo modo que os pressupostos têm que estar ordenados, os elementos do sistema têm que estar em uma relação de mútua dependência de forma em termos coerência. Se o esquema se apresenta como universal, é necessário que ele se apresente aqui, ali e em toda parte, e não apenas em uma parcela determinada da experiência. A restrição lógica deriva disso. Serve apenas para interditar a autocontradição, sendo complementar e praticamente interna à restrição de coerência e de necessidade.

Vimos as restrições lógicas, mas o método especulativo requer um lado empírico. Whitehead, neste sentido, escreve que o esquema deve ser “aplicável e adequado”.<sup>1041</sup> O esquema especulativo deve não só possuir coerência interna, mas deve responder à experiência. Sua adequação e aplicação são os índices da sua validade enquanto sistema capaz de enquadrar a própria empiria. Não se trata, novamente, da especulação livre, solta, etérea; exige-se que o esquema ofereça o que se propõe, o enquadramento da experiência em uma função mais vasta, de forma que “a textura da experiência observada, como ilustrada pelo esquema filosófico, é tal que toda experiência relacionada exiba a mesma textura.”<sup>1042</sup>

A adequação, do mesmo modo, é relacional. Não consiste na adequação entre sujeito e objeto, conteúdo ideal e referente empírico. Antes “o esquema deve ser adequado não à experiência observada, [...] mas a toda *experiência relacionada*. A relação é transversal: a *adequação se torna uma relação entre áreas da experiência*. [...] Por conta disso, desta constrição, o esquema opera através de *generalização*.”<sup>1043</sup> Essa constrição empírica é tal como a coerência no nível racional: exige apenas que a pluralidade da experiência seja conectada de forma imanente e coerente. A adequação de um esquema, então, é a sua capacidade de relacionar, reunir, partes disjuntas da experiência em uma totalidade

<sup>1038</sup> DEBAISE, op. cit., p. 14.

<sup>1040</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>1041</sup> WHITEHEAD, op. cit., p. 6.

<sup>1042</sup> Idem.

<sup>1043</sup> DEBAISE, op. cit., p. 12.

coerente. A aplicação diz-se da capacidade deste esquema geral de se reportar à particularidade experiencial: a filosofia especulativa tem que criar um esquema geral de experiências em suas relações múltiplas, mas o esquema deve responder, por sua vez, à sua expressão na singularidade da experiência local. Como nota Debaise, se fosse uma restrição lógica, o particular seria imediatamente um caso no geral: sendo uma restrição empírica, no entanto, essa aplicação requer a sua construção.<sup>1044</sup> De todo modo, essas duas restrições são praticamente a mesma, sendo a sua distinção pragmática ou mesmo perspectiva: “quando falamos de adequação nos focamos na *capacidade relacional* do esquema, enquanto quando falamos de aplicação nós enfatizamos a sua *capacidade de responder* pelas particularidades da experiência.”<sup>1045</sup>

Assim, a filosofia especulativa nos oferece alguns critérios: 1) que possua um lado racional abstraído da experiência; 2) que essa abstração retorne sobre o empírico, dando-lhe uma significação no esquema mais amplo possível; 3) que essa abstração seja ao mesmo tempo um esforço de imaginação e de racionalidade, que o salto especulativo seja principiado pela imaginação, mas restrito pela necessidade de lógica e coerência. Deste modo,

O verdadeiro método de descoberta é como o voo de um avião. Ele começa pelo solo da observação particular; ele toma voo no ar tênue da generalização imaginativa; e depois ele pousa para uma renovada observação tornada acurada pela interpretação racional.<sup>1046</sup>

É necessário frisar que não há pretensão última em nenhum esquema especulativo, que se trata sempre de operações revisáveis: “filósofos não podem nunca esperar formular finalmente esses princípios metafísicos. Fraqueza de visão (*insight*) e deficiências de linguagem se interpõem no caminho inexoravelmente.”<sup>1047</sup> Do mesmo modo que o fato de as ciências naturais não tomarem nenhuma teoria como verdade absoluta, irrecorrível e imutável, não interdita o seu trabalho e não as impede de criar modelos mais acurados na descrição da experiência, o mesmo não deve impedir, igualmente, o fazer especulativo da filosofia. Assim, não há progresso senão na “forma de uma

<sup>1044</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>1045</sup> Idem.

<sup>1046</sup> WHITEHEAD, op. cit., p. 7.

<sup>1047</sup> Ibidem, p. 6.



aproximação assintótica a um esquema de princípios, apenas definíveis a partir do ideal que ele deve satisfazer.”<sup>1048</sup> Não se atinge o fim, mas se vive o progresso contínuo. Mais ainda, vale dizer que, na metafísica de Whitehead o *fim* difere de uma teleologia ao modo hegeliano, não sendo dada para além do próprio processo. Não é como se houvesse um projeto geral em desvelamento, tendendo a uma realização derradeira. O sentido de “especulativo” não atesta uma deficiência, um estado provisório na elucidação de um problema, mas, antes, consiste em uma figura da criatividade – divinação, invenção, mais que uma conquista. Debaise coloca isto muito bem:

O método especulativo é dinâmico, incapaz de se estabilizar de uma vez por todas. Isto é um resultado não apenas das restrições empíricas já mencionadas (intuição e linguagem), mas também porque das relações internas do método requerem permanente reconstrução. O dinamismo pertence as ideias em si mesma. É este conjunto de constrições conectadas, empíricas e racionais em igual medida, como se as ideias fossem construídas simultaneamente nestas duas dimensões, aquilo que Whitehead chama de *pensamento especulativo*.<sup>1049</sup>

### 2.2.2 O sentido de categoria em Whitehead e Kant

O conceito de “noção fantástica”, empregado por Deleuze na conclusão de *Diferença e Repetição*, a fim de associar o conceito de Ideia à filosofia de Whitehead, não figura em outros lugares da sua obra. No entanto, aquilo que tal conceito expressa, sem dúvida, permanece plenamente nos seus trabalhos subsequentes. Na entrevista a Villani, mencionada anteriormente, vimos que Deleuze opõe o sentido de categoria em Whitehead com o sentido que este termo assume em Kant. Por mais que, em *Diferença e Repetição*, Deleuze oponha as noções fantásticas a todo tipo de categoria,<sup>1050</sup> Whitehead, tanto na entrevista quanto em *Diferença e Repetição*, é referido como aquele que nos oferece noções fantásticas, “empírico-ideais”,<sup>1051</sup> sendo assim perfeitamente possível inferir que, na época da entrevista a Villani, Deleuze não fosse refratário à utilização do termo

<sup>1048</sup> Ibidem, p. 7.

<sup>1049</sup> DEBAISE, op. cit., p. 17.

<sup>1050</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 450.

<sup>1051</sup> Idem.

“categoria” no sentido que antes era concedido exclusivamente às noções fantásticas ou às Ideias.

Tais noções ou Ideias se inserem na reversão do kantismo operado por Deleuze. Para Kant, as categorias presidem a formatação do diverso sensível em sínteses constitutivas da experiência. São elas que permitem o conhecimento da realidade empírica. São as formas lógicas do juízo – entendida como sínteses do múltiplo – na medida em que se aplicam a um objeto qualquer, indeterminado, operando como sua matriz e formato.<sup>1052</sup>

Deste modo, distingue-se, inicialmente, o esquema categórico kantiano do de Whitehead pelo fato do esquema de Kant remeter ao *conhecimento*, opondo-se a uma função especulativa; esta, para Kant, é objeto da faculdade da razão, distinta da do entendimento, pois justamente a razão excede a cognição em direção a totalidades mais vastas do que as comportadas pela experiência possível. Para Whitehead, as “categorias metafísicas não são afirmações dogmáticas acerca do óbvio; são tentativas de formulação das generalidades últimas.”<sup>1053</sup> As categorias são as operadoras morfológicas do seu esquema especulativo, as noções através das quais as generalidades descritivas se estruturam e não descrições de uma possibilidade abstrata de experiência a partir de formas sensíveis e intelectuais pressupostas como inerentes ao sujeito.

Como vimos nas seções precedentes, as Ideias de Deleuze pretendem reunir as duas partes cindidas da estética em oposição ao hilemorfismo kantiano, operando um radical deslocamento do sujeito. Para Whitehead, teremos movimento muito semelhante. Nele, não se trata mais da “unidade originária da apercepção” como locus unificador de onde as formas categoriais obteriam seu lastro, mas, pelo contrário, de uma gênese do sujeito a partir da experiência. De fato, *Processo e Realidade* se coloca em uma posição de reversão do kantismo, de forma semelhante ao que pretende Deleuze com seu empirismo transcendental.<sup>1054</sup> Trata-se de uma “Crítica do Sentir Puro”<sup>1055</sup> (*Critique of Pure Feeling*) no qual a experiência opera ela mesmas suas sínteses independentemente do sujeito

<sup>1052</sup> KANT [1781/ 1787] 2001, p. 136 B105. Igualmente, Cf. KANT, [1783] 1988, §39 p. 104.

<sup>1053</sup> WHITEHEAD, op. cit., p. 11.

<sup>1054</sup> Acerca da relação do empirismo radical com o empirismo transcendental de Deleuze, Cf. Lapoujade, 2000.

<sup>1055</sup> Whitehead, op. cit., p. 134.

(classicamente entendido), que não é mais produtor, mas produto: “para Kant, o mundo emerge do sujeito; para a filosofia do organismo, o sujeito emerge do mundo – um superjeito (*superject*) antes de um sujeito.”<sup>1056</sup> Deste modo, para Whitehead a experiência é anterior ao sujeito e não depende dele como operador sintético; o sujeito, antes, emerge do processo imanente da própria experiência. Para Kant, a condição de possibilidade dos discursos de primeira ordem, acerca daquilo que é e daquilo que se manifesta na experiência sensível, é o sujeito enquanto postulação em segundo nível. Para Whitehead, por sua vez, o sujeito é ele mesmo um dado emergente situando-se apenas na primeira ordem: a experiência é o campo especulativamente suposto em segunda ordem como aquilo que explica a condição de possibilidade de tudo que se manifesta na experiência constituída de primeira ordem. O método especulativo deve seguir esse movimento de criação experiencial no seu movimento de criação mesmo. O sujeito não é o início do sistema sob a forma uma auto-evidência: antes, é produto e não-produto, do mesmo modo que a auto-evidência deve ser produzida.

Claramente, o procedimento de Deleuze, exposto anteriormente, toma o sujeito como dado produzido e não como produtor privilegiado: o sujeito está no campo do constituído, primeira ordem, e não é condição de possibilidade, mas condicionado dado. Do mesmo modo que as Ideias de Deleuze são postas para além do sujeito constituído, respondendo à gênese da experiência concreta no campo especulativo, as categorias da filosofia de Whitehead também o são. Trata-se, em ambos, de afirmações de segunda ordem que expressam as condições das afirmações de primeira ordem no que diz respeito à experiência constituída, com sujeitos e objetos. Neste ponto, temos já uma forte convergência que culmina na identificação da Ideia às noções fantásticas reportadas a Whitehead.

Uma segunda contraposição, exposta por Deleuze no contexto da aproximação com Whitehead, é entre distribuição sedentária e nômade, presente, pelo menos em *Diferença e Repetição*, por vezes sob a dupla poética de “jogo humano” e “jogo divino”. Vimos precedentemente o significado desta dupla conceitual em sua relação com o eterno retorno da diferença e a univocidade. As noções fantásticas não são, como as categorias kantianas, anteriores à experiência.

---

<sup>1056</sup> Ibidem, p. 106.

Como vimos, elas devem ser produzidas a partir da experiência de forma que suas regras sejam coextensivas à experiência mesma em seu devir: jogo no qual as regras se dão no próprio jogar. O caráter essencialmente dinâmico do método especulativo de Whitehead corrobora este ponto. Sendo sempre revisável, sempre passível de modificação e não fechado em si mesmo, atesta uma abertura que faz com que as regras ou categorias não preexistam a sua formação. Mesmo às exigências do método, racionais e empíricas, são imanentemente desenvolvidas ao longo da criação do seu sistema. As regras do método não são auto-evidentes e anteriores, mas coextensivas à sua própria empreitada especulativa.

A distribuição nômade, como vimos, é associado ao eterno retorno da diferença. As noções fantásticas, ou Ideias, devem guardar em si esse procedimento nômade sem, no entanto, ser possível supor que elas *encontrem o eterno retorno em si mesmo*. Trata-se de uma consequência lógica do dinamismo do método. Aqui, o mesmo que falamos acerca do caráter especulativo da univocidade da diferença se aplica: o jogo nômade é pensado, mas não pode ser plenamente jogado.

### 2.2.3 A criatividade enquanto princípio último

No seu projeto especulativo, Whitehead pretende, antes de mais nada, uma metafísica de processos orientada ao problema da gênese e da novidade na e da experiência. Deste modo, a criatividade é o elemento central da sua filosofia especulativa: “a [criatividade] é a noção última em sua descrição mais geral, na base de toda atualidade.”<sup>1057</sup> É esse o princípio a nortear toda a sua metafísica especulativa: é o cerne da sua divinação categorial e núcleo do seu projeto filosófico. Analisar todas as categorias de Whitehead, em sua tábua completa, demandaria uma extensão excessiva aos nossos propósitos aqui. Por conta disso, analisaremos apenas o “princípio último”, a criatividade. Veremos como ela revela o sentido principal da “noção fantástica” em sua ressonância com o projeto deleuziano.

---

<sup>1057</sup> WHITEHEAD, 1969, p. 37.

Primeiramente, o sentido de *último* deve ser entendido como um pressuposto especulativo de base. Neste sentido, opera como norte para o desenvolvimento do sistema de Whitehead, a sua sucessão de argumentos e a sua integração coerente. É um princípio arbitrário. Arbitrário, pois se trata precisamente da autoevidência que se pretende construir. Outrossim, toda filosofia tem sempre seus pressupostos: trata-se de uma necessidade inescapável. Como coloca Debaise: “deve-se, em suma, *começar por aceitar a arbitrariedade de todo começo*, isto é, aceitando que algo deve ser apenas como o ‘impulso’ de uma série.”<sup>1058</sup> Neste ponto, o último tem um sentido funcional: seu objetivo é dar ignição ao desenvolvimento do sistema e nada mais. O seu critério, por conta desta funcionalidade, deve ser, então, essencialmente pragmático. Pragmático em relação à sua capacidade de retorno na experiência, de efetiva constituição de um sistema coerente, daquilo que de novo e interessante aporta ao pensamento.<sup>1059</sup> O último, então, não se diz de uma verdade primeira, mas de um ponto arbitrário a ser escolhido para o desenvolvimento primeiro de uma filosofia. Se não fosse, assim, incorreria na imagem moral do pensamento com seus pressupostos inconscientes: antes, como vimos, a impossibilidade de pensar sem pressupostos deve nos fazer pensar os pressupostos enquanto *explicitamente pressupostos* e tomá-los como válidos ou não, piores ou melhores, com base em critérios outros que sua auto-evidência.

A *criatividade*, então, como princípio último, é a categoria pressuposta como fator de ignição para o desenvolvimento da filosofia especulativa de Whitehead. Enquanto tal, ela tem que permear todas as esferas da experiência. Ela tem que ser local e geral, e, ao mesmo tempo, inapreensível em si mesma,<sup>1060</sup> pois se trata de um conceito especulativo, mas, por conta das exigências do método, tem que ser aplicável a toda experiência: “Se a criatividade, no entanto, como todo último, não pode ser abordada em si mesma, só podendo ser considerada localmente, não obstante ela possui um sentido geral.”<sup>1061</sup>

A criatividade, enquanto último, tem a sua generalidade e aplicação na singularidade experiencial facilmente compreendida a partir do “voo de avião”

<sup>1058</sup> DEBAISE, op. cit., p. 22.

<sup>1059</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>1060</sup> Ibidem, op. cit. p. 26.

<sup>1061</sup> Ibidem, p. 24.

descrito há pouco. Ela tem que ser um princípio especulativo de descrição geral, mas que retorna sobre a experiência, reunindo as suas diversas províncias. Desta forma, a “criatividade só existe em suas atualizações e a sua análise precisa necessariamente partir destas atualizações.”<sup>1062</sup> Tal como a diferença em si mesma em Deleuze, que, sendo virtual, só se diz naquilo que se atualiza, a criatividade na filosofia de Whitehead só é captada a partir da novidade, que ela aporta sob forma dos entes da experiência. A própria constituição da experiência é um movimento da criatividade em novidade. Ela é produzida no movimento imanente de gênese da própria experiência, na sua passagem e movimento.

Para Whitehead, o universo é o movimento da criatividade em direção à novidade, movimento que perpassa dos mais simples constituintes do mundo aos mais complexos. A novidade expressa uma tendência a novas individuações incessantes: cada *nova conjunção atesta algo de novo enquanto desenvolvimento imanente da criatividade*. Ela se atualiza nas novas e inesgotáveis conjunções que correspondem aos entes variados que se dão no mundo: “Uma entidade é dita ‘nova’ porque ela constitui uma organização inédita de uma pluralidade de elementos que se unificam de uma forma original. Esta unificação original, nunca antes vista, é um jorro da natureza enquanto criativa.”<sup>1063</sup> Para Whitehead, cada instante e cada ente são movimentos de autocriação imanentes à pura criatividade. Este processo é descrito em detalhes a partir de outras categorias como “entidade atual” e “objetos eternos”, nos quais, por brevidade, não nos deteremos aqui. O que deve ser retido é a postulação da *criatividade* como conceito especulativo: inapreensível em si mesma mas reportável a toda experiência. A *criatividade* é tal como o “não pode ser sentido que só pode ser sentido” ou “o que não pode ser pensado, mas só pode ser pensado” de Deleuze. Conceito metafísico e especulativo que deve explicar a experiência, por mais que seja, em si mesmo, pensado como inexpressível de forma translúcida no discurso filosófico. Neste sentido, é uma verdadeira noção fantástica.

---

<sup>1062</sup> Ibidem, p. 28,

<sup>1063</sup> SAINT SERMIN, op. cit., p. 62.

### 2.2.4 Sentido especulativo da Ideia e colapso metametafísico

Com base no precedentemente exposto, por fim, gostaríamos de argumentar que tal inflexão da noção de categoria em direção às noções fantásticas ou Ideias possui um nível *metametafísico*. Por um lado, temos a manutenção da noção *formal* de categoria com a sua generalidade descritiva tipicamente metafísica. Formal aqui se diz apenas dessa generalidade. Contudo, o *conteúdo* categorial não assume mais a forma de uma exterioridade das condições ao condicionado ou da procura por um fundamento derradeiro. Do mesmo modo que as duas partes da estética devem ser reunidas, forma e matéria categorial devem tornar-se uma e mesma coisa de tal modo que a categoria deve remeter à gênese da experiência sensível e a gênese do pensamento em um movimento coextensivo, em tudo distante de um exercício kantiano com a sua pureza transcendental, onde o pensamento e a sensibilidade se relacionam apenas em uma hierarquia tal como aquela entre o artífice e a matéria bruta. O pensamento, a elaboração filosófica, não pode se dar separadamente daquilo que descreve. A categoria de descrição geral, se especulativamente orientada, deve ela mesma ser dada e afirmada na *gênese* para poder expressá-la ou descrevê-la; se a noção de categoria deve possuir a generalidade descritiva de um mundo em devir, em detrimento de uma função legiferante identitariamente orientada, *ela própria não pode ser outra coisa que não uma expressão intestina desse devir*. O método especulativo é coerente com o seu desenvolvimento sistemático. A criatividade, como princípio último, se redobra em um *dinamismo imanente ao método especulativo*. Se o ser é tomado como criação, a descrição conceitual desta criação deve ser dada a partir precisamente de um movimento criativo, fabulatório, em tudo oposto a qualquer dogmatismo ou a qualquer pretensão de esgotamento final.

Assim, há um colapso da metafísica especulativa no ser mesmo, na medida em que esta não o expressa senão *seguindo* o seu movimento, o seu processo. Não se parte do sujeito ou da identidade, mas da diferença em direção a uma identidade provisória na descrição genérica da categoria. Por isso, é necessário que seja sempre um movimento especulativo a fim de resguardar esse dinamismo próprio: atingir o ser em uma descrição geral não é possível se o ser for tomado enquanto instância autoidêntica descritível de uma vez por todas. Mas, se o ser é diferença, gênese, processo, a criação metafísica especulativamente orientada

pode oferecer descrições imanentemente revisáveis, sem pretensão dogmática. Essa criação, certamente, não é ontológica, mas conceitual, e, não esgota o potencial de descrição metafísica em uma filosofia determinada. Uma metafísica da diferença, então, justifica-se no nível metametafísico por conta do seu caráter criativo que corre lado a lado com a sua própria concepção do princípio último enquanto criatividade. E, evidentemente, não se trata de qualquer criação, mas de uma criação que retorne ela mesma sobre a prática, sobre a experiência, como o avião de Whitehead, de forma a nos dar novos e melhores conceitos para viver, seja enfrentando a normatividade identitária das descrições gerais disponíveis em certa época ou local, seja abrindo o horizonte dos possíveis contra o sufocamento de uma realidade determinada que se pretende a única, tal como o atual capitalismo realista. Em perfeita consonância com estas considerações, Deleuze e Guattari descrevem a filosofia como a “arte de criar conceitos”: apenas enquanto *arte* a filosofia pode fazer jus ao devir que a anima. Passemos, agora, à metafilosofia de Deleuze.

### 3. A metafilosofia de Deleuze

A metafilosofia de Deleuze se estrutura a partir de quatro conceitos: caos, plano de imanência, conceito e personagem conceitual. Analisaremos cada um desses conceitos nesta seção, assim como seus desdobramentos. Igualmente, procuraremos situar tal quadro no escopo da obra de Deleuze para além dos trabalhos em colaboração com Guattari a fim de interpretar os temas ali desenvolvidos a partir do pensamento deleuziano anterior, sobretudo como expresso em *Diferença e Repetição* e analisado no capítulo precedente.

#### 3.1 Diferença e caos

A diferença, no contexto de *O que é a filosofia?*, é associada ao caos. Em *Diferença e Repetição* ela é descrita, conquanto referida ao eterno retorno, como



“a identidade interna do mundo e do caos, (...) o Caosmos.”<sup>1064</sup> O termo “caosmos”, pensado a partir de James Joyce, expressa a anarquia coroadada, imanência entre caos e ordem, indeterminação e determinação.<sup>1065</sup> Em *O que é a filosofia?*, por sua vez, Deleuze e Guattari definem o caos do seguinte modo:

[...] menos por sua desordem que pela velocidade infinita com o qual se dissipa toda forma que nele esboça. É um vazio que não é um nada, mas um *virtual*, contendo todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida, sem consistência, nem referência, sem consequência.<sup>1066</sup>

A diferença não é a desordem pura, pois é produtora de toda ordem e sua condição de evanescência conforme ela traz a novidade (eterno retorno da diferença). A diferença não tem referência, sendo apenas autorreferida em uma imanência a si própria a fim de se evitar a regressão infinita do fundamento, como vimos antes. Tal ponto é reforçado pelo que vimos há pouco sobre o papel dos pressupostos no método especulativo em Whitehead: tal como a criatividade, a diferença em si mesma exerce a função de ignição especulativa do sistema. Por outro lado, a diferença enquanto diferença interna, princípio coextensivo de individuação, é virtual, bem como o caos na passagem acima. Quando Deleuze e Guattari afirmam que o caos se caracteriza menos “por sua desordem do que pela velocidade infinita com o qual se dissipa toda forma”, isso pode ser compreendido a partir do eterno retorno da diferença como imanência da ordem à desordem em sua dimensão temporal: o futuro como aquilo que faz evanescer toda forma em direção ao informal de onde advém novas formas. Tal como a diferença, o caos é um conceito abstrato e *especulativo* e, também como ela, sempre carrega a determinação dos entes individuados. A seguinte passagem, onde Deleuze define o caos em relação a Leibniz e Whitehead, demonstra isso bem:

O caos não existe, é uma abstração, porque ele é inseparável de um crivo que faz sair qualquer coisa (qualquer coisa mais que o nada). O caos seria um puro Many, pura diversidade disjuntiva, uma vez que alguma coisa é One, não uma unidade já pronta, mais o artigo indefinido que designa uma singularidade qualquer.<sup>1067</sup>

<sup>1064</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 470.

<sup>1065</sup> Ibidem, p. 123.

<sup>1066</sup> Ibidem, p. 139.

<sup>1067</sup> DELEUZE, 1988/2014, p. 104.

O caos, enquanto abstraído, é especulativo, e a sua inseparabilidade de um crivo expressa o seu desenvolvimento necessário em entes individuados. Passemos, agora, a natureza destes *crivos no caos*.

### 3.2 O plano enquanto *physis e nous*

Os planos de imanência ou de consistência são precisamente estes crivos: são cortes no caos.<sup>1068</sup> O caos pode ser associado à diferença, e o plano a um campo de individuação virtual. O plano é uma zona ou uma região da diferença, coordenadas de variação na variação infinita da diferença. O plano, no que se refere à filosofia, distingue-se do plano conforme referido à ciência: o plano da ciência não pensa essa variação infinita *qua* variação infinita, mas apenas a partir de uma desaceleração do infinito nos functivos. A especificidade da filosofia em relação à ciência, seria, então, a de dar uma consistência ao infinito sem enquadrá-lo nas coordenadas finitas das funções, por mais que se trata sempre de uma variação infinita dada no seio da variabilidade pura do caos. A filosofia dá uma consistência ao caos dentro de limites, o crivo no caos, mas esses limites, em si mesmos, tem em seu seio um infinito ao qual a filosofia não renuncia. Infinito dentro de uma porção ou zona do infinito caótico.

O plano é um crivo no caos. Deleuze e Guattari definem “plano de imanência” de forma cristalina, claríssima, na seguinte passagem quase incognoscível: trata-se de um plano onde há “apenas *relações* de movimento e repouso, de velocidade e lentidão entre elementos não formados, ao menos relativamente não formados, moléculas e partículas de toda espécie.”<sup>1069</sup> Essa passagem pode ser compreendida como afirmando que as relações são mais ontologicamente fundamentais que os termos: o plano seria, então, um domínio de pura relacionalidade pré-individual onde as relações não estão ainda efetuadas em termos quaisquer. Essa pura relacionalidade expressa determinado limitar de potência tal como as essências modais de Spinoza que

<sup>1068</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>1069</sup> DELEUZE, GUATTARI, 1991/2010, p. 47.

vimos. Neste ponto, trata-se de elementos não formados, caracterizados antes de mais nada por seus coeficientes intensivos. Dado que, em seguida, Deleuze e Guattari nos falam de elementos “relativamente” não formados, podemos compreender o plano como um infinito de variação contido entre limites determinados, em sentido próximo ao que vimos com Spinoza. Um plano é uma zona de variação intensiva entre limites

Os planos de imanência possuem duas faces “das quais uma é determinada como *Physis*, na medida em que dá uma matéria ao Ser, e a outra como *Nôus*, enquanto dá uma imagem ao pensamento.”<sup>1070</sup> Enquanto planos pré-filosóficos, eles se dizem da exterioridade genética ao pensamento e a tudo que é mental, tal como a diferença enquanto númeno. E Deleuze e Guattari, com efeito, identificam o plano ao numênico.<sup>1071</sup> Neste sentido, todo plano está do lado das coisas como matéria do ser, para além do pensamento operando como sua exterioridade: o que não pode ser pensado. Por outro lado, os planos são o que dão a pensar, sempre a partir do ser e em paralelo a ele. O que é externo ao pensamento é ao mesmo tempo o impensado no próprio pensamento, como vimos. O plano de imanência retoma a univocidade ao seu modo: suas duas faces, pensamento e ser, estão em relação de imanência expressiva um ao outro. O plano é ser conforme externo ao pensamento e, ao mesmo tempo, é pensamento conforme condição genética do pensamento no próprio pensamento (aquilo que é impensável e só pode ser pensado). O plano é unívoco tal como a diferença – é uma região da diferença, uma zona de variação – e assim é unívoco ao ser e ao pensar:

É neste sentido que se diz que ser e pensar são uma e mesma coisa. Ou antes, o movimento não é imagem do pensamento sem ser também matéria do ser [...]. O plano de imanência tem duas faces, como Pensamento e como Natureza, como *Physis* e como *Nôus*.<sup>1072</sup>

Os planos de imanência, assim, são variações unívocas em uma região da diferença (crivo no caos) que se expressa duplamente enquanto *fora* ao pensamento e à imagem do pensamento. Veremos, agora, em que sentido os planos de imanência constituem imagens do pensamento. Antes, vimos o caso da imagem moral do pensamento e como a crítica deleuziana se abre para a procura

<sup>1070</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>1071</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>1072</sup> Ibidem, p.53-54

de uma imagem do pensamento enquanto não-imagem. Em *O que é a filosofia?*, o conceito de imagem do pensamento está, de certo modo, alargado: não temos mais apenas antagonismo entre a imagem deleuziana e a imagem moral, mas a formulação de uma pluralidade infinita de diferentes imagens identificadas aos planos de imanências variados.

### 3.3 Plano de Imanência e imagem do pensamento:

No sentido noológico, conforme referidos à criação filosófica, os planos de imanência são *imagens do pensamento*: “O plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem do que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento...”.<sup>1073</sup> É como o *pressuposto não filosófico* que orienta toda produção conceitual filosófica como sua condição implícita.<sup>1074</sup> Não se trata, contudo, apenas da imagem moral do pensamento; esta é só uma imagem ou um plano de imanência específico que é identificado à *doxa* em *O que é a filosofia?*. Por mais que tal imagem consista em um plano de imanência dado pela reificação da transcendência a partir da hipóstase da representação, como vimos em capítulo anterior, não obstante ela constitui também um plano de imanência.<sup>1075</sup> A imagem moral constitui um plano de imanência pois os planos são imagens do pensamento. A utilização do termo “imagem do pensamento”, elaborado em *Diferença e Repetição*, no contexto de *O que é a filosofia?* indica, de imediato, que Deleuze não rejeitaria a classificação da imagem moral como sendo um plano. De fato, a imagem moral é uma orientação no pensamento, uma concepção do que é pensar, expressando determinadas coordenadas noológicas enquanto crivo no caos. Contudo, essa imagem rechaça o próprio caos no erguimento de um modelo identitário – articulado nos oito postulados que vimos – de forma a ser uma imagem pobre, distante, do caos. Ela introduz uma transcendência contra a imanência do plano, mas, não obstante, só pode surgir dentro desta mesma

<sup>1073</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>1074</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>1075</sup> Ibidem, p. 67.

imanência que ela pretende ocultar ou rechaçar. Ainda assim, trata-se de um plano de imanência, mesmo que um plano de imanência orientado à conjuração da sua própria imanência em prol de uma transcendência.

Os planos de imanência são sempre múltiplos: “o plano de imanência é folhado”.<sup>1076</sup> Ser “folhado” aqui significa que ele possui diversas camadas, diversos níveis, que constituem uma multiplicidade constitutiva em relação a ele. São sempre fractais, estando sempre contidos e sempre contendo outros planos com outros conceitos. O plano instaurado através de um filósofo – enquanto uma imagem do pensamento – pode ser preenchido por conceitos muito variados, ao mesmo tempo que, através do comentário ou do desenvolvimento deste plano, pode surgir o traçado de um novo plano: “as folhas do plano de imanência ora se separam até se oporem umas às outras, e convirem cada uma a tal ou tal filósofo, ora, ao contrário, se reúnem para cobrir períodos bastantes longos.”<sup>1077</sup> No caso da imagem moral, como vimos, de fato, não se trata de uma filosofia, mas de uma pluralidade de filosofias muito variadas que compartilham dos mesmos pressupostos extra filosóficos (e, por isso, distintos dos pressupostos em sentido whiteheadiano). De Aristóteles a Descartes, vimos o primado da representação no seio desta imagem. Mesmo que seja uma imagem que se estruture por um cerramento relativo nos seus pressupostos, ela ainda assim é sempre folhada. Pode-se sempre argumentar que tal pressuposto se encontra ausente ou matizado em tal ou tal conceito de tal ou tal filósofo.

Mesmo para além da imagem moral, em qualquer imagem do pensamento o problema de distinguir no misto, no múltiplo, os limites entre suas folhas sempre porosas é um trabalho delicado. Decidir em que caso temos uma nova imagem ou apenas o preenchimento de novos conceitos nesta mesma imagem é, nesse sentido, caso de uma “avaliação complexa e relativa.”<sup>1078</sup> Os limites e as bordas estão sempre borrados. Em que medida Fichte e Kant estão no mesmo plano ou em planos distintos? Em que medida Derrida e Deleuze, com seus conceitos diferentes, não estão no mesmo plano?

---

<sup>1076</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>1077</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>1078</sup> Ibidem, p. 71.

Tais perguntas só podem ser respondidas de forma detalhada e complexa caso a caso.

### 3.4 Plano de Imanência e plano de desenvolvimento

Deleuze e Guattari afirmam que há necessariamente uma dimensão de *transcendência* em cada plano de imanência. Trata-se do plano de organização ou desenvolvimento. Esta dimensão, no entanto, se faz parte do plano de imanência, é imanente por ausência<sup>1079</sup>. Por ausência, pois é a produção de transcendência a partir da própria imanência de forma semelhante ao movimento de produção da reconhecimento e demais instâncias da imagem moral a partir da diferença, que vimos anteriormente. A diferença produz o fundamento e sua distribuição. Este tema, conforme referido ao caos e ao plano, se desdobra no plano de desenvolvimento, se apresentando como a segunda dimensão na qual se desenvolvem princípios de organização que regem as individuações que neles tem lugar. É o plano em que se produzem princípios derivados organizando o desenvolvimento de um sistema qualquer – seja uma música, ou uma filosofia – com suas premissas e deduções. A *doxa*, ou imagem moral, neste sentido, apenas reifica a transcendência produzida enquanto produtora, mas ainda, assim, consiste em um plano de imanência como outro qualquer, por mais que, para Deleuze, seja o mais pobre. A imagem moral é o plano de imanência que se apresenta como plano de desenvolvimento.

### 3.5 O Plano de imanência e o caos

Deleuze e Guattari nos falam igualmente d'O Plano de Imanência, um plano de imanência para todos os planos de imanência. Seria não apenas o plano de todos os planos, mas o mais puro, o mais distante dos elementos de transcendência. Por consequência conceitual, teria que ser imanente a nada que não a si próprio. E dado que a diferença é a única a ser imanente a si

---

<sup>1079</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012b, p. 56.

mesma, o plano teria que ser identificado à própria diferença. A diferença é imanente a si mesma no sentido que vimos antes: a partir da operação de a-fundamento, a diferença resolve especulativamente o problema do fundamento como princípio. Ela é imanente a si mesma pois só há identidade naquilo que difere, conforme já analisado no capítulo anterior, na seção sobre a univocidade. Igualmente, como vimos há pouco, a diferença é associada ao caos no contexto da metafilosofia de Deleuze e Guattari. Desta forma, por dedução, o Plano de Imanência teria que figurar como o puro caos. O caos, assim como a diferença, por sua vez, é distinto de toda expressão conceitual que, no caso, só pode se dar no interior de um plano (minúscula) e seus conceitos. Colocando de forma esquemática:

- A diferença é imanente a si mesma. (a);
- A diferença figura como o caos na metafilosofia de Deleuze. (b);
- O plano de imanência (com maiúscula) é tomado como imanente a si mesmo (c);
- Logo, O plano de imanência pode ser associado ao caos e à diferença.  $((a \rightarrow b) \wedge (c \rightarrow a)) \rightarrow (a \rightarrow c)$ .

No entanto, como vimos, o plano se define precisamente por um crivo ou corte no caos, por uma região de variação. Por consequência, um plano que se identificasse ao caos mesmo é *impossível*. Impossível, pois o Plano seria um corte no caos identificado ao próprio caos, o que contradiz a definição de plano de imanência. O plano define-se por um corte no caos de forma que não pode haver um plano como caos. Por outro lado, o Plano, além de figurar como o plano de todos os planos de forma a ser paradoxalmente identificado ao caos, é pensado como o mais puro plano de imanência, imanente a si mesmo. Em outro sentido ainda, como vimos, os planos de imanência necessariamente introduzem uma transcendência enquanto plano de desenvolvimento. Desta forma, O plano de imanência esbarra em contradições que devem ser assinaladas de forma igualmente esquemática:

1) Enquanto plano de imanência (p) de todos os planos de imanência, o Plano de Imanência (P) tem que compartilhar das características dos planos de imanência ( $P \rightarrow p$ ). Então, (a) tem que ser um crivo no caos e (b) tem que introduzir uma dimensão necessária de transcendência.

2) Enquanto plano de imanência, tem que ser um crivo no caos (a), porém, enquanto Plano de imanência, tem que ser o próprio caos ( $\neg a$ ).

3) Enquanto plano de imanência, tem que possuir uma dimensão de transcendência (b), porém, enquanto o Plano de Imanência não pode ter transcendência alguma ( $\neg b$ ).

4) Logo, o Plano de Imanência tem que, enquanto plano de imanência, ser um crivo no caos e não ser um crivo no caos; tem que ter uma dimensão de transcendência e não ter nenhuma transcendência.  $((P \rightarrow p) \wedge (p \rightarrow a \wedge b)) \wedge (P \rightarrow \neg a \wedge \neg b) \rightarrow (P \rightarrow \neg P)$ .

Analisemos a seguinte passagem onde esses elementos contraditórios d'O Plano são explicitados:

[...] o pensamento não pode impedir-se de interpretar a imanência como imanente a algo, grande Objeto da contemplação, Sujeito da reflexão, Outro sujeito da comunicação: é fatal, então, que a transcendência seja introduzida. *E se não se pode escapar a isso, é porque cada plano de imanência, ao que parece, não pode pretender ser único, ser O plano, senão reconstituindo o caos que devia conjurar: você tem a escolha entre a transcendência e o caos...*<sup>1080</sup>

A partir desta passagem, torna-se claro que o Plano de Imanência é uma impossibilidade. Assim como a diferença em si mesma, ele não permite a sua captura plena em nenhuma imagem do pensamento: é a não-imagem do pensamento, inapreensível mesmo a partir da imagem especulativa do pensamento sem imagem. A diferença é o que não pode ser pensado e O Plano é o plano que não pode ser traçado. Tal como O Plano pode ser expresso enquanto  $P \rightarrow \neg P$ , vimos que a diferença pode ser expressa como  $D \rightarrow \neg D$ . Assim, trata-se, em ambos os casos, de uma externalidade radical ao pensamento inapreensível, incapturável, mas que, não obstante, por ser pensada enquanto não pensável em um movimento especulativo. Por consequência, uma vez que os conceitos filosóficos são dados no interior dos planos de imanência, O Plano não pode ser inscrito *plenamente* sobre qualquer conceito. Nenhum conceito – nem mesmo o conceito d'O Plano de Imanência, nem mesmo o conceito de diferença em si mesma – pode pretender expressar plenamente a pura imanência ou a pura diferença.

Apesar desta impossibilidade, a formulação especulativa d'O Plano, em sua expressão paradoxal, pode ser útil como forma de se estabelecer, de forma comparativa, graus de pureza entre planos diferentes – conforme se aproximem

<sup>1080</sup> Ibidem, p. 63-64, grifo nosso.



deste máximo de imanência. O máximo de caos para o máximo de organização: anarquia coroada. A filosofia, então, ganha, a partir de Deleuze e Guattari, como critério de avaliação entre os diversos planos de imanência e seus conceitos derivados, a *imanência* como horizonte regulativo. Quanto mais caos feito consistente por uma filosofia e seu plano específico de imanência, melhor e mais rica se torna essa mesma filosofia. É neste sentido que Deleuze e Guattari, ao se indagarem sobre a possível existência de um plano melhor que os outros, elogiam o plano de imanência advindo através de Spinoza:

Assim, Spinoza é o “Cristo dos filósofos”, e os maiores filósofos não mais são do que apóstolos, que se afastam ou se aproximam deste mistério. Espinosa, o tornar-se filósofo infinito. Ele mostrou, erigiu, pensou o “melhor” plano de imanência, isto é, o mais puro, aquele que não se dá ao transcendente, nem propicia o transcendente, aquele que inspira menos ilusões, maus sentimentos e percepções errôneas...<sup>1081</sup>

### 3.6 O conceito de conceito

O plano de imanência é povoado por conceitos em uma relação de expressividade imanente. A criação de conceitos, em uma das afirmações mais famosas de Deleuze e Guattari, é a atividade filosófica por excelência: “a filosofia é arte de criar conceitos, de inventar, de fabricar conceitos.”<sup>1082</sup> A primeira consequência notável desta definição é que os conceitos filosóficos devem ser inventados em um “construtivismo”, ou seja, devem ser construídos, e não descobertos. Para os autores, os conceitos não são descobertos, nem obedecem a uma progressão dialética, mas são invenções enquanto soluções do campo problemático, no sentido preciso que vimos anteriormente. Deste modo, a sua concepção de filosofia é principalmente criativa e construtivista, o que traz uma outra consequência importante: como nota Smith, a filosofia torna-se uma *prática*, uma ação, e não apenas uma atitude, como no caso de uma reflexão desinteressada, no autoconhecimento etc.<sup>1083</sup> Igualmente, deve-se deixar claro que os conceitos teorizados neste contexto são conceitos *filosóficos*, distintos de

<sup>1081</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>1082</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 8.

<sup>1083</sup> SMITH, C2012, p. 125.

conceitos de outros campos ou de conceitos empíricos tais como mesa, cadeira, peixe, meteoro e etc.

