



Gabriel Prado Rodrigues

**A negatividade do positivo
afirmação e negação em Deleuze**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Rodrigo Guimarães Nunes

Rio de Janeiro

Julho de 2020



Gabriel Prado Rodrigues

A negatividade do positivo
afirmação e negação em Deleuze

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela comissão examinadora abaixo.

Prof. Rodrigo Guimarães Nunes

Orientador

PUC- RIO

Prof. Ulysses Pinheiro

UFRJ

Prof. Jean-Pierre Cardoso Caron

UFRJ

Rio de Janeiro, 15 de julho de 2020

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

Gabriel Prado Rodrigues

Graduou-se Bacharel em Filosofia pela UFRJ em 2017.

Ficha Catalográfica

Rodrigues, Gabriel Prado

A negatividade do positivo: afirmação e negação em Deleuze / Gabriel Prado Rodrigues; orientador: Rodrigo Guimarães Nunes. – 2020.
225f.; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2020.
Inclui bibliografia

1. Filosofia - Teses. 2. Filosofia. 3. Negatividade. 4. Afirmação. 5. Gilles Deleuze. I. Nunes, Rodrigo Guimarães. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

Ao meu orientador, Rodrigo Nunes, por crer na relevância da minha pesquisa, pelas indicações precisas de seus melhores direcionamentos, pela leitura e pelos comentários sempre muito pertinentes sobre o texto.

Ao Ulysses Pinheiro, pelo grande apoio, pelas aulas, pelas conversas e pelas indicações, que foram parte essencial da formação filosófica, das ideias e da motivação sem as quais esse trabalho provavelmente não teria sido escrito.

Ao J-p. Caron, pelas aulas e pelo interesse em temas que serviram, na graduação, para a composição inicial de ideias cuja expressão constitui parte desse trabalho.

À minha mãe, Ângela, pelo apoio e pelo carinho incondicionais, pela coragem e energia com que lida com a vida, que me servem de exemplo.

Ao meu pai, Guttemberg, pelo apoio e pelo carinho incondicionais, pelo afinho e interesse inspiradores que demonstra na defesa de suas ideias.

À minha irmã, Luiza, pelo carinho e pela amizade, pelas conversas e por sempre acreditar em mim.

Aos amigos, cuja presença física e, mais recentemente, virtual, foram fundamentais para a finalização de um trabalho concluído durante o isolamento social.

Ao CNPq, pela bolsa de pesquisa que possibilitou a produção desse trabalho. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Rodrigues, Gabriel Prado; Nunes, Rodrigo Guimarães. **A negatividade do positivo: afirmação e negação em Deleuze**. Rio de Janeiro, 2020. 225 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho tem por objetivo pensar o lugar do conceito de negatividade no interior da filosofia de Gilles Deleuze, frequentemente alcunhado como filósofo da afirmação. Conceitos como alegria e positividade foram utilizados na constituição de um “cânone da alegria” interpretativo, conforme a denominação de Andrew Culp, que confunde a primazia deleuziana da afirmação, como índice de univocidade ou imanência de uma diferença transcendental subjacente ao ser, com a exclusão irrestrita de todo elemento negativo de seu sistema. Nesse panorama, nossa pretensão é dupla: por um lado, partindo da definição geral do conceito deleuziano de univocidade, demonstrar de que modo as interpretações indicadas, ditas “afirmacionistas”, ao negligenciarem, em Deleuze, um sentido específico de negatividade, atinente ao seu conceito de criação, reproduzem um certo sentido de dogmatismo, enfaticamente criticado pelo autor. A figura tomada por Deleuze, nessas interpretações, arrisca ser, ela mesma, tornada mais um dos avatares do que o autor chamou de “senso comum” filosófico. Por outro lado, tentamos definir uma primeira forma de concepção dessa chamada negatividade, o que inclui esforços conceituais distintos. Primeiro, a exposição de leituras que também concebem, em Deleuze, espaço para o negativo; segundo, a tematização da relação entre Deleuze e Hegel, filósofo paradigmático da negatividade e objeto constante de críticas deleuzianas; terceiro, finalmente, a proposta de um conceito inicial de negatividade, oriundo da análise do que diz o autor, nomeadamente, sobre o termo. Um tal conceito deve basear-se no reconhecimento do primado ético da negação, enquanto vetor de orientação prática de um indivíduo situado do ponto de vista da atualidade do tempo presente, em oposição ao primado ontológico da afirmação, manifesto na compreensão da diferença como forma ou fundamento transcendental da experiência.

Palavras Chave

Filosofia; negatividade; afirmação; Gilles Deleuze.

Abstract

Rodrigues, Gabriel Prado; Nunes, Rodrigo Guimarães. (Advisor) **The negativity of the positive: affirmation and negation in Deleuze.** Rio de Janeiro, 2020. 225 p. Dissertação de Mestrado -Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present work aims to think about the place of the concept of negativity within the philosophy of Gilles Deleuze, often nicknamed as a philosopher of affirmation. Concepts such as joy and positivity were used in the constitution of an interpretive “canon of joy”, according to Andrew Culp’s denomination, which confuses Deleuzian primacy of affirmation, as an index of univocity or immanence of a transcendental difference underlying being, with an unrestricted exclusion of every negative element from his system. In this sense, our pretension is twofold: on the one hand, starting from the general definition of the concept of univocity, to demonstrate in which way the indicated interpretations, called “affirmationists”, by neglecting, in Deleuze, a specific sense of negativity related to his concept of creation, reproduce a certain sense of dogmatism, emphatically criticized by the author. The figure taken by Deleuze, in these interpretations, risks being itself made one of the avatars of what the author called philosophical “common sense”. On the other hand, we try to define a first way of conceiving this so-called negativity, what includes different conceptual efforts. First, an exhibition of readings that also conceive, in Deleuze, space for the negative; second, the thematization of the relationship between Deleuze and Hegel, the paradigmatic philosopher of negativity and constant object of Deleuzian criticism; third, finally, a proposal for an initial concept of negativity, derived from the analysis of what the author directly says regarding to the term. Such a concept must be based on the recognition of an ethical primacy of negation, comprehended as a vector for the practical orientation of an individual situated from the point of view of present time’s actuality, as opposed to the ontological primacy of affirmation, manifest in the comprehension of difference as a transcendental form or foundation of experience.

Keywords

Philosophy; Negativity; Affirmation; Gilles Deleuze.

Sumário

Introdução	10
1.1. Univocidade e diferença: imanência como afirmação em Deleuze	
1.1.1. Univocidade e o sentido comum do ser	18
1.1.2. Spinoza e o sentido de imanência	27
1.1.3. O eterno retorno: univocidade como diferença em Nietzsche	34
1.2. A ontologia de Deleuze: a estrutura da afirmação	
1.2.1. Primeira síntese do tempo: o presente	41
1.2.2. Segunda síntese do tempo: o virtual ou o passado	46
1.2.3. Terceira síntese do tempo: a negatividade do positivo	52
1.2.4. Univocidade e individuação: a forma vazia como fundamento ou o elemento genético da terceira síntese	59
1.3.1. A afirmação e o fundamento: consistência e imanência	64
1.3.2. Terceiro sentido de afirmação: a diferença	71
2. <i>pars destruens, pars construens</i> : Deleuze entre o afirmativo e o negativo	
2.1.1. Deleuze como filósofo do Uno	77
2.1.2. Entre a velha política e o realismo: o sentido representacional da alegria e da afirmação	94
2.2.1. Deleuze e a possibilidade do negativo	117
2.2.2. “Dark Deleuze”	126
3.1. Imanência em Hegel e Deleuze	
3.1.1. Hegel: necessidade e teleologia	132
3.1.2. A Lógica: dialética da Essência e do Conceito	137
3.1.3. Hegel e a necessidade como imanência	142
3.1.4. Sistema e estrutura: necessidade e mediação em Deleuze e Hegel	154
3.1.5. Deleuze e a estrutura do sistema intensivo	158
3.2. Deleuze e o sentido de negação	
3.2.1. Sentido ontológico de negação: oposição, limitação e contradição	172
3.2.2. Sentido ético da negação: negativismo para além da negação	192
4. Conclusão	213
5. Referências Bibliográficas	220

Lista de Abreviaturas:

CL *Ciência da lógica*, edição em inglês

DD *Dark Deleuze*

DR *Diferença e repetição*

LS *Lógica do Sentido*

NF *Nietzsche e a filosofia*

À negação do Nada, chegamos por duas vias. A primeira, passiva, a via da dor - que tritura, aniquila tão bem que o ser é dissolvido. A segunda, ativa, a via da consciência: se tenho um interesse marcado pelo Nada, o interesse de um vicioso, mas já lúcido (no próprio vício, no crime, entrevejo uma superação dos limites do ser), posso ter acesso por essa via à consciência clara da transcendência, e ao mesmo tempo de suas origens ingênuas.