Deleuze e Guattari, com a clareza habitual, definem o conceito “*pela inseparabilidade de um número finito de componentes heterogêneos percorrido por um ponto em sobrevoo absoluto, à velocidade infinita.*”<sup>1084</sup> A partir dessa definição, analisaremos as seguintes características do conceito de “conceito”: 1) todo conceito é uma multiplicidade com traços intensivos (número finito de componentes heterogêneos); 2) todo conceito possui uma endoconsistência e uma exoconsistência (inseparabilidade destes componentes finitos); 3) é relativo em relação a esses componentes e absoluto enquanto “sobrevoo à velocidade infinita” e 4) o conceito é um acontecimento virtual.

O conceito é uma multiplicidade. Quanto a isso, Plotninsky está certo em apontar a concepção de espaço riemanniano como elemento central da concepção de conceito em Deleuze e Guattari: tal como este tipo de espaço, o conceito é folhado do mesmo modo que o plano que ocupa; é um *patchwork*.<sup>1085</sup> Cada conceito é uma “totalidade fragmentária”<sup>1086</sup>, um compósito, um constructo dado por outros elementos eles mesmos passíveis de serem conceituais (mas não só conceituais).<sup>1087</sup> É uma multiplicidade intensiva e não quantitativa. Do mesmo modo, o conceito não é a pura intensividade (no mesmo sentido que vimos que as multiplicidades se distinguem da intensidade pura), mas compartilha de *traços intensivos* enquanto uma multiplicidade de tipo intensivo. Estes traços intensivos fazem com que cada conceito seja “considerado, pois, como ponto de coincidência, de condensação ou de acumulação de seus próprios componentes.”<sup>1088</sup> Tais características fazem do conceito um conjunto de singularidades. O conceito, se folhado, dado em múltiplas camadas, tem em cada um dos seus componentes um gradiente intensivo (o próprio traço intensivo), figurando como variação modal que entra em uma relação de ressonância mútua (determinação recíproca), dando ao conceito uma *endoconsistência* e uma *exoconsistência*. O caráter intensivo do conceito é o que lhe concede a feição de

<sup>1084</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 29.

<sup>1085</sup> PLOTNINSKY, op. cit.

<sup>1086</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010 p. 31.

<sup>1087</sup> Estes elementos podem vir de outros lugares, como as artes e as ciências.

<sup>1088</sup> Ibidem, p. 28.

uma individuação em ato, acontecimental, que faz do conceito um processo antes que um mero dado a ser descoberto. O conceito é tomado como uma variação, um regime de variações em mútua composição dentro do plano. O plano é uma variação dentro da variação infinita, por isso é coextensivo ao conceito enquanto variação: cada conceito é uma variação dentro da variação do plano, uma zona dentro de uma zona de diferença.

A *endocosistência* remete à composição infinita de um conceito no sentido de que seus componentes podem ser eles mesmos desdobrados em outros conceitos. Como era de se esperar, o conceito de conceito não é pensado sob a forma de uma identidade qualquer, mas de uma composição fractal de elementos heterogêneos reunidos por uma diferença interna (a determinação recíproca acima). Cada conceito, portanto, remete a outros conceitos, tanto horizontal quanto verticalmente. Verticalmente no sentido do desdobramento infinito da multiplicidade e horizontalmente no sentido de que ele próprio tem “zonas de indiscernibilidade” nas quais devém outros conceitos: “cada conceito remete a outros conceitos, não somente em sua história, mas em seu devir ou em suas conexões presentes.”<sup>1089</sup> O caráter histórico atesta o processo mesmo de constituição do conceito a partir de outros conceitos, ao passo que essas conexões presentes expressam as bordas fluidas e porosas que interditam a plena determinação de um conceito como um todo autoidêntico. Os conceitos são sempre imbricados, misturados, redobrados uns sobre os outros. Deste modo, igualmente, “os conceitos não são jamais criados do nada.”<sup>1090</sup> Tal como a multiplicidade não tem propriamente origem, tal como a filosofia sempre deve começar pelo meio na ausência dessa mesma origem, o conceito não é uma criação *ex nihilo*, mas uma produção imanente a partir de elementos variados previamente dispostos.

A *exoconsistência* é correlata à *endoconsistência*. Remete a relação de um conceito com outros conceitos “quando sua criação implica uma ponte com outros conceitos sobre o mesmo plano.”<sup>1091</sup> Esta consistência externa é consequência natural do caráter de multiplicidade do conceito: se ele nunca é fechado, é sempre

---

<sup>1089</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>1090</sup> Idem.

<sup>1091</sup> Ibidem, p. 28.

passível de novas composições com conceitos variados no mesmo plano de imanência. Tal como o exemplo da membrana viva que vimos no último capítulo, o conceito tem uma dupla individuação que traça sua interioridade e sua exterioridade. Ele possui interioridade, mas a interioridade está sempre em relação a uma exterioridade (os outros conceitos) e é esta exterioridade que permite que ele se acople a conceitos outros que não os elementos conceituais que o compõem. Assim, a endoconsistência, enquanto zonas de vizinhança, e a exoconsistência, enquanto pontes ou saltos entre conceitos, se reúnem aos traços intensivos na caracterização do conceito de conceito.

O relativo e o absoluto são tomados como mutuamente dependentes e complementares: o conceito é relativo conforme não tem unidade transcendente, sempre se dizendo dos seus componentes em um desdobrar potencialmente *infinito*. Este infinito, não obstante, é sempre dado entre limites, um mínimo e máximo de variação, se fosse um “infinito infinito” não teria consistência alguma. O seu caráter absoluto remete à sua autorreferencialidade enquanto condensação a partir dos traços intensivos. Ele é absoluto na medida em que é constructo, sem subordinação a um referente empírico, tal como as *proposições* e seu ciclo que vimos anteriormente. O conceito é antes uma *produção de sentido* que um discurso lógico proposicional. Esse caráter absoluto, então, é a sua *auto-poeisis* – sob a forma de uma totalidade fragmentária emergente – a partir dos seus componentes. Tal caracterização, por sua vez, coloca, paradoxalmente, a relatividade no seio mesmo do absoluto, uma vez que o conceito só existe a partir da multiplicidade dos seus traços de composição. O conceito é absoluto enquanto produção e criação sem subscrição a um regime dedutivo-causal, eminente capaz de lhe dar, de forma exógena, o seu sentido e/ou referente, função ou desenvolvimento, como seria no caso de uma progressão teleológica do conceito ao modo positivista ou, segundo certa leitura, hegeliana. Por outro lado, é sempre relativo, pois essa criação é sempre aberta e fractal, porosa e dinâmica, referida aos seus componentes em variação perpétua: criação imanente ao criado. Dessa forma, “o construtivismo une o relativo e o absoluto.”<sup>1092</sup>

---

<sup>1092</sup> Ibidem, p. 30.

As características precedentes já indicam o caráter acontecimental do conceito. Não sendo essência ou substância em sentido clássico, mas um processo de individuação em ato a partir de uma gênese pelo heterogêneo, o conceito se distingue dos estados de coisas. Deleuze e Guattari, no contexto dessa discussão, escrevem que “destacar sempre um acontecimento das coisas e dos seres é a tarefa da filosofia quando cria conceitos, entidades.”,<sup>1093</sup> o que significa que a criação conceitual deve, a princípio, introduzir algo de novo no pensamento a partir do encontro com o *fora* – no caso, o caos –, de forma a produzir novos *efeitos* e de modo a eventualmente decair nos estados de coisas. Ess-a atualização do conceito se dá através do personagem conceitual que veremos em seguida. Antes, analisaremos o exemplo do *cogito* cartesiano trazido por Deleuze e Guattari a fim de clarificar o precedentemente exposto.

Um breve parêntese, contudo, se faz ainda necessário. As noções fantásticas que vimos antes são conceitos, mas nem todos os conceitos são noções fantásticas. Por mais que tal conjunto de características – ser uma multiplicidade, acontecimento e etc –, no contexto de *O que é a filosofia?*, se diga de todos os conceitos, mesmos os mais distantes da filosofia deleuziana, as noções fantásticas ainda se distinguem de outros conjuntos conceituais. Elas têm a sua especificidade enquanto um tipo de conceito específico. Os elementos de todo conceito são como que redobrados ou explicitados nas noções fantásticas. Se o ser é criação, nem toda criação se coloca como criada, por mais que o seja. As noções fantásticas seriam conceitos no espectro de tal explicitação de si mesmo enquanto criados. Igualmente, são conceitos que se caracterizam por uma relação de oposição ao conceito de categoria de Kant.

Por fim, Deleuze e Guattari trazem o exemplo do conceito do *cogito* de Descartes. O problema que mobiliza o conceito é distinto dos seus predecessores: Descartes quer chegar a um pensamento sem pressupostos, colocando em dúvida tudo que já aprendeu ou vivenciou. O *cogito* enquanto conceito é a resultante deste campo problemático. Seus componentes são: “duvidar, pensar, ser”.<sup>1094</sup> Já a multiplicidade enquanto conceito se expressa na forma: “eu penso, ‘logo’, sou; ou mais completamente: eu que duvido, eu penso, eu sou, eu sou uma coisa que

---

<sup>1093</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>1094</sup> Ibidem, p. 33.

pensa.”<sup>1095</sup> Cada um destes componentes são uma variação de “duvidar, pensar, ser”. O pensar, na expressão acima, também não é um simples substantivo, mas, igualmente comporta fases e variações internas: “sentir imaginar, ter ideias.”<sup>1096</sup> O mesmo para a dúvida, que é “sensível, científica, obsessiva.”<sup>1097</sup> Há uma zona de indiscernibilidade entre estes componentes na qual “pensar, ser, ser uma coisa que pensa” se condensam, dando endoconsistência ao conceito de cogito: “é o momento em que o conceito se *fecha* como totalidade fragmentária.”<sup>1098</sup> Momento no qual a variação específica “pensar” é retida em detrimento das outras variações que, não obstante, continuam funcionando no seu interior, engendrando a fórmula “penso, logo, sou”. A exoconsistência se revela conforme o conceito se prolonga até o conceito de Deus, por exemplo, através da conhecida prova ontológica.<sup>1099</sup> O fato do “eu” ter uma ideia infinita que o ultrapassa em perfeição, como prova da necessidade de um ente infinitamente perfeito como responsável por esta ideia mesma, permite a passagem do conceito de eu para o de Deus dentro do mesmo plano de imanência: o conceito de eu se desdobra no conceito de Deus e vice-versa, em uma relação de mútua exoconsistência.

### 3.7 Personagens Conceituais

Os personagens conceituais são os *agentes de enunciação da filosofia*, “o devir ou sujeito de uma filosofia”.<sup>1100</sup> O personagem conceitual é uma multiplicidade, um fator de consistência e individuação e também opera como índice da efetivação empírica do conceito. Na estrutura da produção filosófica, ele se apresenta como *passagem* ou fator de individuação entre o plano e o conceito. Não é o filósofo que cria o conceito a partir do plano: é o seu *duplo*, o personagem conceitual enquanto *signo do processo de individuação que vai do plano ao conceito em sua criação*.

---

<sup>1095</sup> Idem.

<sup>1096</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>1097</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>1098</sup> Idem.

<sup>1099</sup> Idem.

<sup>1100</sup> Ibidem, p. 79.

Os personagens são os veículos de individuação entre plano e conceito: o conceito obtém a sua determinação completa na medida em que se efetua a partir do *traçado de um personagem conceitual*. Primeiramente, se dito “sujeito de uma filosofia”, o personagem conceitual não é o proprietário de uma filosofia. Antes, evoca plenamente a “morte do autor” como primeiramente pensada no célebre “A morte do Autor”, de Roland Barthes<sup>1101</sup> e, posteriormente, por Foucault, em “O que é um autor?” e em “A Ordem do Discurso”.<sup>1102</sup> Barthes argumenta que o autor é uma figura típica da modernidade. A partir da lógica capitalista, o autor ter-se-ia tornado senhor e tirano da escrita: ele seria o seu ordenador e em sua intenção, vida ou personalidade, é que se encontraria a chave de compreensão do texto, seu sentido oculto e último: “a explicação da obra é sempre procurada do lado daquele que a produz, como se através da alegoria mais ou menos clara da ficção, houvesse sempre e finalmente a voz de uma única pessoa que nos entregaria a sua confidência.”<sup>1103</sup> Através da linguística, Barthes argumenta, ter-se-ia descoberto que um texto não tem um sentido único teleologicamente orientado pelo autor, mas é sempre múltiplo, composto de camadas variadas nas quais há diversas escrituras e elementos culturais para além da identidade pessoal de quem escreve.<sup>1104</sup> De forma bastante semelhante, Foucault argumenta que o autor, a partir da modernidade na filosofia e nas artes, assumiu uma *função* de ordenação do discurso: “o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência.”<sup>1105</sup> E tal função opera sob a forma de um decalque da sua figura psicológica e empírica, na “forma da individualidade e do eu.”<sup>1106</sup> A ordenação se dá com base neste operador identitário que é remetido à figura psicológica daquele que fala ou escreve. A função é abstrata, mas opera a partir da subscrição a uma pretensa concretude do autor enquanto pessoa.

Neste sentido, os personagens conceituais são distintos dos filósofos e dos autores cujo nome próprio etiqueta determinada filosofia. Não se confundem, portanto e do mesmo modo, com os tipos psicossociais, gêneros sociológicos ou

---

<sup>1101</sup> BARTHES, 1984.

<sup>1102</sup> FOUCAULT, 2014.

<sup>1103</sup> BARTHES, 1984, p. 62.

<sup>1104</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>1105</sup> FOUCAULT, 2014, p. 25.

<sup>1106</sup> Ibidem, p. 28.

psicológicos, ou mesmo com figuras estéticas tais como personagens de um romance com aspirações filosóficas<sup>1107</sup> – por mais que tais dimensões possam a ele se relacionar através de embricamentos mútuos.<sup>1108</sup> Igualmente, nem todo personagem conceitual guarda o nome de um filósofo, podendo ser interior a uma filosofia ou a um sistema literário;<sup>1109</sup> no entanto, nos focaremos na sua dimensão filosófica mais direta (a partir dos que retém o nome próprio de um filósofo), uma vez que, nesta seção, objetiva-se a análise da metafilosofia de Deleuze, e os personagens conceituais diretamente duplicados a partir de filósofos tornam a compreensão e explicação mais simples.

Não consistindo no autor no sentido de Barthes e Foucault, o personagem conceitual retém ainda o caráter de uma *função*. Possui uma função de ordenamento e de coesão na criação conceitual; mas esta função não se diz de uma subordinação extrínseca a coordenadas empíricas (intenção ou psicologia do autor empírico) que dariam o norte para um desvelamento de sentido ou para uma interpretação fechada. Contra o marcador identitário da função autor, a função *personagem*: uma operatória diferencial essencialmente aberta e folhada onde antes havia um operador identitário. Se o autor é a identidade de um sujeito como ordenador, o personagem será um ordenador de outra ordem, um ordenador imanente ao processo de produção filosófica e distinto da figura de um indivíduo e de um eu. A função-autor é dada pela pressuposição de um referente: o personagem conceitual, por sua vez, é *signo* que, como vimos, é um aporte de uma diferença. O personagem aporta uma diferença dando ignição a um processo de individuação diferencial.

Vimos que os planos de imanência enquanto condições dos conceitos são crivos no caos: é o personagem conceitual o operador que nele mergulha de forma a trazer os elementos da produção conceitual:

É que ele [personagem conceitual] aparece duas vezes, intervém duas vezes. Por um lado, ele mergulha no caos, tira daí determinações dos quais vai fazer os traços diagramáticos de um plano de imanência: é como se ele se apoderasse de um punhado de dados, no acaso-caos para lançá-los sobre uma mesa. Por outro

<sup>1107</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 82.

<sup>1108</sup> Cf. LAMBERT, 2017, p. 11.

<sup>1109</sup> Neste sentido, Deleuze e Guattari nos falam do personagem do “Idiota”, tanto presente em Descartes quanto em Dostoiévski e semelhante ao Zaratustra, de Nietzsche, e ao “amigo” na filosofia grega clássica. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 75; 79; 86.



lado, para cada dado que cai, faz corresponder os traços intensivos de um conceito que vem ocupar tal ou tal região da mesa, como se esta se fendesse segundo os resultados.<sup>1110</sup>

É neste sentido que, enquanto agentes de enunciação da filosofia, os personagens operam a partir de um campo de individuação de uma filosofia, ou melhor, como signo deste campo. Ele está sempre entre o plano e o conceito, desenvolvendo-se de forma coextensiva: “Os personagens conceituais constituem os pontos de vista segundo os quais planos de imanência se distinguem ou se aproximam, mas também as condições sob as quais cada plano de vê preenchido de conceitos do mesmo grupo.”<sup>1111</sup> É um mediador entre o plano e o conceito: constitui-se no mesmo movimento que ambos, sendo um aspecto do devir da filosofia. Se tal operação é realizada por uma pessoa empírica eventualmente – o filósofo enquanto carne e osso –, não obstante trata-se de um devir próprio ao pensamento e pelo pensamento. O personagem não é verdadeiramente um agente, alguém que cria a partir do caos por vontade própria, mas a resultante do processo de efetivação do conceito a partir da indeterminação do plano. Como vimos, Deleuze sempre afirma que o pensamento não é um ato voluntário, mas se dá sob a violência de um problema que força as faculdades a pensar. Este mergulho no caos, crivo na imanência, não é guiado pela boa vontade do pensador em sua busca pela verdade, mas ocorre sob o imperativo de um problema e sua crueldade. Por essa razão, os personagens conceituais se configuram como o signo de um *campo de individuação*. Tal campo nada mais é do que o devir conceitual: algo da diferença do plano e da diferença do conceito é transvasada na constituição de um personagem que traz um ao outro. Dado que não é um ato de boa vontade, o personagem pensa no pensador empírico ao mesmo tempo que se desdobra a *partir de, e em um, pensador empírico que eventualmente dá seu nome ao personagem sem se identificar com ele*. O pensador empírico é o veículo do personagem, enquanto o personagem conceitual é o veículo do conceito: “os personagens conceituais são os ‘heterônimos’ do filósofo, e o nome do filósofo, o simples ‘pseudônimo’ de seus personagens.”<sup>1112</sup>

<sup>1110</sup> DELEUZE; GUATTARI, op. cit., p. 91.

<sup>1111</sup> Ibidem, p. 92.

<sup>1112</sup> Ibidem, p. 78.

O personagem conceitual enquanto signo do campo de individuação é essencialmente performativo. Fora das coordenadas psicossociais do autor, o personagem torna-se ator em um teatro onde a sua existência diz-se da sua encenação. O personagem opõe, nesse preciso sentido, a função autor que vimos acima. Esse caráter dramático diz-se da atualização de plano e conceito por parte de um agente enunciator empírico – um comentador, um leitor, um outro filósofo – que reatualiza o pensamento de um filósofo do passado a partir do personagem conceitual que adveio com ele. Este personagem pode ser sempre reencenado em outras peças ou mesmo em uma tentativa de mimetizar a antiga. Como Deleuze coloca: “A imagem autêntica do filósofo não sobrevive àquele que soube encarná-lo por algum tempo, em sua época. É preciso que ela seja retomada, reanimada, que ela encontre um novo campo de atividade na época seguinte.”<sup>1113</sup> É por essa razão que, como nota Lambert, o personagem conceitual torna-se fenômeno de massas ou de horda: a partir de uma relação de simpatia (ou antipatia) com um personagem conceitual é que o conceito e seu plano se veem novamente expressos de forma que temos, a partir, digamos, de Deleuze como personagem conceitual, *deleuzianos* ou *anti-deleuzianos*.<sup>1114</sup> Essa simpatia ou antipatia tem pouco a ver com o Deleuze empírico. O que se associa ao nome de Deleuze, na medida em que se lê Deleuze hoje enquanto um filósofo, não tem relação direta com a sua figura psicossocial ou a sua vida empírica, mas com o personagem conceitual que carrega seu nome e “insiste” em seu texto para além da sua existência material na França da segunda metade do século XX. Se questões biográficas possuem um interesse marginal e mesmo lúdico, nada é mais entediante, mais pobre, do que as análises que procuram reduzir a obra ao autor, anulando a obra na experiência vivida do filósofo ou artista em psicologismos sempre mais ou menos vulgares. A leitura de Foucault feita por James Miller em seu terrível *A Paixão de Michel Foucault*<sup>1115</sup> é um bom exemplo do pior tipo de leitura que se pode fazer de um filósofo.

O personagem, então, existe apenas entre o plano e os conceitos. O personagem também é sempre folhado, poroso, passível de saltos em direção a

<sup>1113</sup> DELEUZE, 1962/2018, p. 136.

<sup>1114</sup> LAMBERT, 2015, p. 1,

<sup>1115</sup> MILLER, 2013,

outros personagens: “cada personagem tem vários traços, que podem dar lugar a outros personagens, sobre o mesmo plano ou sobre um outro: há uma proliferação de personagens conceituais.”<sup>1116</sup> Por conta disso, do mesmo modo que o conceito é sempre múltiplo, o personagem filosófico, enquanto *signo* de uma filosofia específica, é *sempre um duplo que abre essa filosofia a uma reduplicação infinita*. Nesse sentido, ele é signo de individuação, sempre coextensivo ao que se atualiza. O personagem força, quando se constitui, o pensamento a tal duplicação. Temos, a partir disso, uma interessante formulação da prática filosófica enquanto comentário, que vale analisar.

O personagem conceitual é a não-identidade do autor (empírico) com a sua própria filosofia e, por isso, permite a efetuação do conceito em sua variação contínua, na sua proliferação “duplicante” em outros conceitos e mesmo em outros planos. Essa proliferação é o objeto do comentário filosófico. Um comentário, como vimos com a morte do autor, não pode ter a pretensão de revelar de forma última o sentido do texto e, como coloca Lambert, essa pretensão carrega sempre “a fantasia do comentador de fechar o livro eternamente, de uma vez por toda, de forma a fazer o texto primário não mais necessário [...]”<sup>1117</sup> Totalmente outro é o caso do verdadeiro comentário. Sellars expressa muito bem esse ponto, quando compara o comentário filosófico na concepção deleuziana a uma performance musical. Quando um maestro, por exemplo, conduz a Nona Sinfonia de Beethoven, é impossível segui-la à risca tal como foi tocada pela primeira vez em 1824. As interpretações e arranjos variados a partir da partitura, inclusive, fazem com que seu tempo total varie. A sinfonia regida por Karajan distingue-se da regida por outro maestro. É impossível encontrar um Beethoven “inalterado” e “puro”. Antes cada performance transvaza uma novidade a partir da interpretação como condição mesma da performance:

Para Deleuze, ler a história da filosofia é semelhante a uma performance musical. Envolve um encontro entre um leitor e um autor paralelo à relação entre condutor e compositor. A leitura resultante deste encontro invisivelmente guarda a marca do leitor tal como a performance musical inevitavelmente guarda a marca do condutor.<sup>1118</sup>

<sup>1116</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 92.

<sup>1117</sup> LAMBERT, op. cit., p. 6.

<sup>1118</sup> SELLARS, 2007, p. 556-557.

Deste modo, é a não-identidade do texto com seu autor, ou do próprio texto consigo mesmo, que faz com que ele permaneça vivo: passível de novas interpretações, de novas leituras, tendo o seu potencial renovado, podendo saltar para fora na constituição de um novo plano ou inaugurar um novo conceito no interior do mesmo plano. Ser deleuziano, foucaultiano ou estóico significa se situar em relação a este personagem conceitual como intercessor na produção de um duplo, de um outro Foucault, de um outro Deleuze que, não obstante, são o mesmo Deleuze e o mesmo Foucault enquanto personagens. Distinto do pensador empírico, o personagem, enquanto operador impessoal que advém do autor, figura como um impensado que se faz pensar: signo que se encarna no conceito em sua proliferação. O autor está morto, como coloca Barthes, mas a sua morte é como a abertura da cortina de um grande teatro onde os signos substituem as pessoas e a peça não tem fim.

### **3.8 Aplicação da metafilosofia de Deleuze à sua própria filosofia: a diferença em si mesma enquanto conceito**

Vimos o conceito de “conceito” para Deleuze e sua concepção de filosofia. Agora, cabe aplicar esta mesma concepção à sua própria filosofia. Sobretudo, pela seguinte razão: como vimos, há uma exigência de coerência no método especulativo, que defendemos a partir de Whitehead. Os próprios conceitos deleuzianos, por consequência, tem que ser necessariamente passíveis de serem descritos no seio da sua metafilosofia, junto dos de outros conceitos de outros autores. O personagem conceitual, naturalmente, é Deleuze enquanto obra e texto. Vimos há pouco que a filosofia de Deleuze, assim como a de todo autor, não é melhor compreendida como um decalque da sua vida, da sua psicologia pessoal e etc. Na medida em que a obra deleuziana permanece viva em uma série imensa de comentários, nos quais seus conceitos são articulados a outros conceitos e a outros problemas, temos, sob o nome “Deleuze”, um signo de um movimento de individuação filosófica. Apesar de podermos identificar outros possíveis personagens dentro da sua obra, – o *fascista*, por exemplo, como veremos – o personagem central responde pelo nome mesmo de Deleuze. É sobre esta rubrica,

sob este signo, que sua obra se proliferou e até hoje se multiplica em variados agenciamentos e composições novas.

Tomemos o conceito de diferença em si mesma. Tal conceito é, de fato, uma multiplicidade. É composto por uma série de outros conceitos, como vimos no capítulo anterior: a univocidade scotista, a diferença formal e a distinção modal, tanto de Duns Scotus quanto de Spinoza (conforme interpretado por Deleuze a partir destes conceitos), o eterno retorno de Nietzsche (por maior que seja o deslocamento operado nele), a filosofia do tempo de Bergson e seu conceito de virtual, o conceito de “sem fundo” de Heidegger, o conceito de númeno de Kant, o pré-individual de Simondon, dentre outros tantos que estão virtualmente ali contidos de forma implicada. O conceito é um constructo de outros conceitos, o que lhe dá endoconsistência: é através das “zonas de indiscernibilidade” traçadas entre conceitos que temos a individuação do conceito de diferença em si mesmo. A “diferença em si mesma” marca o ponto de condensação de elementos heterogêneos, instaura a endoconsistência do conceito. Igualmente, há uma *exoconsistência* através da qual o conceito de diferença em si mesma se relaciona com os demais neste mesmo plano: a diferença se diz em relação dos conceitos de imagem do pensamento, de sentido (enquanto gênese a partir da diferença), de Ideia, de atual e de acontecimento. O conceito de acontecimento, sobretudo, é nitidamente uma “ponte” ou um “salto” do conceito de diferença: trata-se de pensar, a partir da diferença, aquilo que pode substituir as antigas essências da tradição ontoteológica. E cada um destes conceitos são, em si mesmos, múltiplos enquanto conceitos. Por exemplo, vimos que o problemático em Deleuze é um conceito construído a partir do problemático de Lautman, de Simondon e de Kant.

Naturalmente, tais separações entre elementos internos ao conceito não podem, sob pena de incoerência interna, serem exaustivas ou bem delimitadas. Pode-se certamente analisar os conceitos de forma variada, extraindo certos componentes em detrimento de outros. Do mesmo modo, as fronteiras exoconsistentes entre conceitos são sempre mais ou menos borradas: se acontecimento e diferença são conceitos distintos, no entanto, não são absolutamente separáveis e independentes. A arte do comentário, da interpretação filosófica, é justamente a de distinguir no misto, no constructo heterogêneo de todo conceito, quais elementos detêm maior relevância, maior interesse, sempre em relação a um problema.

O plano de imanência da filosofia de Deleuze pode ser compreendido como a própria imanência, O Plano, com maiúsculas, ou o caos, tal como Deleuze concebe o plano de Spinoza. Contudo, O Plano de Imanência e os planos de imanência são eles mesmos conceitos, por mais que sejam conceitos daquilo que não é conceitual – relativamente, os planos, e absolutamente, O Plano. Poder-se-ia, então, objetar: qual o sentido disso tudo? Por que formular o conceito de algo, o plano de imanência, que é ao mesmo tempo dito como algo que necessariamente escapa ao conceito? A resposta para isso, a sua justificativa, é o *caráter especulativo* de todo este movimento. Como vimos nesta seção, nenhum conceito pode dar conta do caos, nem um plano de imanência pode almejar ser O Plano de Imanência. Deste modo, segundo exigências internas à filosofia de Deleuze no seu nível metafilosófico, temos uma distinção entre a diferença em si mesma e o conceito de diferença em si mesma; por consequência, uma distinção entre O Plano de Imanência e os planos de imanência. Por mais que a diferença em si mesma, necessariamente para além do conceito, seja “objeto” do conceito de diferença em si mesma, ele não pode esgotá-la de forma definitiva, domá-la, interiorizá-la para, finalmente, encontrar o absoluto ou “zerar” o jogo histórico da filosofia. Nenhum conceito pode explicar o *fora do conceito*. Este fora é incognoscível e só pode ser *criado* em um movimento especulativo. Só pode ser pensado e deve ser pensado. É criação e não descoberta: o que abre a filosofia a um horizonte inesgotável de produção conceitual ao invés de atestar o seu óbito.

#### 4. Metafísica e hiperficção

A metafísica, como vimos, pode ser definida como uma descrição geral, especulativamente orientada, da realidade. O caráter especulativo traz aqui, como pretendemos argumentar, uma outra consequência relevante: a sua indissociabilidade de uma forma de ficcionalidade. Especular não se distingue de um ato criativo, inventivo. Trata-se de inserir a novidade para além das grades noológicas de um tempo ou sistema, esforço criativo e não apenas exploratório. Portanto, faz-se necessário pensar em que medida e *como* a metafísica pode *fazer a diferença*, em que medida ela não incorre numa gratuidade etérea, em que medida ela pode retornar sobre a experiência. Defenderemos, então, que enquanto

ficção, ela pode se agenciar ao mundo, à prática. Para isso, reuniremos alguns elementos conceituais: a filosofia do *como se*, de Hans Vaihinger, o conceito de hiperficção, de Mark Fisher, e as potências do falso, do próprio Deleuze.

#### 4.1 A filosofia do *como se* de Hans Vaihinger

O termo especulativo sempre guarda algo de uma ficcionalidade, como já era o caso das Ideias em Kant, por mais que, para ele, se tratasse de ficções necessárias e universais. Tal formulação kantiana é desenvolvida por Hans Vaihinger em seu *A filosofia do como se*,<sup>1119</sup> e nos parece que tal obra prefigura elementos importantes do que contemporaneamente se chama *hiperficção*. As ficções, para Vaihinger, não são meras ilusões, mas fatores necessários na construção do saber. Na dita obra, Vaihinger se dedica a uma análise exaustiva das ficções nas ciências empíricas, na matemática, no direito e alhures, demonstrando como elas tem um papel constitutivo na construção do conhecimento e na manipulação da realidade. Vaihinger não só destacou-se como um célebre comentador da obra kantiana, como também analisa a utilização do *como se* em toda a obra kantiana, das três críticas aos escritos póstumos.<sup>1120</sup> A sua abordagem nos parece se distinguir da kantiana sobretudo na medida em que as ficções não se restringem mais ao campo restrito de uma totalidade para além da experiência, mas a estruturas concretas e diversas. Para além de Deus, do Mundo e da Alma, ficções estruturais que deslocam a grandiosidade do Ideal kantiano para um regime mais imediatamente prático. De acordo com Vaihinger, o dado empírico necessariamente precisa ser suplantado pela dimensão ficcional para a sua compreensão adequada e manipulação científica, ética, jurídica e prática. A sua inspiração é kantiana, mas Nietzsche também revela-se central<sup>1121</sup> e é pensado em relação a Kant na mesma linhagem filosófica.<sup>1122</sup> Deleuze, como vimos, argumenta que Nietzsche é quem leva a termo a crítica kantiana, na medida mesma em que Kant se via submetido às exigências do criticado e restaurou Deus,

<sup>1119</sup> VAIHINGER, 2011.

<sup>1120</sup> Ibidem, p. 501-579.

<sup>1121</sup> “Ao ler no final da década de 1889, a sua obra [...] descobri, para minha agradável surpresa, uma profunda afinidade de toda a concepção de vida e de mundo [...]” e, um pouco depois, descreve Nietzsche como “o grande libertador.” Ibidem, p. 91.

<sup>1122</sup> Ibidem, p. 633.

o Mundo e a Alma enquanto necessidades especulativas. Não é esse exatamente o caso de Vaihinger, contudo, que ainda concede a Kant o benefício de, diferentemente de Nietzsche, ter tomado as ficções religiosas em sua absoluta necessidade.<sup>1123</sup>

As ficções de Vaihinger se expressam na fórmula do *como se*. Na construção de todo conhecimento faz-se necessário a construção de ficções que devem ser tomadas *como se fossem verdade*, mesmo que não o sejam ou mesmo que não possam ser verificadas como tal. Primeiramente, a sua necessidade é pensada em uma tese muito semelhante à de Nietzsche. Elas se impõem como uma necessidade vital: “o pensamento, pois, deve ser considerado um mecanismo, uma máquina, um instrumento a serviço da vida”,<sup>1124</sup> de modo que “a comprovação da validade dos produtos lógicos [esteja] na mão da prática.”<sup>1125</sup> Agir sobre o mundo é o norte que dá ao pensamento sua validade, não a adequação da representação mental ao objeto.<sup>1126</sup> Este ponto é plenamente compartilhado por Deleuze, que, em toda a sua obra, deixa bem claro que a filosofia e o pensamento devem servir ao aumento das forças da vida, e não a outro fim exterior, nem que sejam o conhecimento por si mesmo. A filiação nietzscheana comum reforça este ponto, de resto bastante nítido.

Vaihinger, então, define as ficções do seguinte modo: “Ficções propriamente ditas, no sentido mais rigoroso da palavra, são construções de representação que não apenas contradizem a realidade, também são contraditórias em si mesmas.”<sup>1127</sup> Há, igualmente, semi-ficções como intermediárias que contradizem apenas a realidade, mas que não são contraditórias em si mesmas.<sup>1128</sup> As ficções são constructos que devem ser imaginados, construídos e inventados segundo determinados fins: a atividade imaginativa obedece a restrições práticas, que interditam o livre jogo imaginativo. Uma ficção deve ser *justificada* pela sua eficácia no avanço do conhecimento ou no ordenamento da vida social.<sup>1129</sup> Posteriormente, após ter cumprido sua função, principalmente em termos

---

<sup>1123</sup> Ibidem, p. 667.

<sup>1124</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>1125</sup> Idem.

<sup>1126</sup> Idem.

<sup>1127</sup> Ibidem, p. 129.

<sup>1128</sup> Ibidem, p. 129.

<sup>1129</sup> Ibidem, p. 238.



científicos, deve ser eliminada: “a eliminação das ficções reais no *curso das operações do pensamento* resulta necessariamente da sua natureza contraditória – afinal pretendemos chegar a resultados que sejam livres de contradição.”<sup>1130</sup> As ficções são, então, construtos contraditórios que servem como elementos transitórios na obtenção de um fim determinado epistemologicamente ou socialmente.

Ficções distinguem-se do *real* e das *hipóteses*. Quanto ao real, Vaihinger retoma considerações típicas do empirismo clássico e refere-se diretamente a Hume: o real é apenas a constância e sucessão das sensações. Sujeito e objeto não são dados primeiros, mas se desdobram enquanto ficções no trato do real enquanto sensível:

O ser verdadeiro e último há de ser pensado como fluxo uniforme de sucessões e coexistências. Ao traçarmos as linhas auxiliares X e Y, isto é, sujeito e objeto, procuramos captar e entender este fluxo. A ficção de um X (de um objeto) e de um Y (de um sujeito), contraposto por Kant, acaba desaparecendo no momento que cumpre seu serviço [...] Portanto, o eu e a *Ding an sich* são ficções e de fato não existe senão o que se encontra entre eles, a massa das sensações: em uma ponta desta massa, situamos o sujeito e na outra, o objeto. Graças a tal interpolação, a realidade se torna passível de apreensão.<sup>1131</sup>

Assim, vemos como a filosofia do *como se* é uma forma de empirismo. O real não é a matéria, nem o númeno, mas apenas a sensação bruta como aparece. As *hipóteses*, por sua vez, distinguem-se das ficções por terem uma pretensão de *realidade e de confirmação científica*: “a hipótese concerne sempre à realidade, isto é, à construções de representações nela contidas e aspira ou alimenta a esperança de coincidir no futuro com alguma percepção.”<sup>1132</sup> A hipótese tem uma pretensão de verificação na realidade sensível, por mais que deva, tal como a ficção, ser provisória. Não se trata do sentido de hipótese que vimos há pouco com Tarde; antes, a *hypothesis fingo* tardeana seria uma ficção, no presente contexto. Para Vaihinger, nada mais danoso do que tomar uma ficção por hipótese ou por dogma, por mais que ele reconheça que, efetivamente, os limites entre uma coisa e outra não são fáceis de delinear. Uma ficção pode auxiliar na construção

<sup>1130</sup> Ibidem, p. 251.

<sup>1131</sup> Ibidem, p. 196.

<sup>1132</sup> Ibidem, p. 231.

de uma hipótese e, por consequência, no desenvolvimento do conhecimento, mas não se confunde com ela.

A concepção de Vaihinger, no entanto, distingue-se do conceito de metafísica especulativa, que aqui defendemos, pelas seguintes razões. Em primeiro lugar, a ficção metafísica deve ser distinta do real empírico, mas não auto-contraditória e nem contraditória a ele. Como vimos com Whitehead, a construção especulativa deve ser coerente e deve retornar à experiência. Para Vaihinger, a ficção efetivamente retorna à experiência, na medida em que permite o progresso do conhecimento científico e a manipulação do real enquanto campo empírico. Do fluxo de sensações dado abstraem-se princípios ficcionais que devem retornar à experiência enquanto explicação e ferramenta no trato instrumental. Mas, para tal, deixam de ser ficções: são sempre provisórias no caminho em direção às hipóteses e à confirmação empírica.

Assim, temos que nos afastar de Vaihinger no seguinte aspecto: a coerência de uma metafísica especulativa em relação à experiência é fundamental, diferente do que o autor propõe. Trata-se de uma exigência do método de Whitehead, a que subscrevemos, e, igualmente, de consequência da natureza generalista da metafísica que vimos com Moore. Naturalmente, a metafísica especulativa como ficção não é empírica: a mais ampla compreensão da realidade que vimos com Moore não é ela mesma passível de manifestação sensível. Não temos acesso empírico à realidade em sua máxima generalidade, nem mesmo sob a forma de um conhecimento seguro. Deste modo, se, nas ciências, na concepção de Vaihinger, a ficção se esgota em hipótese e depois em uma descrição coerente das sucessões da experiência, a metafísica não pode ter essa pretensão. Com base na definição de filosofia em sua diferença em relação à ciência, que vimos com Deleuze e Guattari, vê-se isso claramente. Não se pode chegar, na filosofia, a um teorema último de validade empírica inconteste ou, pelo menos, praticamente incontestável, como acontece nas ciências (a forma redonda da Terra, a teoria da seleção natural etc), principalmente porque a filosofia está do lado do virtual, do caos e da criação.<sup>1133</sup> Muito menos pode-se ter essa pretensão no que se refere à metafísica especulativa. Assim, o constructo ficcional metafísico deve ser

---

<sup>1133</sup> Não que a ciência, como vimos, não se debruce sobre o caos, mas ela procede por conjurá-lo na medida em que desacelera seu infinito em functivos.

pensado, como em Whitehead, a partir da sua capacidade de dar coerência às diversas províncias da experiência, e não em contradição a ela, como defende Vaihinger. Essa coerência é necessária pois, enquanto esquema de descrição geral, não é no escopo de uma experiência ocorrida ou passível de ocorrer que teremos a sua confirmação ou critério de validade. Se, para Vaihinger, o critério da ficção é a vida, no caso da metafísica especulativa enquanto ficção nos parece que tal critério se desdobra na necessidade de uma não-contradição com a experiência a fim mesmo de que tal ficção especulativa possa retornar enquanto horizonte mais geral possível para enquadramento de sentido para as coisas. Não se aplicando o caminho de validação a partir de uma capacidade predicativa em relação à experiência sensível, o critério deve ser outro.

Em segundo lugar, cabe analisar o caráter autocontraditório da ficção. No método de Whitehead, como vimos, a coerência é uma exigência, em aparente contradição com a característica das ficções de Vaihinger. Primeiramente, isso pode ser resolvido a partir da *contradição performativa* que vimos no primeiro capítulo a partir do artigo de Nunes. A ficção especulativa é contraditória neste sentido preciso: trata-se de afirmar uma ficção como sendo real, afirmando, ao mesmo tempo, a sua ficcionalidade. Desta forma, a ficção é autocontraditória na medida em que se anuncia como sendo necessária em sua contingência especulativa: põe-se como o real aquilo ao mesmo tempo que se admite a impossibilidade do discurso acerca do real. De todo modo, em outro nível, ela deve ser coerente consigo própria conforme tomada em si mesma: ela é contraditória em seu movimento performativo, mas, não obstante, o que se afirma nessa contradição deve ser coerente. Assim, postula-se como especulativamente válido certo sistema, ao mesmo tempo que se afirma a sua impossibilidade.

Por outro lado, por fim, nos parece que toda tese metafísica em sentido pós-crítico pode ser bem descrita a partir da fórmula do “como se”. A prática filosófica é criação antes de mais nada, como vimos há pouco. Sendo criação, não tendo pretensões de conhecimento e predição, como no caso da ciência, só pode figurar como um *como se*. Como visto na filosofia da ciência de Deleuze e Guattari, a predição operada pela ciência se dá sempre a partir do estabelecimento de functivos em relação ao estado de coisas como referente, de forma a termos na sensação o índice de sua eficácia predicativa: o congelamento relativo do fluxo, seleção na memória virtual, como o que permite a predição dos eventos sensíveis.