Georges Bataille, *Sobre Nietzsche: Vontade de Chance*

Introdução

O presente texto começa evitando um clichê de recentes comentários de Deleuze: ao se propor a associação de sua filosofia a um conceito ou filósofo estranho ao seu corpo conceitual original, ou mesmo explicitamente rejeitado por este, remete-se à “imaculada concepção”¹ tão cara ao processo filosófico deleuziano como forma de apologia. Seria, assim, justificada pelo próprio Deleuze qualquer forma de profanação de seu texto, sejam vinculações suas a Hegel, a Wittgenstein, ao negativo, ao transcendente, etc.; tantas figuras abominadas pelo pensador da diferença. O problema é que a evocação do “filho monstruoso”², que aparece, em Deleuze, como produto de todo esforço filosófico genuinamente criativo, parece negligenciar que esse filho só pode ser produzido às costas do filósofo. Como tal, este precisa ser traído, de modo que não poderia se recorrer a ele mesmo para justificar a perversão de seu trabalho, pois isso seria fugir do rigor próprio ao procedimento alcunhado como “concepção”. A perversão filosófica, nesse sentido, só pode ser empreendida se levada à cabo sem rodeios, sem apologias, como se se tratasse de um assunto ainda em discussão; como se o próprio filósofo não pudesse, muitas vezes, ser lido como expressamente negando aquilo que a leitura proposta pretende colocar.

Nesse espírito, o presente trabalho se propõe a ensaiar um tal método de perversão pela proposta de que a relação entre a filosofia de Deleuze e a pressuposição de sua positividade absoluta precisa ser reavaliada, chegando ao ponto de abrir espaço, em seu sistema, para a percepção da centralidade de um certo sentido de negatividade. Essa pretensão não equivale à licença para se dizer algo fora de uma coerência lógica comumente buscada em filosofia. Como diz Deleuze, a perversão de um autor requer que se diga “tudo aquilo que o autor precisava efetivamente ter dito”³, como um conteúdo ali presente em virtualidade. Trata-se, nesse sentido, de uma limpeza do terreno para que uma leitura possa ser produzida de maneira realmente produtiva, para além da possível influência de concepções sedimentadas em determinada tradição interpretativa. De modo análogo, não partimos de uma distorção proposital do texto deleuziano, mas da tentativa de forçar

¹ DELEUZE, *Conversações*, p. 14.

² Idem.

³ Idem.

um giro de problemática através de um esforço crítico que objetiva não eliminar a afirmação, mas compreender seu lugar exato na totalidade do sistema circunscrito por Deleuze. Assim, a centralidade da afirmação talvez possa ser compreendida não como pressuposto necessário, mas como ótica interpretativa plausível entre outras, distinguida por partir de um problema e não de outro.

Isso posto, nossa motivação parte da constatação de dois elementos da teoria recente. O primeiro é o reconhecimento da criação de uma certa imagem de pensamento da filosofia deleuziana. Como reivindica Andrew Culp, em seu *Dark Deleuze*, trata-se de uma imagem marcada pela primazia de um certo conceito de *afirmação*, manifesta no que o autor denominou um “cânone da alegria” interpretativo de Deleuze⁴. Para Culp, a primeira e mais evidente manifestação dessa tendência afirmativa se dá em um sentido político. Para o autor, à primazia do afirmacionismo deleuziano corresponde à perda do potencial do pensamento de Deleuze em servir de instrumento conceitual para pensar formas de ruptura com o estado de coisas sócio-econômico determinado pelo capitalismo. Isso porque o estado atual do capitalismo, tipificado por Culp, sobretudo, por seu caráter duplamente conectivo e produtivista⁵, teria se tornado uma forma concreta de incorporação de conceitos pensados por Deleuze como modelo de ruptura com a lógica do Capital. A revisão da positividade deleuziana se apresentaria, então, como uma necessidade histórica.⁶ Nesse panorama, “ambos capitalistas e seus oponentes o citam [Deleuze] como uma grande influência”⁷, de tal forma que “a relação exata entre o pensamento deleuziano e nosso tempo permanece um enigma para resolvermos”⁸. A necessidade de uma reavaliação interpretativa do autor seria, assim, justificada pelo fato de que a tendência especificamente “positiva”, “otimista” da esmagadora maioria das interpretações da filosofia deleuziana, até