O empirismo superior de Deleuze, por outro lado, retém os direitos do campo empírico enquanto aquilo que é dado, indo especulativamente até a *diferença* para explicar como o dado é dado. Neste sentido, sem dúvida, a univocidade da diferença é uma ficção. A necessidade da pressuposição de base, que vimos com Whitehead, reforça este ponto. Tanto o último da criatividade ou a diferença em si mesma devem ser tomadas *como se* fossem o ser mesmo sem que, na ausência de possibilidade de comprovação empírica, possam almejar passar do estágio ficcional para o estágio de conhecimento positivo ao modo das ciências. Nos parece central distinguir a ficção da realidade sensível, como faz Vaihinger, sem reducionismos de toda sorte. Neste sentido, tanto o empirismo transcendental de Deleuze quanto o empirismo de Vaihinger concordam em tomar o dado sensível, enquanto experiência, insuficiente em si mesmo, para a construção do conhecimento filosófico e científico, levando à necessária intervenção da ficção. Se, no caso científico, o retorno prático da ficção se dá sob a forma da predição sensível, no caso metafísico especulativo não podemos contar com isso. Há um retorno prático da metafísica especulativa sobre a vida, como vimos brevemente com Moore e veremos melhor mais a frente. Contudo, não é um retorno ao modo de uma predição fenomênica. Na próxima seção, nos debruçaremos sobre esse ponto.

Por fim, o que deve ser retido da filosofia de Vaihinger é 1) a separação entre ficção e sensibilidade; 2) a fórmula do *como se* enquanto expressão da ficção e 3) a passagem do registro kantiano, com suas grandes Ideias, a um registro mais eminentemente prático – e muito mais tangível. Passemos, agora, às ficções em Mark Fisher.

## 4.2 A hiperficção de Mark Fisher

Próximo a Vaihinger (por mais que apresente seu pensamento em contexto bastante distinto), Mark Fisher nos traz o conceito de hiperficção: “um processo em que ficção e realidade se veem radicalmente borrados”<sup>1134</sup> caracterizado por

---

<sup>1134</sup> FISHER, 1999, p. 174.

“por uma relação de feedback entre o Real e o ficcional”,<sup>1135</sup> onde “a ficção deve operar para subtrair dimensões suplementares.”<sup>1136</sup> O primeiro ponto remete à mútua penetração entre realidade e ficção, mútua agência ou dupla via que interdita uma separação estanque entre realidade e ficção enquanto representação dessa realidade. O segundo remete a uma tendência ativa de “implosão” na qual a ficção produz ela mesma o seu modo de produção na realidade: a sua inscrição na realidade como produtora e produto. Estes dois pontos são expressos pela noção, trazida da cibernética, de *feedback*:

O feedback garante que a relação, operacional ou cibernética, entre o reino simulado destrua a “ilusão de diferença” negando à metáfora o seu fundamento (a economia da representação enquanto tal). A relação entre ciberespaço e o mundo não é mais metafórica de modo algum – o ciberespaço não simplesmente substitui o mundo não mais que o mundo substitui o ciberespaço.<sup>1137</sup>

Na análise de Fisher, o que importa sobremaneira é uma explicitação de mecanismos políticos, econômicos e sociológicos característicos dos novos meios técnicos de comunicação em sua coextensividade à dinâmica produtiva – material e subjetiva – do capitalismo tardio. A simulação, outrora tida como “ideológica” por oposição a um real definido pelas relações de valor, por exemplo, é eludida em um colapso da transcendência na imanência: a representação do mundo é ela mesma parte do mundo em um processo de constituição ativo e sempre borrado.

Um bom exemplo deste movimento, trazido por Fisher, é o das pesquisas eleitorais. Trata-se de uma ficção estatística, produzida, que, no entanto, pode ou não influenciar o resultado das eleições. Temos um curto-circuito causal aqui: as pesquisas ajudam a produzir o resultado da eleição ou são elas apenas a sua expressão? O fato dessa pergunta ser propriamente indecidível revela que a ficção está sempre-já embutida no real e vice-versa.<sup>1138</sup> Na rejeição do dualismo hilemórfico, temos na ficcionalidade uma emersão e imersão coextensiva e contemporânea. Nos afastando da dualidade, o problema pode, então, ser formulado no seguinte modo: se o real é construção, toda construção no real é ela mesma real, de tal modo que determinada construção pode se acoplar a outra sem hierarquia preestabelecida. Uma ficção de uma ordem determinada, a estatística,

<sup>1135</sup> Idem.

<sup>1136</sup> Idem.

<sup>1137</sup> Ibidem, p. 172.

<sup>1138</sup> FISHER, op. cit., p. 159.

ficção matemática e humana, *emerge* dos dados empíricos, o constructo atual de uma percepção social temporal e espacialmente localizada, e, *ao mesmo tempo*, *imerge* nesta construção agindo sobre ela. Independência relativa do efeito em relação às causas e reinscrição do efeito sobre o jogo das causas, uma temática que, para Deleuze, como vimos, é um dos núcleos do *acontecimento*.

Por mais que a análise de Fisher se reporte mais imediatamente ao campo sociológico da mediação tecnológica na dinâmica do capitalismo tardio, podemos expandir o seu escopo de aplicação. De fato, hoje, temos uma hipóstase e uma intensificação do mecanismo de hiperficcionalidade, sobretudo a partir das novas tecnologias de comunicação, sem que, no entanto, possa-se dizer que esta operação própria de imersão e emersão não estivesse anteriormente disposta em outros arranjos sociológicos. Se tomarmos a obra de Foucault,<sup>1139</sup> teremos toda sorte de exemplos detalhados e rigorosos de como a produção de certas categorias operam sobre a realidade em um regime de “dupla causalidade” acontecimental. Ficções variadas retornam sobre a experiência, quase como “profecias auto-realizadas”. A sua produção enquanto ficção produz efeitos tangíveis em um *loop* cibernético no qual a fronteira entre real (entendido enquanto experiência material e empírica) e ficcional se confundem.

A ideia de “nacionalidade”, por exemplo, na sua gênese moderna e no seu recrudescimento contemporâneo, é uma ficção desse tipo, uma construção hiperficcional. Segundo a magistral análise de Benedict Anderson, a nação não é um dado primário, imediato e ancestral, espírito de um povo, mas um constructo, formado a partir de vários fatores, dos novos meios de comunicação surgidos no século XVIII, em sua central importância na constituição de uma temporalidade compartilhada e no desenvolvimento de um aparelho burocrático estatal unificado que, dentre outras coisas, foi o responsável pela normalização e constituição das línguas modernas homogeneizadas – instância fulcral da identificação nacional.<sup>1140</sup> O nacionalismo parece-nos exemplar, sobretudo, no que toca a

---

<sup>1139</sup> “... nunca escrevi nada além de ficções. Com isso não quero dizer que elas estejam fora da verdade. Parece-me plausível fazer um trabalho de ficção dentro da verdade, introduzir efeitos de verdade dentro de um discurso ficcional e, de algum modo, fazer com que o discurso permita surgir, fabrique, algo que ainda não existe, portanto ficcione algo. Ficciona-se a história partindo de uma realidade política que a torna verdadeira; ficciona-se uma política que ainda não existe partindo de uma verdade histórica.” FOUCAULT, 2013, p. 75.

<sup>1140</sup> Cf. ANDERSON, 2009.

implosão das “dimensões suplementares” da hiperficcionalidade: uma construção contingente, em geral operada pelo aparelho moderno de Estado, torna-se fator central na dinâmica de autorreconhecimento de milhões de indivíduos, inclusive, em concomitância com outros elementos, levando aos mais letais conflitos da história.

A filosofia e, com ela, a metafísica, historicamente, se muitas vezes circunscrita às paredes da academia, operou diversos movimentos de hiperficcionalidade. Jonathan Israel nos dá uma bela análise da instanciação do cartesianismo e do espinozismo na vida política e social da Europa enfatizando a sua importância nas revoluções posteriores.<sup>1141</sup> Não seria o marxismo um exemplo privilegiado? Se tomarmos Marx, teríamos um procedimento visando, a partir das lutas proletárias e de uma análise do tempo presente, elaborar ferramentas teóricas capazes de fazer a diferença na orientação prática da luta revolucionária em um quadro descritivo amplo. Como afirma o próprio Marx: “teoria se torna força material quando se apodera das massas.”<sup>1142</sup> Dentro deste projeto de *fazer a diferença* através da luta revolucionária, a postulação do comunismo como fim necessário da história pode ser compreendida como um movimento coextensivo à sua realização: afirmar a inexorável vitória do comunismo como modo de produzir esta vitória. A questão sobre se a teleologia histórica era um recurso de Marx para efetivar e fortalecer a luta revolucionária ou uma verdadeira crença a partir do que há de hegeliano em seu sistema é questão longa e espinhosa na qual não vale adentrar aqui. De todo modo, o fazer sentido em seu máximo sentido, na sua forma marxista, é um exemplo privilegiado do poder hiperficcional da filosofia.

### 4.3 A potência do falso

Um conceito relevante para a presente discussão é o de “potência do falso” de Deleuze. Este conceito é desenvolvido mais a fundo em *Cinema2 – a imagem tempo*, mas já estava presente em outros livros de Deleuze. Em *Diferença e*

---

<sup>1141</sup> ISRAEL, 2009.

<sup>1142</sup> MARX, 2010, p. 151.

*Repetição* e em *Platão e o Simulacro*,<sup>1143</sup> Deleuze utiliza a expressão em relação ao problema do simulacro no platonismo.<sup>1144</sup> Em *Cinema 2*, podemos ver os mesmos elementos elaborados anteriormente aplicados à potência da imagem cinematográfica.

Primeiramente, a potência do falso guarda uma crítica à noção tradicional de *verdade* em sua oposição à ficção. Escreve Deleuze:

Se considerarmos a história do pensamento, constatamos que o tempo sempre pôs em crise a noção de verdade. Não que a verdade varie conforme as épocas. Não é o mero conteúdo empírico, é a forma, ou melhor, a força pura do tempo que põe a verdade em crise.<sup>1145</sup>

*Antes de mais nada*, Deleuze não está, naturalmente, se referindo a verdades empíricas. Esta forma do verdadeiro diz-se da Verdade em sentido eminentemente platônico: uma verdade transcendente em um mundo de eternidade. Não se trata de verdade no sentido de quando alguém diz “é verdade que tem uma fruta na geladeira” ou “é verdade que a Terra é redonda.” Como vimos no capítulo sobre a imagem moral do pensamento, a reconhecimento empírica não é falsa, nem ilegítima: o problema está em sua reificação como aquilo que é pensar. E como vimos em seções anteriores deste capítulo, Deleuze e Guattari não pretendem atacar a ciência, nem a sua validade ou potencial predicativo em relação ao mundo sensível. Se a crítica da verdade abarcasse toda e qualquer verdade, cairíamos naquilo que no capítulo acerca da potência do falso Deleuze denomina o “conteúdo do verdadeiro”.<sup>1146</sup> a variação dos conteúdos que ocupam determinada imagem do pensamento, em determinada época ou cultura. Assim, “não é de modo algum ‘cada um com a sua verdade’, uma variabilidade que se referia ao conteúdo. É uma potência do falso que substitui e destrona a forma do verdadeiro [...]”.<sup>1147</sup> Deste modo, essa crítica à verdade não se refere ao conteúdo empírico de verdades cotidianas, mas a um regime noológico dado pela reificação de um Ideal de verdade: aqui, toda a crítica à imagem moral – uma forma da verdade – retorna. Criticar a forma da verdade em sua transcendência e

<sup>1143</sup> DELEUZE, 1969/2011b, p. 268.

<sup>1144</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 222-223.

<sup>1145</sup> DELEUZE, 1985/2018, p. 192.

<sup>1146</sup> Ibidem, p. 190.

<sup>1147</sup> Ibidem, p. 192.



imutabilidade, então, não é criticar a possibilidade de enunciação de verdades banais do tipo “é verdade que você está lendo este texto.”

A forma do tempo destrona a verdade no sentido que vimos anteriormente com o eterno retorno da diferença e sua univocidade. Deleuze, neste contexto, traz a questão antiga dos futuros contingentes. Como vimos, o eterno retorno da diferença afirma todos os mundos possíveis e impossíveis na síntese disjuntiva. A função teórica deste movimento, como igualmente vimos, é a de se insurgir contra o cerramento noológico: o futuro não está contido nas coordenadas do passado, nem do presente, nem mesmo sob a forma do Deus de Leibniz, que calcula o melhor dos mundos. É este devir inesgotável da diferença que, negado na tradição, leva à oposição entre verdade e tempo. Trata-se de situar a verdade no eterno para fazê-la fugir do devir e, assim, cristalizá-la em algo de absolutamente estável. A partir desta cristalização em um reino atemporal, toma-se o devir como sombra do ser. Esta é a operação da imagem moral: a *doxa* enquanto imagem do pensamento e forma do verdadeiro. Deste modo, podemos compreender a afirmação de que a forma do verdadeiro se opõe ao tempo. A operação do fundamento se eleva para à eternidade a fim de interditar o devir e a diferença.

Na análise que Deleuze faz de Platão, como já demonstramos, temos a forma do fundamento em sua descrição mais nítida. A potência do falso é formulada justamente neste contexto. Se, como coloca Deleuze, a tarefa da filosofia moderna é a reversão do platonismo,<sup>1148</sup> Deleuze procura no próprio platonismo o elemento para sua reversão.<sup>1149</sup> Tal elemento é o *simulacro*. Ele se distingue, para Platão, tanto do modelo (ideal) quanto das cópias que nele participam: “o modelo platônico é o Mesmo: no sentido em que Platão diz que a Justiça não é nada além de justa, a Coragem corajosa [...] A cópia platônica é o Semelhante: o pretendente que recebe em segundo lugar.”<sup>1150</sup> Temos, então, a dualidade de mundos tão criticada por Nietzsche:<sup>1151</sup> o mundo da Ideia e o mundo sensível, cópia imperfeita e a sombra degradada. O simulacro, por sua vez, não se diz do modelo, distinguindo-se, assim, igualmente, da cópia que nele participa em graus variados: “o simulacro não é uma cópia degradada, ele encerra uma potência

<sup>1148</sup> DELEUZE, 1969/2011b, p. 259.

<sup>1149</sup> Ibidem, p. 263.

<sup>1150</sup> Ibidem, p. 267.

<sup>1151</sup> NIETZSCHE, 2001, p. 26-27.

positiva que nega tanto *original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução*.”<sup>1152</sup> Entre a idealidade do Modelo e a degeneração terrena da cópia, o simulacro afirma algo de essencialmente diferente, a própria diferença tornada livre da subordinação ao Modelo com sua Mesmidade autofundante: “Os *simulacros* são como falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essencial”,<sup>1153</sup> “o simulacro não é uma cópia degradada, ele encerra uma *potência positiva* que *nega tanto o original como a cópia, tanto o modelo como a representação*.”<sup>1154</sup> Esta potência positiva é, precisamente, a potência do falso.

O tema do simulacro retoma, ao seu modo, diversos elementos da filosofia deleuziana que vimos anteriormente. Ele é remetido ao devir: “Há no simulacro um devir louco, um devir ilimitado, [...], um devir sempre outro, um devir subversivo das profundidades, hábil a esquivar o igual, o limite, o Mesmo ou o Semelhante: sempre mais e menos ao mesmo tempo, mas nunca igual.”<sup>1155</sup> Assim, enquanto devir, o simulacro não se diz de um estado ou outro, mas do “entre” estados: um “entre” irredutível à origem e à cópia da origem. E este entre é plenamente positivo. Neste ponto, Deleuze escreve que, no simulacro, “A semelhança subsiste, mas é produzida como efeito exterior ao simulacro, na medida em que constrói sobre as séries divergentes, e faz com que ressoem.”<sup>1156</sup> Aqui, temos, mais uma vez, o primado da diferença na individuação dos entes, o seu primado em relação ao fundamento e ao Mesmo. A potência do falso é a potência da diferença que não nega o Semelhante e o Mesmo, mas apenas toma a diferença como superior e genética em relação a eles.

Se o simulacro procura uma reversão interna ao platonismo, sendo tal reversão definida como a tarefa da filosofia moderna, evidentemente Nietzsche é uma referência central. No seu livro sobre Nietzsche, Deleuze formula a potência do falso da seguinte maneira: “a arte é mais alta potência do falso, ela magnifica o ‘mundo como erro’ [...]”<sup>1157</sup>, “a atividade da vida é como uma potência do

<sup>1152</sup> DELEUZE, 1969/2011b, p. 267.

<sup>1153</sup> Ibidem, p. 262.

<sup>1154</sup> Ibidem, p. 267, o primeiro grifo é nosso.

<sup>1155</sup> Ibidem, p. 264.

<sup>1156</sup> Ibidem, p. 268.

<sup>1157</sup> DELEUZE, 1962/2018, p. 132.

falso”<sup>1158</sup> e “a arte precisamente inventa mentiras que elevam o falso a esta mais alta potência afirmativa [...]”.<sup>1159</sup> Deleuze prossegue: “*Aparência*, para o artista, não significa mais a negação do real neste mundo, mas seleção, correção, reforço, afirmação.”<sup>1160</sup> Em primeiro lugar, estas passagens indicam que a potência do falso é a potência de criação. Dentro do paradigma platônico, temos uma clivagem nítida entre o falso e o real, entre o devir e a eternidade ideal. O objetivo da potência do falso, enquanto conceito, é dar aos simulacros a sua potência criativa em detrimento do lugar tradicional dado ao verdadeiro enquanto eterno. Temos o devir como constitutivo da identidade e não o devir como uma identidade degradada.

Em segundo lugar, a arte, neste contexto, deve ser entendida como movimento ativo de criação, e não apenas no sentido de determinada disciplina ou prática. Vimos que um dos objetivos de Deleuze em relação à sua reversão do kantismo é a de reunir as duas partes cindidas da estética e que a sua teoria das Ideias reúne tanto a Ideia estética kantiana quanto a sua Ideia especulativa. Sob a ótica do desenvolvimento filosófico posterior de Deleuze, podemos compreender a arte na passagem acima como sendo justamente tal movimento de criação a partir de um *fora* que se *encarna* na experiência: o sublime e o especulativo. O *fora* é aqui o fora em relação à Verdade e à imagem moral: o fora do fundamento, a-fundamento. O tema, no livro sobre Nietzsche, é desenvolvido, logo depois das passagens acima, em direção a uma nova imagem do pensamento pensada contra o primado da imagem moral,<sup>1161</sup> o que reforça o nosso ponto. A imagem moral, como vimos, precisamente fecha-se contra o *fora* em seus pressupostos: rechaça os simulacros, o devir. É neste sentido que, como também vimos, em Kant o sublime é o fundamento do projeto crítico. A criação a partir de um *encontro* e sua violência como motor do pensamento. A arte, então, enquanto potência criativa e afirmativa, se opõe à reificação identitária a partir do Mesmo e do Semelhante que nega toda criação em prol da eternidade. Essa é a potência do falso, que faz do verdadeiro uma criação: mesmo a imagem moral é criada, por mais que seja criada negando a sua própria gênese (veremos isto em detalhe mais a frente).

---

<sup>1158</sup> Idem.

<sup>1159</sup> Idem.

<sup>1160</sup> Ibidem, p. 133.

<sup>1161</sup> Idem.

Essa criação do verdadeiro a partir da potência do falso pode ser lida a partir do conceito de hiperficção, uma criação de um modo de existência originando-se da exterioridade aos modelos identitários. Fissurando as coordenadas do fundamento, a filosofia passa a ser concebida como criação: e esta criação guarda toda sua potência na sua *eventual* reinscrição na vida. Nietzsche nos fala de ficções úteis que devem tonificar a vida e Deleuze não tem outra coisa em vista com a sua potência do falso. Há também ficções nocivas à vida, que também retornam. É neste sentido que Deleuze escreve, quase ao modo de uma prescrição, que, para o “artista, o falso não significa mais a negação do real neste mundo, mas seleção, correção, reforço, afirmação.”<sup>1162</sup> A imagem moral é uma ficção nociva que precisa ser substituída por outra imagem do pensamento. A potência do falso, desse modo, se encontra plenamente inserida no projeto da nova imagem do pensamento (imagem especulativa da não-imagem).

Assim, trata-se de substituir a forma tradicional da verdade – que em si já é uma ficção – por outros tipos de verdades que se reportem a novos modos de vida por criar. A potência do falso destrona essa verdade através da diferença, na abertura que afirma uma infinidade de potenciais filosofias e metafísicas a serem criadas, sempre passíveis ou não de retornarem sob a experiência concreta, dando-lhe ininteligibilidade prática: novas imagens do pensamento. A potência do falso é como a potência do *como se* de Vaihinger. As ficções possuem toda essa potência, mesmo nas ciências, para que a filosofia enquanto criativa, enquanto arte dos simulacros, torne-se empreitada de criação de novos “como se” para além do antigo triunfo da ficção moral. Os dois sentidos da estética, então, aqui podem ser novamente reunidos: trata-se de pensar o *fora* da experiência para que se estabeleça um *feedback* entre este fora e o dentro da experiência na constituição de um novo regime sensível, novos modos de vida, novos afetos. A Ideia enquanto estética e especulativa guarda precisamente esse potencial hiperficcional.

#### 4.4 Hiperficção e Utopia

---

<sup>1162</sup> Ibidem, p. 132.

Deleuze e Guattari mobilizam uma interessante discussão acerca do conceito de *utopia*, relevante no nosso presente contexto. Em *O que é a Filosofia?* os autores escrevem:

É sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época. A utopia não se separa do movimento infinito: ela designa etimologicamente a desterritorialização absoluta, mas sempre no ponto crítico em que esta se conecta com o meio relativo presente e, sobretudo, com as forças abafadas neste meio. A palavra empregada pelo utopista Samuel Butler, "Erewhon", não remete somente a "No-Where", ou a parte-Nenhuma, mas a "Now-Here", aqui-agora.<sup>1163</sup>

O termo utopia, aqui, deve ser compreendido, como destaca Flaxman, em sentido literal. O comentador argumenta que, após Thomas Moore ter cunhado o termo, lhe foi sugerido que o prefixo "eu", o bom ou aquilo que é o bom, substituísse o prefixo (*ou-óu*), que significa, primordialmente, ausência ou negação. Assim, de "lugar nenhum", o mundo imaginado por Moore seria melhor expresso como uma "eutopia", um bom lugar.<sup>1164</sup> Esta bifurcação de sentido revela um ponto importante: a utopia para Deleuze e Guattari refere-se apenas ao sentido literal de não-lugar, não de um lugar perfeito à espera no fim da história ou na imaginação livre do filósofo. A cópula do termo utopia com sentido de eutopia faz com que os autores mostrem até mesmo certa ressalva em seu uso: "talvez a utopia não seja a melhor palavra, em razão do sentido mutilado que a opinião lhe deu."<sup>1165</sup> Este sentido mutilado é, precisamente, o de eutopia.

A utopia é descrita por Deleuze e Guattari como a realização privilegiada da filosofia em relação com a política: "é sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais alto ponto a crítica da sua época."<sup>1166</sup> pois "designa, portanto, *esta conjunção da filosofia ou do conceito com o meio presente*."<sup>1167</sup> Esta conjunção opera através dos dois sentidos de Erewhon: lugar nenhum e aqui e agora. Já em *Diferença e Repetição*, escreve Deleuze: "Graças a Samuel Butler, descobrimos o *Erewhon* como aquilo que significa, ao mesmo tempo, o 'parte

<sup>1163</sup> DELEUZE, GUATTARI, 1991/2010, p. 120.

<sup>1164</sup> FLAXMAN, op. cit., p. 289.

<sup>1165</sup> DELEUZE, GUATTARI, 1991/2010, p. 121.

<sup>1166</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>1167</sup> Ibidem, p. 121.

alguma' originário e o 'aqui-agora' deslocado, disfarçado, modificado, sempre recriado.”<sup>1168</sup>

Retornando à especificidade do termo “Erewhon”, sob o seu primeiro aspecto, “parte alguma”, ele expressa o movimento de *desterritorialização absoluta* operado pelo pensamento. O termo “desterritorialização” será analisado mais a frente. Por hora, basta dizer que, no presente contexto, significa aporte de diferença, variação: o território, distribuído pelo fundamento, tem na desterritorialização um movimento de retorno do a-fundamento. Trata-se de “lugar nenhum”, pois consiste em um processo especulativo e imaginativo de concepção de um radical *fora* em relação ao presente capaz de lhe resistir e criticar. Resistir e criticar não necessariamente a partir da elaboração transcendente de um estado plenamente individuado, com características determinadas e passível ou não de efetivação concreta no futuro. O movimento do “não lugar” é a fabulação de uma alteridade radical que pode, eventualmente, estimular um movimento real no presente. Trata-se de resistir ao cerramento noológico do presente através da criação imaginativa. O que Deleuze e Guattari pretendem marcar é que se trata não de um estado futuro alcançável ou não, mas de um simples movimento de deslocamento. E este deslocamento tem que estar sempre em relação sempre a um aqui e agora, a partir das fissuras e movimentos desse aqui e agora.

O aqui e agora, segundo aspecto do termo “Erewhon”, conjugado com sentido de não-lugar, expressa um movimento de afirmação que conceitualiza e fabula aquilo que, no agora e no aqui, escapa às suas coordenadas em direção ao seu fora. A utopia diz-se das linhas de fuga.<sup>1169</sup> É o esforço conceitual e mesmo artístico de dar consistência a movimentos de desterritorialização. Este esforço criativo, com a sua potência do falso, conclama um povo por vir ou modos de existência que escapam ao presente. Este povo por vir reflete uma subjetividade nova, um novo modo de subjetivação articulado ao um modo de existência que ainda não existe e requer ser inventado. Trata-se sempre de forçar o pensamento para além das grades noológicas de um tempo em direção ao futuro. Nesse sentido, essa utopia é um “não-lugar” conforme não está no presente e,

<sup>1168</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 38

<sup>1169</sup> As “linhas de fuga”, conceito importante a ser analisado mais a frente, aqui significa a operação da desterritorialização, reinscrição da diferença na identidade.

simultaneamente, é um aqui e agora uma vez que se refere ao não-lugar no seio mesmo do presente lugar: o que escapa à determinação do presente como índice de um futuro a ser criado. Como coloca muito bem Flaxman: “É esta a promessa da utopia, que não mais se refere a um outro ou melhor mundo, mas alimenta o instinto, o ‘entusiasmo’ (*Schwärmerei*) no qual nós afirmamos um mundo que precisa ser criado.”<sup>1170</sup>

É neste sentido que podemos entender uma curiosa afirmação de Deleuze no “Prólogo” de *Diferença e Repetição*: “Um livro de Filosofia deve ser, por um lado, um tipo muito particular de romance policial e, por outro, uma espécie de ficção científica.”<sup>1171</sup> Romance policial remete, sobretudo, ao fato de que um livro de filosofia, na concepção deleuziana, deve se debruçar sobre um problema: como vimos, eles retêm a precedência sobre as soluções. O seu aspecto de ficção científica é justamente o da invenção de um “Erewhon”, uma desterritorialização do presente a partir das suas linhas de fuga. Como coloca Flaxman: “Anomalias metafísicas, fissuras no tempo: a ficção científica se regozija em signos e imagens que ‘não computam’ de acordo com a ciência deste mundo ou de qualquer outro, e Deleuze pretende criar uma filosofia seguindo este exemplo”.<sup>1172</sup> Por outro lado, a ficção científica em questão não pode ser aquela que simplesmente prolonga valores do presente em uma ordem cósmica. Neste ponto, *Star Wars*, por mais divertido que seja, insere no universo inteiro uma moral – lado bom e lado negro da força –, prolongando o presente tal como ele é. A democracia liberal burguesa da República, no filme, é concebida em relação ao princípio cósmico do lado bom da força: o modelo político do presente se torna universal e ontológico.

Por fim, a ficção científica (mas não só ela) guarda a capacidade de realizar, literariamente, a invenção especulativa de um *fora* capaz de eventualmente retornar ao campo sensível: “A ficção científica empreende a invenção de conceitos em relação àquilo que não pode ser sentido e pode apenas ser sentido; o que chamamos de ‘rigor’ na ficção científica refere-se à resolução de desdobrar um plano de consistência que inclui o impensável, o impossível, o

<sup>1170</sup> Ibidem, p. 291.

<sup>1171</sup> DELEUZE, 1968/2000, p. 37.

<sup>1172</sup> FLAXMAN, op. cit., 300.

Fora.”<sup>1173</sup> O não poder ser sentido e só poder ser sentido, na citação acima, expressa, justamente, o potencial sublime da arte na atualização de novas potências de existir. Neste sentido, a ficção científica, mas não só ela, nem tampouco apenas a arte ou a filosofia, podem realizar esta função. Se Deleuze fala de ficção científica, é no sentido de que ela retém a potência da imaginação especulativa de novos mundos, e não por inscrevê-la a nenhum poder privilegiado.

#### 4.5 Conclusão sobre hiperficção e metafísica especulativa.

Deste modo, a metafísica enquanto descrição especulativa, advinda da experiência a ela retornando após o seu voo, é uma forma de hiperficção. Se de fato ela consegue se tornar um acontecimento, realizando este movimento de ida e vinda zigue-zagueante, ela efetivamente pode fazer a diferença. Ela pode crescentemente eludir as “dimensões suplementares” em um *feedback* positivo com a realidade construída, construindo a partir dela e com ela agenciada. Neste processo, certamente faz-se muitas vezes necessário, a nível retórico, que ela mesma não se coloque de forma alguma como ficção, mas que reivindique para si pretensões estritas de verdade. Talvez, a ambiguidade de Marx<sup>1174</sup> entre uma formulação que enxerga no comunismo o destino inexorável da história ou apenas um estado absolutamente desejável mas contingente, possa ser lida segundo essa perspectiva: por mais que seja impossível *saber* se há na história algo como um estado terminal comunista, pode-se *retorica e especulativamente* construir a argumentação a partir da postulação de um estado necessário a fim de catalisar a sua própria efetivação concreta.

É necessário frisar, em termos de conclusão, que essa hiperficcionalidade tem que estar agenciada nas construções reais dadas em determinado momento: o não lugar se diz do aqui e agora. Não adiantaria em nada produzir uma metafísica do monstro de espaguete voador. Não só esse tipo de especulação não se adequaria de forma alguma ao método de especulação aeronáutica que vimos em

<sup>1173</sup> FLAXMAN, op. cit. p. 317.

<sup>1174</sup> Quanto a essa ambiguidade, Cf. ALTHUSSER, 2005.



Whitehead, como também o seu retorno à vida e à experiência, o seu fazer diferença, parece de todo pouco provável ou útil. E mesmo em casos não tão esdrúxulos, em sistemas bem construídos, em tudo adequados, não necessariamente temos o seu retorno ao mundo, não só da forma esperada, segundo as suas intenções, mas, no mais das vezes, sob forma alguma. Conceder a tarefa de pensar diferente ao fazer filosófico não é supor que a filosofia possa realizar qualquer coisa por si mesma. Imaginar hipóteses não é o suficiente para que qualquer das hipóteses tenha valor e se efetue na vida prática; contudo, na medida em que este esforço imaginativo ocorre no real, na experiência, é possível que aquilo que desse real é extraído possa retornar. Possível, mas nada está garantido. Não concedamos demais à metafísica – ela não tem o poder de despertar os ignorantes das profundezas da caverna, mas apenas de convidá-los a um *fora* que não necessariamente ela própria domina. Não uma metafísica que guie ou molde, mas uma que se faz como simulacro, apontando caminhos em vez de impondo direções.

## 5. Passagem da metafísica para a ética

Temos ainda uma outra questão em um outro desdobramento. Por que deveríamos conceder tanto à filosofia da diferença de Deleuze? Por que deveríamos supor um valor à abertura? Qual os índices de relevância e importância que podem lhe dar qualquer distinção em relação a qualquer outra filosofia? Com base no exposto até agora, o leitor poderia muito bem se perguntar por que não virar um tomista ou coisa ainda pior. Por outro lado, nada mais esperado que sua filosofia se tenha como superior segundo seus próprios critérios acerca do que é filosofia (por mais que Deleuze não o afirme diretamente). Em suma: dado que toda filosofia é criação, por que determinada filosofia e não outra?

A autojustificativa da filosofia de Deleuze em sua coerência interna e em sua metafilosofia enquanto criação não são razões suficientes para que subscrevamos à sua filosofia em detrimento de outra qualquer. Antes, parecem deslegitimar qualquer justificativa ou qualquer normatividade. O seu sistema e seu amplo aparato conceitual, então, requerem um outro critério: e este só pode

ser prático. Retomamos aqui uma intuição kantiana, lúcida ao extremo: a necessidade da filosofia especulativa nada mais é do que prática. Portanto, a metafísica da diferença de Deleuze, somente naquilo que ela promete em termos práticos, sua potência de fazer a diferença, pode ter a sua validade ou invalidade defendida ou rechaçada. Por isso, após as análises precedentes, passemos à *ética*: a filosofia prática de Deleuze.

## Capítulo 5: Deleuze, filosofia prática

### 1. Introdução

Após termos visto a metafísica de Deleuze, cabe agora analisar os seus desdobramentos práticos. A univocidade de Deleuze se desdobra em uma ética. Como nota Ray Brassier em comentário sobre Deleuze e Guattari, “apesar de toda sua idiossincrática novidade ‘Mil Platôs’ é conforme um modelo clássico de filosofar, onde ontologia, entendida como teoria do que é, é una com a ética, entendida como a prática ou arte de viver.”<sup>1175</sup> Em primeiro lugar, a criação filosófica conceitual *é também criação de modos de existência*. Não tanto pela submissão a um imperativo racional encarnado no conceito quanto pelo fato de que os conceitos trazem *afetos* e, igualmente, modos novos de encadear os próprios afetos, modos de perceber e de sentir. Deleuze e Guattari subscrevem à arte o papel central da produção de blocos sensíveis e afetivos; não obstante, há permutas entre a obra de arte e o conceito – a filosofia, lembremos, é uma *arte de criar conceitos* –, de forma que “[...] o conceito como tal pode ser conceito de afeto, tanto quanto o afeto, afeto de conceito.”<sup>1176</sup> Dissemos no segundo capítulo que *conceitos sem afetos são vazios, tal como afetos sem conceitos são cegos*. O movimento de criação conceitual é sempre expressão de uma afetividade em um duplo vetor: o conceito mesmo tem modos de afetar e ser afetado por outros conceitos sobre o mesmo plano e, ao mesmo tempo, tem um poder de afetar e ser afetado conforme se efetua em um estado de coisas através do seu personagem conceitual. Vimos que conceitos são da ordem do acontecimento e, tal como ele, tem um coeficiente modal que lhes dá uma potência atual. Os conceitos são hiperficções, no sentido que vimos, e assim tem o poder de entrar em um regime de *feedback* positivo com a experiência sensível. Guardam a potência do falso.

O conceito de univocidade, como vimos até agora, retém importância central neste aspecto. Nos parece que a sua grande justificativa filosófica é dada em termos da sua possível eficácia prática: é em termos *éticos* que a função

---

<sup>1175</sup> BRASSIER, 2018, p. 261.

<sup>1176</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 81.

especulativa da tese da univocidade da diferença se realiza efetivamente. Tal como Deleuze afirma de Spinoza, afirmamos da sua própria filosofia: “a alegria *ética* é o correlato da *afirmação* especulativa.”<sup>1177</sup> Vimos como a univocidade no plano conceitual atesta uma abertura: a diferença, enquanto conceito especulativo, permite a sua expressão em filosofias variadas, e a metametafísica de Deleuze, assim como a sua metafilosofia, é desdobrada em uma proliferação de pontos de vistas expressivos distintos sobre a diferença em si mesma. A univocidade dá coerência (no sentido de Whitehead) a essa pluralidade na medida mesma em que se trata de um conceito especulativo e de um horizonte formal: dado que toda expressão conceitual da diferença é distinta da própria diferença, a univocidade permite a reunião especulativa em um campo vasto de filosofias distintas sob a sua égide e em um sistema de tipo aberto.<sup>1178</sup>

A ética de Deleuze, ao que nos parece, é melhor compreendida a partir da univocidade. Não temos, no seu *corpus*, tematização mais direta da ética senão nos seus comentários de Spinoza, cuja importância no pensamento da univocidade, como vimos, é de todo central. Parece-nos que, neste caso, a sua apropriação da ética spinozista não tem ressalvas: trata-se de uma subscrição completa à palavra de Spinoza, o “Cristo dos Filósofos.” Soma-se a Spinoza a filosofia de Nietzsche: o seu ataque à moral transcendente, ao ressentimento como modo de existência, a todo o primado das forças reativas, se reúne à ética spinozista na composição da ética de Deleuze. Tal ética, não obstante, tem seus antagonistas: as paixões tristes e o ressentimento e seus tipos, o fascista e o sacerdote. Deleuze defende a pluralidade dos modos de vida sob a égide da diferença como universal aberto; no entanto, há modos de vida que devem ser combatidos, afastados e superados. Disso desdobra-se uma normatividade presente em seu pensamento mas pouco trabalhada pelos comentadores em geral.

Assim, neste capítulo procederemos por, primeiramente, expor a reversão da moral em direção à ética a partir da leitura deleuziana de Spinoza. Em seguida, apresentaremos, a partir de Nietzsche, a crítica ao ressentimento. Depois, o tema do devir minoritário revela-se central: o devir minoritário é o conceito ético-político que articula o pensamento de um modo de vida afirmativo em oposição

<sup>1177</sup> DELEUZE, 1981/2002, p. 35.

<sup>1178</sup> Sobre a defesa dos sistemas abertos, Cf. DELEUZE, 1990/2013, p. 45.

ao cerramento noológico de uma época dada. Neste escopo, exporemos a teoria deleuze-guattariana do fascismo: o fascismo opõe-se lógica e praticamente ao devir minoritário enquanto linha pura de abolição contrária à linha de criação realizada pelo devir minoritário. Por fim, exporemos a universalidade aberta e a normatividade ética que se desenvolvem a partir da filosofia prática de Deleuze.

## 2. O bem e mal e o mau e o bom: ética contra a moral

Deleuze subscreve completamente à reorientação spinozista da *moral* para a *ética* – também presente em Nietzsche e em Foucault.<sup>1179</sup> Essa separação apresenta certa plurivocidade de sentidos, e, no presente contexto, trata-se precisamente de opor a moral, enquanto orientada à transcendência de valores, à uma pragmática imanente: substituir o bem e o mal enquanto substantivos pelo bom e mau enquanto adjetivos.

Como nota Bryant, a importância da reversão proposta por Deleuze em relação à moral é precisamente que normatividades morais têm pouca eficácia prática.<sup>1180</sup> Um princípio normativo abstrato, como o imperativo categórico kantiano, é por demais largo para a experiência empírica, onde, com efeito, as decisões éticas são tomadas. É difícil imaginar alguém, diante de um momento aporético em sua vida, parando e se indagando: “ora, se eu agir assim com minha esposa, estarei agindo tal como se minha ação fosse máxima de uma lei universal?” A simples impossibilidade de adequação a tamanho imperativo – reconhecido pelo próprio Kant que, antes, espera que seu peso nos “humilhe”<sup>1181</sup> tanto quanto guie – torna-o, enquanto filosofia prática, de difícil e tortuoso uso prático. Mais ainda, uma vez que se trata de um princípio incondicionado e rígido, tem por pressuposição a homogeneidade de todos os sujeitos: o imperativo vale para todo sujeito racional, mesmo que ele não seja humano, como um anjo ou alienígena, se deles houver. Essa homogeneidade é um pressuposto do senso comum e do bom senso, em cuja crítica nos detivemos em capítulo passado. Ao

<sup>1179</sup> Ibidem, p. 128-130.

<sup>1180</sup> BRYANT, 2011, 23-24.

<sup>1181</sup> KANT, 1788/2016, p. 110 A141.

ser aplicada a um princípio prático, falha miseravelmente: a homogeneidade como pressuposto oblitera o fato de que aquilo que pode ser moralmente correto em determinada situação com determinado sujeito não necessariamente o será para outro sujeito em outro contexto.

Por exemplo, tomemos a seguinte situação hipotética. Para Kant, a mentira não pode ser universalizada; logo, é necessariamente imoral, onde quer que se apresente. Suponhamos duas situações. Na primeira, temos Samuel em uma transação comercial com seu sócio. Nela, ele mente sobre os lucros da empresa para desviá-los para si. Em outra situação, temos Pedro, que, durante um regime fascista, esconde um grupo de dez pessoas de minorias perseguidas em sua casa. Quando interrogado por um oficial fascista sobre quem está em sua casa, Pedro mente dizendo que não há ninguém e, assim, impede a tortura e a execução de dez pessoas. Estas duas situações, bastante distintas em si mesmas, nos revelam como um princípio moral homogêneo é de difícil aplicação prática. Se Pedro fosse um kantiano, teríamos dez mortos por um regime fascista, ao passo que se Samuel fosse um kantiano, seu sócio teria se beneficiado em não levar uma volta. A heterogeneidade das situações que se apresentam na prática torna difícil a validade de um princípio homogêneo como seu norte efetivo.

Deste problema, deriva-se outro, cuja importância contemporânea é em nada negligenciável: a partir da abstração do sujeito em sua universalidade – sendo esta abstração o suporte do imperativo categórico –, veem-se excluídos do horizonte moral todos os entes não humanos, não racionais.<sup>1182</sup> A natureza, os animais, os rios e florestas não são sujeitos, então nada nos impede de tratá-los apenas como meios. A homogeneização da moral kantiana, na medida em que se baseia na abstração do sujeito transcendental universal, exclui os demais entes, os quais, por consequência, figuram para além das considerações morais.

A deontologia kantiana é, neste sentido, bom exemplo daquilo que critica Deleuze em sua ética spinozista: não é através de princípios transcendentais que temos a melhor maneira de responder à pergunta, sempre central, de “como guiar nossas vidas?” É por essa razão que Deleuze, a partir de Spinoza, opõe o bem e o mal ao bom e ao mau. Se os primeiros são princípios independentes da

---

<sup>1182</sup> BRYANT, 2011, p. 27-28.

experiência, válidos para todo e qualquer lugar, todo corpo e em cada espaço, os segundos são sempre relativos e locais e dados por uma pragmática que os subscreve à experiência concreta. Vejamos agora como, em Spinoza, Deleuze encontra os elementos centrais para a sua própria ética.

## 2.1 A ética na leitura deleuziana de Spinoza

Spinoza é a referência central, e em sua obra Deleuze identifica a completa subversão dos valores transcendentais pela avaliação ética relativa e local. Na leitura deleuziana de Spinoza, “não existe o Bem ou o Mal, mas há o *bom* e o *mau*. [...] o bom existe quando um corpo compõe diretamente a sua relação com o nosso, e com toda ou com parte da sua potência, aumenta a nossa.”<sup>1183</sup> O mau, por sua vez, “[...] existe quando um corpo decompõe a relação do nosso, ainda que se componha com nossas partes, mas sob outras relações que correspondem a nossa essência [...]”.<sup>1184</sup> As regras transcendentais sempre falham, precisamente, por desconsiderarem essa singularidade dos encontros: o que pode compor bem com um corpo pode compor mau com um outro. A moral, ao tentar prescrever uma única lei para guiar-nos quando nos encontramos diante de todos os encontros, falha por não considerar a singularidade de cada um. As concepções práticas de orientação moral dar-se-iam, naturalmente, dentro da imagem moral doxológica. Trata-se do erguimento de um fundamento e de um valor abstraído da *doxa*, do bom senso e do senso comum. A moral é sempre doxológica e, como tal, assim como a imagem de pensamento que lhe corresponde, é incapaz de realizar aquilo que promete. A ética, então, substitui o universal transcendente pelo “relativo e parcial: o que convém com a nossa natureza ou não convém”,<sup>1185</sup> de forma que

A Ética julga seus sentimentos, as condutas e as intenções as reportando não a valores transcendentais, mas a modos de existência que eles supõem ou implicam [...]. Um método de explicação dos modos de existência imanentes substitui o recurso a valores transcendentais.<sup>1186</sup>

<sup>1183</sup> DELEUZE, 1981/2002, p. 28.

<sup>1184</sup> Idem.

<sup>1185</sup> DELEUZE, 1981/2002, p. 29.

<sup>1186</sup> DELEUZE, 1968/2014, p. 248.

Neste sentido, Spinoza, em seu “Tratado Teológico Político”, traz o célebre exemplo do mito de Adão. Deus, para o filósofo, não proibiu o fruto da árvore por ele ser eminentemente mal, mas apenas porque não faria bem a Adão: não se comporia bem com seu corpo. O argumento de Spinoza é que, se a interdição divina fosse um decreto de Deus, seria impossível a Adão comer o fruto – como vimos no capítulo anterior, a necessidade da vontade divina é inexorável e se identifica à ordem mesma da natureza em suas causas e efeitos. Dado que Adão, efetivamente, comeu o fruto segundo a mitologia judaico-cristã, a interdição não pode operar como sendo efetivamente um comando divino, de forma que só pode ser entendida como uma *prescrição*. Deus não diz a Adão que não coma o fruto pois ele é o Mal, mas sim porque é mau em relação ao seu corpo.<sup>1187</sup> Deste modo, a prescrição só figura a Adão como interdição moral pela sua própria incapacidade de compreensão adequada do comando divino. Como coloca Deleuze:

Trata-se de um fruto que, como tal, envenenará Adão se este o comer. É o caso do encontro entre dois corpos cujas características não se compõe: o fruto agiria como um veneno, ou seja, *determinará as partes de Adão [...] a iniciar novas relações que não correspondem mais a sua própria essência*. [...] Spinoza lembra com obstinação: todos os fenômenos que agrupamos sobre a categoria do Mal, doenças, morte, são deste tipo: mau encontro, indigestão, envenenamento, intoxicação, decomposição de relação.<sup>1188</sup>

O bom e o mau, assim, se dizem de uma questão de composição relativa e local de corpo a corpo. Na leitura deleuziana de Spinoza, como vimos, a essência modal é intensiva e a sua existência, extensiva. Estas duas características se desdobram no que Deleuze chama *longitude e latitude* em sua etologia ética. Primeiramente, o caráter etológico refere-se, como subscrito à ética spinozista, “[...] ao estudo das relações de velocidade e lentidão, dos poderes de afetar e ser afetado que caracterizam cada coisa.”<sup>1189</sup> Em geral, a etologia é compreendida enquanto estudo do comportamento animal: tem a mesma raiz grega que ética, *ethos*, que remete a hábitos, costumes, caráter. O “logos” que se lhe acrescenta em etologia constrói o termo que caracteriza o estudo científico dos comportamentos animais em relação ao seu habitat. No presente contexto, então, a reunião entre

<sup>1187</sup> SPINOZA, 2014, p. 114-115, TTP CIV 9.

<sup>1188</sup> DELEUZE, 1981/ 2002, p. 28.

<sup>1189</sup> Ibidem, p. 130.



ética e etologia “[...] evidencia o quanto o entendimento da disposição de alguém em seu habitat propicia o seu modo de vida adequado.”<sup>1190</sup> A ética enquanto etologia, portanto, significa a análise de uma vida adequada em relação ao conjunto de outros seres. Neste sentido, a capacidade de ser afetado e afetar atestam o caráter sempre relacional e nunca absoluto da ética deleuziana e spinozista.

Assim, a longitude e a latitude de uma coisa qualquer são os critérios de avaliação etológica: são critérios imanentes para a avaliação da composição de um ente com seu meio. Igualmente, dado que, como vimos, o indivíduo e o meio são resultantes de um processo de individuação, essas duas coordenadas etológicas configuram também coordenadas de individuação. Dito isso, a *latitude* de um corpo qualquer se refere ao lado *intensivo* e a longitude ao *extensivo*. Essa distinção se insere em outra: entre afecção e afeto. A afecção (*affectio*) é o que define o modo enquanto modificação da substância e, simultaneamente, refere-se ao que se sucede a determinado modo a partir do seu encontro com outros modos: “são imagens ou marcas corporais”<sup>1191</sup> É a ação de um modo sobre outro, sendo assim, expressa tanto enquanto pensamento, quanto extensão, segundo a tese do paralelismo spinozista. O afeto-sentimento, por sua vez, *expressa* um aumento ou diminuição de potência, de perfeição de um modo a partir deste encontro com outro: alegria e tristeza são resultantes deste aumento ou redução. A *latitude* de um corpo, em um outro sentido, voltando-se para sua parte intensiva, remete à variação de potência. É nesse sentido que Deleuze argumenta que essa variação é indissociável de uma duração:<sup>1192</sup> enquanto variação, é uma região em um devir, uma flutuação entre os limites que constituem a essência modal singular. Por isso, constitui uma dimensão intensiva, não se dizendo dos estados efetivos em que se encarna – esta alegria, esta dor – mas, sim, sendo sua razão expressiva enquanto variação.

O *conatus* é a preservação da *essência* na *existência*: é um esforço de perseverar em si mesmo. Este esforço é, naturalmente, dado dentro dos limites da essência: é uma variação entre um máximo e mínimo a partir da qual o modo

---

<sup>1190</sup> UHLMANN, 2011, p. 154.

<sup>1191</sup> DELEUZE, 1981/ 2002, p. 55.

<sup>1192</sup> Ibidem, p. 56.

finito existente deixaria de existir na decomposição das suas partes. Desta forma caracterizados, os modos spinozistas são objetos de uma cartografia em que cada modo se define como certa capacidade de afetar e ser afetado, de agir e de padecer. E esse poder de afetar e ser afetado, como coloca com muita clareza Brian Massumi, é nada mais “que o potencial de se mover, agir perceber e pensar – em uma palavra, poderes de existência.”<sup>1193</sup> Antes de ser definido por qualquer essência transcendente, os modos são dados como um conjunto de variações que se expressam em uma capacidade de afetar e ser afetado.

A capacidade de ser afetado é a sua relação de um modo com os demais modos em seu encontro com eles. Trata-se sempre de uma *relação*. Assim, determinado encontro, ao produzir uma afecção em um modo finito, tanto pode se compor com ele de forma a torná-lo mais potente, como também, inversamente, pode afetá-lo de forma a diminuir a sua potência. Questão de composição. Compor ou decompor são termos que se dizem da desintegração ou integração superior, em uma ordem outra de potência. O veneno decompõe as relações constitutivas de um corpo orgânico ao passo que o bom alimento as fortalece. Neste ponto é que temos o núcleo da tese ética, em oposição à moral: um corpo que se compõe com o outro lhe trará alegria e lhe será bom; se um corpo não compõe com outro, ameaçando a sua decomposição extensiva, ele é mau.<sup>1194</sup> Do mesmo modo, o que pode compor bem com um corpo pode, não obstante, ser danoso a outro: não há prescrição universal, dado que é na singularidade do encontro que as afecções e afetos tem lugar, segundo a composição atual de cada corpo. A relatividade e singularidade dos modos de composição, para além do comando de um universal, retira da moral os seus direitos, abrindo a ética a uma pragmática de encontros, afirmação e composições.

## 2.2 Contra as paixões tristes.

O que Spinoza denuncia – e tal denúncia é plenamente ecoada por Deleuze – é o primado das paixões tristes. A moral envenena a vida, a enfraquece: é

---

<sup>1193</sup> MASSUMI, 2017.

<sup>1194</sup> DELEUZE, 1981/2002, p. 29.

veículo de tristeza. As paixões tristes, para além de serem uma expressão de uma diminuição de potência, atestam uma *passividade*. Toda paixão, mesmo as alegres, atestam uma passividade.<sup>1195</sup> As paixões tristes são esta diminuição de potência a partir das quais nós somos separados do que nós podemos: aquilo que, vindo de fora, interdita o nosso movimento, o nosso conatus, em direção à realização da essência como grau de potência. Se a alegria é também uma paixão, a que nos exorta Spinoza é nos afetarmos de tal modo que nos apossamos da nossa alegria como ação de nós sobre nós mesmos. Este movimento ativo se dá “na medida em que o homem se esforça por se organizar os seus encontros; isto é, entre outros modos, se esforça por encontrar aqueles que convêm com sua natureza e se compõe com ele [...]”<sup>1196</sup> As paixões tristes, por sua vez, operam em vetor contrário: neste caso, “a nossa potência como *conatus* serve toda ela para investir a marca dolorosa ou destruir o objeto que a causou.”<sup>1197</sup> Tais paixões não são apenas constrangimentos internos ao movimento expansivo do conatus; antes, se voltam contra o próprio modo que as vivencia, paralisando-o, tornando-o reativo e não mais ativo. Eis “o *homem do ressentimento*, para quem qualquer tipo de felicidade é uma ofensa, e faz da miséria ou da impotência a sua única paixão.”<sup>1198</sup> Veremos na próxima seção como o tipo do homem do ressentimento é interpretado por Deleuze a partir de Nietzsche. Por ora, em Spinoza, basta dizer que a tristeza constitui um *modo de existência*, o mais baixo dentre eles: a tristeza volta a vida contra si própria na constituição deste tipo. Como coloca Deleuze:

Spinoza, em toda a sua obra, não cessa de denunciar três espécies de personagens: o homem das paixões tristes, o homem que explora estas paixões tristes, que precisa delas para estabelecer o seu poder; enfim, o homem que se entristece com a condição do homem e as paixões do homem em geral [...] o escravo o tirano e o padre... Trindade moralista.<sup>1199</sup>

O homem das paixões tristes é o homem do ressentimento. O poder, como afirma Deleuze precisa dessa produção incessante de tristeza para operar. O tirano precisa separar ao máximo a potência do povo daquilo que ela efetivamente pode. E é através da veiculação e propagação destas paixões tristes que ele procede.

<sup>1195</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>1196</sup> Ibidem, p. 108.

<sup>1197</sup> Ibidem p. 106.

<sup>1198</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>1199</sup> DELEUZE, 1981/ 2002, p. 31.

Medo, inveja, rancor; em toda tirania, das mais totalitárias, como nos mostra o século passado, às distopias que habitam as obras literárias, não há controle totalitário sem o medo, sem a impotência que ele traz e impõe. Quando nos alegamos, nos sentimos capazes de agir sobre o que nos afeta, de compor e de aumentar nossa potência; quando padecemos, nos tornamos fracos e paralisados diante do que nos acontece. Por fim, o *padre* é aquele que eleva a tristeza ao estatuto mais alto enquanto moral: o padre – e isso veremos melhor com Nietzsche – é a figura que impõe o terror a partir da superstição, o mundo além do mundo onde toda alegria e gozo serão julgados. O padre agencia a ilusão de um outro mundo veiculando à tristeza sob uma feição falsamente nobre. O padre é inimigo do *conatus*: envenena e enfraquece ao exaltar a cada um que abandone o que pode e aceite o mundo como é, fazendo da impotência para reagir o pretenso caminho da salvação. A tríade da moral, o tirano, o padre, o ressentido, então, são três personagens conceituais que figuram antagonisticamente no campo ético proposto por Deleuze e Spinoza.

### 2.3 Composição e pluralidade dos modos de vida

A composição dos modos de existência em um regime de mútua afecção, onde a potência de cada um torna-se maior, é o objeto da *política*. Deleuze ecoa, neste ponto, Spinoza. Como defendido pelo filósofo no “Tratado Político”, no estado de natureza o direito equivale à potência: se posso matar, roubar, se minha força assim o permite, tenho o completo direito natural de fazê-lo.<sup>1200</sup> No entanto, a fragilidade que tal situação impõe aos homens o fortuito e sempre possível encontro com um modo de potência maior que pode vir a destruí-los, leva-os a se reunirem na formação de uma sociedade civil. A fim de aumentar a sua potência, os homens fundam a sociedade civil renunciando ao seu direito natural de tudo fazer enquanto podem. Esta reunião se dá apenas visando a tendência natural de perseverar no seu ser, aumentar e afirmar o *conatus*. A sociedade civil, então, se explica pelo aumento de potência que obtém os homens na constituição de uma

---

<sup>1200</sup> SPINOZA, 2004, p. 445, TP CI §8 §9.

comunidade. O homem sozinho na natureza pode fazer o que quiser; não obstante, pode muito pouco. Em comunidade, na sociedade civil, já não pode fazer o que quer, mas a potência da comunidade é muito maior do que a dos homens separados. Deleuze coloca isso de forma clara (e sempre vale celebrar quando ele expressa qualquer coisa de forma clara): a sociedade é “o Estado civil no qual um conjunto de homens compõe sua respectiva potência de maneira a formar um todo de potência superior.”<sup>1201</sup> A política, então, é concebida, como coloca Deleuze, como uma arte de organizar os encontros para a maior potência.

Os regimes em que isso opera são variados: monarquia, aristocracia, democracia. No entanto, a *democracia* é o regime que mais retém do direito natural do homem, e é neste sentido que Spinoza diz se tratar do único regime absoluto: “Com efeito, neste Estado, ninguém transfere seu direito natural a outro, de tal maneira que não tenha mais que ser consultado em seguida; ele o transfere à maioria da sociedade da qual ele mesmo faz parte.”<sup>1202</sup> Na democracia, a potência é cedida pelos homens ao conjunto dos próprios homens na constituição da sociedade civil. Diferentemente de uma monarquia, em que se cede ao monarca, ou na aristocracia, em que se cede a uma assembleia,<sup>1203</sup> na democracia todos cedem o seu poder a todos. A democracia de Spinoza, com efeito, é radical: a nossa atual democracia representativa, liberal e burguesa, para o filósofo estaria mais próxima de uma aristocracia – tal como a da República Romana – que de uma verdadeira democracia, pelo menos segundo certa leitura possível. O poder em nossa democracia é cedido a uma Assembleia, cuja ratificação eventual pelo voto diz muito pouco acerca do real poder do povo sobre ela.

Assim, a sociedade civil caracteriza-se por um regime no qual a potência é cedida em prol de um aumento coletivo de potência. A cidade, a sociedade civil, tornam-se regimes de organização dos encontros para a maior potência.<sup>1204</sup> A política passa a ser concebida como uma arte de *composição na qual o bem comum é o critério*. Quanto maior a potência, quanto maior a ordem em relação a tal ganho de potência, melhor pode ser dito o regime político. E assim, conforme a

---

<sup>1201</sup> DELEUZE, 1981/2002, p. 112.

<sup>1202</sup> SPINOZA, 2014, p. 287, TTP C XVI §11.

<sup>1203</sup> SPINOZA, 2004, p. 447, C I § 17.

<sup>1204</sup> DELEUZE, 1981/2002, p. 108.

democracia é a cessão da potência natural para todos os cedentes, ela figura como o melhor de todos os regimes.

### 3. Nietzsche e o ressentimento.

A mesma temática do ressentimento é desenvolvida em relação a Nietzsche de forma complementar aos elementos spinozistas. *O ressentimento, na interpretação deleuziana de Nietzsche, é a separação de uma força do que ela pode.* Movimento no qual uma força ativa se volta contra si mesma em paralisia e destruição. Vimos antes que a vontade de potência é o princípio intensivo e genético das forças em sua conexão. Para Nietzsche, o mundo é esse jogo agônico de forças que Deleuze associa ao eterno retorno da diferença, como analisamos previamente. No presente contexto, faz-se necessário complementar as considerações anteriores analisando a tipologia de forças que Deleuze encontra em Nietzsche. Retomando brevemente um ponto que vimos antes, a diferença é a qualidade da quantidade enquanto diferença de quantidade (não-anulável) e, ao mesmo tempo, a qualidade é a diferença de quantidade.

A qualidade distingue-se da quantidade, mas somente porque é o que há de inigualável na quantidade, de não anulável na diferença de quantidade. [...] A qualidade não é senão a diferença de quantidade e corresponde a esta em cada força em relação.<sup>1205</sup>

Deste dinamismo, desdobra-se a seguinte classificação: as forças, na interpretação deleuziana de Nietzsche, podem ser ditas dominantes ou dominadas, ativas ou reativas. O primeiro par refere-se ao caráter *quantitativo* das forças e o segundo ao seu caráter *qualitativo*.<sup>1206</sup> Uma força é ativa quando tende à potência, quando se apropria, impõe formas, explora as circunstâncias em proveito da própria potência.<sup>1207</sup> Uma força é reativa quando se exerce “assegurando os mecanismos e as finalidades, cumprindo as condições de vida e as funções, as tarefas de conservação, de adaptação e utilidade.”<sup>1208</sup> A força ativa, então, se diz

<sup>1205</sup> DELEUZE, 1962/2018, p. 60.

<sup>1206</sup> Ibidem, p. 56.

<sup>1207</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>1208</sup> Ibidem, p. 57.

antes de uma expansão de potência, de criação, ao passo que as reativas são reportadas à conservação. Há, neste sentido, um primado das forças ativas a nível lógico e ontológico: só pode haver conservação a partir da criação.<sup>1209</sup> Isso ressoa perfeitamente com o projeto deleuziano posterior ao livro sobre Nietzsche: a identidade como segunda em relação à diferença é aqui translada em um primado da força criativa sob os princípios da utilidade e da conservação.

Por outro lado, uma força é dominante pelo seu poder de colocar a outra força a seu serviço, subjugando-a. É como se determinada tendência se sobrepusesse a outra, funcionando como horizonte do seu desenvolvimento ou princípio da sua coordenação. Em sua dominância em relação às reativas, as forças ativas ainda as guardam como subordinadas, sob a forma de uma limitação interna à sua potência orientada à ação. Neste caso, trata-se de um retardo da ação cuja finalidade é ainda uma ação: trata-se de re-agir, de como agir de novo sobre as ações, de forma a torná-las mais potentes. As forças reativas, digamos, obstruem a explosão desmedida e sem limite da força ativa. Neste sentido, as forças reativas servem à criação enquanto *conservação* do que é criado. O seu papel limitativo não deixa de ser ativo conforme ainda orientado à ação.<sup>1210</sup>

O caso é completamente outro quando as forças reativas dominam as ativas. Uma força reativa define-se pela não-ação, a incapacidade de resposta e a passividade,<sup>1211</sup> tanto quanto pela busca pela utilidade e conservação. As forças reativas podem, e se tornam dominantes no movimento de *separar a força ativa do que ela pode*. A força reativa domina a força ativa e ela se mantém como ativa, mesmo que dominada, enquanto a reativa, mesmo que dominante, permanece reativa. Nesse sentido, a reativa não se torna mais ativa e mais potente para subordinar uma força ativa de outra ordem. Antes, ela domina enquanto tal, pela sua própria fraqueza e incapacidade.<sup>1212</sup>

Como, então, opera esse processo de separação de uma força daquilo que ela pode? A partir de uma conjugação entre Freud e Nietzsche,<sup>1213</sup> Deleuze

<sup>1209</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>1210</sup> Ibidem, p. 145.

<sup>1211</sup> Ibidem, p. 153.

<sup>1212</sup> Ibidem, p. 152.

<sup>1213</sup> Para fins de brevidade, não trabalharemos questões adicionais que tal conjugação possa vir a suscitar, mesmo no interior do *corpus* deleuziano. É de se indagar em que medida este tema se mantém na leitura posterior de Deleuze acerca de Freud em *Diferença e Repetição* e,

argumenta que essa operação se dá segundo a seguinte topologia: 1) as forças reativas compõem dois sistemas: um inconsciente e outro consciente. O inconsciente retém os traços de um estímulo externo: “traços mnemônicos, impressões duráveis.”<sup>1214</sup> Neste sistema, as forças reativas *conservam* o estímulo exterior. Deleuze a descreve como uma “digestão sem fim”:<sup>1215</sup> aquilo que é absorvido, ruminado, conservado, interiorizado. 2) Por outro lado, a consciência também se caracteriza pela presença das forças reativas. Essa reatividade se diz da consciência enquanto receptora passiva de estímulos externos. A consciência está em uma relação de reatividade no que toca o mundo exterior. Há, contudo, um fator ativo na consciência através do qual a força reativa torna-se *agida*.<sup>1216</sup> 3) Este fator é a faculdade do esquecimento. Ela garante, em primeiro lugar, a separação entre os dois sistemas, estabelecendo a separação entre receptividade a estímulos e a sua conservação. Ela realiza essa operação precisamente ao fazer esquecer o que foi digerido de externo de forma a dar à consciência a plasticidade necessária para a ação sobre um estímulo. O esquecimento, neste sentido, é essencialmente ativo, faculdade de selecionar, em detrimento daquilo que já foi absorvido e interiorizado. É uma faculdade de libertação das dores do passado, que as mantém, com seus traços mnêmicos cristalizados, separadas da consciência (com sua receptividade). É uma força ativa que “toma de empréstimo” a potência reativa das forças de conservação e receptividade passiva de modo a operar como uma espécie de “guardião ou zelador”<sup>1217</sup> cuja função é fazer com que os dois sistemas permaneçam separados e, enquanto tais, capazes de agir e re-agir.<sup>1218</sup>

A dominância das forças reativas é descrita como tendo seu lugar a partir do desequilíbrio desse sistema. Trata-se, então, de um enrijecimento, perda de plasticidade, incapacidade de esquecer: o traço doloroso de uma excitação recebida, em vez de mergulhar no inconsciente, funde-se na própria consciência. O traço doloroso torna-se diretamente investido na consciência, retorna sempre: não mais se esquece, sofre-se continuamente pelo mal vivido em sua reinscrição

---

igualmente, como isso reverbera na crítica posterior que o filósofo realiza à psicanálise em geral.

<sup>1214</sup> Ibidem, p. 146

<sup>1215</sup> Idem

<sup>1216</sup> Ibidem, p. 147

<sup>1217</sup> Idem

<sup>1218</sup> Idem



permanente na consciência. Sem o esquecimento, as forças reativas conservam a dor e a dor passada torna-se sensível no presente: “É ao mesmo tempo que a excitação tende a se confundir com seu traço no inconsciente e, inversamente, a reação aos traços investe na consciência e a invade.”<sup>1219</sup> Tal congelamento impede propriamente a ação, pois a força reativa torna-se aprisionada no traço do seu próprio passado, sufocada e incapaz da plasticidade necessária para uma nova ação: “não podendo mais agir uma reação, as forças ativas são privadas de suas condições materiais de exercício, não têm mais oportunidade de exercer sua atividade, *são separadas do que podem*.”<sup>1220</sup> Não se age enclausurado no passado: a força ativa enquanto criativa torna-se prisioneira da força reativa que conserva o passado no presente, amputando o futuro. É esta a operação do ressentimento. Re-sentir, sentir novamente, paralisar-se no sentimento re-sentido.

A dominância do reativo no ressentimento traz diversas consequências. O re-sentido cria valores, mas a partir da inversão do movimento próprio de criação ativa de valores: cria valores como não-criados. Neste sentido, ele cria a moral através da seguinte operação. Sob a dominância das forças reativas, os valores “bem” e “mal” se dizem no seguinte paralogismo: “Se ele é mau, logo eu sou bom.” Em primeiro lugar, a afirmação do valor se encontra invertida. Começa-se pelo negativo. O *bom* é derivado por negação: ele é segundo em relação à afirmação do negativo. Não se identifica o valor à ação, mas a uma ação segunda enquanto um duplo revertido da própria ação. Parte-se do negativo e nega-se o negativo na afirmação: neste sentido, Deleuze identifica tal movimento à dialética – sem que faça sentido, para os presentes propósitos, entrar em detalhes sobre essa afirmação polêmica.<sup>1221</sup> Deste modo, a negação da negação é descrita como movimento reativo de subordinação operado pelas forças reativas em relação às ativas: a ação afirmativa é negada (ele que age sobre mim é mal) e depois negada novamente (ele é mal e eu sou o seu contrário, logo, sou bom). O seguinte trecho revela esta dinâmica com clareza:

---

<sup>1219</sup> Ibidem, p. 148.

<sup>1220</sup> Idem.

<sup>1221</sup> A relação de Deleuze com a dialética, sobretudo com Hegel, é uma longa discussão, que nos deteria demais neste ponto. Para uma problematização altamente bem informada da leitura de Deleuze em relação a Hegel, Cf. SAFATLE, 2016.

Tu és mau; eu sou o contrário do que tu és; logo eu sou bom. — Em quê consiste o paralogismo? Suponhamos um cordeiro lógico. O silogismo do cordeiro falante formula-se assim: as aves de rapina são maldosas (ou seja, as aves de rapina são todos os maus, os maus são aves de rapina); ora, eu sou o contrário de uma ave de rapina; portanto, eu sou bom.<sup>1222</sup>

É este o personagem conceitual do homem do ressentimento em Nietzsche. Um outro fator intervém como desdobramento deste movimento. Em termos próximos aos de Spinoza, Deleuze afirma que a *ficção de uma força separada do que pode é o operador do triunfo do reativo sobre o ativo no ressentimento*.<sup>1223</sup> É através dessa ficção que as forças reativas triunfam, se representando como superiores às forças ativas. Esta operação de reversão de potência através da ficção se estrutura do seguinte modo. Em primeiro lugar, separa-se causa e efeito: “Embora a força não se separe da manifestação, faz-se da manifestação um efeito referido à força como sua causa distinta e separada.”<sup>1224</sup> Como vimos, na filosofia de Deleuze – e neste ponto a influência de Nietzsche é translúcida – o ser é devir e o processo, o ser da coisa. Esse primeiro movimento que separa o *agir do ser* separa a força da sua potência mesma de devir: o acontecer se separa do que acontece. Divide-se a força segundo às exigências de uma dualidade entre efeito de força e força mesma, como se a força não fosse imediatamente o seu agir enquanto própria força. Em segundo lugar, separa-se a força do que ela pode projetando-a em um agente neutralizado, que poderia se servir dela ou não. A força e o sujeito da força são separados. Agir deixa de ser para se tornar atributo ou verbo de um sujeito ou de uma substância. A força, então, é deslocada da sua autopoção enquanto força, tornando-se subordinada à algo que a detém e a controla. A noção clássica de substância e sujeito, tanto nos antigos átomos epicuristas quanto em Descartes e Kant, seriam expressões da força desnaturada, deslocada, congelada sob um substrato que aleija o seu dinamismo.<sup>1225</sup>

Em terceiro lugar, moraliza-se essa força neutralizada: ergue-se como princípio o “bem ou mal” a partir do desenvolvimento complementar da separação anterior. O argumento é o seguinte: se uma força pode agir sem manifestar a sua

<sup>1222</sup> DELEUZE, 1968/2018, p. 158-159.

<sup>1223</sup> Ibidem, p. 159.

<sup>1224</sup> Ibidem, p. 131.

<sup>1225</sup> Ibidem, p. 160.

própria força, torna-se legítimo supor que “uma força poderia manifestar uma força que ela ‘não tem’.”<sup>1226</sup> Este “manifestar uma força que ela não tem” significa manifestar uma ausência, o não ter força, como manifestação *mesma de uma força*. Assim, a fraqueza, a renúncia, a inação e a passividade figuram como algo de escolhido e voluntário e, simultaneamente, se tornam um valor a ser seguido: torna-se escolha e axiologia. A fraqueza do ressentido torna-se sua virtude na medida em que a força neutralizada em substância fria, dissociada da sua agência por si, pode então ser colocada como uma renúncia: eu não sou fraco porque me falta a potência, mas renuncio a potência em nome da virtude, de Deus, da moral e etc... Tal operação só é possível nessa duplicação ficcional da força que a faz algo de distinto do seu agir mesmo: a sua cristalização em substância torna a força algo passível de um deslocamento que consegue fazer figurar a fraqueza como uma escolha. É necessário que a força possa ser, primeiramente, passível de manifestação ou não, para que o fraco possa dizer: “sou fraco, não porque me falta força, mas porque renuncio a minha força em nome da virtude.” Caso contrário, se a força se dissesse do que age, do seu dever, no seu dinamismo que não separa causa e efeito, a força não poderia ser neutralizada e, desta forma, passível de valorização por ausência. Não poderia o fraco ver na sua fraqueza sua força se a força, antes, não tivesse sido separada do que pode.

Em quarto lugar, *a força ativa, neste movimento, volta-se contra si mesma*. Ela se afirma se negando, ela cria negando-se enquanto criativa: “qualquer que seja a razão pelo qual uma força ativa é falseada, privada das suas condições de exercício e separada do que ela pode, *ela se volta para dentro, volta-se contra si mesma*.”<sup>1227</sup> Na negação de si mesma, ela eleva o sofrimento a um valor na medida em que faz da fraqueza virtude; e, após essa projeção, ela opera uma *introjeção* da força ativa domada contra a própria força ativa.<sup>1228</sup> A força ativa sequestrada pela reativa assume o estatuto de uma automutilação. A potência voltada contra si prolonga o ressentimento em culpa e em má consciência. Como coloca Deleuze, “a má consciência é a consciência que multiplica a sua dor, que encontrou o meio de fabricá-la: voltar a força ativa contra si mesma, a imunda

---

<sup>1226</sup> Idem.

<sup>1227</sup> Ibidem, p. 165.

<sup>1228</sup> Idem.

oficina.”<sup>1229</sup> Após projetar a imagem fictícia de uma moral da inação, as forças reativas conduzem as forças ativas ao autoflagelo na constituição de uma má consciência informada por essa moral. A dor torna-se culpa, ganha um sentido íntimo: o sofrimento volta-se contra o padecente, duplicando o sofrimento quando lhe aferroa a culpa pelo seu próprio sofrimento. A culpabilização da vítima é uma operação típica da moral cristã: se ela foi estuprada, foi porque pecou ao se expor aos homens... A atividade é *ativamente* negada no momento em que serve à separação de si própria daquilo que pode. Há criação de novos valores, sem dúvida, mas trata-se da criação de dor e passividade. Assim, a força reativa triunfa colocando a força ativa a seu favor como atividade de negação da atividade.

Esta imagem invertida da potência, potência que se alija da sua própria potência, então, projeta-se em na ficção da transcendência:

É esta projeção reativa que Nietzsche chama de uma ficção: ficção de um mundo supra-sensível em oposição com este mundo, ficção de um Deus em contradição com a vida. É ela que Nietzsche distingue da potência ativa do sonho, e até mesmo da imagem positiva de deuses que afirmam e glorificam a vida [...]. É ela que preside à evolução toda do ressentimento, ou seja, às operações pelas quais, de uma só vez, a força ativa é separada do que ela pode (falsificação), acusada e tratada como culpada (depreciação), os valores correspondentes revertidos (negação).<sup>1230</sup>

Trata-se do momento do niilismo. O devir reativo das forças faz com que o desejo se volte para o nada, seja na negação deste mundo sob a égide de um outro mundo, seja pela simples e pura vontade de nada. O niilismo é definido por Deleuze como “*a negação como qualidade de potência*”<sup>1231</sup> e “valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão este valor de nada, vontade de nada que se expressa nestes valores superiores.”<sup>1232</sup> Trata-se de um *niilismo negativo*. Há ainda, contudo, um outro sentido de niilismo na leitura deleuziana de Nietzsche: o *niilismo reativo*. Nesse segundo caso, nega-se os valores reativos transcendentais, mas ainda assim a vida permanece depreciada. Se todo valor dependia deste mundo além do mundo, a sua morte retira da vida o seu sentido, abre um grande vazio onde os valores de nada tornam-se um nada de valores. As forças reativas permanecem dominantes, agora feitas nuas sem a aura

<sup>1229</sup> Ibidem, p. 166.

<sup>1230</sup> Ibidem, p. 161.

<sup>1231</sup> Ibidem, p. 189.

<sup>1232</sup> Idem.

divina dos valores morais e do supramundano. Ainda assim, há, nesse segundo niilismo, a mesma passividade, a mesma incapacidade criativa, a mesma ausência de plasticidade: na ausência de Deus e de um outro mundo, a vida agora se deprecia no transcendente perdido. Na ausência de valores transcendentais como norte para a vida, nega-se a vida pela ausência desses valores.<sup>1233</sup> No entanto, se o niilismo é reativo, ele ainda expressa a vontade de potência: é uma qualidade do seu jogo diferencial, a qualidade do *negativo*. O negativo reativo está contido na vontade de potência. Não poderia ser diferente dado que elas expressam o movimento do devir a partir da relação e conexão de forças. Trata-se, justamente, de um movimento da vontade da potência no qual a potência se volta contra si mesma: atividade de negação da atividade enquanto qualidade da força.

É assim que Deleuze interpreta a *genealogia da moral* de Nietzsche: a gênese do ressentimento e da moral que o representa. É esse movimento de reversão e duplicação, separação e mutilação, que cria a moral em sua transcendência. Com efeito, as forças reativas criam valores: mas o ato mesmo de criação é *negado*. O reativo age na sua reatividade, mas esta reatividade nega a própria ação e a própria criação: nega a criação e nega o seu próprio movimento de criação enquanto cria. Cria valores como se fossem não-criados a partir das ficções de transcendência e eternidade, pois, acorrentada à sua passividade reativa, abomina a criação.

Temos um ponto relevante aqui, que vale ser frisado: se a reatividade cria valores, cria valores como não-criados. Este último ponto é o que distingue a imagem moral doxológica do pensamento da imagem da não-imagem que propõe Deleuze: na primeira, nega-se o processo genético, mascara-se o devir, eleva-se os pressupostos a dogmas. O *ressentimento* é condição da negação da criação em prol da eternidade pressuposta: é mascarar a construção sob uma ilusão de eternidade. A moral nega sua construção, seus elementos genealógicos, o movimento que lhe dá um valor mesmo. Negando este movimento, salta para além do mundo na procura do fundamento último que afaste para sempre a sua genealogia e a sua história. Tomar a filosofia, os valores, a vida, como criação ativa, é *negar a negação da negação*, fazendo-a novamente afirmação. Neste

---

<sup>1233</sup> Ibidem, p. 190

movimento, a moral implode, pois a criação volta a ser criação de si própria. Neste movimento, morre o deus cristão com a sua eminência em relação ao mundo: morrem-se os ídolos e as leis transcendentais.

Por fim, Deleuze traz no escopo da sua interpretação de Nietzsche uma consideração importante. O homem é concebido como essencialmente reativo.<sup>1234</sup> A história do homem, nesta direção, se confunde com a história do niilismo: “o ressentimento e a má consciência são constitutivos da humanidade do homem, o niilismo é o conceito *a priori* da história universal.”<sup>1235</sup> Vimos que a consciência é essencialmente reativa, por mais que sua reatividade seja matizada pela força ativa do esquecimento com sua potência de plasticidade. O último homem, descrito por Nietzsche, seria aquele que vivencia a negação em sua última forma: vontade pura de nada. A vontade voltando-se contra si no não-querer: é o niilismo reativo e, enquanto tal, o fracasso da constituição de novos valores a partir da morte dos antigos valores do ressentimento.<sup>1236</sup> Não é o último homem, no entanto, o que interessa de forma central a Nietzsche.

Trata-se do *além do homem*. O argumento, na interpretação deleuziana, se desenvolve da seguinte forma: o niilismo não obtém a sua superação em si mesmo através da vontade de nada ou do nada querer. Sua verdadeira autossuperação passa pela transmutação dos valores e não pelo luto dos valores perdidos. Esta transmutação significa uma afirmação para além da negação, mesmo a negação dos valores morais transcendentais.<sup>1237</sup> E, se o homem é ressentido necessariamente, tal operação só se torna possível indo em direção ao além do homem. O niilismo revertido – e ao mesmo tempo consumado – se dá quando a necessidade da negação na constituição do homem é ela própria afirmada. Transmuta-se a negação do último homem (niilismo reativo) em uma pura afirmação.<sup>1238</sup> E este movimento aponta para o além do homem, dado que o homem se constitui pela própria reatividade.

Dito isso, a superação da negatividade em sua dominância em relação à afirmação, do reativo identitário sobre o ativo diferencial e criador, assume a

---

<sup>1234</sup> Ibidem, p. 215.

<sup>1235</sup> Ibidem, p. 212.

<sup>1236</sup> Ibidem, p. 216-217.

<sup>1237</sup> Ibidem, p. 220.

<sup>1238</sup> Ibidem, p. 222.

necessária figura de um além-do-homem que afirma a pura vida, o puro devir, o puro acaso, o jogo nômade que vimos em oposição ao sedentário. Deste ponto, parece-nos que uma consequência interessante pode ser *deduzida*. Dizemos deduzida porque nos parece antes um desdobramento lógico (e hipotético) do conjunto da argumentação da interpretação deleuziana de Nietzsche, realizada a partir da comparação com elementos de seus livros posteriores, sobretudo *Diferença e Repetição*, como analisado precedentemente.

Deleuze afirma que o negativo e o reativo são aquilo que permite *conhecer* a vontade de potência: são sua *ratio cognoscendi*.<sup>1239</sup> Ambos estão, efetivamente, contidos dentro da afirmação: a negação é um caso da afirmação, tal como em *Diferença e Repetição*, e a identidade é um caso da diferença. Mas é apenas desde a sua reatividade constitutiva que o homem pode conhecer a *ratio essendi* da vontade de potência. A *ratio essendi* é a pura afirmação sem negação, atividade pura enquanto criação infinita.<sup>1240</sup> Neste ponto, a pura afirmação se diz do eterno retorno e este, por sua vez, se diz da diferença em si mesma, como vimos: terceiro elemento de sua univocidade. Se a vontade de potência, enquanto pura afirmação, supera o homem, isso significa que o homem não pode conhecê-la senão através das forças reativas que o constituem. Disso pode-se concluir que a pura diferença, enquanto eterno retorno e afirmação, sem nenhuma negação, está para além da cognição humana. Tal como vimos, a diferença em si mesma não pode se conhecido, só pode ser pensada. Do mesmo modo, a pura afirmação só pode ser pensada e não conhecida.

No entanto, trata-se efetivamente de uma consideração prática e não apenas especulativa. No livro sobre Nietzsche, a afirmação se diz diretamente de sua relação com a vida: trata-se de buscar a superação, mesmo do último dos homens, em direção ao além do homem em nome de uma potência vital que o supera. Que possibilidade, então, tal consideração encerra em termos práticos? Dentre outras infinitas consequências possíveis, a criação de novos valores e novos modos de vida é a mais imediata. Modos de vida fundados na alegria e na potência da vida e não na sua negação suicidária. A transmutação dos novos valores como um novo modo de criação de valores que não o humano, demasiado

---

<sup>1239</sup> Ibidem, p. 219.

<sup>1240</sup> Ibidem, p. 220.

humano, modo de criar através da reatividade e do ressentimento. Se a pura afirmação não pode ser alcançada pelo homem, o além do homem se manifesta no homem na afirmação parcial que ele pode realizar, e na exaltação valorativa deste além do homem como *horizonte regulador para sua prática*. Na medida finita da vida humana, afirmar o eterno retorno da diferença. Trata-se de um horizonte regulador – por mais que Deleuze não utilize esta expressão, nem Nietzsche –, pois a incapacidade de realização plena, dada a constrição dos limites constitutivos do homem enquanto finito e reativo não pode ter como consequência o além do homem como projeto realizado ou realizável, mas apenas um horizonte de realização que deve figurar aqui e agora, nos limites finitos da potência humana, como uma direção, caminho e ideal. Afirmar a vontade de criação como vontade de diferença – sem que nós possamos alcançar o eterno retorno plenamente em seu infinito ativo. Nós, humanos, somos sempre ressentidos, mas o ressentimento, se necessário conquanto somos humanos, não precisa mais receber o manto púrpura da moral, não precisa mais ser reificado como ideal e fundamento. Rasgando o seu manto, revelando nua a moral em sua genealogia suja, no seu ressentimento constitutivo, abre-se algo como um novo horizonte que aponta para além do homem em novos modos de vida possíveis e seus novos valores. E, esta abertura mesma é sempre dinâmica: é um devir ou processo e não um fim dado ou realizável.