⁴ DD, p. 2. Como escreve Culp, “No cânone da alegria, o cosmo é uma coleção complexa de agenciamentos produzidos através de processos contínuos de diferenciação. O efeito da imagem de pensamento do Deleuze Alegre é um senso de maravilhamento, acompanhado pelo prazer da criação de conceitos que expressam como o mundo realmente existe” (idem). Quando não indicado, entenda-se que todas as traduções em português de textos originalmente escritos em outra língua são de produção nossa.

⁵ Culp elege dois objetos principais de crítica. Em primeiro lugar, a conectividade, como a “crescente integração de pessoas e coisas através da tecnologia digital” (DD, p. 5); em segundo lugar, o ‘produtivismo’ como “‘treinamento profissional comercial’ que aspira ao pensamento que é benéfico somente ‘do ponto de vista do capitalismo universal’” (DD, p. 10).

⁶ DD, p. 3.

⁷ DD, p. 4.

⁸ Idem.

agora, seria bastante adequada a um discurso de apologia do capitalismo contemporâneo, caracterizado por “felicidade compulsiva, controle descentralizado e superexposição”.⁹ Mais do que isso, o próprio modelo conceitual baseado na produção de agenciamentos rizomáticos, utilizado amplamente por Deleuze e Guattari para designar modos possíveis de resistência ao poder, teria, segundo Culp, tornando-se, ele mesmo, uma réplica conceitual da lógica objetiva do mundo capitalista globalizado e corporativo.¹⁰ Com efeito, nesse nível, as observações de Culp designam muito mais um problema nas interpretações de Deleuze que no trabalho do próprio autor, o que é evidenciado pelo fato do próprio Culp não chegar a abrir mão de um referencial deleuziano. Não obstante, é interessante notar como sua leitura ecoa as reservas de alguns autores em relação ao próprio Deleuze.

Por exemplo, em seu *Out of this World*, Peter Hallward afirma que

Dado que reconhece somente a relação unilateral entre virtual e atual, não há lugar na filosofia de Deleuze para nenhuma noção de mudança, tempo ou história que seja mediada pela atualidade. No fim, Deleuze oferece poucos recursos para pensar as consequências do que acontece dentro do mundo realmente existente como tal. Diferentemente de Darwin ou Marx, por exemplo, a orientação inflexivelmente virtual do “construtivismo” de Deleuze não permite a ele explicar a transformação cumulativa ou a novidade nos termos de materiais e tendências atuais.¹¹

Para Hallward, a própria filosofia deleuziana carece de instrumentos para pensar sobre “materiais e tendências atuais”, uma vez que, supostamente, centra todas as suas preocupações sobre uma dimensão virtual “fora deste mundo”, instância que nomeia seu livro. A única criação possível para Deleuze, segundo Hallward, seria aquela que ignora os componentes do mundo “atual”, para além de seus elementos e de seus habitantes, para gerar um “plano virtual que leva para sempre para fora de nosso mundo atual”.¹² Nesse caso, a afirmação é compreendida por Hallward como indicando o caráter supostamente passivo do virtual, como se sua definição como instância afirmativa equivallesse à sua incapacidade em romper

⁹ DD, p. 2.

¹⁰ “hierarquias planas são elogiadas como boas para o gerenciamento de negócios (‘Poder é vertical; potencial é horizontal’). E o dilúvio de conteúdo digital é tratado como o maior recurso do mundo, atrasado somente pelo acesso desigual (‘A informação quer ser livre!’)” (DD, p.7).

¹¹ HALLWARD, *Out of this world: Deleuze and the Philosophy of Creation*, p. 162.