## 4. Devir Minoritário

### 4.1 A literatura menor.

A ética deleuziana tem profunda relação com o conceito de *devir minoritário*. Trata-se do *processo* revolucionário como sujeito em relação à constituição de novos modos de existência *afirmativos*. A temática do “menor” é inicialmente desenvolvido por Deleuze e Guattari a partir da literatura. Em *Kafka: por uma literatura menor*,<sup>1241</sup> os autores interpretam a obra do escritor a partir de uma fissura ou quebra na língua dominante a partir da sua posição sem lugar em um quadro geral de intercruzamento linguísticos, políticos e culturais: Kafka, o

---

<sup>1241</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1975/2003.



judeu tcheco, falante de alemão e de ídiche, no Império Austro-húngaro, com seu *patchwork* de nacionalidades incrustadas. O estilo de Kafka faz o alemão padrão – enquanto língua burocrática do aparelho de Estado Imperial – *fugir ou gaguejar*. Fugir e gaguejar, no presente contexto, podem ser melhor compreendidos como a introdução de uma diferença no funcionamento de uma língua, de modo a abri-la, por dentro, a uma forma de exterioridade. Não é uma outra língua, nem propriamente um dialeto, mas refere-se à produção de uma exterioridade interna a uma língua: “Uma literatura menor não pertence a uma língua menor, mas, antes, à língua que uma minoria constrói numa língua maior.”<sup>1242</sup> Trata-se de “um limite da linguagem que tensiona toda a língua, uma linha de variação ou de modulação tensionada que conduz a língua a este limite.”<sup>1243</sup> É neste sentido que a literatura menor *desterritorializa* a língua padrão ou maior, introduz uma fissura que a arrasta para além dos códigos reificados. Isso é possível apenas em relação ao *fora* da linguagem enquanto seu limite: a literatura menor se dá na abertura de uma língua ao seu fora a partir das suas tensões constitutivas internas.<sup>1244</sup> Eis a sua primeira característica: enquanto desterritorialização, ela se desenvolve a partir da não-identidade de uma língua qualquer consigo mesma, operando uma transformação interna.

Por tal razão, Deleuze e Guattari se referem à desterritorialização da literatura menor como algo da ordem do impossível. Quanto a Kafka, escrevem:

Kafka, nesse sentido, define o impasse que impede o acesso à escrita aos judeus de Praga e faz da literatura algo de impossível; impossibilidade de não escrever, impossibilidade de escrever em alemão, impossibilidade de escrever de outra maneira. Impossibilidade de não escrever porque a consciência nacional, incerta ou oprimida, passa necessariamente pela literatura [...]. A impossibilidade de escrever de outra maneira senão em alemão é, para os judeus de Praga, o sentimento de uma distância irreduzível em relação à territorialidade primitiva checa.<sup>1245</sup>

Essa impossibilidade faz eco com questões que vimos antes: o *sublime* como exterioridade constitutiva da obra de arte conforme ela encarna uma Ideia estética, e a diferença como o não-sentido no seio do sensível. O impossível da escrita menor é de falar o não-falado dentro de uma língua. Assim, no que se

<sup>1242</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>1243</sup> DELEUZE, 1991/ 2011, p. 145.

<sup>1244</sup> Ibidem, p. 144-145.

<sup>1245</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1975/2003, p. 38.

refere a criação literária, esse impossível apresenta função semelhante à diferença como razão do sensível. Neste ponto, Deleuze aproxima o processo de escrita ao devir: “Escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em vias de se fazer, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida.”<sup>1246</sup> Em uma outra passagem, a escrita menor, que faz gaguejar a língua, é associada à *intensidade*.<sup>1247</sup> A intensidade enquanto variação e ao mesmo tempo como limite e como *fora* da linguagem. A mesma operação, então, que vimos repetidamente, entre diferença e identidade, se diz aqui em relação à linguagem e à criação literária. Dessa forma, a literatura menor figura como um devir em relação às línguas maiores.

A literatura menor, em uma segunda característica, é sempre *política*.<sup>1248</sup> Isso ocorre pois, na medida em que desterritorializa a língua, ela desterritorializa as representações individuais e familiares como *locus* da narrativa literária. A questão da língua, sobretudo no que se articula às coordenadas identitárias do Estado e da nação, tem uma importância central como um dos núcleos duros destas coordenadas. Dante para os italianos, Goethe para os alemães, José de Alencar para os brasileiros; em todos estes casos temos a literatura como componente na constituição político identitária de um Estado-Nação. É em oposição a tal codificação que a literatura menor se torna questão política: não é apenas o caso de uma descrição do vivido particular de um grupo minoritário e perseguido, mas o potencial de *articulação imediata* da dimensão de exclusão dos códigos nacionais maiores enquanto criação artística. É neste sentido que Deleuze afirma que a literatura menor passa por um tornar-se estrangeiro na própria língua estrangeiro aqui é o índice deste coeficiente de desterritorialização em relação ao marcador identitário da nação ou etnia.<sup>1250</sup>

Em terceiro lugar, a literatura menor se articula a um *agenciamento coletivo de enunciação*. A terceira característica se desdobra logicamente da precedente: se a questão da literatura menor é imediatamente política, nela naturalmente “tudo toma um valor coletivo.”<sup>1251</sup> Um agenciamento coletivo de

<sup>1246</sup> DELEUZE, 1993/2011b, p. 11.

<sup>1247</sup> DELEUZE, 1993/2011c, p. 144.

<sup>1248</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1975/ 2003, p. 39.

<sup>1250</sup> DELEUZE, 1993/2001c, p. 146.

<sup>1251</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1975/ 2003, p. 40.

enunciação define-se como um agenciamento “de atos, de enunciados, transformações incorpóreas sendo atribuídas aos corpos.”<sup>1252</sup> Trata-se de um conceito situado dentro do regime de causalidade expressiva que vimos anteriormente na leitura deleuziana de Spinoza. Refere-se, no que toca determinada configuração social, ao regime expressivo incorporal e acontecimental que o expressa sob tal ponto de vista. É analiticamente complementar ao agenciamento dos corpos: as transformações corporais, dadas material e empiricamente, tem como correlato um regime de enunciação coletivo que as expressam. Por exemplo, no feudalismo, as relações de vassalagem, os intercursos sexuais e matrimoniais entre as casas nobres, as relações técnicas do cavaleiro com o estribo e cavalo etc, enquanto misturas corporais, definem um lado do agenciamento feudal. Por outro lado, o aparelho jurídico, a função dos juramentos, os discursos religiosos, funcionam enquanto regime coletivo de enunciação.<sup>1253</sup> Não há sobredeterminação de um polo sobre o outro; antes, são um único e mesmo agenciamento que se expressa tanto como misturas corporais quanto como coletivo de enunciação. Aqui, temos a mesma operação conceitual que vimos alhures entre acontecimentos e estados de coisas, o virtual e o atual. O mesmo agenciamento, portanto, se expressa tanto em misturas materiais quanto em relação aos acontecimentos incorporais.

Neste sentido, a literatura menor *pode* criar o agente de enunciação coletivo que *falta* enquanto formação expressiva capaz de articular a constituição de um agenciamento material: a partir da potência liberada pela criação literária no seio mesmo de uma língua maior com seus códigos – que expressam sempre um estado atual de coisas – pode-se abrir para um povo por vir. No sentido de que a literatura produz uma diferença no regime de enunciados que expressam determinado agenciamento social, essa diferença pode ir além da mera obra literária na constituição de um outro regime de enunciados capaz de efetuar – enquanto acontecimento – uma nova configuração no estado de coisas. “A máquina literária reveza uma máquina revolucionária por vir, não por razões ideológicas mas porque esta está determinada a preencher as condições de uma

---

<sup>1252</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2001b, p. 31.

<sup>1253</sup> Ibidem, p. 32.

enunciação colectiva que falta algures nesse meio: a literatura é assunto do povo.”<sup>1254</sup>

Neste ponto, temos a potência do falso novamente. Este poder de criação eventual de um agente de enunciação coletivo expressa o potencial hiperficcional da criação literária. O seu poder de, enquanto criação discursiva, retornar para o real material na produção de um agenciamento inaudito: a constituição de um povo por vir a partir da ficção. Tal como a nação, uma outra configuração possível a partir da literatura em sua abertura a novos possíveis na medida em que ela pode retornar, enquanto hiperficção, para a prática, para a vida, para a política.

## 4.2 Um breve excursus: concede-se demais à literatura?

Neste contexto, parece imediatamente que Deleuze e Guattari estão concedendo demais à literatura: a constituição de um povo por vir dado a partir da criação literária, a revolução através da arte, são formulações que atestam um otimismo imenso – e pouco factível em tempos apocalípticos como o nosso. Quanto a isso, duas considerações. Em primeiro lugar, a função de criação de um agente coletivo de enunciação não é reportada apenas à literatura, mas também às outras artes, à filosofia, e mesmo para além: “Mas o povo não pode se ocupar da arte. Quando um povo se cria, é por seus próprios meios, mas de maneira a reencontrar algo da arte.”<sup>1255</sup> Este “algo da arte” é seu poder criativo; mas, com base nesta passagem, vê-se que a arte não tem precedência sobre outros processos. Em segundo lugar, como demonstramos no capítulo anterior, há, com efeito, uma potência hiperficcional da filosofia que também não lhe é exclusiva. O poder de criação do pensamento pode – com base na necessária contingência que impera sobre a história – recair sobre o real, fazendo de uma mudança do pensamento uma mudança nas coisas.

Dado que o pensamento e as coisas são considerados em uma relação de complementaridade expressiva, é plenamente possível, dentro da filosofia deleuziana, supor um grande poder de mudança a partir das aventuras do

<sup>1254</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1975/ 2003, p. 40.

<sup>1255</sup> DELEUZE; 1990/2013, p. 219.

pensamento. Subscrevemos a tal tese, por mais que ressalvas sejam sempre necessárias. Assim como aludimos ao falar de Marx, o otimismo de Deleuze e Guattari pode ter uma função performativa na realização mesma do poder que eles subscrevem ao pensamento. Por mais que, hoje, o otimismo acabe por figurar como um delírio ou piada de mau gosto, a subscrição de um poder de mudança a partir do pensamento (agenciado, sempre, com outras práticas) é um *como se* que deve permear a filosofia e a tarefa crítica em geral. Não sabemos, nem podemos saber, o real poder de resistência do pensamento face ao marketing e a todo o aparato de subjetivação neoliberal. Não obstante, devemos tomar o poder crítico e criativo do pensamento *como se* fosse passível de aportar alguma mudança no mundo. Vimos antes que o tirano requer as paixões tristes para governar. Hoje, como vimos na introdução desse trabalho, o neoliberalismo veicula estas paixões com toda a sua força. O capitalismo realista de Fisher é ele mesmo uma hiperficção: nos impele a tomarmos um mundo diferente *como se* fosse impossível. Contra isso, o otimismo tem a sua função, por mais difícil que possa ser enfrentá-lo em meio à desesperança, uma paixão triste, reativa e paralisante. Faz-se necessário acreditar no mundo, mesmo que empiricamente tenhamos poucas razões para fazê-lo. Não sabemos ainda o que pode um corpo, como também ainda não sabemos o que pode uma ideia.

### 4.3 Distinção entre Minoritário e Majoritário

Retornemos ao devir minoritário. A literatura menor já expressa muito dos seus elementos e o devir minoritário, bem como a disjunção minoritário/majoritário, são desenvolvimentos posteriores das considerações que Deleuze e Guattari já dispuseram no livro sobre Kafka. Começemos pela seguinte citação:

As minorias e as maiorias não se distinguem pelo número. Uma minoria pode ser mais numerosa que uma maioria. O que define a maioria é um *modelo* ao qual é preciso estar conforme: por exemplo, o europeu médio adulto macho habitante das cidades... Ao passo que uma minoria não tem modelo, é um devir, um processo.<sup>1256</sup>

---

<sup>1256</sup> Ibidem, p. 218, grifo nosso.

Primeiramente, o minoritário e o majoritário não são, como posto de forma clara na passagem acima, critérios estatísticos ou numéricos. O majoritário não se define por um número maior, nem o minoritário por uma quantidade menor. O minoritário é antes não-numerável: diz-se, precisamente, de um conjunto não numerável. A diferença, então, entre maioria e minoria “[...] é que a relação interior ao número constitui, no caso de uma maioria, um conjunto, finito ou infinito, mas sempre numerável, enquanto que a minoria se define por um conjunto não numerável, qualquer que seja o número dos seus elementos.”<sup>1257</sup> Este fator não numerável remete a discussões que apresentamos anteriormente: o número só se diz de quantidades extensivas, enquanto o intensivo, que está sempre do lado do devir e do processo, escapa à quantificação. Deste modo, o minoritário é um critério não-estatístico, não-numérico: o menor não é o menos, mas o que escapa à quantificação. Por exemplo: “o estranho conceito de não-branco não constitui um conjunto numerável.”<sup>1258</sup> O que é um não-branco? Não podemos numerar os não-brancos. Trata-se de um conjunto aberto e heterogêneo, não quantificável. Tal abertura e impossibilidade de contagem ocorrem, primordialmente, pela *inexistência* do puro branco, antigo mito já destruído pelas ciências naturais e sociais.

Mesmo que o puro branco não exista efetivamente em termos biológicos, o “homem branco” tem a sua existência dada enquanto assinalável por ser fator constitutivo de uma identidade como referência. Neste sentido, o majoritário é, por excelência, a *estratificação identitária de coordenadas coletivas de identificação*. É um regime de representação: representa-se o “humano” a partir do “homem branco”. Como vimos antes, de forma breve em nossa discussão sobre Berkeley no final do segundo capítulo, o “homem-branco-cis-carnista-cidadão-de-bem-proprietário” é a figura majoritária por excelência. E, naturalmente, não se trata de uma figura estatisticamente dominante, como se aqueles que não se enquadram nesta categoria existissem em menor número. É uma coordenada de identificação na medida em que distribui uma hierarquia a partir da representação deste *modelo* como o universal, fazendo dele um ideal. O majoritário é padrão de comparação e de distribuição.

<sup>1257</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012c, p. 186.

<sup>1258</sup> Idem.

O devir-minoritário é *analiticamente* oposto ao modelo majoritário. Em primeiro lugar, trata-se de um *devir*. Enquanto devir, não se trata de uma identidade do minoritário a partir de marcadores específicos, mas de um processo ou de um movimento de desterritorialização das coordenadas majoritárias: desterritorialização aqui sendo sinônimo de diferenciação. É processo de todo semelhante ao que vimos no caso da literatura menor: não obstante, o escopo agora se vê alargado para além do campo da literatura. Deste modo, devir-minoritário é a destituição a partir da reinscrição da diferença nas categorias socialmente determinantes dadas pela identidade majoritária. Isso se dá em um duplo movimento. Em primeiro lugar, o dito homem branco majoritário não existe enquanto tal. Em argumentação semelhante, Jacques Derrida se pergunta, no *Monolingüismo do Outro*,<sup>1259</sup> acerca da identidade nacional e linguística do francês: ora, essa pura identidade não é encontrada em parte alguma. O homem branco é uma identidade e, como tal, uma produção da diferença; sua identidade é derivada, não auto-idêntica, sempre atravessada por linhas de diferenciação inconjuráveis. O mito da raça pura é uma falácia há muito desmontada. Tanto quanto qualquer forma de *pureza* ou modelo, não há quem, de fato, a encarne. Mesmo os grandes detentores destas coordenadas identitárias ainda guardam a sua singularidade pessoal, biográfica, seus desvios pessoais, de tal forma que apenas de forma aproximativa podem ser ditos majoritários. Assim, “todo mundo, sob um ou outro aspecto, está tomado por um devir minoritário que o arrastaria por caminhos desconhecidos caso consentisse em segui-lo.”<sup>1260</sup> O majoritário é uma tendência, e, como tal, vem sempre em um misto impuro que interdita a plena identificação.

Por outro lado, existem aqueles que escapam a estas coordenadas por serem seu duplo negativo: a constituição da identidade majoritária opera, na sua determinação enquanto tal, pela exclusão de um Outro assinalável. Em contraste ao “homem branco” enquanto modelo, temos, evidentemente, as minorias que são excluídas dessas coordenadas de identificação: os judeus (como Kafka), as mulheres, os negros, os viados, os imigrantes na Europa, os animais e todos os vivos e não-vivos que não são humanos.

---

<sup>1259</sup> DERRIDA, 2001.

<sup>1260</sup> DELEUZE, 1990/2013, p. 218.

O devir minoritário, em sua fuga em relação à codificação social dominante, pode atestar um movimento mais amplo no qual as próprias coordenadas se veem arrastadas em direção *a um outro modo de existência*. Tal como a literatura menor abre um novo estilo, a uma nova arte dentro do interior reificado de uma literatura maior, o processo de devir minoritário pode apontar para uma constante abertura a partir daquilo que sempre escapa à identidade, seja sob a forma “Estado”, seja sob língua maior, seja sob todas as formas coletivas de identificação majoritárias. Toda moral, toda a identidade, todo modelo, falha, racha e quebra: ninguém é o modelo, e o modelo, em sua constituição por exclusão, constitui o *ninguém como potência do fora*. Este ninguém é correlato da utopia: o sem lugar, mas que se dá no aqui e agora. No aqui e agora há uma abertura operada pela incapacidade de codificação completa nas coordenadas majoritárias, tanto por parte dos excluídos por determinação negativa quanto dos que não são passíveis de plena inclusão, por mais que sejam relativamente incluídos no modelo e com ele se identifiquem.

#### 4.4 Sobre a diferença entre minorias e devir minoritário:

As minorias, evidentemente, tem uma relação especial com o devir minoritário, mas é necessário frisar que ele não se diz delas *necessariamente*. O devir minoritário não se diz do “ser mulher”, do “ser negro,” do “ser viado” etc... Essas identidades derivadas do ideal normativo, assim como seu simétrico oposto determinado por exclusão, ainda estão no regime majoritário: são seu duplo invertido. Evidentemente, que a situação empírica de pertencimento a um grupo socialmente excluído importa no que se refere ao devir minoritário; só não é seu fator determinante *a priori*. Negros, mulheres, viados, pobres, todos os excluídos *podem ser* – mas não *necessariamente* – vetores de diferenciação da identidade majoritária em si mesma. É muito comum que grupos minoritários – no sentido de serem vítimas de marcadores identitários reversos – permaneçam inteiramente no regime majoritário, o desejem e lutem por ele. Há muitos LGBTs que procuram se inserir totalmente nas coordenadas heteronormativas. Em aplicativos



direcionados ao intercuro carnal livre entre homossexuais masculinos, é muito comum encontrar homens que se descrevem, principalmente, como “discretos e fora do meio”. São indivíduos que reivindicam para si práticas gestuais heteronormativas, seus ideais de masculinidade, e que, com base nisso, em geral desprezam não só a militância e “o meio”, como também se utilizam destes padrões comportamentais na avaliação dos seus parceiros sexuais. O mesmo pode ser dito do movimento dos negros: Fernando Holiday, famoso vereador de São Paulo, negro, periférico e gay, parte deste mesmo lugar minoritário para defender as identidades compulsórias que excluem pessoas como ele, justamente, com base nesses marcadores heteronormativos. Do mesmo modo, e infelizmente, o problema de minorias ansiosas por se tornarem majoritárias vai além dos casos caricatos do gay “machinho” e do capitão do mato paulista. *A reificação da identidade minoritária carrega o desejo pelo majoritário.* Tomar o ser LGBT, o ser negro, como propriedade essencial e determinante de toda a experiência vivida pelo indivíduo, suas escolhas de vida e afetivas, profissionais, toda sua trajetória biográfica, é necessariamente reinscrever o majoritário, erigir um modelo. Tal procedimento se mostra, empiricamente, muito disseminado: o caráter de minoria torna-se omnideterminante na dinâmica de identificação, derivando-se disso certas normas prescritivas que acabam por impor, como modelo, *o que é ser gay, o que é ser negro* etc... Por exemplo: ser gay torna-se compartilhar de certo conjunto de predicados, sendo a exuberância física fator privilegiado – e operador de grandes violências. Às vezes se ouve a prescrição de militantes negros para que os negros só se relacionem afetivamente entre si, sob pena de estarem reproduzindo racismo. E assim por diante: no movimento de exclusão do majoritário, um esforço de tornar-se tal como o majoritário.

O mais complexo é que, de certo modo, este desejo pelo majoritário é incontornável e necessário. Em termos de militância política e reivindicação de direitos, não há como proceder sem operar essa reversão e essa inscrição dos valores a partir de identidades. Como coloca o próprio Deleuze: “Quando uma minoria cria para si modelos, é porque quer tornar-se majoritária, e, sem dúvida isso é inevitável para a sua sobrevivência (por exemplo, ter um Estado, ser

reconhecido, impor seus direitos).”<sup>1261</sup> Do mesmo modo que não saímos nunca da reconhecimento, mesmo que não a reifiquemos no regime da imagem moral, não se sai da identidade plenamente. É necessário reverter o significante “viado” para lhe retirar o conteúdo pejorativo em gritos como “sim, sou viado!” e “sim, sou preto!”. Todas estas reversões são necessárias, assim como faz-se inevitável a inscrição no interior do Estado de reivindicações positivadas em lei: o crime de racismo, o casamento igualitário e etc. O devir minoritário, então, pode se reinscrever sob coordenadas majoritárias e, inclusive, isso traz muitos ganhos. A sua potência enquanto devir só se realiza na constituição de um *novo modo de existência que acaba sempre por trazer junto a sua própria reificação identitária*.

#### 4.5 O devir minoritário de todo mundo

Hoje vivemos um movimento, com o capitalismo neoliberal, de *minoritarização* cada vez mais generalizado. Dissemos minoritarização, pois não se trata, necessariamente, de um devir minoritário: antes, trata-se da dificuldade crescente de pertencimento, mesmo que por via de identificação simbólica ou material, às coordenadas majoritárias, até em lugares a partir dos quais, antes, o atual modelo majoritário se impôs sobre todo o mundo – o centro do capitalismo. A flexibilização trabalhista junto da automatização crescente, tensão *crescente* entre capital variável e constante já presente na época de Deleuze e Guattari, tende a tornar grande parte da humanidade obsoleta para o capital, de forma que a coordenada identitária se vê esvaziada na medida em que cada vez mais daqueles que outrora se identificavam a ela são alijados dos índices de pertencimento: do jovem de classe média branco americano, que já não consegue se tornar proprietário nem mesmo de sua própria casa, aos trabalhadores desolados em áreas industriais abandonadas. Como vimos na introdução, no caso de uma semiperiferia como a nossa, tudo se torna ainda mais dramático. A reprimarização da economia brasileira e o neoliberalismo de aspirações fascistas do atual governo tendem a fazer do Brasil um caso exemplar de despossessão generalizada da sua população em prol de uma ínfima minoria (em sentido estatístico). O

---

<sup>1261</sup> DELEUZE, 1990/2013, p. 218.

pertencimento às coordenadas majoritárias, então, mesmo diminuindo por conta do crescimento do número dos que são empurrados para o estatuto de minorias, resultando numa minoritarização generalizada já grave no centro do capitalismo, na periferia e na semiperiferia torna-se de todo mais letal. Neste espírito, em sua célebre *Crítica da Razão Negra*, Achille Mbembe escreve que vivemos, hoje, um *devir negro do mundo*. O Negro, figura minoritária no processo moderno de estabelecimento dos universais, agora não se diz mais apenas dos africanos. O seu papel de alteridade despojada, descartável, impõe-se potencialmente a todos, mesmo nos países colonizadores, de forma que

Pela primeira vez na história humana, o nome Negro não se diz apenas da condição imposta a povos de origem africana, durante a época do primeiro capitalismo [...]. Esta nova fungibilidade, esta nova solubilidade, à sua institucionalização enquanto nova norma de existência e sua generalização ao conjunto do planeta, é o que chamamos de devir negro do mundo.<sup>1262</sup>

O devir negro de todo mundo, por hora, tem se mostrado mais passível, a nível global, de produzir um desejo insano de reificação majoritária do que um verdadeiro devir minoritário. A desterritorialização do capitalismo neoliberal vem produzindo correlativamente o *fascismo*. A nova direita tem seu sucesso graças ao senso de fragilidade e despossessão que assola as massas no capitalismo periférico e central. Em *Emotional roots of the new right wing populism*,<sup>1263</sup> Salmela e Scheve argumentam que o *ressentimento* é um fator central por trás do sucesso da nova direita. Um sentimento de vergonha reprimida está por trás do extremismo enquanto sua emoção correlata: a vergonha, quando reprimida, torna-se ódio e ressentimento. Essa vergonha reprimida se diz pela possibilidade de perder índices de pertencimento a identidades sociais, sobretudo no que se refere às condições de trabalho e sua insegurança constante. Diferentemente de uma vergonha consciente que poder servir de veículo de articulação comunitária contra as elites responsáveis diretamente pela precarização, a vergonha reprimida volta-se contra o próprio sujeito que a experimenta – em mecanismo semelhante ao que vimos no ressentimento em Nietzsche. Como coloca Tuinen, o capitalismo neoliberal reforça o ressentimento precisamente pela culpabilização do indivíduo pelos seus

<sup>1262</sup> MBEMBE, 2013, p. 16.

<sup>1263</sup> SALMELA; SCHEVE, 2017.

sucessos ou fracassos.<sup>1264</sup> Salmela e Scheve igualmente identificam esta característica em indivíduos identificados e suscetíveis à extrema direita populista: o indivíduo se sente culpado pela sua própria incapacidade de atingir as identidades sociais que ele mesmo tem como valor.<sup>1265</sup> Deste modo, a forma da *competição* irrestrita, conforme transforma-se em figura dominante das relações laborais e mesmo pessoais, tem como consequência o “aumento da possibilidade de falhar em viver segundo os valores constitutivos das identidades sociais e pessoais proeminentes, e, conseqüentemente, o aumento da vergonha acerca desta incapacidade, atual ou antecipada.”<sup>1266</sup> A competição como valor internalizado gera medo e receio de não se adequar aos seus próprios critérios: o medo de se tornar um perdedor como correlato à exaltação à lógica da competição generalizada. E, na medida em que este medo se volta contra o próprio indivíduo, temos a vergonha reprimida que se desenvolve em ressentimento.

Como vimos, o ressentimento é a interiorização de uma força reativa que utiliza de uma força ativa na constituição de uma má consciência. Na medida em que o indivíduo torna-se isolado e culpável pelos males que lhe afligem, o ressentimento tem solo fértil para o seu desenvolvimento. Uma vez constituído, prolonga-se em um modo de vida que rejeita toda alteridade: aqui surge a moral. O novo direitista é sempre um moralista – por mais hipócrita que possa ser. A moral opera uma distribuição transcendente de valores a partir de uma identidade reificada. A fragilidade e o sentimento de impotência, que a fungibilidade das relações contemporâneas de trabalho em sua hipercompetitividade impõe, facilitam o apelo a identidades projetadas como estáveis. Assim, “identidades sociais que não envolvem competição, tais como nacionalidade, etnicidade, linguagem, religião e gênero, tornam-se mais e mais atrativas enquanto fontes de sentido, autoestima e eficácia.”<sup>1267</sup> A retórica da direita populista apela precisamente a tais identidades. O ressentimento, conforme se acopla a estas identidades, se projeta em ódio contra aqueles que escapam às suas coordenadas. Estes tornam-se o “mal” a partir do qual o reacionário pode se sentir representante do bem. A vergonha de si, então, a partir da dificuldade de identificação à

---

<sup>1264</sup> TUINEN, 2016, p. 86.

<sup>1265</sup> SALMELA; SHEVE, op. cit., p. 19.

<sup>1266</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>1267</sup> Ibidem, p. 25.

coordenadas majoritárias, se desdobra no ódio àqueles que escapam a estas coordenadas no sentido de seu duplo negativo. Neste ponto, o devir negro do mundo provoca novas formas de racismo: odeia-se o negro, o pobre, o gay, o imigrante pelo medo percebido de se tornar tal como um negro, tal como um viado. A suposta ideia de uma homossexualidade contagiosa – “se tiver beijo gay na novela, meu filho vai se tornar gay!” – só se sustenta, na ausência rigorosa de qualquer comprovação empírica de que tal contágio exista, por uma masculinidade fragilizada, tanto pela contestação dos valores machistas pela militância feminista nos últimos anos quanto pela dificuldade material do homem de se adequar as demandas patriarcais de ser o “provedor da casa.” Aqueles que odeiam os imigrantes na Europa e nos EUA tem seu ódio em parte dado no medo de ter que viver tal como um imigrante, em igual precariedade. A perda do majoritário no devir negro do mundo produz as mais loucas paixões pelo majoritário.

## **4.6 Devir minoritário e fascismo: linha de fuga e linha de morte.**

### **4.6.1 O fascismo e o desejo.**

A nova direita populista, com seu ressentimento e grande sucesso eleitoral no mundo recente, é indissociável do fascismo, pelo menos na concepção de Deleuze e Guattari, relativamente deslocada da experiência histórica específica da primeira metade do século XX. O fascismo é um dos grandes inimigos de toda ética de Deleuze e Guattari. Vimos há pouco em Spinoza que a composição dos modos de vida é o objetivo da sociedade civil. Esta formulação e este princípio de avaliação prática têm seus antagonistas: não dá para compor com todos os modos de vida. Há modos de vida que são impossíveis, para além mesmo de uma síntese pela disjunção. Se a diferença sempre passa pelo primado do Outro, há um Outro do Outro<sup>1268</sup> que não obstante deve ser esconjurado. Já o vimos ao longo deste trabalho: trata-se da *imagem moral* e toda forma de reificação identitária. O

---

<sup>1268</sup> Não nos referimos a Lacan ou à psicanálise nesta formulação, mas apenas a reificação da Identidade como alteridade em relação à própria alteridade.

modo de existência dado a partir do absoluto da identidade é impossível com o pluralismo: não é um monismo-pluralista, mas um monismo-monismo que interdita a composição. O núcleo antagonístico da diferença não é a identidade per se, mas a sua reificação como fundamento absoluto. Nesse sentido, todos os modos de vida que se baseiam nessa reificação devem ser fortemente combatidos. O fascismo, assim, é o modo de vida a ser combatido por excelência. Vale, então, se deter em sua teorização na filosofia deleuze-guattariana.

Primeiramente, para Deleuze e Guattari, o fascismo é um desenvolvimento do desejo. Deleuze e Guattari se opõem fortemente à tese marxista clássica que explica a adesão das massas a projetos de poder, que lhes oprimem, com base em ilusões provocadas pela ideologia. Em uma passagem bastante famosa, ecoando Reich, Deleuze e Guattari afirmam: “não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isso que é necessário explicar, essa perversão do desejo gregário.”<sup>1269</sup> Colocar o fascismo em termos de ideologia, para os autores, é colocar o problema em termos errados. As massas desejaram o fascismo, pois, antes da existência de crenças ou ilusões, houve um investimento ativo do desejo no modo de vista fascista. A partir disso, secundariamente, temos o funcionamento de todo um regime imaginário e simbólico, as mentiras variadas que o fascismo se utiliza, dos Protocolos dos Sábios de Sião ao marxismo cultural globalista. Assim, se tais mentiras são veiculadas massivamente, dado que o fascismo antes se constitui inconscientemente enquanto formação do desejo, é irrelevante para o fascista, efetivamente, crer nelas ou não.<sup>1270</sup> Tal como vemos hoje no Brasil, em nossas famílias e amigos, o fato de uma notícia ser manifestadamente falsa – como a célebre mamadeira de piroca – não faz a menor diferença: estando já o desejo investido no fascismo, a verdade ou falsidade são irrelevantes. Agirão tal como se acreditassem, mesmo que crer ou não crer não seja o que está em jogo. Alguém não se torna fascista por acreditar na mamadeira de piroca; antes, só se compra este discurso com base em um investimento prévio do desejo no fascismo e seus representantes.

---

<sup>1269</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1972/2011, p. 47.

<sup>1270</sup> MAY, 2013, p. 26.

#### 4.6.2 Molar e molecular: linhas duras e flexíveis.

Para Deleuze e Guattari, como destacado por Michelsen,<sup>1271</sup> o fascismo se dá através da ressonância de três linhas: uma linha de segmentaridade molecular, uma de segmentaridade molar e, por fim, uma linha de fuga transformada em linha de morte. Estas três linhas são componentes mistos de todo composto social e mesmo para além: todo indivíduo, humano ou não, é composto a partir das três linhas. O fascismo, enquanto risco imanente ao devir e ao desejo, se desenvolve a partir da linha de fuga quando esta sofre uma deriva tanatológica. Para compreendermos este ponto, analisaremos brevemente a natureza das duas linhas segmentárias e da linha de fuga.

O componente molecular é melhor compreendido a partir da distinção entre multiplicidades que vimos anteriormente: o molecular é como uma multiplicidade qualitativa e intensiva. O nível ou linha molecular é uma multiplicidade refratária à sua numeração, se diz de *quanta* como variações e é caracterizada como intensiva.<sup>1272</sup> O molecular figura como o nível de relações diferenciais sub-representacionais no corpo social. O molecular é inconsciente e se dá pela conjugação de vetores de continuidade sem identidade fixas: é um fluxo, de forma que Deleuze e Guattari colocam mesmo certas ressalvas em descrever o nível molecular enquanto linha.<sup>1273</sup> Desta forma, podemos ver como o molecular diz-se da consistência, ao passo que o molar da organização. Essa distinção retoma a distinção que vimos precedentemente entre o plano de imanência (ou consistência) e o plano de desenvolvimento. Em um caso, temos os elementos dinâmicos, pré-individuais, um campo de relações externas aos seus termos. No outro, princípios duros de organização e desenvolvimento. O molecular corresponde, em termos de agenciamento social, a esse campo pré-individual.

O desejo molecular fascista, neste sentido, caracteriza-se por um fluxo afetivo, no sentido que vimos antes. Como analisado na seção anterior, o

---

<sup>1271</sup> MICHELSEN, 2013, p. 148.

<sup>1272</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012a, p. 114.

<sup>1273</sup> Ibidem, p. 103.

ressentimento é o afeto triste, mutilador, que preside a identificação com o populismo de extrema direita contemporâneo. Este regime afetivo é essencialmente um fluxo. São variações de potência. Contudo, são anteriores aos indivíduos empíricos. O molecular é imediatamente social e político, sem que haja oposição entre um campo e outro. É um fluxo afetivo que passa para além dos indivíduos, em um nível analiticamente distinto das representações, sendo o sujeito, o indivíduo, as instituições, resultantes representacionais deste campo pré-individual. O fascismo molecular, portanto, possui independência relativa aos fascistas empíricos que o defendem a nível das representações. Por conta disso, pode perpassar mesmo movimentos antifascistas ou revolucionários, dado que este regime afetivo em sua difusão não depende da sua explicitação consciente em uma identificação simbólica específica (por exemplo, defesa de certos valores, figuras públicas, organizações etc). Alguém pode estar imerso plenamente em um fluxo fascista molecular sem que se represente a si mesmo enquanto fascista.

O molar, por sua vez, diz-se de segmentaridades duras e extensivas. O molar é o regime da representação e das identidades assinaláveis, das integrações e ressonância. Trata-se de uma segmentaridade dura que se articula à forma Estado – a *forma*, e não necessariamente ao Estado nacional moderno – na medida em que este impõe uma *ressonância* comum entre segmentos. Não obstante, a centralização característica do Estado moderno e as segmentaridades que o compõe constituem um regime coordenado de ressonância de diversos centros molares de forma inaudita: aparelhos repressores, instituições burocráticas, cidades, famílias, escolas e etc... A segmentaridade dura representa um corte no fluxo molecular e um movimento de individuação. O movimento de individuação aqui é em tudo semelhante ao que vimos anteriormente: a partir da diferença de potencial em um campo pré-individual, desdobra-se a constituição de identidades individuadas tal como o problemático enseja às suas soluções. O nível molecular é o campo pré-individual, virtual, enquanto o molar corresponde às soluções locais deste campo em identidades e representações. Assim como vimos precedentemente, os dois níveis, pré-individual e indivíduo, são duas metades de um objeto, formalidades distintas, complementares e imanentes uma a outra.

No que diz respeito ao regime molar, Deleuze e Guattari nos falam de *máquinas de sobrecodificação*, que são operadores das grandes oposições e



exclusões a nível das grandes representações. Uma máquina deste tipo é o que define uma segmentaridade dura, uma macrosegmentaridade, porque ela produz, ou melhor, reproduz os segmentos, opondo-os de dois em dois, fazendo ressoar todos os seus centros [...]”<sup>1274</sup> Homem e mulher, burguesia e proletariado, todas essas clivagens são produtos de uma organização de nível molar que contrasta e faz ressoar conjuntos determinados, numéricos e ordenados por identidades constituídas. O Estado tende a efetuar, em gradientes relativos, essa máquina, essa função de estratificação, oposição e ressonância.<sup>1275</sup> É neste sentido que temos, no regime molar, as grandes representações e as coordenadas de identificação majoritárias.

É necessário, de imediato, destacar uma tensão de leitura muito importante. O molar e o molecular são apenas analiticamente distinguíveis a partir da decomposição de um misto de tendências. E, em segundo lugar, como destaca Ferreira Neto em um artigo muito esclarecedor sobre o tema, apesar de Deleuze e Guattari advertirem diretamente contra uma axiologia do molecular<sup>1276</sup> – “o molecular é bom, o molar é mal” – em certos momentos, os autores, de fato, parecem estar exaltando o molecular em prol do molar: o molecular como polo revolucionário em detrimento do polo conservador das representações molares identificadas ao Estado.<sup>1277</sup> Ora, acreditamos que as advertências bastam para descartar este perigo de leitura axiológica, por mais que ele seja real e manifesto. Deleuze e Guattari, sobre este ponto, escrevem:

Mas não podemos dizer que destas três linhas [molar/molecular/de fuga], que uma seja má e a outra boa, por natureza e necessariamente. O estudo dos perigos em cada linha é objeto da pragmática ou da esquizoanálise, visto que ela não se propõe a representar, interpretar, nem simbolizar, mas apenas a fazer mapas e traçar linhas, marcando suas misturas tanto quanto suas distinções.”<sup>1278</sup>

Mais ainda, o primado do molecular seria uma contradição estranha ao conjunto da argumentação. Pois, se eles afirmam que os dois polos são sempre misturados e apenas passíveis de distinção analítica – ou seja, são distinções formais no seio de todo agenciamento social –, como um poderia ter o primado?

<sup>1274</sup> Ibidem, p. 113.

<sup>1275</sup> Ibidem, p. 114.

<sup>1276</sup> Ibidem, p. 102.

<sup>1277</sup> NETO, 2015.

<sup>1278</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012a, p. 119.

O primado de um dos polos seria contraditório precisamente por conta da sua unidade real. De fato, as coordenadas moleculares são importantes no devir social, no sentido de que, antes de termos um grande movimento político de emancipação ou reação, temos os investimentos do desejo a nível molecular. Não obstante, não se trata de um investimento anterior, em sentido cronológico, pois todo investimento molecular já é também molar. Um agenciamento social tem sempre estes dois polos conjugados. Mesmo que um movimento molecular socialmente difuso se estruture a nível do Estado, isso não quer dizer que os investimentos moleculares estejam ausentes ou resolvidos em uma individualidade perfeitamente constituída a nível desses grandes conjuntos. Molecular e molar permanecem plenamente coextensivos um ao outro.

No caso do fascismo, teríamos simultaneamente a ressonância entre um complexo de conjuntos molares e seus focos moleculares. O nível da ressonância é altíssimo, o que significa que os elementos de investimento do desejo a nível intensivo na população se articulam fortemente com um conjunto de representações sociais e aparelhos estatais: o Estado ressoa no inconsciente de todos e é investido e capturado por estes elementos. Há uma profunda imersão e emersão do fascismo molecular nos aparelhos molares do Estado. O que não significa que não possa haver investimentos fascistas independentes dessa ressonância. O microfascismo pode existir para além do aparelho burocrático do Estado. O que caracteriza o Estado fascista – assim distinto do simples e puro fascismo como movimento do desejo – é essa radical ressonância dos focos moleculares e dos aparelhos molares do Estado.

#### **4.6.3. Linha de fuga e desterritorialização**

Soma-se um outro elemento para além das segmentaridades: as linhas de fuga. As linhas de fuga são os operadores da desterritorialização.<sup>1279</sup> O conceito de linha de fuga expressa o elemento de diferença irreduzível à captura nas coordenadas identitárias. Neste sentido, é próximo dos conceitos de devir minoritário, do eterno retorno da diferença etc. A captura em coordenadas

---

<sup>1279</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012c, p. 238.

identitárias sempre deixa algo escapar, algo que constitui um processo ativo da diferenciação que não pode ser completamente contido: a identidade nunca esgota a diferença. É neste sentido que a linha de fuga expressa a desterritorialização. Como vimos, o fundamento é da ordem de uma territorialidade e da sua distribuição a partir de um critério exógeno transcendente. A desterritorialização, neste sentido, assim como aquilo que faz o território fugir, pode ser perfeitamente compreendida como a reinscrição da diferença no individuado e na identidade. Trata-se do a-fundamento, como nota muito bem Lapoujade.<sup>1280</sup> Portanto, a linha de fuga é um vetor de devir dentro de um conjunto de identidades constituídas.

Deleuze e Guattari identificam uma série de operações ligadas à desterritorialização e a suas linhas de fuga. Primeiramente, a desterritorialização pode ser negativa ou positiva. Ela é negativa quando é contrabalanceada por reterritorializações que compensam a sua diferenciação com identidades que a recobrem: quando a fuga é detida, quando novas coordenadas cancelam o seu movimento. Vimos, no segundo capítulo, a operação do aparelho de Estado: o Estado, efetivamente, opera uma desterritorialização por sobre as comunidades primitivas e seus territórios, mas essa desterritorialização é recoberta pelo desenvolvimento de esquemas comparativos, como a propriedade fundiária e sua renda, que reterritorializam a linha de fuga.<sup>1281</sup> Tratam-se de esquemas comparativos pois erguem um padrão, uma norma, uma medida: como vimos no segundo capítulo em relação à Forma-Estado. Por outro lado, ela é positiva quando efetivamente cria algo novo: mesmo que sempre tenha algo de reterritorialização neste movimento, ela não tem seu potencial criativo vedado pela reinscrição em territórios – fundamentos – que compensem a diferença aportada. Neste ponto, a reterritorialização é secundária, e não primária como é na reterritorialização do aparelho de Estado.<sup>1282</sup>

Por outro lado, a linha de fuga pode ser absoluta e relativa. Em seu caráter absoluto, ela é descrita como o que se manifesta “cada vez que [a desterritorialização] realiza a criação de uma nova terra, isto é, cada vez que conecta as linhas de fuga, que as conduz à potência de uma linha vital abstrata ou

---

<sup>1280</sup> LAPOUJADE, 2015, p. 41.

<sup>1281</sup> DELEUZE, GUATTARI, 1980/2012c, p. 238.

<sup>1282</sup> Idem.

traça um plano de consistência.”<sup>1283</sup>. Por outro lado, ela é relativa quando opera “seja, por reterritorializações principais que bloqueiam a linha de fuga, seja com reterritorializações secundárias que as segmentarizam e tendem a rebatê-la.”<sup>1284</sup> Esta fraseologia, com efeito, parece-nos de imediato críptica e esotérica (como muitas vezes ocorre com Deleuze e Guattari).

Primeiramente, o absoluto e o relativo expressam o positivo e o negativo: a desterritorialização é absoluta quando positiva e relativa quando negativa.<sup>1285</sup> Em relação ao caráter absoluto da desterritorialização, a conexão das linhas de fuga pode ser compreendida a partir do que vimos sobre o conceito do acontecimento: tal conexão é a ressonância das linhas de devir ou direções de singularidade no processo de individuação. O plano de consistência é sinônimo do plano de imanência: o seu traçado significa o movimento criativo que pode ser lido tanto no sentido de um campo de individuação material quanto no noológico: matéria do ser ou imagem do pensamento. Neste sentido, a desterritorialização absoluta é um movimento de criação, tanto a nível do pensar quanto do ser. Trata-se de um movimento qualitativamente distinto do relativo. Esta distinção serve apenas para apontar a possibilidade lógica de uma independência de um movimento puro de criação do Novo em relação a toda identidade/territorialidade.

Deste modo, a distinção entre absoluto e relativo é, antes de mais nada, puramente analítica, pois os dois níveis estão sempre misturados: é impossível, tal como na diferença, conhecer verdadeiramente a pura desterritorialização como diferença em si mesma, mas é possível pensá-la de forma especulativa a partir da sua inscrição atual. Todo movimento de desterritorialização é sempre relativo e absoluto ao mesmo tempo, uma vez que todo vetor criativo é, em alguma medida, compensado por reterritorializações variadas. Pode ser que elas se imponham e interditem a criação, ou que a criação seja limitada e acabe por ser apenas uma variação do Mesmo. Pode ser, por outro lado, que vá mais longe e atinja o absoluto relativo de um novo plano de imanência; não obstante, mesmo neste caso, trará sempre novas reterritorializações que limitam o seu potencial. Tanto o

---

<sup>1283</sup> Ibidem, p. 240.

<sup>1284</sup> Idem.

<sup>1285</sup> Idem.

absoluto quanto o relativo estão sempre juntos: todo absoluto guarda o relativo e o relativo o absoluto.<sup>1286</sup>

#### 4.6.4 O desvio tanatológico da linha de fuga: a linha de abolição.

O que se passa, então, no fascismo? Deleuze e Guattari nos falam dos riscos iminentes às linhas de fuga. O fascismo é posto como o mais terrível deles.<sup>1287</sup> No fascismo, a linha de fuga e a desterritorialização se transformam em pura linha de morte e abolição. A força criativa da linha é revertida: trata-se de criar, mas de criar a própria destruição e nada mais. Neste caso, “ao invés de se conectar com outras linhas e aumentar suas valências cada vez mais, *ela se transforma em destruição, abolição pura e simples, paixão de abolição.*”<sup>1288</sup> O *fascismo* é o modo de vida que coloca a destruição como seu fundamento. Não só a destruição do Outro, da minoria, do inimigo, por mais que sempre tenha seus alvos privilegiados, mas também, principalmente, a pura destruição de si através da destruição do mundo. Retomando uma tese de Paul Virilio, Deleuze e Guattari descrevem o Estado fascista como *suicidário*.<sup>1289</sup> O fascismo é como um grito de “viva a morte!” e, para os autores, o próprio Hitler teria expresso esse caráter suicida no telegrama 71: “*Se a guerra está perdida, que pereça a nação.*”<sup>1290</sup>

Deleuze e Guattari, neste sentido, opõem um Estado fascista a um Estado totalitário: o segundo teria por objetivo um máximo controle e regulação dos seus movimentos internos, da sua população e produção. É um Estado “conservador por excelência”, no sentido de que tem a sua conversação como princípio.<sup>1291</sup> O fascismo, se possui, de fato, também um Estado autoritário – constituído pela altíssima ressonância molar/molecular –, este não lhe basta: ele vai além, agenciando as duas linhas e seu Estado em direção à morte. Como coloca Michelson, há um *palingenesia* no fascismo que expressa bem esse movimento: vontade do renascimento de um velho mundo e que passa pela destruição irrestrita

<sup>1286</sup> Idem.

<sup>1287</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012a, p. 121.

<sup>1288</sup> Ibidem, p. 122.

<sup>1289</sup> Ibidem, p. 123.

<sup>1290</sup> Ibidem, p. 124.

<sup>1291</sup> Ibidem, p. 123.

deste mundo e tudo que nele habita.<sup>1292</sup> Essa vontade de renascimento expressa, antes, uma vontade de morte, uma vez que a força criativa se desvia em direção à abolição: cria-se, mas apenas a morte. Trata-se de um “niilismo realizado”,<sup>1293</sup> pois, “diferentemente do Estado totalitário que se esforça por colmatar todas as linhas de fuga possíveis, o fascismo se constrói sobre uma linha de fuga imensa, que ele transforma em linha de destruição e abolição puras.”<sup>1294</sup>

No fascismo, a vontade de criação de um novo mundo – expressa pelo resgate de um antigo mundo perdido, um “novo Reich que irá durar dez mil anos” – se coloca não a favor da construção deste novo mundo, mas se perde na completa destruição do atual mundo. O fascismo conjuga características paradoxais: em primeiro lugar, a reificação última da Identidade, no caso, da nação, raça ou etc. Em segundo lugar, essa reificação última carrega um excesso que libera uma diferença incontrolável que se torna pura destruição. A construção de uma nova identidade no fascismo – por mais que seja colocada como sendo resgatada, reestabelecida – passa necessariamente pela destruição do mundo e com isso desterritorializa e insere uma diferença que se torna apenas negativa. A potência da diferença se vê a serviço da identidade: restaurar uma identidade através da criação de um novo mundo. E, para tal, tudo se destrói.

O fascista é um homem do ressentimento, e o Estado fascista, na sua procura insana pelo máximo de potência – conquistar o mundo, criar um novo mundo –, separa de forma radical uma força daquilo que ela pode. Separa a força do que ela pode, pois toda potência se coloca, em última instância, em sua exacerbação hiperbólica, a serviço da morte. Que as indústrias e todo setor produtivo deixem de produzir qualquer coisa para produzir armas é sinal disso: a produção toda é sequestrada por uma produção de destruição simples e pura na guerra elevada ao absoluto.<sup>1295</sup> Neste sentido, o potencial criativo da força é completamente revertido: a força torna-se força de destruir, e não de criar. Destruir não só a um outro, mas a si mesmo a todo custo. A vontade de potência volta-se contra si mesma em um suicídio megalomaniaco. Tudo deve morrer, o mundo deve morrer. Por isso, como poderia o modo de vida fascista, modo que

---

<sup>1292</sup> MICHELSON, op. cit., p. 159.

<sup>1293</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012a, p. 123.

<sup>1294</sup> Idem.

<sup>1295</sup> Ibidem, p. 124.

leva a negação da vida a extremas consequências, se compor com outros modos? Não há síntese, nem mesmo disjuntiva: contra o fascismo só pode haver a destruição da sua própria destruição.

#### 4.6.5 Fascismo e máquina de guerra.

O fascismo é descrito, por outro lado, a partir da relação entre a máquina de guerra e o aparelho de Estado. Vimos antes que a máquina de guerra é a exterioridade do Estado. Remete aos nômades, às sociedades sem Estado, sociedades que operam através da esconjuração da sua forma. A máquina de guerra – e esta característica lhe é central – não tem a guerra por objeto. A guerra lhe é secundária. Como vimos com Clastres, a guerra tem a função de conjurar o Estado, e não de instaurá-lo através da conquista de outras tribos e povos. Trata-se de uma tese fortemente ecoada por Deleuze e Guattari, quando argumentam pelo caráter não imediatamente guerreiro da máquina de guerra.<sup>1296</sup> A máquina de guerra, assim, não se relaciona imediatamente à guerra, mas antes expressa apenas um movimento de *fuga* em relação à forma-Estado.

Deleuze e Guattari desenvolvem este ponto a partir de uma interpretação heterodoxa de Clausewitz. O autor prussiano estabelece uma tipologia entre guerra total e guerras reais. Uma guerra total seria a pura aniquilação do inimigo, a força utilizada ao máximo sem limitação, enquanto a guerra real estaria sempre subordinada a fins políticos, como dito na célebre definição do que é a própria guerra: “uma continuação das relações políticas realizada com outros meios.”<sup>1297</sup> Essa guerra total é uma Ideia, uma ficção conceitual, para fins comparativos e lógicos. A partir deste quadro, Deleuze e Guattari argumentam que a pura Ideia, para além da conceptualização de Clausewitz, diz-se da máquina de guerra e, deste modo, não tem a guerra por objeto. A guerra se torna subordinada à política conforme a máquina de guerra é apropriada pelo Estado, que lhe dá os seus fins: “É ao mesmo tempo que o aparelho de Estado *se apropria* da máquina de guerra,

<sup>1296</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1989/2012c, p. 20.

<sup>1297</sup> CLAUSEWITZ, 2004, p. 91.

subordina-a a fins ‘políticos’, e lhe dá por *objeto* direto a guerra.”<sup>1298</sup> A máquina de guerra é pensada como pura exterioridade à forma-Estado, de forma que não pode ter, por si mesma, fins políticos quaisquer. Tal interiorização da máquina no Estado se mostra, de forma mais imediata, na instituição de um exército oficial no qual o bando guerreiro torna-se parte de um aparelho organizado e hierarquizado de forma rígida. Contudo, mesmo que interiorizada, a máquina de guerra sempre coloca problemas para o Estado, não cai nunca de forma fácil e definitiva sob o seu jugo.<sup>1299</sup> As relações civis-militares são sempre mais ou menos tensas e podemos ver na história diversos exemplos de momentos particularmente difíceis de contenção da máquina de guerra pelas coordenadas do Estado. Por exemplo, uma das razões mais apontadas para a queda do Império Romano, para além das invasões nômades e da ascensão do cristianismo, foi a dificuldade do Estado em manter o exército sob o seu controle: imperadores cuja legitimidade se calcava apenas no apoio das Legiões, as infundáveis guerras civis que decorriam disso, a tentativa falha de apropriação de exércitos bárbaros nas hostes romanas...<sup>1300</sup> Deste modo, a guerra para fins políticos só pode existir na medida em que a potência da máquina de guerra já foi previamente apropriada pelo aparelho de Estado. Por exemplo, objetivos geoestratégicos, como um mar navegável durante o ano todo para a Rússia moderna ou o balanço do equilíbrio de poder europeu na Guerra de Sucessão Espanhola, só são concebíveis a partir da subordinação prévia da máquina de guerra ao Estado sob a forma de uma instituição militar.

Uma das experiências marcantes na conceptualização de Clausewitz são as guerras napoleônicas. O militar, inclusive, justifica, ainda que de forma um tanto hesitante, a necessidade da introdução conceitual da guerra absoluta com base nas campanhas de Napoleão. Estas, com efeito, mobilizaram toda a nação francesa: Napoleão inventa o exército nacional, distinto do exército especializado e fiel – não ao povo, mas a um Monarca. No século XX, contudo, o mundo presenciou guerras muito mais “absolutas” do que as napoleônicas. As grandes guerras do século passado, as guerras totais, para Deleuze e Guattari, só se tornaram possíveis no capitalismo – com seu acúmulo de capital variável e constante – e na

---

<sup>1298</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012c, p. 114.

<sup>1299</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012c, p. 16-17.

<sup>1300</sup> GIBBON, op. cit.,



sua conjugação com o fascismo. No fascismo, uma máquina de guerra absorvida por um aparelho de Estado volta-se contra ele e captura-o. Tudo se passa como se, após o Estado ter absorvido a máquina de guerra, ela lhe tomasse os meios e fosse “regurgitada” pelo próprio em direção a uma exterioridade que, agora, é de pura destruição. O Estado torna-se parte da máquina de guerra e subordina toda a política à guerra. Guerra esta que, a princípio, tornou-se o único objeto da máquina de guerra a partir de sua apropriação pelo Estado.

Nestas condições, assim, a guerra “[...] realiza apenas o *máximo das condições* da apropriação da máquina de guerra pelo aparelho de Estado.”<sup>1301</sup> Este máximo de condições significa, sobretudo, a completa imersão da máquina de guerra no Estado, com a consequência de que a guerra se torna absoluta e o Estado, um agente subordinado à guerra mesma. A política, a produção, a vida da população, tudo se torna um meio para a guerra, que se torna um fim em si: “com efeito, a guerra total não é só uma guerra de aniquilamento, mas surge quando o aniquilamento toma por ‘centro’ já não apenas o exército inimigo, nem o Estado inimigo, mas a população inteira e sua economia.”<sup>1302</sup> Esta apropriação é antes uma ressonância mútua e radical entre a máquina de guerra e o Estado. Uma convergência inaudita entre as duas formas, onde externo e interno se confundem em um *loop* no qual a função guerreira imposta à máquina pelo Estado retorna sobre o próprio Estado. A máquina de guerra, no caso do fascismo, então, se vê estranhamento absorvida e ejetada pelo aparelho do Estado. Toma dele a guerra como único objeto e impõe a ele a guerra como seu único fim.

Quando Deleuze e Guattari afirmam que a máquina de guerra, enquanto potência de exterioridade, toma o Estado, isso não significa que a potência da diferença (externa à imagem moral que se refere ao Estado) absorveu o Estado enquanto *locus* privilegiado de constituição identitária. Trata-se precisamente do contrário: *o Estado é levado ao extremo pela potência da diferença precisamente porque a máquina de guerra só captura o Estado após ter sido interiorizada por ele e recebido dele sua forma e sua política e, principalmente, a guerra como objeto último*. O Estado enquanto forma de Identidade absorve a potência da diferença que o eleva a seu máximo através da reificação dessa própria Identidade.

<sup>1301</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012, p. 115.

<sup>1302</sup> Ibidem, p. 114.

A palingenesia expressa precisamente este ponto: “Que se crie o novo, mas que o novo seja o novo Mesmo!” No fascismo, procura-se anular toda diferença a partir de uma potência ela mesma advinda da exterioridade diferencial da máquina de guerra. É neste sentido que temos, em imensa escala, a operação do ressentimento: a diferença é separada da sua potência pela deriva que faz com que toda sua potência se volte contra si mesma em uma linha de abolição, pura tanatofilia, niilismo realizado.

Deste modo, o fascismo é precisamente o oposto de uma anarquia coroada, Hitler como o anti-Heliogábalo: a coroa se apropria de toda potência da anarquia e leva a própria coroa a sua dissolução. O fascismo, então, com todos os seus perigos, é o movimento oposto ao que propõe Deleuze, seu antagonista privilegiado: a coroação da anarquia é o máximo de criação para o máximo de ordem e não o máximo de destruição a partir do máximo de ordem. Deste modo, podemos ver como o devir minoritário é antifascista de forma privilegiada. Ele se opõe ao fascismo precisamente quando expressa a máquina de guerra enquanto linha criativa, de vida e não de morte: criação de uma vida que escapa às coordenadas do Estado e não que o eleva a sua máxima potência. O devir minoritário é antifascista na medida em opõe a criação do novo à criação do novo como *novo Mesmo*, um novo modo de vida contra a extinção da vida. Há na linha de fuga e, por consequência, no devir minoritário, o risco de um desvio tanatológico. Neste sentido que devemos entender a censura de Deleuze e Guattari: “É muito fácil ser antifascista no nível molar, sem ver o fascista que nós mesmos somos, que entretemos e nutrimos, que estimamos com moléculas pessoais e coletivas.”<sup>1303</sup> O risco do minoritário é o fascismo, a sua reversão, tanto no nível molar quanto molecular: pequeno fascismo de bando ou linha suicidária coletiva.

## 5. O segundo antagonista: o sacerdote

Antes de prosseguirmos, precisamos acrescentar às considerações precedentes um segundo tipo antagonístico. Ao lado do fascismo como inimigo da

---

<sup>1303</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012a, p. 102.

ética deleuziana, temos o sacerdote. Primeiramente, não se trata do sacerdote empírico. É antes um tipo ou personagem conceitual que se encarna ou não no sacerdote empírico, por mais que não seja difícil observar nos pastores e padres a operação do sacerdote. Em segundo lugar, Deleuze e Nietzsche tem em vista, sobretudo, o sacerdote judaico-cristão.<sup>1304</sup> Não nos parece que, de modo algum, a figura do sacerdote seja aplicável a outras formações sociais, como, por exemplo, o xamanismo ameríndio. O que se antagoniza, então, é a operação do sacerdote em sua figura judaico-cristã.

E o que seria essa função? O sacerdote é o artista do *ressentimento*. É ele o operador que cria, a partir do ressentimento, a ficção de um outro mundo. Ergue a moral e realiza o triunfo das forças reativas. O sacerdote coloca as forças ativas contra si mesmas. Interioriza o ressentimento na constituição e reificação da má consciência. Para que o movimento do ressentimento se tornasse moral e má consciência, fez-se necessário o sacerdote como operador, artista e mesmo “gênio” – no sentido que vimos em Kant, criador de um estilo. Assim, para a passagem do ressentimento à ficção moral

Ainda era necessário que o ressentimento se tornasse gênio. Ainda era necessário um artista da ficção, capaz de aproveitar a ocasião e dirigir a projeção, conduzir a acusação, operar a inversão. [...] Aquele que dá forma ao ressentimento, aquele que conduz a acusação e leva sempre mais longe o empreendimento de vingança, aquele que ousa a inversão dos valores, é o sacerdote.<sup>1305</sup>

Neste ponto, o sacerdote se reúne ao fascista na inimizade pela vida. Os dois tipos, sem dúvida, com seus dois movimentos, podem ressoar juntos, entrar em alianças diversas. O sacerdote alimenta o microfascismo, espalha-o ao modo de um contágio. E o fascista sempre requer ao sacerdote a sanção de um outro mundo na sua destruição do mundo presente. Ambos são inimigos da vida e agentes do ressentimento. Ambos são moralistas. Ambos devem ser combatidos, tanto no nível molar quanto molecular.

No Brasil de hoje, vivemos uma terrível aliança entre o sacerdote e o fascista. O sacerdote alimenta o fascista e o fascista alimenta o sacerdote. O fundamentalista religioso, uma das encarnações empíricas do sacerdote, se alia aos movimentos fascistas em sua ressonância molecular e molar. Ele prega o

<sup>1304</sup> DELEUZE, 1962/2018, p. 160; 168.

<sup>1305</sup> Ibidem, p. 162.

fascismo no púlpito, estimula o ressentimento, lhe dá ares sagrados e, deste modo, acaba por ocupar cargos nas instituições estatais de onde continua a propagar esse mesmo microfascismo. Exemplos não faltam: os pastores que se tornam deputados e lutam pela educação religiosa compulsória nas escolas ou pela possibilidade de uma educação escolar doméstica, onde a religião ensinada pelas famílias não terá contrapeso; os pastores, que em seu púlpito exaltam lideranças fascistas em troca de benefícios para as suas igrejas ou cargos na administração pública; comunidades religiosas que funcionam como *locus* de identificação e conforto entre os menos favorecidos e são utilizadas como plataforma para espalhar *fake news* e ódio às minorias... Vivemos, hoje, um grau elevado de ressonância entre o fascismo molar e molecular. Não se compara, naturalmente, à experiência do fascismo europeu do século XX e, talvez, nem mesmo às experiências autoritárias brasileiras do mesmo século. Há ressonância, mas em outro grau. A linha de morte, se presente – “que tudo se exploda, mas, pelo menos, tiramos o PT!” – ainda não nos levou excessivamente longe. Não obstante, a ressonância do molar e do molecular no Brasil contemporâneo, ativada e propagada pela aliança entre o sacerdote e o fascista, é um dos maiores riscos do nosso tempo.

## 6. Outros possíveis antagonistas

Pretendemos, nesta subseção, aludir brevemente a outros modos de existência que são antagonísticos em relação ao precedentemente defendido. Aludiremos, apenas, pois não há recursos textuais suficientes na obra de Deleuze para uma argumentação mais exegética. Antes, pretenderemos apenas apontar, enquanto direção para pesquisas futuras, possíveis modos de vida impossíveis, tais como o fascista, com base nos perigos do presente.

Seria o modo de existência do bilionário quase ou mesmo tão nocivo quanto o do fascista? O nível absurdo de concentração de recursos materiais nas mãos de um número muito restrito de indivíduos em detrimento de uma miséria generalizada e crescente apontam para a impossibilidade de tal modo de vida de se compor, mesmo que pela disjunção. O modo de vida bilionário é essencialmente parasitário, se constitui em uma exploração inaudita do trabalho humano e dos

recursos naturais. Em um mundo de recursos escassos, a concentração de renda crescente parece atestar uma direta impossibilidade entre o bilionário e todos os demais viventes deste planeta. A potência de agir de milhões é sacrificada em nome de uns poucos, seja na exploração laboral, seja na destruição constante dos ecossistemas que servem de sustento há milhões mundo afora.

Igualmente, seria o modo de existência moderno, baseado no consumo de combustíveis fósseis, orientado ao consumo desenfreado e à fungibilidade incessante, compatível com os modos de existência da própria humanidade enquanto espécie e, mais ainda, com os não-humanos? A atual crise climática parece apontar para um movimento suicidário do capitalismo mundial: linha de abolição. O capitalismo neoliberal está levando todo o planeta a um estado de desequilíbrio *em seus constituintes físicos, atmosféricos, biológicos e geológicos*. Está desterritorializando o próprio planeta em uma linha de morte. O antropoceno é, como coloca Fisher, justamente um dos componentes não administráveis pela axiomática capitalista: o antropoceno é exterioridade, o fora, que se impõe mesmo ao sofisticado aparelho mundial de captura do Estado e do mercado mundial.<sup>1306</sup> Esse fora não é um devir minoritário, nem uma linha de fuga. É, tal como o fascismo, a criação efetiva de uma hiperdestruição que o capitalismo não consegue – e nem se esforça para – interromper. A organização internacional do mercado e os grandes capitalistas, neste ponto, parecem ecoar o telegrama de Hitler: “que o planeta pereça, mas o mercado não pode parar.”

## 7. O proletário e o minoritário

O devir minoritário possui uma relação estreita com o problema do sujeito revolucionário. Na modernidade de tradição marxista, o proletariado foi concebido como a classe revolucionária e o destino da humanidade concebido como carregado em suas mãos. Os problemas desta concepção são os seguintes. O capitalismo neoliberal, a nível material, tende, crescentemente, a substituir a figura do proletariado que vende sua mão de obra pela de uma massa de desempregados ou de trabalhadores precarizados. Não há mais emprego para

---

<sup>1306</sup> FISHER, 2009, p. 18.

todos, processo desencadeado pela automatização da produção, mas também por movimentos ativos das classes dominantes que tem na massa desempregada um vetor de pressão para a redução de salários e direitos trabalhistas. Deste modo, o proletariado se escasseia. No Brasil, semiperiferia onde os processos do centro se desdobram em sua crueldade nua, metade da mão-de-obra está na informalidade, vivendo, em bom vernáculo, de bicos, ao lado de uma massa de milhões de desempregados, dentre os quais muitos sequer ainda alimentam esperança de serem empregados. Nada parece indicar uma reversão desta tendência, pelo contrário. Se até os neoliberais já pensam em uma renda universal diante da crescente indisponibilidade do sacrossanto mercado de absorver a maior parte dos indivíduos em idade laboral, é porque o futuro aponta para uma radicalização dessa grave tendência.

Por outro lado, Deleuze e Guattari argumentam que:

A potência de minoria, de particularidade, encontra sua figura ou sua consciência universal no proletário. Mas, enquanto a classe trabalhadora se define por um estatuto adquirido ou mesmo por um Estado teoricamente conquistado, ela aparece somente como "capital", parte do capital (capital variável) e não sai do plano do capital. Quando muito o plano se torna burocrático. Em compensação, é saindo do plano do capital, não parando de sair dele, que uma massa se torna sem cessar revolucionária e destrói o equilíbrio dominante dos conjuntos numeráveis.<sup>1307</sup>

Primeiramente, esta consciência universal no proletariado, como nota Sibertin-Blanc, se explica pelo fato de que os fatores de proletarização e minoritarização são praticamente os mesmos.<sup>1308</sup> Estes fatores são os que se seguem. Em primeiro lugar, na análise marxista, o proletariado é uma classe transicional cujo destino é a superação da sociedade de classes.<sup>1310</sup> Há, na tradição marxista, algo de um devir revolucionário imanente ao proletariado enquanto determinação de classe na estrutura do modo de produção capitalista. Como coloca Michel Löwy em sua análise acerca da revolução na obra do jovem Marx, o proletariado é nada, mas por ser nada, deve tornar-se tudo. A sua condição de universalidade é a sua despossessão, a sua exclusão do regime de classes da sociedade burguesa: “o proletariado está fora da sociedade burguesa; é uma

<sup>1307</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012c, p. 189.

<sup>1308</sup> SIBERTIN-BLANC, op. cit., p. 206.

<sup>1310</sup> Ibidem, p. 207.

‘classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil’.”<sup>1311</sup> O proletariado é uma classe que se dá na exclusão das outras classes: é um excesso, um *fora* em relação às coordenadas majoritárias da sociedade burguesa e, por conta disso, tem o seu potencial de universalidade. Segundo Löwy, esse potencial está justamente no fato de o proletariado não ter uma identidade particular ou privilégios a defender.<sup>1312</sup>

Em segundo lugar – e este é o ponto mais importante – o devir minoritário aponta para uma *diferença interna no proletariado*. É neste ponto que Deleuze e Guattari acrescentam suas próprias reflexões à conceptualização marxista clássica. Esta diferença interna trata-se de uma lacuna ou

distância interna, no processo de proletarianização, entre aqueles que são expropriados de todo poder social no seio mesmo da estrutura de produção e daqueles que são reintegrados parcialmente (e de forma inigualitária) na forma do Estado de Direito, por reconhecimentos estatutários e simbólicos, direitos sociais e políticos, de órgãos de representação e delegação, etc.<sup>1313</sup>

Esta diferença interna responde a segunda parte da citação de Deleuze e Guattari trazida acima: “[...] enquanto a classe trabalhadora se define por um estatuto adquirido ou mesmo por um Estado teoricamente conquistado, ela aparece somente como “capital”, parte do capital (capital variável) e não sai do plano do capital.”<sup>1314</sup> Há uma distinção na análise deleuze-guattariana entre a classe trabalhadora enquanto integrada diretamente no processo de produção e a massa não integrada. Esta distinção remete a outra, entre massa e classe: “massa” remete aos conjuntos não numeráveis, multiplicidade não quantitativa, enquanto “classe”, por sua vez, remete a um conjunto numerável e determinado. Em um caso, a massa é um conjunto informe e não assinalável, ao passo que a classe é um composto identificável e determinável por características específicas. No primeiro caso, trata-se de um regime molecular e, no segundo, de um regime molar.<sup>1315</sup>

Como coloca Sibertin-Blanc, estes coeficientes variáveis de integração e exclusão marcam dois polos estratégicos de ação estatal em relação ao minoritário: extermínio e integração como subsistema. A partir de Marx, Sibertin-

<sup>1311</sup> LÖWY, 2005, p. 56.

<sup>1312</sup> Idem.

<sup>1313</sup> SIBERTIN-BLANC, op. cit., p. 208.

<sup>1314</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012c, p. 189.

<sup>1315</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1989/2012b, p. 99.

Blanc mostra como esta polaridade é constitutiva mesma do capitalismo: os dois polos estiveram sempre juntos.<sup>1316</sup> O capitalismo, em sua origem, requereu a liberação de um fluxo “supranumerário” de mão de obra não integrável. O processo violento de cercamento dos campos na Inglaterra mobilizou uma massa de trabalhadores que não foi completamente – e não poderia ter sido – integrada no trabalho industrial das grandes cidades. Neste sentido é que se trata de uma massa “supranumerária”, um fluxo laboral não codificado: supranumerária, pois se trata de uma superpopulação excedente sempre relativa à composição atual do capital, e que demonstra coeficientes variáveis de mão de obra absorvível. Ainda assim, a função deste excedente é central no capitalismo: a constituição de um mercado de trabalho só é possível a partir desse excedente não integrado que instaura uma lei de oferta e procura. Neste ponto, as massas supranumerárias, podem ainda, segundo o polo de integração, se tornarem assinaladas a partir de medidas públicas de proteção social, como na social democracia. Em outros casos, como, em geral, nas periferias do capitalismo, o extermínio é mais conveniente ao capital. A massa supranumerária é assassinada pelo aparelho repressor do Estado – exército e política – ou por seus delegados paramilitares, como milícias e narcofacções. Do mesmo modo, o extermínio também pode operar indiretamente pela não integração mesma: fome, miséria, doenças, falta de acesso à moradia e a saneamento básico, dentre muitos outros elementos de assassinato populacional para além da violência direta.

A solução neoliberal para esta contradição entre integração laboral e exclusão, entre o dentro do capital enquanto capital variável e o seu fora supranumerário, como coloca Sibertin-Blanc, é a de “tratar as populações integradas enquanto superpopulações relativas e, assim, destruir as instituições sociais, segundo o delírio de estarem lidando apenas com o capital, junto da passagem ao ato deste mesmo delírio através da eliminação daquilo que não é codificável em ‘capital humano’.”<sup>1317</sup> O neoliberalismo, como vimos, radicaliza este devir minoritário de todo mundo. O polo da integração é secundarizado em prol da exclusão – e, por consequência, da simples violência e eliminação física. Como nota muito bem Vladimir Safatle, o neoliberalismo requer um aumento da

<sup>1316</sup> SIBERTIN-BLANC, op. cit., p. 212.

<sup>1317</sup> Ibidem, p. 213.



violência estatal a fim de saturar a desigualdade, no caso, a exclusão dos não-integráveis, de forma necessária, como bem demonstra a experiência neoliberal sob a ditadura de Pinochet.<sup>1318</sup> Hoje, vemos neoliberalismo e fascismo andando de mão dadas no Brasil: redução do Estado em suas instituições parcas de serviços sociais (dinâmica de integração) e a exaltação da radicalização da letalidade do Estado: menos direitos, mais polícia.

Assim, podemos ver como a proletarização e o devir minoritário possuem uma relação de complementaridade analítica. O processo de devir minoritário remete à incapacidade constante de integração nas coordenadas do capital de uma massa humana não numerável. A sua não numerabilidade se revela ainda mais no fato de que a instabilidade laboral aporta um potencial devir minoritário de todo mundo: excetuando-se os membros da classe dominante, todos podem ser empurrados para o polo não integrado do capital. E, se tal movimento era outrora contrabalanceado por uma integração reterritorializante através da proteção social, sobretudo no centro do capitalismo, atualmente a tendência do capital é o simples e puro extermínio dessas massas excedentes. E, por outro lado, tal devir minoritário tem o potencial de reversão em uma linha pura de abolição fascista que busca restaurar, em uma palingenesia, os territórios perdidos. O devir minoritário de todo mundo e a reificação fascista em uma conjugação infernal do capital em seu devir suicidário. Tempos difíceis.

## 8. Normatividade e universalidade em Deleuze

Como coloca Nathan Jun, a dimensão normativa da filosofia de Deleuze é, em geral, ignorada: Deleuze é sempre retratado como o filósofo antinormativo, por excelência.<sup>1319</sup> O que pretendemos argumentar, como também coloca Kristensen, é que há uma dimensão normativa perpassando por toda a sua obra.<sup>1320</sup> Esta normatividade, no entanto, é bastante distinta do que em geral se concebe sob a rubrica “normativo”. Do mesmo modo que vimos que a ética substitui a moral no pensamento de Deleuze, a normatividade que se desdobra da

<sup>1318</sup> SAFATLE, 2019.

<sup>1319</sup> JUN, 2011a, p. 2.

<sup>1320</sup> KRISTENSEN, 2012, p. 11.

sua obra é uma pragmática antes que um conjunto de interdições: é uma normatividade ética, e não moral.

Mas, o que seria esta normatividade? Vimos com a ética deleuziana que se trata sempre da criação de modos de vida; a função da filosofia é produzir rupturas no pensamento a fim de auxiliar a emergência destes outros modos de vida que não os presentemente dados. Como argumenta Nathan Jun, a normatividade Deleuziana se revela, sobretudo, a partir a superioridade da ética em relação à moral. Ao colocar os princípios éticos e imanentes como superiores à moral transcendente, estabelece-se uma normatividade ou meta-normatividade, de onde se desdobra, por consequência, um *critério* de avaliação dos modos existentes. Este critério é defendido por Deleuze em sucessivos contextos filosóficos em sua obra: trata-se da negação de tudo que nega a vida, que a enfraquece, que a oblitera. A Vida comonormatividade, o fortalecimento da vida e a alegria como critérios de avaliação imanentes para todo modo de vida particular é um critério normativo que facilmente se vê ao longo dos mais diversos textos de Deleuze, com ou sem Guattari.<sup>1322</sup>

Nesta mudança de nível, onde a crítica à moral torna-se normativa, não se reintroduz uma transcendência. A normatividade deleuziana não é transcendente, pois não se diz de nenhum predicado determinado ou conteúdo coercitivo específico: antes, ela se dá pela reversão de todo conteúdo. Trata-se, com efeito, da mesma operação que vimos antes: a normatividade é a *coroação da anarquia*. A reversão operada por Deleuze em relação ao primado da identidade na tradição filosófica se desdobra em uma normatividade que interdita *apenas* a reificação da identidade na moral ou em qualquer outro modo de constituição de existência que subtraia da vida a sua potência. Ora, esta potência, em última instância, como vimos, vem da própria diferença em si mesma. Desta forma, a *diferença* torna-se um critério normativo para avaliação imanente e singular dos modos de existência.

Disso, tiramos algumas consequências. Primeiramente, trata-se de um radical *pluralismo dos modos de existência*. O pluralismo nos parece, de imediato, antitético à normatividade. Se há uma pluralidade de modos de existência, não há

---

<sup>1322</sup> JUN, 2011b, p. 101.

norma alguma capaz de avaliar a diversidade destes mesmos modos. Parece-nos que se trata precisamente do contrário: apenas uma dimensão normativa pode salvaguardar o pluralismo. Há critérios *especulativos* possíveis para a avaliação imanente dos modos de vida. Se todos os modos de vida são igualmente válidos, se todos expressam a pluralidade ontológica do mesmo modo, por que não também o modo de vida fascista? Por que não o ódio às minorias ou o ecocídio como modo de existência? Teríamos, nestes casos, uma contradição estranhíssima: o pluralismo permitiria modos de vida anti-pluralistas com igual estatuto. Neste ponto, devemos trazer de volta a seguinte passagem de Deleuze e Guattari: “o perspectivismo como verdade da relatividade (e não relatividade do verdadeiro).”<sup>1323</sup> Tal formulação se opõe precisamente à ausência de qualquer critério. Como vimos, a relatividade do verdadeiro é o “cada um com a sua verdade”, “a ideia mais estúpida do mundo.” A verdade do relativo é justamente o contrário: o pluralismo como *verdade especulativa indissociável de um modo de vida aberto*. Deleuze afirma: “a verdade é da ordem da produção de existência.”<sup>1324</sup> O perspectivismo enquanto verdade do relativo, então, é da ordem da produção de existência, mas em um segundo nível: é um modo de produção de existência que se pauta pela essencial abertura a outros modos de vida. É um modo de vida baseado na pluralidade dos modos de vida e, por conta disso, baseia-se na abertura e na alteridade.

O “monismo” que vem junto deste pluralismo, como vimos, tem central importância. O pluralismo pluralista não passa de um relativismo do verdadeiro. É o monismo que permite ao pluralismo exercer a sua função plenamente. Vimos como ele é cuidadosamente construído por Deleuze em sua filosofia especulativa, na reunião de diversos componentes conceituais que se condensam no conceito de univocidade. Este monismo-pluralista agora pode ser compreendido a partir do que vimos sobre a *política* enquanto composição dos modos de vida na leitura que Deleuze realiza de Spinoza. O monismo expressa um solo comum – que só pode ser dado pelo a-fundamento – para o máximo de composição dos modos de vida, uma vez que ele se expressa imanentemente na diversidade. Ele reúne, então, em uma totalidade aberta e especulativamente construída, os modos de vida diversos de forma

<sup>1323</sup> DELEUZE, 1988/2014, p. 30.

<sup>1324</sup> DELEUZE, 1990/2013, p. 172.

dar um horizonte regulativo para a sua composição mútua. Dado que se trata de um monismo pluralista, articulado à univocidade da diferença, a pluralidade dos modos de vida constitui um princípio normativo que pode servir como ferramenta conceitual para a realização de um máximo de diversidade para um máximo de ordem. Assim, a metafísica de Deleuze desdobra-se em uma visão de mundo ética e aberta, na qual a composição pela diferença se vê contemplada enquanto horizonte regulador para a orientação prática.

Em segundo lugar, há núcleos antagonísticos claros que se opõem à concepção ética de existência definida acima e ao monismo pluralista que defendemos como horizonte regulativo. Tal como o sacerdote ou o fascista, trata-se de agentes de enfraquecimento da vida e de instituição da moral. Neste ponto, então, a ética deleuziana é radicalmente oposta ao fascismo: ele está excluído da sua normatividade, tal como o sacerdote. Poder-se-ia até dizer, ironicamente, que tal imperativo perpassa a obra de Deleuze: “aja como se seu desejo não fosse fascista.” O modo de vida fascista e o modo de vida imposto pelo sacerdote são impossíveis impossíveis. Dizemos impossíveis impossíveis, pois não são passíveis de uma síntese disjuntiva como na compatibilidade dos impossíveis. São modos de vida dados pela disjunção exclusiva e, enquanto tal, interditam a disjunção inclusiva. Não se trata, novamente, da identidade per se, mas da reificação última de uma identidade. Tal reificação não é só filosoficamente falha, como esperamos ter demonstrado no capítulo sobre a imagem moral do pensamento, como também tem consequências práticas inoperantes – como no caso do imperativo categórico kantiano – ou terríveis – como no caso do fascismo. Há modos de vida que devem ser simplesmente combatidos: não podem compor, não podem se aliar. Contra estes, a normatividade ético deleuziana coloca a mais pesada interdição.

Em terceiro lugar, o processo de normatividade ética deleuziano é essencialmente *dinâmico*. A abertura do pluralismo dos modos de vida leva a este dinamismo como consequência, do mesmo modo que o caráter especulativo da diferença leva à pluralidade de expressão conceitual desta mesma diferença. Sobre este ponto, Nathan Juhn escreve com grande clareza que a normatividade para Deleuze

[...] requer uma revolução eterna contra a negação da vida em qualquer lugar em que ela surja – eterna, porque sem um *telos*, e sem um *telos*, a negação da vida nunca pode ser completamente interrompida. Ela pode ser contida, ou melhor, ultrapassada. Qualquer bem que seja criado ao longo do caminho, Deleuze argumenta, será sempre provisório, uma tentativa, e contingente, mas isto é dificilmente uma razão para não criá-lo.<sup>1325</sup>

Uma vez que, para Deleuze, os processos são anteriores aos entes, é completamente lógico supor que, em sua ética, trata-se sempre de um *processo ético*, muito mais do que de um resultado a ser esperado. Neste ponto, uma perpétua resistência a opressões do presente – com a sua moral e a sua normatividade transcendente – torna-se índice normativo. Todos os valores e conceitos criados neste processo, por outro lado, são sempre provisórios e revisáveis. Nenhum modo de vida, tal como nenhum conceito, pode nos trazer a plena diferença em sua máxima imanência a si mesma. Mas que a história não tenha fim, que não seja possível nenhuma parúsia, não significa que se deve estagnar ou abandonar a luta ou a tarefa criativa da filosofia. Pelo contrário: trata-se de uma vigilância perpétua e de uma revolução permanente.

Tomemos um exemplo polêmico: o aborto. É comum que se argumente o seguinte: “ora, se você, por conta sua religião, não pode abortar, não aborte; mas, se eu não sigo a sua religião, posso abortar e você não tem nada com isso.” Este argumento passa ao largo do essencial e, neste ponto, é exemplar em relação à necessidade de uma metafísica enquanto visão de mundo. Suponhamos a senhora Maria, evangélica, que, por conta do dogma religioso, é obrigada a crer que todo óvulo fertilizado é uma pessoa inteira e completa. Para Maria, o argumento acima não faz o menor sentido: pois, se todo óvulo é um ser humano, como ela poderia permitir que seres humanos de outras religiões e crenças fossem assassinados? O dogma não incide apenas sobre “óvulos fertilizados por mulheres cristãs”. Ele incide sobre *todo e qualquer óvulo fertilizado*. Deste modo, para Maria, é impossível concordar que as mulheres de outra religião ou sem religião possam abortar enquanto ela, por escolha confessional própria, não o faça. É muito diferente do caso da homossexualidade, por exemplo. Apesar da histeria coletiva de que haveria uma terrível ditadura gay em curso, homossexuais não querem que os heterossexuais se tornem gays ou lésbicas. Suas reivindicações são restritas ao

---

<sup>1325</sup> JUN, 2011, p. 104.

respeito por determinado modo de vida e não tem pretensão de serem imposta a ninguém. O mesmo pode ser dito de várias outras religiões. Não se tem registro de umbandista querendo impor restrições a pessoas de outras religiões. Um ianomâmi não quer que os Brancos acreditem na grande terra-floresta; apenas reivindicam que não destruam a Amazônia. E onde reside a diferença entre a SENHORA evangélica e os outros casos? Neste primeiro caso, trata-se de uma escolha singular de um modo de vida; no outro, trata-se de um juízo geral sobre o que é a vida humana que, não sendo apenas aplicável a certo setor da humanidade específico determinado pela crença neste mesmo juízo geral, é necessariamente universalizado. Se eu acho que um feto é uma pessoa, pouco importa quem discorda de mim: seu aborto será assassinado e ponto.

Temos, então, uma contradição. E nos parece que essa contradição só pode ser resolvida a partir do momento em que se tem *o pluralismo enquanto pretensão de universalidade*. Tal pluralismo se estrutura sobre um *dinamismo que se opõe ao dogmatismo de todas as formas*, não apenas o religioso. O argumento citado acima, cada um faça o que quiser segundo a sua religião, só tem sentido se, para além da religião específica, a visão de mundo universal – metafísica de base onde se tenta fazer sentido das coisas da forma mais ampla – for, em primeiro lugar, pluralista. Se não for o caso, determinada visão de mundo específica, informada pela religião ou o que for, será antagonista a todas outras todas. Apenas uma visão pluralista coloca as diferentes visões, não em termos de um antagonismo de princípio, mas de *composição*.

Dona Maria, se fundamentalista religiosa, procurará ao máximo impor seu modo de vida como único. Não permitirá que mulheres que não acreditem na identidade óvulo fertilizado = pessoa possam abortar. Evidentemente, não estamos falando de todos os evangélicos ou todos os religiosos: apenas dos fundamentalistas de todos os credos, mesmo os não religiosos.

Primeiramente, uma possível objeção: é necessário o horizonte amplo de uma metafísica para que se possa ter este pluralismo? É realmente necessário introduzi-lo sob esta feição de um universal, sendo que é a todos os universais que ele se opõe? Acreditamos que sim. A razão é simples: no argumento que expomos no início desta sessão, já está implícita *a pretensão de universalidade do pluralismo e esta é a condição lógica do próprio argumento*. Se se diz, “cada um com seu modo de vida”, está implícito que os modos de vida são equivalentes em

alguma medida, e esta equivalência só pode se dar a partir da *equivalência dos modos de vida enquanto uma visão universal*. Há uma pressuposição implícita que diz “é legítimo e correto que cada um faça segundo os ditames do seu modo de vida respectivo.” Este universal tem que ser *especulativo*: se fosse dogmático, a equivalência mesma seria impossível. Seria uma visão de mundo estática e, enquanto tal, não poderia se compor com novos modos de vida a serem criados e o dogmatismo seria reintroduzido.

Uma segunda objeção: se a metafísica é especulativa e a normatividade dinâmica, pode ser que este próprio pluralismo seja superado, revisado ou abandonado. Trata-se de uma consideração interessante, mas não de uma objeção propriamente. Pois que seja superado, se assim for o caso. A pretensão não é dogmática, mas *especulativa* precisamente, de modo que não se pretende de forma alguma alcançar nada além de um esforço filosófico de *pensamento*. O objetivo é apenas pensar uma metafísica capaz de permitir a composição dos modos de vida a partir de critérios imanentes e práticos. Nada além. Que no futuro ou no presente haja visões melhores, ou mesmo que esta visão jamais consiga nada de prático, não interdita que se deva tentar, que se deva pensar. Trata-se de lançar os dados. Pretendemos ter defendido a *possível* utilidade prática da filosofia de Deleuze. Não que ele tenha alcançado a filosofia última ou “zerado o jogo da filosofia.” Inclusive, este mesmo objetivo prático pode ser obtido por visões outras e filosofias variadas. Neste sentido, o ceticismo é igualmente interessante: o cético é um pluralista por consequência do seu antidogmatismo. Dizemos que esta feição universal é necessária, mas temos que dizer que se trata de especulação e ficção, sob o risco de incidir sob o dogmatismo que criticamos.

As considerações precedentes apontam para o universal metafísico especulativo em sua necessidade prática. Vale, agora, desenvolver melhor o estatuto deste universal e relacioná-lo com as análises precedentes acerca do devir minoritário.

## 8.1 A universalidade

Vimos a importância de um universal especulativo. O universalismo moderno revolucionário foi identificado pela tradição marxista ao proletariado;

vimos como o devir minoritário complementa a formulação clássica do proletariado, alargando-lhe o escopo. O minoritário é a massa não integrada na produção, assim como todos aqueles que escapam às coordenadas majoritárias identitárias. O devir minoritário, neste sentido, *figura como instância fulcral de identificação com a diferença em um novo universalismo*.

Audrone Žukauskaitė, em um texto sobre a ética deleuziana em comparação com a filosofia de Badiou, critica a crítica de Badiou a Deleuze com base neste ponto: Badiou proporia um universal, mesmo que vazio de conteúdo determinado, um universal da pura multiplicidade, ao passo que Deleuze, justamente, por prescindir desta instância, teria ido muito mais além.<sup>1326</sup> Ora, não poderíamos discordar mais. Não interesse entrar, no presente contexto, na imensa e complexa querela filosófica entre os dois grandes filósofos. O ponto a ser defendido aqui é que o mérito da filosofia da univocidade Deleuze é justamente pensar este universal-singular: apenas o diferente é universal. O devir minoritário é justamente esta identidade do diferente enquanto tal conforme se aplica ao problema do sujeito político: o sujeito revolucionário não é uma identidade, mas o afundamento da identidade que instaura uma nova ordem, ou, se não, que faz tremer no interior da própria ordem algo de novo, que resiste ao presente na constituição de um futuro por vir. E que este devir reinstaure sempre uma nova identidade não constitui objeção alguma. Esta identidade do devir consigo mesmo na forma do devir minoritário enquanto processo é um desdobramento formal da univocidade: temos uma política dinâmica orientada ao ideal regulativo de um máximo de ordem para um máximo de diversidade. Em última, instância, a identidade do devir consigo mesmo, a identidade da diferença consigo mesma, é o que permite o verdadeiro universal, capaz de fundar o fundamento, capaz de arrastar toda identidade e fundar o diferente como superior a toda mesmidade.

O universal só é possível conforme dito do diferente, pois toda identidade sempre esbarra na regressão infinita do próprio fundamento ou na impossibilidade de totalização que o fundamento supostamente deveria desvelar. Por fim, como vimos com Moore, a necessidade de uma descrição geral da realidade é condição para o fazer sentido mesmo desta realidade. Neste ponto, a identidade é sempre

---

<sup>1326</sup> ŽUKAUSKITAĖ, 2011, p. 205.



algo de inescapável. Então, a possibilidade de um universal a fim de ocupar o lugar do sujeito do processo político se vê respondida pelo devir minoritário enquanto movimento da diferença. Trata-se de um movimento que, se universal, é também e centralmente singular. O devir minoritário consiste em um movimento sempre local: o minoritário não é destino do processo, mas o processo mesmo. É sempre dado no aqui e agora como algo que escapa às coordenadas do aqui e do agora: utopia, Erewhon. E tais devires são os índices possíveis de um por vir enquanto diferente do presente: são as fissuras no edifício noológico, social e econômico do presente que podem figurar como *locus* de identificação coletiva: constituição de um novo sujeito coletivo de enunciação. Não se trata de se identificar a X ou a Y, mas de uma identidade a partir da diferença: a luta se dá pela composição e não pela subsunção a uma identidade política. Trata-se não de um movimento identitário, mas plenamente *diferencitário* no qual o universal se diz da impossibilidade do universal como identidade todo englobante. É singular conforme objeto de uma pragmática e ao mesmo tempo universal como horizonte regulador (o máximo de pluralidade, de diferença, para o máximo de ordem). Só o singular é universal e o universal só se pode dizer do singular. Como coloca Sibertin-Blanc, no devir minoritário trata-se de

[...] uma consciência universal tendo por conteúdo uma comunidade de transformações independentes capazes de modificar, por sua vez, a forma mesma do universal; universalidade de um processo de invenção relacional e não de uma identidade de subsunção; uma universalidade que não se projeta sob um máximo de integração identitária, mas que se programa e se remodela em um máximo de ligações transversais entre heterogêneos; mais que um universal sócio-lógico, como categoria ou classe, um universal estratégico como dinâmica de práticas de alianças, onde as alianças não procedem por integração de termos em uma identidade superior que os homogeniza, nem por confrontação mútua de identidades diferenciais, mas por estes blocos de devir assimétricos onde um termo pode devir outro graças ao devir mesmo de um outro termo ele mesmo conectado a n-ésimo termo em uma série aberta.<sup>1327</sup>

---

<sup>1327</sup> SIBERTIN-BLANC, op. cit., p. 226-227.

## Conclusão

Ao longo do presente trabalho, esperamos ter demonstrado o caráter eminentemente especulativo da metafísica de Deleuze e sua importância prática. O realismo especulativo e/ou virada especulativa é uma expressão do movimento de esgotamento dos possíveis, cerramento noológico, que vivemos todos hoje, enclausurados em um modo de subjetivação neoliberal com seu capitalismo realista. Esta clausura, como vimos, coloca-se como o real ele mesmo e por isso faz-se necessário reclamar novamente um novo real, para além do real do capital. A filosofia de Deleuze é utópica: utópica como exaltação da procura de um não lugar no aqui e agora. Esta utopia se reporta a esse mundo naquilo que nele escapa à sua própria autoconcepção de mundo.

No primeiro capítulo, expomos o movimento da virada especulativa a partir das considerações metametafísicas de Rodrigo Nunes. Deleuze, com efeito, não nega os direitos da reconhecimento (discursos de zero ordem). Ele se opõe à reificação da imagem moral enquanto reificação do dado como figura da orientação geral do pensamento. Contra a reificação transcendente do dado, Deleuze pretende pensar uma *outra imagem do pensamento*. Vimos os seus postulados em detalhes talvez até excessivos, cuja justificação se dá principalmente pela centralidade da crítica à imagem moral em toda a obra de Deleuze. A imagem moral, por outro lado, é tautológica e, em sua vertente kantiana, correlacionista. Se Deleuze ainda é correlacionista na medida em que retém a distinção entre o pensável e o cognoscível, trata-se, na imagem moral, de dobrar o cognoscível sobre o pensável, elevar dados da reconhecimento ao horizonte final do pensamento. Deleuze, neste ponto, se opõe a essa operação de forma a ser um correlacionista residual. Isso se dá *apenas* no que se refere à manutenção dessa disjunção – tal como (exceção feita a Meillassoux) todos os outros autores da virada especulativa. Ainda, em um outro sentido, as potências do pensamento filosófico são alijadas na reificação moral, e as potências do falso revertidas em ficções que fazem da filosofia a aia dos poderes estabelecidos.

Vimos a relação entre a moral e a reversão das forças ativas na constituição do ressentimento. O mesmo se passa na imagem moral: o potencial

criativo da filosofia é revertido em prol da criação contínua do Mesmo. Na imagem moral, na sua interdição da diferença, a potência do pensamento é congelada, interrompida, entra em um ciclo que, como vimos, acaba por ser o vicioso círculo da tautologia. O problema do correlacionismo se insere, em relação a Deleuze, neste ponto. O problema do correlacionismo não deve, consequentemente, ser compreendido apenas a partir da sua feição filosófica, mas da claustrofobia que lhe é correlata: não podemos sair do dado – seja o fenômeno, seja o capitalismo realista – pois, ao sairmos do dado, estamos colocando o fora do dado enquanto algo mesmo de dado. Kant, como vimos, mesmo que tenha, quase contra a sua vontade, rompido com a imagem moral em certo sentido, acaba por não levar sua crítica longe o suficiente. Se, com efeito, o problema da imagem moral vai para além do correlacionismo – Deleuze observa a imagem moral mesmo na filosofia dogmática –, Kant e o correlacionismo não deixam de ser, um caso, uma figura dentro desta imagem. Prova disso é a centralidade prática do projeto moral conservador de Kant que, por fim, é o sentido mesmo da sua crítica inteira. Assim, a imagem moral está centralmente voltada para dar os devidos direitos ao pensamento consagrado, maior, estabelecido, e seus valores correlatos. Talvez não houvesse sequer problema de princípio em se tratar de uma filosofia da conservação e não da mudança. Mas, dado que, hoje, aquilo que é dado é a pura destruição, a criação do Mesmo como criação de destruição – novos fascismos, desterritorialização do regime climático –, não há o que ser conservado. As palavras de Foucault ressoam hoje até mais do que na sua própria época, conforme as trombetas apocalípticas do mundo moderno começam a ressoar: é necessário pensar diferente, ver diferente, para continuar vendo e pensando. Literalmente.

Deleuze, então, como vimos, traça uma outra imagem pensada a partir da sua própria impossibilidade, imagem de um pensamento sem imagem: imagem do ponto cego ou da linha de fuga, a diferença em si mesma ou O Plano de Imanência. O traçado desta imagem é, como vimos, metacrítico, procurando uma reversão do kantismo. O problema central identificado por Deleuze em Kant é o de conceber o transcendental à imagem do empírico, ou seja, de tomar a sua segunda ordem a partir dos elementos empíricos de zero ordem. A reificação kantiana em segunda ordem de ordem zero é um movimento conservador, compromissado com o dado, com o atual, com os valores estabelecidos. Por outro

lado, a crítica de Kant abriu a possibilidade de uma metacrítica infinita a partir da adição de ordens cada vez mais vastas, como vimos com Nunes. A filosofia de Deleuze, como analisamos, pode ser compreendida a partir deste preciso problema metacrítico. Deleuze começa por supor uma radical assimetria entre a ordem zero e a sua primeira e a segunda ordem em um movimento que pretende fazer girar a filosofia kantiana. Esta radical assimetria, por sua vez, é pensada a partir da *indeterminação* de n-ordem. Trata-se precisamente de movimento contrário ao de Kant. Se Kant parte da zero ordem e acaba por conceber a segunda ordem em um decalque da ordem zero, Deleuze, por sua vez, parte da indeterminação metacrítica e pensa tanto a zero ordem quanto a primeira e a segunda a partir dela. A indeterminação metacrítica, proliferação infinita, leva à postulação especulativa da diferença enquanto ser. Isso se mostra mais claramente, como vimos, na questão do fundamento: na impossibilidade de fundamento último – todo fundamento pode requerer um fundamento que o funde em uma proliferação indefinida –, o que temos é o *a-fundamento* como aquilo capaz de engendrar o próprio fundamento. E, também como vimos, esse a-fundamento só é capaz de responder especulativamente a esse problema na medida em que é concebido como sendo a diferença em si mesma: sem identidade, a diferença em si se diz da própria proliferação infinita. A impossibilidade de fundar é o que nos permite concluir pela diferença enquanto ontologia. A operação do fundamento quer uma identidade como razão do ordenamento do mundo, mas enquanto tal, essa identidade estática não para de diferir, de forma que a filosofia não conseguiu, em sua longa história, determinar o fundamento último e irrecorrível do que quer que seja. Kant, quando quis resolver essa questão de uma vez por todas a partir da introdução do transcendental (a segunda ordem), acabou ironicamente por mostrar precisamente como o problema chega apenas no indecível, na proliferação metacrítica indefinida que vimos. Deleuze, por sua vez, aceita essa indecidibilidade, essa indeterminação última, e a reverte *positivamente* na concepção da diferença enquanto ser. O ser mesmo, então, é tomado *como se fosse* essa indeterminação mesma. E, esse ser mesmo enquanto diferença unívoca, indeterminação ontológica, é assimétrico e inapreensível em relação a todo e qualquer ente. Não pela sua finitude, não por limitação cognitiva, mas porque o ser, assim concebido, figura como um *real em excesso em relação a toda*

*construção conceitual e filosófica.* O Real é excesso: infinita produção de determinações a partir da indeterminação ontológica.

A partir disso, desta decisão especulativa de base, Deleuze, na presente interpretação, desenvolve sua concepção das demais ordens zero, primeiro e segunda. Inclusive, a banalidade da reconhecimento, *doxa* e dimensão pré-filosófica em zero ordem, também se vê respondida, como vimos, pela sua filosofia especulativa. Uma vez que a proliferação é indefinida e as ordens passíveis de progressão indeterminada, a própria indeterminação é concebida *especulativamente* como se fosse o ser mesmo. Deleuze pensa as demais ordens a partir deste ponto: a indeterminação de n-ordem, levando à postulação especulativa da diferença em si mesma enquanto ser (primeira ordem) que, 'por sua vez, figura igualmente como razão genética dos entes empíricos em sua diversidade e condição transcendental que nos faz pensar (segunda ordem). Concebida *como se* fosse aquilo que nos faz pensar, a diferença é tomada em segunda ordem: é a condição do pensamento e, em si mesma, impensável. Concebida *como se* fosse aquilo que engendra geneticamente os entes sensíveis da experiência, a diferença é, igualmente, tomada em segunda ordem em relação a eles

A dupla figuração da diferença na primeira e na segunda ordem poderia, com efeito, sugerir que Deleuze estivesse retornando a uma metafísica pré-crítica. No entanto, não é isso que se passa, na medida em que a diferença, conforme afirmada em primeira ordem, já traz a distinção entre o pensar e o conhecer. A diferença tomada enquanto ser é, assim, aquilo que faz pensar e faz sentir, mas não pode ser sentida, nem pode ser conhecida, e, deste modo, *traz a distinção entre o pensar e o conhecer à primeira ordem.* A diferença unívoca pode ser pensada, mas jamais pode figurar como objeto de uma apreensão cognitiva ou sensível direta. Deste modo, se indagado sobre quais as condições de conhecer a diferença – pergunta que abre a segunda ordem –, a resposta deleuziana seria: eu não tenho como saber, mas apenas pensar, e aquilo ao qual meu discurso de primeira ordem se refere como sendo o ser já está em si mesmo sendo concebido como para além de todo conhecimento. E essa concepção mesma da impossibilidade de conhecimento da diferença em si está dada pela própria diferença, que é concebida como em *excesso* para além de toda apreensão possível. Deste modo, temos uma decisão especulativa norteando o

desenvolvimento da segunda ordem enquanto condição do conhecimento: toma-se a diferença como aquilo que permite conhecer, mas admitindo que a concepção da diferença mesma é meramente hipotética, especulativa, no campo do pensável e não do cognoscível. A diferença nos faz pensar e, inclusive, nos faz pensar a diferença, mas esse pensamento é uma *construção* e não uma cognição.

As potências do falso, aqui, guardam uma profunda coerência com todo o projeto deleuziano, assim como seu construtivismo filosófico. A ficção deleuziana consegue responder a sua própria ficcionalidade uma vez que, dentro seu sistema, as condições de ficcionalidade são dadas de forma coerente com o próprio sistema. Em primeira ordem, Deleuze formula uma dimensão que postula a *diferença como se fosse o real em si mesmo* e que, nos desenvolvimentos subsequentes desta postulação, acaba por encontrar a ficcionalidade como instância necessária da filosofia concebida enquanto *criação de conceitos*. A mesma indeterminação em terceira ordem (diante da proliferação de n-ordem), indeterminação que faz da filosofia um construtivismo generalizado, quando transformada em ontologia por Deleuze, consequentemente leva a sua metafilosofia a ser concebida como um construtivismo. A indeterminação do ser enquanto diferença em primeira ordem leva, em segunda ordem, à concepção da filosofia como criação: o ser se revela expressivamente na pluralidade criativa. Em termos metafilosóficos, a criação ontológica se desdobra em criação filosófica de forma que a condição de pensar o ser é ela própria expressão do movimento criativo do ser. A ficção, então, é plenamente coerente no escopo do próprio sistema. Neste ponto, é central que a imagem da não-imagem que propõe Deleuze seja eminentemente criativa e baseada na diferença: esta imagem, precisamente, põe a criação especulativa em primeiro plano contra a imagem moral que, não obstante, sendo criação igualmente, é uma criação que se nega enquanto criação. E, nesta negação da criação, a imagem moral é censurada precisamente por reproduzir o ressentimento, lógica genética da autonegação: se ela é criada, ela nega a criação, do mesmo modo que o ressentimento se desenvolve pela negação das forças ativas por elas mesmas.

Com base nestas considerações, podemos ver como esforço filosófico de Deleuze é essencialmente *metacrítico*: o filósofo aplica a crítica a ela mesma, revertendo o kantismo de dentro em direção ao *fora*, que deve ser tomado *como se fosse a diferença em si mesma*. Trata-se, deste modo, de uma verdadeira

metacrítica ou crítica do fazer crítico que acaba por modificar o fazer crítico ele mesmo. O transcendental deixa de ser objeto de precisão de uma vez por todas, como queria Kant em sua empresa copernicana, e torna-se objeto de uma ficcionalidade. Deixa de se articular pela busca do fundamento último e se volta para a fabulação de uma diferença enquanto *a-fundamento* capaz de fundar o próprio fundamento. A crítica deixa de ser uma epistemologia voltada ao modo de apreensão e formatação do sujeito em relação à realidade para se tornar uma ontologia que pensa o ser mesmo para além da correlação tautológica. E, por fim, a identidade como norte moral para o projeto crítico dá lugar a diferença enquanto postulação metacrítica.

Deste modo, a filosofia de Deleuze responde ao problema da virada especulativa. Trata-se de uma filosofia especulativa que se desenvolve para além da correlação exclusiva à manifestação a um sujeito ou *Dasein*. Trata-se, de fato, de pensar especulativamente aquilo que está para além do sujeito, para além dos objetos, transcendental impessoal, pura diferença. A virada ontológica, como vimos brevemente, constitui um plano de imanência: esse plano de imanência não é O Plano de Imanência, mas, estruturando-se sobre o problema do correlacionismo – e, mais ainda, do cerramento noológico –, é um plano que converge profundamente com a filosofia de Deleuze. Sobretudo, segundo a metafilosofia de Deleuze e o conceito de plano, expressam, antes de mais nada, uma irreduzível pluralidade no seio mesmo do fazer filosófico. A pluralidade de planos no mesmo plano da virada especulativa, com suas respectivas filosofias e conceitos, expressa o caráter vivo, móvel, dinâmico e especulativo que é defendido por Deleuze e Guattari em sua metafilosofia. Sendo especulativa, à exceção de Meillassoux, nenhuma filosofia da virada ontológica pretende nada mais que *pensar* o ser, isto é, não pretende conhecê-lo, de tal forma que a pluralidade disjunta de perspectivas e filosofias várias no seu escopo acaba por não ser objeção algum contra a virada, pelo contrário. Trata-se de pensar o ser sob os seus mais variados aspectos, sem pretensão última, deixando ao mundo e à experiência a decisão sobre o seu respectivo valor vital e prático. Neste ponto, em relação aos sistemas elaborados na virada especulativa, a filosofia de Deleuze possui uma grande vantagem: o *pluralismo* – desenvolvido a partir da postulação hipotética da diferença enquanto ser – dá conta da própria pluralidade de posições possíveis, da proliferação ficcional e especulativa. Se o ser é essencialmente

aberto, plural e unívoco em sua pluralidade disjunta, o discurso acerca dele, necessariamente, acaba por ser igualmente disjunto, de modo que não temos nessa pluralidade mesma uma objeção, mas um argumento a favor da própria tese da pluralidade especulativa. Não afirmamos que Deleuze esteja efetivamente no plano de imanência da virada ontológica ou vice-versa; o que dissemos é que a sua filosofia ressoa profundamente com tal plano, se compõe com ele. E, pelas suas consequências práticas e sua coerência metametafísica, acaba por ser bastante rica e central para todo pensamento contemporâneo.

A importância desta nova imagem do pensamento, trazida por Deleuze e viva para além da sua própria vida empírica, não se justifica apenas pelo potencial criativo que lhe é intrínseco, mas na sua capacidade de mobilização prática. Nos parece que, de fato, a forma como Deleuze responde ao problema do fundamento responde igualmente, de forma lógica e coerente, a questões éticas. De fato, vimos como há coerência metafísica em Deleuze, mas, para além do rigor e da coerência, defendemos com Moore que a metafísica importa conforme aporta ao mundo uma diferença capaz de sair do mero pensamento e recair na prática. A exposição acerca da *hiperficção* de Fisher serviu precisamente para reforçar este ponto: o poder do conceito vai além do seu rigor arquitetônico, mas importa conforme se encarna em um estado de coisas. Deleuze, naturalmente, não está propondo uma economia planejada ou uma solução final para as mazelas do capitalismo em sua atual fase suicidária. O que Deleuze, com ou sem Guattari, propõe em sua filosofia prática é o desenvolvimento teórico de ferramentas analíticas para a fabulação e concepção de uma nova realidade, sempre possível.

Este sempre possível se reporta ao *eterno retorno da diferença*. O eterno retorno impede toda reificação epocal e sua respectiva Verdade. Não podemos, a partir de Deleuze, afirmar que algo não pode acontecer, que o presente se repetirá para sempre, mas, pelo contrário: mesmos os mundos impossíveis podem se afirmar juntos em único acontecimento. O eterno retorno arrasta à reificação de todos valores, sejam estes o do capital ou alhures. O *futuro* escapa às coordenadas do presente, ele se diz da diferença em sua repetição mesma e não da repetição do Mesmo. O devir não se esgota nos estados de coisas, objetos e sujeitos, ele os ultrapassa da mesma forma que o presente e o passado (Memória) são dimensões do futuro e se reportam a ele. O presente, então, não está cerrado sob o peso de



leis imutáveis de uma natureza tomada sob a feição do capital. O futuro sempre o arrasta.

Em Deleuze, a tese da univocidade do ser enquanto diferença se desdobra em um perspectivismo ontológico. Todas as perspectivas são expressões da diferença (monismo) mas, enquanto tais, divergem (pluralismo). O perspectivismo, como esperamos ter frisado o máximo possível, ontológico e não epistemológico: a verdade é relativa em si, e não em sua apreensão variada. Os sujeitos e objetos ocupam perspectivas, são individuações no seio de uma perspectiva. Deste modo, as perspectivas são, igualmente, especulativas, pois, dentro de uma perspectiva determinada, um discurso acerca dessa perspectiva mesma só pode se dar em um plano para além da própria perspectiva. E este plano só pode ser concebido em termos especulativos e em relação ao pensável, uma vez que não se pode conhecer aquilo que, em última instância, permite o conhecimento: para além de dada perspectiva, a fabulação especulativa. Trata-se de um dinamismo, antes de mais nada: a perspectiva não é um território fechado, mas um movimento de territorialização e desterritorialização misto e variável. A univocidade do ser se desdobra em uma univocidade local em termos tanto de Ideias quanto de perspectivas: dentro de uma perspectiva podemos ter diversas outras implicadas nelas e que a ela são unívocas, assim como uma Ideia guarda em si diversas Ideias perplicadas.

Uma perspectiva não é fechada, mas sempre aberta, folhada, plurívoca e unívoca ao mesmo tempo. O traçado perspectivo de um discurso – como, por exemplo, o próprio perspectivismo – é ele mesmo uma perspectiva no interior e em composição variada com outras perspectivas. Contudo, no caso do discurso do próprio perspectivismo, temos que ter, novamente, a mesma operação lógica da diferença em si mesma, de modo a termos a mesma coerência. O perspectivismo ontológico é um discurso de *primeira e segunda ordem e é nada mais que um como se*. Trata-se de pensar o ser como sendo perspectivo e, assim, estabelecer uma perspectiva omnienglobante (o próprio perspectivismo enquanto perspectiva de todas as perspectivas) que, não pode ser nada senão especulativa – neste ponto, a primeira ordem. Em segunda ordem, o perspectivismo coloca como condição epistemológica o próprio perspectivismo: conhecer o ser é conhecê-lo através de determinada perspectiva. A mesma coextensividade da diferença enquanto ser se manifesta aqui.

A contradição performativa, então, que seria inerente ao perspectivismo ontológico enquanto discurso – assim como a toda postura especulativa, tal qual vimos com Nunes – é uma condição positiva e não mais negativa ou restritiva. A construção filosófica do perspectivismo é uma perspectiva especulativa que pretende dar conta da pluralidade de perspectivas variadas em uma unidade aberta. Essa unidade aberta, como vimos, é a diferença em si mesma com suas distinções formais e modais, acontecimentos e Ideias. Trata-se, sempre, de ficções e nada mais.

Sendo o perspectivismo uma ficção, ainda assim, como vimos, trata-se uma importante ferramenta *noológica*, dado que permite a concepção de uma pluralidade disjunta de modos de vida como passível de uma identificação que não se dá pela sobrecodificação de nenhuma identidade em específico. O problema central identificado por Deleuze em Kant é o de conceber o transcendental à imagem do empírico, ou seja, de tomar a sua segunda ordem a partir dos elementos empíricos de zero ordem. A reificação kantiana em segunda ordem de ordem zero é um movimento conservador, compromissado com o dado, com o atual, com os valores estabelecidos. Por outro lado, a crítica de Kant abriu a possibilidade de uma metacrítica infinita a partir da adição de ordens cada vez mais vastas, como vimos com Nunes. A filosofia de Deleuze, como analisamos, pode ser compreendida a partir deste preciso problema metacrítico. Deleuze começa por supor uma radical assimetria entre a ordem zero e a sua primeira e a segunda ordem em um movimento que pretende fazer girar a filosofia kantiana. Esta radical assimetria, por sua vez, é pensada a partir da *indeterminação* de *n*-ordem. Trata-se precisamente de movimento contrário ao de Kant. Se Kant parte da zero ordem e acaba por conceber a segunda ordem em um decalque da ordem zero, Deleuze, por sua vez, parte da indeterminação metacrítica e pensa tanto a zero ordem quanto a primeira e segunda a partir dela. A indeterminação metacrítica, proliferação infinita, leva à postulação especulativa da diferença enquanto ser. Isso se mostra mais claramente, como vimos, na questão do fundamento: na impossibilidade de fundamento último – todo fundamento pode requerer um fundamento que o funde em uma proliferação indefinida –, o que temos é o *a-fundamento* como aquilo capaz de engendrar o próprio fundamento. E, também como vimos, esse *a-fundamento* só é capaz de responder especulativamente a esse problema na medida em que é concebido como sendo a

diferença em si mesma: sem identidade, a diferença em si se diz da própria proliferação infinita. A impossibilidade de fundar é o que nos permite concluir pela diferença enquanto ontologia. A operação do fundamento quer uma identidade como razão do ordenamento do mundo, mas enquanto tal, essa identidade estática não para de diferir, de forma que a filosofia não conseguiu, em sua longa história, determinar o fundamento último e irrecorrível do que quer que seja. Kant, quando quis resolver essa questão de uma vez por todas a partir da introdução do transcendental (a segunda ordem), acabou ironicamente por mostrar precisamente como o problema chega apenas no indecível, na proliferação metacrítica indefinida que vimos. Deleuze, por sua vez, aceita essa indecidibilidade, essa indeterminação última, e a reverte *positivamente* na concepção da diferença enquanto ser. O ser mesmo, então, é tomado *como se fosse* essa indeterminação mesma. E, esse ser mesmo enquanto diferença unívoca, indeterminação ontológica, é assimétrico e inapreensível em relação a todo e qualquer ente. Não pela sua finitude, não por limitação cognitiva, mas porque o ser, assim concebido, figura como um *real em excesso em relação a toda construção conceitual e filosófica*. O Real é excesso: infinita produção de determinações a partir da indeterminação ontológica.

Esse ideal regulador se articula ao ideal heliogabálico de uma anarquia coroada: o máximo de ordem para o máximo de devir. Não se trata de um máximo de desordem – puro caos, diferença, desterritorialização absoluta –, nem de um máximo de ordem – antigo sonho fascista de uma sociedade orgânica. Trata-se de um máximo de determinação para um máximo de indeterminação: máximo de pluralidade dentro de uma unidade (monismo = pluralismo). Neste sentido, essa unidade acaba por ser a de uma multiplicidade, gênese do múltiplo pelo múltiplo que, não obstante, ainda guarda a paradoxal unidade de um monismo pluralista. A importância da reunião do monismo e do pluralismo é, como esperamos ter demonstrado, justamente a de impedir a mera dispersão disjunta, perspectivas hermeticamente fechadas e impossíveis, ao mesmo tempo que abre a possibilidade de uma unidade que não seja dada por uma identidade superior. Sejam intransigentemente pluralistas, nos limites das nossas forças, afirmando a diferença e afirmando o devir contra a reificação identitária onde ela se apresenta.

Este pluralismo, no entanto, tem seus antagonistas: o fascista e o sacerdote. O fascista é o desvio da potência criativa em uma linha de pura abolição. O fascista é um criador, mas um criador de morte e de destruição. O fascista deseja, com efeito, criar um novo mundo em sua palingenesia sanguínea, mas esta criação se volta contra si na criação de destruição e nada mais: *niilismo realizado*. Deste modo, leva o ressentimento à sua última potência a partir da ressonância molar/molecular e da absorção do aparelho de Estado pela máquina de guerra previamente interiorizada pelo próprio Estado. O fascismo reverte a linha de fuga, reverte as potências do *fora* na destruição do próprio dentro e de tudo que também está fora. Nesse ponto, ele é o grande antagonista da obra de Deleuze e Guattari, o reverso da sua filosofia, o inimigo da vida, destruidor de mundos. O sacerdote, por sua vez, opera a reversão das forças ativas na gênese do ressentimento. O sacerdote inventa um novo mundo como uma não-criação: cria, mas o que cria se finge de não-criado em uma eternidade que esconjura a própria criação. Incita o ressentimento, forja do ressentimento uma moral. Em ambos, temos a criação revertida contra si mesma. Que os dois tipos se aliem com frequência não é em nada surpreendente.

Este duplo núcleo antagonístico se desdobra em uma normatividade. Esta se diz, em primeiro lugar, da ética contra a moral. A moral é a ficção ressentida, que enfraquece a vida e reifica o mundo dado enquanto eternidade: é coisa do fascista e do sacerdote. A ética, por sua vez, é uma pragmática da alegria, dos encontros, do aumento de potência e da avaliação local das composições possíveis e impossíveis. A ética é dinâmica, pragmática, orientada à vida e não à eternidade gélida de um mundo para além do mundo. E esta ética nos exalta a compor com aquilo que aumenta nossas forças, aquilo que nos traz alegria, a procurar os bons encontros na melhor medida. Não interdita nada, se não a própria interdição, prescreve normas de conduta e não imperativos incondicionais. Imperativos esses que, como no caso de Kant, pouco servem à vida e à prática. A ética, então, só é normativa na sua condição de possibilidade mesma de afirmação, ou seja, contra a reificação moral e o consequente enfraquecimento da vida que ela traz. Trata-se de uma normatividade ética que não se confunde com uma normatividade moral.

Poder-se-ia objetar que o capitalismo neoliberal *realiza o projeto deleuziano de um máximo de ordem para o máximo de indeterminação*. Afinal, o capitalismo absorve as minorias; de certo modo, opera a partir da

desterritorialização e da reterritorialização axiomática; com efeito, a desterritorialização absoluta é uma impossibilidade – seria, como vimos, idêntica ao próprio caos. Esse argumento é mobilizado, por exemplo, por Žižek, quando este afirma que Deleuze e Guattari são ideólogos do capitalismo tardio: para o autor, o capitalismo hoje já superou “a lógica da normalidade totalizante e adotou a lógica do excesso errático.”<sup>1328</sup> A crítica de Deleuze e Guattari – identificada apenas a uma exaltação de mais e mais desterritorialização – seria inoperante uma vez que o capitalismo neoliberal, em comparação ao modelo fordista da época de Deleuze e Guattari, já teria absorvido essa mesma crítica sob a forma da flexibilização trabalhista, do marketing afetivo, da disseminação rizomática das plantas industriais pelo mundo etc... De forma semelhante, Vandenbergue argumenta que “o processo de acumulação acelerou de tal forma que o *capitalismo em si mesmo se tornou deleuziano, em sua forma, em estilo e conteúdo.*”<sup>1329</sup> Essa crítica se refere à absorção de críticas ao modelo fordista – sua rigidez trabalhista, o espaço centralizado da fábrica – e aos costumes – o casamento patriarcal, direitos homossexuais – pelo capitalismo neoliberal. Hoje, não teríamos uma reificação transcendente de uma totalidade fechada, mas um capitalismo organizado por multiplicidades imanentes em um regime de mútua ressonância, sem centro definido. O capitalismo teria, assim, passado por uma nova onda de desterritorializações que tornariam a crítica de Deleuze e Guattari, no mínimo, obsoleta ou mesmo, como coloca Žižek, simplesmente mais uma ideologia do capitalismo neoliberal.

Esta crítica é melhor respondida pelo fato de que capitalismo neoliberal não expressa um máximo de ordem para um máximo de indeterminação (ideal heliogabálico), mas uma *linha de morte que tende apenas para a sua própria destruição*. Para além de ser desejável ou não uma “desterritorialização” sem limites, para além da necessária reinscrição de algum nível identitário, o capitalismo simplesmente está em uma fase amplamente suicida: a crise climática, o real contra o capitalismo realista, expressa uma inscrição da diferença para além da capacidade de reterritorialização do capital.

---

<sup>1328</sup> ŽIZEK, 2011, p. 257.

<sup>1329</sup> VANDENBERGUE, 2008, p. 879.

Como coloca Marco Antônio Valentim, “o fascismo é a política do antropoceno.”<sup>1330</sup> O devir negro de todo mundo, a periferalização do primeiro mundo, já aponta para o ressurgimento do populismo fascista de extrema-direita. Não obstante, nos parece que há um outro nível de fascismo: um *infra-fascismo*. O que seria, então? Seria simultaneamente distinto do fascismo histórico e dos movimentos políticos de aspiração fascista que vemos ressurgir hoje com virulência em diversas partes do mundo. Trata-se de um fascismo *imanente ao capitalismo como tal, e analiticamente independente do fascismo propriamente dito, por mais que ressoe com ele em níveis variados – e, crescentemente, tenha ressoado como nunca*. O termo “infra” expressa a imanência do fascismo ao capitalismo para além do fascismo “molar” ou “molecular”.

Vimos como o fascismo é uma linha de fuga desviada, tornada pura linha de abolição, linha de morte. Neste ponto, o fascismo é uma *linha de desterritorialização e, assim, tem uma relação estrita com a diferença*. Trata-se de toda potência da diferença sendo posta a serviço do Mesmo, palíngenesia, criação do Novo enquanto um Mesmo transcendente e posto como perdido. Ora, essa dinâmica perpassa a própria dinâmica do capitalismo como um todo. O que, por exemplo, sublinha Vandenbergue em relação ao novo “capitalismo deleuziano” são precisamente os novos coeficientes alargados de desterritorialização: o capitalismo torna-se rizomático, a fábrica e sua hierarquia dão lugar a forma-empresa com seu *management* e relações laborais hiperflexíveis, questões minoritárias são *relativamente* absorvidas pelo capital na formação de um “mercado gay” etc... O século XXI, então, teria realizado o deleuzianismo de forma sinistra. Não obstante, há nessa leitura uma questão que passa despercebida. O capitalismo neoliberal encontra, no seu próprio movimento de desterritorialização inaudita, o *limite físico da energia disponível no planeta*. Diante deste limite, a sua linha de fuga se torna linha de morte. Os axiomas não dão conta da intrusão de Gaia.

A criação incessante, com efeito, é uma marca indelével do capitalismo e o neoliberalismo a radicaliza em seu toyotismo. Essa criação, para Deleuze e Guattari, sempre é compensada pela reterritorialização na axiomática. Neste

---

<sup>1330</sup> VALENTIM, 2018.

ponto, o fascismo é apenas uma possibilidade interna ao capitalismo: trata-se do momento em que a linha de fuga devém louca. O capitalismo neoliberal, hoje, se vê diante de um movimento suicidário análogo: a desterritorialização encontra um ponto em que não há reterritorialização *possível que a compense*. E assim, uma linha de fuga enquanto *diferença* se reinscreve radicalmente no seio mesmo do capitalismo mundial. E, ao que tudo indica, essa linha de diferença volta-se contra si mesma na própria aniquilação a todo custo.

O planeta terra vive hoje uma desterritorialização inaudita que se torna linha pura de abolição. E o que seria essa linha de fuga inaudita, essa desterritorialização incompensável? Nada mais que a *desterritorialização da própria Terra*. Deleuze e Guattari, de forma um tanto enigmática, afirmam que a Terra é a desterritorializada <sup>1331</sup> por excelência – não obstante, há uma desterritorialização da sua própria desterritorialização conforme o novo regime climático vai importando uma crescente e incontornável *instabilidade* no sistema *metaestável* da própria Terra. O capitalismo desterritorializou os coeficientes químicos do oceano, a composição da atmosfera, milhões de ecossistemas, e não para: *trata-se do caos como horizonte de desenvolvimento do capital*. “Que morram todos, mas o mercado não pode parar”, dizem todos os grandes empresários, a maioria dos líderes, em um canto uníssono que, no fim, não passa nada mais de uma ode à morte. A desterritorialização, para além da axiomatização, torna-se uma linha pura de abolição que aporta uma diferença em sua violência desordenada. O seu fundo, devir louco das profundezas, é liberado em um movimento que não cessa: sem limites ou balizas, trata-se apenas da *morte* que é gestada no seio mesmo do sistema capitalista. O capitalismo, então, está em um amplo movimento suicidário no qual ele destrói exponencialmente as próprias condições materiais e energéticas da sua produção. Suas próprias condições de possibilidade estão sendo destruídas por ele mesmo, em uma autofagia suicida. E, tal como no fascismo, essa pura destruição torna-se norte de desenvolvimento do sistema, torna-se um fim em si mesmo, tal como a guerra para a Alemanha nazista. A destruição torna-se fim em si mesmo já que a reprodução incessante do capital não parece disposta a interromper-se em nada, mesmo sabendo que o seu

---

<sup>1331</sup> DELEUZE; GUATTARI, 1980/2011a.

movimento trará apenas a morte. No esforço de tudo devorar, insaciável gula de uma quimera de milhões de cabeças, o capitalismo se enrola sobre si mesmo, devorando as próprias pernas enquanto não para de caminhar. E quando cair, levará junto incontáveis vidas, humanas e não humanas, marcando a fogo na própria Terra a marca do seu próprio suicídio.

Chamamos tal quadro de *infra-fascismo* pois ele se dá imanentemente ao próprio sistema na sua expansão indefinida às expensas do que for. O jogo de desterritorialização e reterritorialização, a liberação dos limites e a sua reabsorção, em última instância, tende a *própria impossibilidade de reterritorialização*. Não ter limites imanentes, como Deleuze e Guattari descrevem o capitalismo, não o impede de ter *limites externos*, como a intrusão de Gaia mostra claramente. É diante disso que o capitalismo se torna subordinado a um fascismo de outra ordem, o qual, de possibilidade interna, torna-se desenvolvimento coextensivo ao sistema mesmo: a linha de fuga, solta e lançada cada vez mais longe, volta-se contra o próprio capitalismo na forma de um limite externo não axiomatizável.

As relações do infra-fascismo com o fascismo propriamente dito são variáveis e, no momento, imprevisíveis. Como revela muito bem Fanon, o fascismo histórico acaba por ser uma reedição, na própria Europa, dos horrores que a mesma havia imposto no resto do mundo no processo mesmo de expansão do capitalismo.<sup>1332</sup> Mesmo em fases anteriores do capitalismo, o fascismo já havia se mostrado em graus variáveis – certamente, não ao ponto do suicídio, mas do homicídio generalizado. Inclusive, na medida em que se esgotam as possibilidades de expansão territorial no planeta é que o capitalismo se volta contra si mesmo no centro, em um colonialismo interno à Europa. Como coloca muito bem Žižek, as empresas hoje se relacionam com os diversos países como os países centrais se relacionam com as suas colônias: o mundo inteiro se torna uma grande colônia onde o agente colonizador não é mais o Estado-Nação, mas as próprias empresas.<sup>1333</sup> Esse movimento de limite da expansão externa e retorno sobre si da violência espoliadora pode ser compreendido como já uma dimensão fascista coextensiva ao capitalismo. O fascismo é sempre uma possibilidade interna e coextensiva ao capitalismo, inexoravelmente. Mas, o que temos hoje a partir da

---

<sup>1332</sup> FANON, 1968, p. 80.

<sup>1333</sup> ŽIZEK, 1998, p. 171.



escassez de recursos crescente, da ausência de novos horizontes para a acumulação primitiva, é o voltar-se contra si mesma da própria destruição, uma vez que a potência liberada ultrapassa o seu poder de cooptação e axiomatização. Sonhos vãos pregam a expansão à Lua e às Estrelas: Gaia não nos dá esse tempo.<sup>1334</sup> Na colonização de tudo que vive, o capital acaba voltando-se contra si mesmo na liberação de uma potência para além do seu poder de axiomatização .

O fascismo da nova direita contemporânea, como vimos, ascende enquanto resposta à desterritorialização do neoliberalismo. Contudo, antes de efetivamente interrompê-la, o seu sonho de um território perdido acaba por catalisar a própria desterritorialização com mais violência. No que se refere ao Antropoceno, o fascismo que ascende na nova direita é um importante catalisador. Não à toa, ele não se diz, como do fascismo histórico do século XX, de uma oposição ao liberalismo. Antes, coroa o próprio neoliberalismo, martelando a porta do caixão da dama de ferro do capitalismo realista. Há, certamente, graus variados de engajamento neoliberal: Trump e Orban, por exemplo, mobilizam medidas econômicas protecionistas. Como notou Žižek, a aliança *aberta* e esquizofrênica entre neoliberalismo e fascismo é uma exceção brasileira.<sup>1335</sup> Contudo, diferentemente do seu diagnóstico, não nos parece que esse ponto o enfraqueça, pelo contrário: trata-se de um laboratório possivelmente extensível até o centro do capitalismo mundial ele mesmo. O sonho de todo neoliberal é que sua desregulação econômica venha junto das massas em coro: “menos direitos, mais polícia!”. Que esse sonho esteja sendo testado no Brasil, como coloca muito bem Safatle<sup>1336</sup>, não quer dizer que se trate de um ponto fora da curva: antes, dado que o neoliberalismo é o capitalismo realista em sua interioridade sufocante, é mais provável que o Brasil funcione como um atrator para experimentos do gênero a serem tentados nos mais diversos lugares do mundo. Só o tempo dirá. O que importa, sobremaneira, é que o fascismo dessa ordem, no que toca a própria destruição das condições de reprodução material do capitalismo, acaba por acelerá-la e catalisá-la. O negacionismo já bastaria para tal; mas mais grave, no caso brasileiro, por exemplo, temos políticas governamentais de ativa destruição

---

<sup>1334</sup> DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, op. cit., p. 73.

<sup>1335</sup> ŽIZEK, 2018.

<sup>1336</sup> SAFATLE, 2019.

ambiental. Que se queime a Amazônia pela economia, que se derrame óleos nos mares pela economia, que morram os idosos pela economia... Que tudo morra, mas o mercado não pode parar. O infra-fascismo, então, se efetivamente pode conviver bem com democracias ditas avançadas – vide a social democracia escandinava que, fora dos seus territórios, polui e mata tal como qualquer outro país –, não obstante, parece estar em crescente e mútua ressonância com o fascismo mesmo: o neoliberalismo, capitalismo realista, produz o fascismo enquanto este catalisa o infra-fascismo em sua linha de morte. E, essa ressonância, não se diz de uma nova individuação, mas de uma *instabilidade* crescente cuja promessa é o deserto entrópico de um planeta arrasado.

Há, neste ponto, o *perigo de Gilead*. Gilead é uma teocracia fascista que, no universo ficcional de Margareth Atwood, substituiu os Estados Unidos da América.<sup>1337</sup> O novo Estado surge a partir de uma série de crises, muitas delas ambientais, acidentes nucleares e mudanças climáticas. Falamos perigo de Gilead para se referir ao perigo de uma reterritorialização *de ordem nunca antes vista*. Gilead, com efeito, se fascista, é ecologicamente correto, pregando a simplicidade de consumo e a alimentação saudável. O perigo de que o Antropoceno traga o recrudescimento de um hiperfascismo é real, como demonstra toda a preocupação com o dito ecofascismo. Diante da desterritorialização do capitalismo em relação à terra, antigos sonhos de um passado puro, ébrios em um extremo fanatismo, podem crescer e se tornar dominantes.

Contra isso, todas essas sinistras possibilidades que habitam o mundo hoje como é dado, faz-se urgente o advento de um verdadeiro novo, que não seja o da captura da diferença sob as potências do Mesmo, linha de fuga criativa e não linha pura de morte. Faz-se necessário colocar a diferença a favor da vida, não subordiná-la à morte. Faz-se necessária a fabulação de um novo mundo, de um povo por vir, de uma nova imagem do pensamento capaz de, eventualmente, entrar em um regime *hiperficcional* com a realidade, com a experiência. O fascismo e o intra-fascismo são ameaças nunca antes vistas. A filosofia deve, então, contra o realismo do capital que impõe estes dois fascismos como inexoráveis, reivindicar um *novo real*. A tese do eterno retorno da diferença de

---

<sup>1337</sup> ATWOOD, 2017.

Deleuze nos mostra que o tempo arrasta toda Verdade; se hoje a dama de ferro parece inescapável, trata-se de uma ilusão, pois a contingência sempre retorna. A luta, agora, é impedir que este retorno ocorra sobre a forma de uma pura abolição, a diferença em sua face mais cruel. Trata-se de impedir que toda criação seja a criação de nada, de morte, para humanos e não-humanos. Se, talvez, haja algo de heliogabálico no capitalismo neoliberal, na sua indeterminação rizomática e ordenação por axiomas, não obstante este algo já não se sustenta: a potência diferencial do capitalismo já se voltou contra si em um fascismo supremo que periga arrastar toda a vida terrestre em seu suicídio apoteótico. Contra isso, cabe a filosofia pensar e pensar, especular e saltar para além daquilo que se coloca como inexorável, incontornável. Não podemos, com efeito, saber se há solução para estes problemas em sua grandiloquente tanatologia: mas podemos ao menos pensar *como se fosse* possível um outro mundo para além da terra arrasada que este mundo nos promete, ou mesmo um mundo possível em meio a ruínas deixadas por este mundo em seu devir suicidário. Um outro mundo com o máximo de pluralismo em um universal aberto, um máximo de devir para um máximo de ordem, um mundo onde estes princípios não servissem apenas à sua própria abolição, onde o Mesmo se dissesse do diferente e não onde a potência da diferença fosse colocada a serviço do Mesmo. Pensar contra a morte, pensar afirmando a vida. Contra a tristeza e a desesperança que nos querem impor os tiranos, contra o niilismo desesperado que nega o mundo por não suportar vê-lo em sua corrida para o abismo, a afirmação do possível contra o presente, da criação contra o fim de toda criação. Utopia.

## Referências Bibliográficas

1. ALLISON, Henry. **Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense**. New Have/Londres: Yale University Press, 2004.
2. ALTHUSSER, Louis. A corrente subterrânea do materialismo do encontro. **Crítica Marxista**. Rio de Janeiro, Revan, n.20, 2005, p. 9-48.
3. ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Trad. de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
4. AMIN, Samir. **Eurocentrism: Modernity, Religion, and Democracy A Critique of Eurocentrism and Culturalism**. Trad. Russel Moore e James Membrez. Nova Tork: Monthly Review Press, 2009.
5. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Trad. Iraci Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
6. ALEKSIÉVITCH, Svetlana. **A guerra não tem rosto de mulher**. Trad. Cecilia Rosas. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
7. ARISTÓTELES. **Metafísica**. V. II. Trad. Giovanni Reale e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
8. \_\_\_\_ **Topics**. In: **The Complete Works of Aristotle**. Trad; W. A Pickard. Princeton: Princeton University Press, 1995. p.167-278.
9. \_\_\_\_ **Categorias**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.
10. ARTAUD, Antonin. From Heliogabalus, or The Anarchist Crowned. Trad. Helen Weaver. In: **Anton Artaud Selected Writings**. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 1976. p. 317-334.
11. AUBENQUE, Pierre. **O problema do ser em Aristóteles**. Trad. Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.
12. ATWOOD, Margareth. **O conto da Aia**. Trad. Ana Deiró. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.
13. BADIOU, Alain. **A hipótese comunista**. Trad. Mariana Eschalar. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

14. BARTHES, Roland. A morte do autor. In: **O rumor da língua**. Tradução de Mário Laranjeira; revisão de tradução de Andrea Stahel M. da Silva. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
15. BELL, Jeffrey. Deleuze and Selfless Sex: Undoing Kant's Copernican Revolution. In: BECKMAN, Frida (Ed.) **Deleuze and sex**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2011a. p. 153-1.
16. \_\_\_\_ **Between Realism and Anti-realism: Deleuze and the Spinozist Tradition in Philosophy**. *Deleuze Studies*, v.5, n.1, p. 1-17, 2011b.
17. BERGEN, Veronique. **L'ontologie de Deleuze**. Paris: L'Harmattan, 2001.
18. BERGSON, Henri. **La pensée et le mouvant: Essais et conférences**. Paris: PUF, 1969
19. \_\_\_\_ **Essai sur les données immédiates de la conscience**. Paris: PUF 1991. p. 80-81
20. \_\_\_\_ **Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
21. BERKELEY, George. Tratado sobre os princípios do Conhecimento Humano. In: **Hume/Berkeley** (Os pensadores). São Paulo: Editora Abril, p. 7-51, 1973a.
22. \_\_\_\_ Três Diálogos entre Hylas e Filonous. In: **Hume/Berkeley** (Os pensadores). São Paulo: Editora Abril, p. 7-51, 1973b
23. BORGES, Gabriela. O olhar voraz da câmera-personagem no filme de Samuel Beckett. **Revista Olhar da UFSCM**. N° 8, v. 2 , p. 1-10, 2003.
24. BOULION, Anne. **Gilles Deleuze et Antonin Artaud: L'impossibilité de penser**. Paris: L'Harmattan, 2016
25. BOUNDAS, Constantin. Encounters, Creativity and Spiritual Automata. In: **Revisiting Normativity with Deleuze**. Londres/ Nova York: Bloomsbury Publishing, 2012, p. 65-81.
26. BRASSIER, Ray. Concepts and objects. In: BRYANT, Levi. SRNICEK, Nick; HARMAN, Graham (Ed), **The Speculative Turn: continental materialism and realism**. Melbourne: Re.press, 2011, p. 47-66.
27. \_\_\_\_ Concrete Rules and Abstract Machines: Form and Function in *A Thousand Plateaus*. In: **A Thousand Plateaus and**

- Philosophy.** Edinburgo: Edinburgh University Press, 2018, p. 260-280.
28. \_\_\_\_ **Nihil Unbound:** Enlightenment and Extinction. Nova Iorque/Londres: Palgrave Macmillan, 2007.
  29. BRAVER, Lee. **A thing of this world:** a history of continental anti-realism. Evanston: Northwestern University Press,
  30. BRYANT, Levi. **Deleuze's transcendental empirism** Notes Towards a Transcendental Materialism. In: WILLAT, Edward, LEE, Matt (Ed.) **Thinking Between Deleuze and Kant:** a Strange Encounter. Londres/ Nova Iorque: Continuum International Publishing Group, 2009, p. 28-49.
  31. \_\_\_\_ **Difference and givenness:** Deleuze's Transcendental Empirism and Ontology of Immanence. Evanston: Northwestern University Press, 2008.
  32. \_\_\_\_ **The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without Απρχή.** In: **Deleuze and Ethics.** Edimburgo: Edinburgh University Press, p. 21-44, 2011.
  33. BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick. HARMAN, Graham. Towards a Speculative Philosophy. In: BRYANT, Levi. SRNICEK, Nick. HARMAN, Graham (Ed), **The Speculative Turn.** 2011. Disponível em: [www.re-press.org](http://www.re-press.org). Acesso a 03/01/2016.
  34. BOGUE, Ronald. The Master Apprentice. In : **Deleuze and Education.** Edinburgo : Edinburgh University Pres, p. 21-37, 2013.
  35. CARROLL, Lewis. What the Tortoise said to Achilles. **Mind New Series**, Vol. 4, No. 14, p. 278-280, 1895.
  36. CAYGIL, Howard. **The Kant Dictionary.** Hong Kong : Blackwell Publishing, 1995.
  37. CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado :** pesquisa de antropologia política. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro : F. Alves, 1978.
  38. CLAUSEWITZ, Carl von. **On War.** Trad. J.J. Graham. Nova York : Nuvision Publication, 2004.
  39. COUMET. Ernst. Lewis Carroll Logicien. In : CARROL, L. **Logique sans peine.** Paris : Herman, 255-292. 1966.
  40. DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Desterro: Cultura e Barbárie: Instituto socioambiental, 2014.

41. DEBAISE, Didier. **Speculative Empiricism**: revisiting Whitehead. Trad. Tomas Weber. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
42. DELANDA, Manuel. **Intensive Science and Virtual Philosophy**. Londres: Bloomsbury Publishing, 2005.
43. DELANDA, Manuel. GAFFNEY, Peter. The Metaphysics of Science: An Interview with Manuel DeLanda. In: **The Force of the Virtual**: Deleuze, Science, and Philosophy. Londres/ Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 325-332, 2010.
44. DELEUZE, Gilles. **(1953) Empirismo e Subjetividade**: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2001.
45. \_\_\_\_ **(1963) A filosofia crítica de Kant**. Trad. de Germiniano Franco. Lisboa: 2001.
46. \_\_\_\_ **(1966) Bergsonismo**. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012.
47. \_\_\_\_ **(1968) Diferença e Repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado Lisboa: Relógio D'água, 2000.
48. \_\_\_\_ **(1968) Spinoza et le problème de l'expression**. Lonrais: Les Éditions du Minuit: 2014.
49. \_\_\_\_ **(1969) Lógica do Sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
50. \_\_\_\_ **(1981) Espinoza: Filosofia Prática**. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Ed. Escuta, 2002.
51. \_\_\_\_ **(1983) Cinema 1 – A Imagem Movimento**. Trad. Stella Senra. São Paulo: Ed. 34, 2018.
52. \_\_\_\_ **(1985) Cinema 2 – A imagem Tempo**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. 34, 2018.
53. \_\_\_\_ **(1964) Proust et les signes**. Paris: Quadrige/PUF, 1998.
54. \_\_\_\_ **(1988) Le Plis: Leibniz e le Baroque**. Lonrais: Les Éditions du Minuit: 2014.
55. \_\_\_\_ **(1990) Conversações**. Trad. De Peter Pál Perlbart. São Paulo: Editora 34, 2013.
56. \_\_\_\_ **(1963) A Ideia de Gênese na Estética kantiana**. In: **A Ilha deserta e outros textos**: textos e entrevistas (1953-1974). Trad. de

Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2019.

57. \_\_\_\_ (1990) Post-Scriptum sobre as Sociedades do Controle. In: Deleuze, Gilles. **Conversações**. Trad. de Peter Pál Perlbart. São Paulo: Editora 34, 2013.
58. \_\_\_\_ (1993) Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana. In: **Crítica e Clínica**. Trad. de Peter Pal Pelbart. São Paulo Editora 34: 2011a, p. 40-51.
59. \_\_\_\_ (1995) **Imanência: uma vida**. Trad. Sandro Kobol. In: Limiar, vol. 2, nº 4, 2016.
60. \_\_\_\_ (1999) Réponses à une série de questions. In: VILLANI, Arnaud. **Le guêpe et l'orchidée: essai sur Gilles Deleuze**. Paris: Éditions Benin, p. 129-131, 1999.
61. \_\_\_\_ (1967) Conclusões sobre a vontade de potência e eterno retorno. In: **A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)**. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2019.
62. \_\_\_\_ (1972) Os intelectuais e o poder (com Michel Foucault). In: **A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)**. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. Iluminuras, p. 265-275, 2019.
63. \_\_\_\_ (1963) **Nietzsche e a filosofia**. Trad. De Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo : n-1 edições, 2018.
64. \_\_\_\_ (1986) **Sur Leibniz**. Disponível em : <https://www.webdeleuze.com/>. Acesso a: 10/09/2019.
65. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1972) **O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia 1**. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34; 2011
66. \_\_\_\_ (1980) **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2**. Vol.1 Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra e Célia Pinto Costa., São Paulo: Editora 34; 2011<sup>a</sup>.
67. \_\_\_\_ (1980) **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2.**, Vol. 2. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2011b.
68. \_\_\_\_ (1980) **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2.**, Vol. 3. Trad. de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a.
69. \_\_\_\_ (1980) **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2.**, Vol. 4. Trad. de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012b.



70. \_\_\_\_ (1980) **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2.**, Vol. 5. Trad. de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012c.
71. \_\_\_\_ (1991) **O que é a filosofia?** Trad. de Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.
72. DELEUZE, Gilles., PARNET, Claire. (1977) **Diálogos**. Trad. de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.
73. DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro ou a prótese da origem**. Trad. Fernanda Bernarndo. Porto: Campo das Letras, 2001.
74. DESCARTES, René. **Discurso do método para bem conduzir a própria razão e encontrar a verdade nas ciências**. Trad. Jacob Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
75. \_\_\_\_ **Meditações**. São Paulo Abril Cultural, 1983.
76. DUFFY, Simon. **Deleuze and the History of Mathematics: In defense of the new**. Londres/ Nova Iorque, Bloomsbury Academic, 2013.
77. \_\_\_\_ **The Logic of Expression: Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze**. Hampshire: Ashgate, 2006.
78. DUGIN, Alexander. **The Fourth Political Theory**. Trad. de Nina Kurpianova, Maria Tokmakova, Olga Schief, Vaan Maas, Valentin Cherednikov, Zhirayr Ananyan, Fedor Smirnov, Cyrill Lazareff, Ivan Fedorov. Moscou: Eurasian Movement, 2012.
79. DUMONT, Stephen. Henry of Ghent and Duns Scotus In: **Routledge History of Philosophy V.3: Medieval Philosophy**. Londres/Nova York: Rotledge, p. 291-329, 2004.
80. DUNKER, Christian. A covardia de Olavo de Carvalho. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2019/06/06/a-covardia-de-olavo-de-carvalho/> Acesso a 09/08/2019.
81. FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Trad. José Laurêncio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
82. FISHER, Mark. **Capitalist Realism: is there no alternative?** Winchester: O Books, 2009.
83. \_\_\_\_ **Flatline Constructs: Gothic Materialism and Cybernetic Theory-Fiction**. Nova York: Exmilitary Press, 1999.

84. FLAXMAN, Gregory. **Gilles Deleuze and the Fabulation of Philosophy**. Minneapolis/ Londres: University of Minnesota Press, 2012.
85. FLORES, Paulo Henrique. **A máquina do mundo : sujeito, produção e natureza na constituição da modernidade**. 2018, 275 f., Tese de doutorado. Departamento de Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2018.
86. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
87. \_\_\_\_ **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2014
88. \_\_\_\_ Conversa com Michel Foucault. In: \_\_\_\_ **Ditos e Escritos, VI**. Repensar a política. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
89. FREGE, Gottlob. On Sense and Reference. In: A. W. Moore (ed.), **Meaning and Reference**. Oxford: Oxford University Press, [1892] 1993, p. 23–42 .
90. GAFFNEY, Peter. Superposing Images: Deleuze and the Virtual after Bergson's Critique of Science. In: **The Force of the Virtual: Deleuze, Science, and Philosophy**. Londres/ Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010, p. 87-119.
91. GIBBON, Edward. **The Decline and Fall of the Roman Empire Volume I**. Chicago: Encyclopedia Britannica Inc, 1977.
92. GRANT, Iain Hamilton. **Philosophies of Nature After Schelling**. Londres/Nova York, Continuum Books, 2008.
93. \_\_\_\_ **Movements of the world**: The sources of transcendental philosophy. *Analecta Hermeneutica* 3., 2011. p. 1-17.
94. \_\_\_\_ Everything is primal germ or nothing is: The deep field logic of nature. **Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy**, 19, 1., p. 106-124, 2015.
95. \_\_\_\_ Presentation by Iain Hamilton Grant. In: MACKAY. R. (Ed.) **"Speculative Realism: one day workshop"** Collapse, V. III, Falmouth: Urbanomic, November ,334-344, p. 2007,
96. \_\_\_\_ How nature comes to be thought: Schelling's paradox and the problem of location. **Journal of the British Society for Phenomenology**, Vol. 44, No. 1, p. 24 – 43. January 2013

97. \_\_\_\_ Interview with Iain Hamilton Grant. In: NIEMOCZYNSKI, Leon. **Speculative realism: An Epitome**. Leeds: Kismet Press, p. 161-180, 2017.
98. GRAJEWSKI, Maurice. **The formal distinction of Duns Scotus: a study in metaphysics**. Washington: The Catholic University Press: 1944.
99. GRATTON, Peter. **Speculative Realism: Problems and Prospects**. London: Bloomsbury, 2014.
100. \_\_\_\_ Introduction: From a Speculative Materialism to a Speculative Ethics. In: GRATTON, P; ENNIS, P. (Ed.) **The Meillassoux Dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
101. GOLUMBIA, David. "Correlationism": the dogma that never was. In: **Bondary**, v..43 n. 2, 2016, p. 1-25.
102. HARMAN, Graham. **Speculative Realism: An Introduction**. Cambridge: Polity Press, 2018.
103. \_\_\_\_ **Object-oriented-ontology: a new theory of everything**. St. Ives, Penguin Random House, 2017.
104. \_\_\_\_ On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy. In: BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick. HARMAN, Graham (Ed). **The Speculative Turn: continental materialism and realism**. Melbourne: Re.press, p. 21-41, 2011.
105. \_\_\_\_ Times, Space, Essence and Eidos: a new theory of causation. **Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy**, vol. 6, no. 1, p. 1-17, 2010.
106. \_\_\_\_ Serie's Editor Preface. In: DEBAISE, D. **Speculative Empiricism: revisiting Whitehead**. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 6-8, 2017b.
107. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.
108. \_\_\_\_ **Sobre a essência do fundamento**. Trad. Emildo Stein In: **Sarte/Heidegger (Os Pensadores)**. São Paulo: Editora Abril, p. 281-325, 1973.
109. HUME, David. **Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
110. \_\_\_\_ Investigação sobre o Entendimento Humano. Trad. Leonel Vallandro. In: **Hume/Berkeley (Os pensadores)**. São Paulo: Editora

Abril, p. 127-201, 1973.

111. ISRAEL, Jonathan. **Illuminismo Radical**: a filosofia e a constituição da modernidade (1650-1750) Trad. Claudio Blanc. São Paulo: Madras,
112. JUN, Nathan. Deleuze, Values, and Normativity. In: **Deleuze and Ethics**. Edimburgo: Edinburgh University Press, p. 89,108, 2011a.
113. \_\_\_\_ Introduction. In: **Deleuze and Ethics**. Edimburgo: Edinburgh University Press, p. 89,108, 2011b
114. KANT, Immanuel. **(1781/1787) Crítica da Razão Pura**. Trad. de Manuel Pintos dos Santos e Alexandre Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
115. \_\_\_\_ **(1790) Crítica da Faculdade de Julgar**. Trad. de Fernando Costa Matos. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
116. \_\_\_\_ **(1788) Crítica da Razão Prática**. Trad. de Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
117. \_\_\_\_ **(1791) Metafísica dos Costumes**. Trad. Clélia Aparecia Martins. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
118. \_\_\_\_ **(1784) Ideia de uma História Universal com um propósito cosmopolita**. Trad. de Arthur Mourão. Disponível em: [lusofonia.net](http://lusofonia.net). Acesso a: 08/2018.
119. \_\_\_\_ **(1783) Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. de Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.
120. KERSLAKE, Christian. **Immanence and the Vertigo of Philosophy**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2009.
121. KRISTENSEN, Anders. Thinking and Normativity in Deleuze's Philosophy. In: **Revisiting Normativity with Deleuze**. Londres/ Nova York: Bloomsbury Publishing, p. 11-25, 2012.
122. LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. **The New Way of the World: on neoliberal society**. Trad. de Gregory Elliot. Londres/Nova York: Verso, 2013.
123. LAMBERT, Gregg. Expression. In: **Gilles Deleuze: Key Concepts**. Durhan: Acumen Publishing, p. 33-44, 2011.

124. \_\_\_\_ **Philosophy after Friendship:** Deleuze's Conceptual Personae. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press, 2017.
125. \_\_\_\_ **"Who are Deleuze's Conceptual Personae?"** Deleuze International Conference, Athens, April 2015.
126. LAMPRIIDIUS, Aelius. **Historia Augusta V. 3.** Trad. David Magie. Nova York: Havard University Press. 1999.
127. LAPOUJADE, David. **Deleuze: os movimentos aberrantes.** Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 Edições, 2015.
128. LATOUR, Bruno. Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. In: **Critical Inquiry** v. 30, 2004.
129. \_\_\_\_ **Jamais Fomos Modernos:** ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
130. LAUTMAN, Albert. **Mathematics, Ideas and the Physical Real.** Trad. de Simon Duffy. Londres: Continuum International Publishing Group, 2011.
131. LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica.** São Paulo: Martins Fontes, 2002
132. LORD, Beth. Deleuze and Kant's Critique of Judgment. In: **At the edges of thought: Deleuze and post-kantian Philosophy.**Edinburgh: Edinburgh University Press, . p. 85-105, 2015
133. \_\_\_\_ **Kant and Spinozism:** Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze. Londres: Palgrave Macmillan, 2011.
134. LÖWY, Michel. **The Theory of the Revolution in the young Marx.** Chicago: Haymarket Books, 2005.
135. MAIMON, Salomon. **Essay on Transcendental Philosophy.** Trad. de Nick Midgley. Henry Somers-Hall, Allistair Welchman, Merten Reglitz. New York : Continuum International Publishing, 2010.
136. MASSUMI, Brian. Affect, Power, Violence — The Political Is Not Personal. **Los Angeles Review of Books**, novembro 2017. Entrevista. Disponível em: <https://lareviewofbooks.org/article/histories-of-violence-affect-power-violence-the-political-is-not-personal/> Acesso a 14/04/2020.

137. MAY, Todd. Desire and ideology in fascism. In: **Deleuze & Fascism: Security: war: aesthetics**. Nova York: Routledge, p. 13-27, 2013.
138. MBEMBE, Achille. **Critique de la raison nègre**. Paris: La Découverte. 2013
139. MARX, Karl. **Grundrisse**. Trad. Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
140. \_\_\_\_ **Contribuição Pa Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
141. MCMAHON, Melissa. Immanuel Kant. In: **Deleuze's Philosophical Lineage**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2009.
142. MEILLASSOUX, Quentin. **Après la Finitude: Essai sur la nécessité de la contingence**. Éditions du seuil: Paris, 2006.
143. \_\_\_\_ **Iteration, Reiteration, Repetition: An Speculative Analysis of the Meaningless Sign**. Freie Universität, Berlin: 2012.
144. \_\_\_\_ The Immanence of the World Beyond. In: CONOR, C., CANDLER, P. (eds.). **The Grandeur of Reason: Religion, Tradition and Universalism**. Londres: SCM Press 2010, p. 444-78.
145. \_\_\_\_ Spectral Dilemma. In: MACKAY, R. (ed.). **Collapse Volume IV: Concept Horror**, Oxford: Urbanomic, 2008, p. 261-75.
146. \_\_\_\_ Potentiality and Virtuality', In: MACKAY, R., (ed.), **Collapse Volume II: Speculative Realism**. Oxford: Urbanomic, 2007, p. 55–81.
147. \_\_\_\_ The Contingency of the Laws of Nature. In: **Environment and Planning D: Society and Space**, V. 30: 2012, pp. 322–34.
148. MICHELSON, Nicholas. Fascist lines of the tokkotai. In: **Deleuze & Fascism: Security: war: aesthetics**. Nova York: Routledge, p. 148-173, 2013.
149. MILLER, James. **The Passion of Michel Foucault**. Nova York: Simon and Schuster, 2013.
150. MONTEBELLO, Pierre. **Métaphysiques Cosmomorphes: La fin du monde humain**. Les presses du réel: Dijon, 2015.
151. \_\_\_\_ **L'autre métaphysique**. Paris : Desclée de Brouwer, 2003.

152. \_\_\_\_ *Métaphysique et geste Spéculatif*. In: **Gestes Spéculatifs**. Paris: Les Presses du Réel, p. 46-54, 2013.
153. MOORE, Alan W. **The evolution of modern metaphysics: making sense of things**. Nova York: Cambridge University Press, 2012.
154. NAIL, Thomas. Revolution and the Return of Metaphysics. In: BEAULIEU, A., et al. (Ed.) **Gilles Deleuze and Metaphysics**. Londres: Lexington Books, 2014.
155. NETO, João Leite Ferreira. Micropolítica em *Mil Platôs*: uma leitura. **Psicologia USP**, v.3, n.3, p. 397-406, 2015.
156. NIEMOCZYNSKI, Leon. **Speculative realism: An Epitome**. Leeds: Kismet Press, 2017.
157. NIETZSCHE, Frederich. **Vontade de Potência**. Trad. de Mário Ferreira dos Santos. Editora Vozes: Petrópolis, 2011.
158. \_\_\_\_ **Humano, demasiado humano**. Trad. de Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2000.
159. \_\_\_\_ **Crepúsculo dos Ídolos**. Trad. Edson Bini e Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001.
160. NOONE, Timothy. Universais e Individuação. In: **Duns Scotus**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, p. 135-169, 2017.
161. NUNES, Rodrigo. O que são ontologias pós-críticas? **Revista Eco Pós**. V.21 n° 2. Rio de Janeiro, 2018, p. 111-142.
162. \_\_\_\_ NUNES, Rodrigo. Ancestrality. In: GRATTON, P. ; ENNIS, P. (Ed.) **The Meillassoux Dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015
163. PATTON, Paul; PROTEVI, John (Ed.) **Between Deleuze and Derrida**. Londres/Nova York : Continuum, 2003.
164. PLOTNITSKY, Arkady. Bernhard Riemann. In: **Deleuze's Philosophical Lineage**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2009.
165. PRIGOGINE, Ilya. **O Fim das Certezas**: tempo, caos e as leis da natureza. Trad. Roberto Leal Ferreira, São Paulo: Editora Unesp, 1996.
166. RAMOS, Luiz Eduardo. Sobre o idealismo em Kant e Berkeley. **Studia Kantiana**. V.16, p. 52-64.

167. RAE, Gavin. **Ontology in Heidegger and Deleuze: A Comparative Analysis**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2014.
168. REALE, Giovanni. **Metafísica de Aristóteles: Ensaio Introdutório**. Trad, Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
169. ROQUE, Tathiana. **História da Matemática: desfazendo mitos e lendas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
170. SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
171. \_\_\_\_ A diferença e a contradição: A crítica deleuzeana à dialética e as questões da dialética a Deleuze. **Discurso** n. 46, v.2, p. 123-160, 2016.
172. \_\_\_\_ Le Brésil, possible laboratoire mondial du néo-libéralisme autoritaire. **Le Monde Diplomatique**. Setembro, 2019. Seção Tribune. 2019. Disponível em: [https://www.lemonde.fr/idees/article/2019/09/02/vladimir-safatle-le-bresil-possible-laboratoire-mondial-du-neo-liberalisme-autoritaire\\_5505317\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2019/09/02/vladimir-safatle-le-bresil-possible-laboratoire-mondial-du-neo-liberalisme-autoritaire_5505317_3232.html) Acesso a: 10/05/2020.
173. SAINT-SERMIN, Bertrand, **Whitehead: un universe en essai**. Paris: Vrin, 2000.
174. SALDANHA, Rafael. **O fim do futuro/ o tempo das metamorfoses: o que pode a filosofia?** 2018, 392 f., Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2018.
175. SALMELA, Mikko; VON SCHEVE, Christian. **Emotional roots of right-wing political populism. Social Science Information**, v.56 n.4, p. 567–595, 2017.
176. SAUVAGNARGUES, Anne. **Deleuze: L'empirisme transcendantal**. Paris: PUF, 2009.
177. SCOTUS, John. **On Being and Cognition: Ordinatio 1.3**. Trad. John van den Bercken. Nova York: Fordham University Press, 2016.
178. SELLARS, John. Gilles Deleuze and the history of philosophy. **British Journal for the History of Philosophy**. v. 15, n.3, p. 551- 560, 2007
179. SHAVIRO, Steven. **The Universe of things: On speculative realism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.



180. \_\_\_\_ **Whithout Criteria**: Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics. Londres: MIT Press, 2009.
181. \_\_\_\_ **Foreign Territory: The Promises and Perils of Speculative Realism**. In: | **Genealogies of Speculation**: materialism and subjectivity since sctructuralism. Londres/Nova York: Bloomsbury Publishing, p. 29-41, 2016.
182. SILBERTIN-BLANC, Guillaume. **Politique et État chez Deleuze et Guattari**: Essai sur le materialisme historico-machinique. Paris: PUF, 2013.
183. SIMONDON, Gilbert. **L'individuation à la lumière des notion de forme e information**. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2013.
184. SKRBINA, David. **Pampsychism in the West**. Londres: MIT Press, 2005.
185. SPINOZA, Bento. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
186. \_\_\_\_ **Tratado Teológico Político**. Trad. J. Guinsnurg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.
187. \_\_\_\_ **Tratado Político**. In: **Espinosa (Os Pensadores)**. Trad. Manuel de Castro. São Paulo: Nova Cultura, p. 437-517, 2004a.
188. \_\_\_\_ **Carta nº12 (ou Carta sobre o Infinito)**. In: **Espinosa (Os Pensadores)**. Trad. Manuel de Castro. São Paulo: Nova Cultura, p. 531-536, 2004b.
189. SMITH, Daniel. **Essays on Deleuze**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2012.
190. \_\_\_\_ **The Conditions of the New**. In: **Deleuze Studies**, Volume 1, p. 1-21, 2008.
191. SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex. **Inventing the future: Postcapitalism and a World Without Work**. Londres/Nova York: Verso, 2015.
192. SOARES, Jô. **O Xangô de Baker Street**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
193. STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie por vir**. Trad. de Eloísa Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

194. \_\_\_\_ L'insistence du Possible. In: **Gestes Spéculatifs**. Paris: Les Presses du Réel, p. 4-12, 2013.
195. STRAWSON, Galen. Realist Monism; why Physicalism entails Pampsiquism. In: **Journal of Consciousness Studies**, 13, No. 10–11, p. 3–31, 2006.
196. SUSHTYSKA, Julia. **The Obscure Metaphysics of Gilles Deleuze. Gilles Deleuze and Metaphysics**. Londres: Lexington Books, p. 115-137, 2014.
197. TARDE, Gabriel. **Monadologia e Sociologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007
198. TOSCANO, Alberto. **The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.
199. \_\_\_\_ **Everybody Knows: Deleuze's Descartes**. Deleuze and Rationalism conference, Centre for Research in Modern European Philosophy, Middlesex University, 2007.
200. TUINEN, Sjoerd van. Deleuze: Speculative and Pratical philosophy. In: **Genealogies of Speculation: materialism and subjectivity since sctructuralism**. Londres/Nova York: Bloomsbury Publishing, p. 93-115, 2016.
201. \_\_\_\_ Difference and Speculation: Heidegger, Meillassoux, and Deleuze on Sufficient Reason. In: **Gilles Deleuze and Metaphysics**. Londres: Lexington Books, 2014, p. 63-91.
202. \_\_\_\_ The Drama of Ressentiment: The Philosopher versus the Priest. In: **Deleuze the and Passions**. Punctum Books, 2016. p. 79-103. Livro eletrônico.
203. TURETZKY, Phillip. The Passive Syntheses of Time. In: **Cosmological and Psychological Time: Boston Studies in the Philosophy and History of Science**, vol 285., 2016, p. 1-22.
204. UHLMANN, Anthony. Deleuze, Ethics, Ethology, and Art. In: **Deleuze and Ethics**. Edimburgo: Edinburgh University Press, p. 154-171 2011
205. VAIHINGER, Hans. **A filosofia do como se**. Trad. de Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.
206. VALENTIM, Marco Antônio. Fascismo, a política oficial do Antropoceno. **Revista IHU Online**. 2018. Entrevista. Disponível em :<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/584155->

[fascismo-a-politica-oficial-do-antropoceno-entrevista-especial-com-marco-antonio-valentim](#) Acesso : 16/05/2020

207. VANDENBERGUE, Frédéric. Deleuzian Capitalism. In : **PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM**, v. 34, n. 8. pp. 877–903.
208. VARGAS, Eduardo. Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal. In: **Monadologia e Sociologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2007. p. 7-51.
209. VERENE, Donald. **Speculative Philosophy**. Plymouth : Lexington Books, 2009.
210. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
211. VOSS, Daniela. **Conditions of thought**: Deleuze and the transcendental Ideas. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd. 2013.
212. WILLIAMS, James. **Gille's Deleuze Logic of Sense**: a critical introduction and guide. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2008.
213. \_\_\_\_ **Gille's Deleuze Philosophy of Time**: a critical introduction and guide. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2011.
214. \_\_\_\_ **Gille's Deleuze Difference and Repetition**: a critical introduction and guide. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2005.
215. WILLIAMS, Thomas. John duns Scotus. In: **Encyclopedia of Medieval Philosophy**: Philosophy Between 500 and 1500. Londres/Nova York: Springer, 2011, p. 612-619.
216. WIDDER, Nathan, John dus Scotus. In: **Deleuze's Philosophical Lineage**. Edimburgo: Edinburgh University Press, p. 27-43, 2009
217. WILDMAN, Wesley. **Introduction to Relational Ontology**. Disponível em: <http://people.bu.edu>. Acesso a: 20/05/2017.
218. WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality: an essay in cosmology**. Nova York: The Free Press, 1969.
219. \_\_\_\_ **O Conceito de Natureza**. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

220. ZIZEK, Slavoj, Multiculturalismo, la lógica cultural del capitalismo multinacional. In: **Estudios Culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo**. Trad. de Moira Irigoyen. Buenos Aires: Paidó, 1998.
221. \_\_\_\_ **Órgãos sem corpo: Deleuze e Consequências**. Trad. Rodrigo Nunes Pereria. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2011.
222. \_\_\_\_ A eleição de Bolsonaro e a nova direita populista. **Blog da Boitempo**, 2018. Entrevista. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2018/12/04/zizek-a-eleicao-de-bolsonaro-e-a-nova-direita-populista/> Acesso a: 10/09/2019.
223. ZOURABICHIVILI, François. **Deleuze: uma filosofia do acontecimento**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.
224. ŽUKAUSKITAE, Audrone. Ethics between Particularity and Universality. In: **Deleuze and Ethics**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2011, p. 188-207.