¹² Idem.

com modos de agregação erigidos no atual. Como escreve Hallward, o virtual parte de uma posição de “passividade e dependência”.¹³

Em linha interpretativa semelhante, e em tom muito mais agressivo, Alain Badiou caracteriza Deleuze e Guattari como “os líderes da trupe anti-marxista”¹⁴, cuja filosofia serviria como apologia para evitar uma perspectiva revolucionária em favor de um privilégio de um “parlamentarismo ‘democrático’”¹⁵. Esse aspecto, para Badiou, seria diretamente derivado da recusa de Deleuze e Guattari do hegelianismo, pela qual eles “abominam e procuram abafar [...] a divisão em dois, isto é, a dialética.”¹⁶ Subsistem muitos outros exemplos da associação da primazia da afirmação deleuziana à suposta impotência ética ou política, alguns dos quais abordaremos de forma mais direta em momentos posteriores desse trabalho, a exemplo do próprio Badiou e de Peter Hallward, mas também de Benjamin Noys, em seu *The Persistence of the Negative*; Slavoj Žižek, em *Organs Without Bodies*; Bruno Bosteels, Stephen Houlgate, Alberto Toscano, etc. Por ora, é oportuno apenas assinalar como a insistência de uma tal tendência de leitura aponta para a necessidade de produção de uma concepção alternativa. Esta deve distanciar Deleuze da compreensão de sua filosofia como politicamente impotente ou mesmo intrinsecamente conservadora.

O segundo elemento que motiva esse trabalho pode ser dividido em dois pontos. Primeiro, ele diz respeito ao pano de fundo amplamente indeterminado da caracterização de Culp da relação entre o dito “cânone da alegria” e uma compreensão de Deleuze baseada na negatividade. Culp não chega a definir quais são, exatamente, os possíveis integrantes desse cânone, o que compromete a identificação de razões de porque e como devemos rejeitá-lo. Segundo, a própria negatividade, no livro, é tipificada como um grande arranjo de referências a vários momentos distintos da obra deleuziana, só muito vagamente relacionados a alguma concepção residual de negação. Elementos como a “destruição”¹⁷ que precede a criação conceitual ou o pessimismo implicado pela constatação da necessidade desse processo para o procedimento criativo. Se, por um lado, acreditamos que esses elementos *realmente* indicam algo que possa ser denominado *negativo*, por

¹³ Ibidem, p. 84.

¹⁴ BADIOU, *The Adventure of French Philosophy*, p. 193.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Idem.

¹⁷ DD, p. 9.

outro, seu simples apontamento parece, no mínimo, insuficiente para minar o privilégio esmagador da positividade evidente não apenas nos comentários de Deleuze, como em suas repetitivas e enfáticas rejeições nominais da negação, que se prolongam em exaltações da afirmação.

Parece, portanto, ser necessário algo mais para que a consideração de um conceito deleuziano de negativo seja identificado como relevante. A revisão de momentos importantes em que a negatividade foi rejeitada e que a positividade foi reivindicada tanto por comentadores quanto pelo próprio Deleuze é fundamental para a tipificação das motivações dessas rejeições, assim como para a análise de sua validade. O mesmo é necessário para demonstrar a possível importância do conceito de negatividade, cuja percepção é dificultada pela atmosfera persistente na própria forma textual como Deleuze mobiliza seus conceitos, que tende a privilegiar a afirmação. Ademais, é preciso identificar as condições conceituais, em nível sistemático, de uma tal negatividade, o que efetivamente se encontra ausente em Culp. Do contrário, a posição de um elemento negativo, no sentido aqui indicado, torna-se, no melhor dos casos, frágil, e, no pior, pouco relevante ou mesmo incorreta de um ponto de vista hermenêutico.

Assim, as bases iniciais dessa conceptualização do negativo partem, com efeito, da intuição de Culp a respeito da importância da negatividade para a articulação do pensamento deleuziano como, sobretudo, um mecanismo de *ruptura*. O mesmo pode ser dito de sua pertinente observação acerca da relação entre a perda desse potencial disruptivo e a constituição de uma imagem “alegre” do pensamento deleuziano. O propósito desse trabalho, no entanto, deve ir além do privilégio dado pro Culp à articulação de temas deleuzianos mais diretamente políticos, de forma a privilegiar um tratamento diretamente conceitual do significado do que compreendemos como negatividade.

Isso posto, no primeiro capítulo, nos dedicamos a desenhar uma imagem geral do que constitui a afirmação em Deleuze, que associamos a certas características do conceito de univocidade, como “objeto de afirmação pura”.¹⁸ Essa tarefa é realizada pelo tratamento genealógico do conceito de univocidade, de acordo com os momentos das filosofias respectivas de Duns Scotus, Spinoza e Nietzsche, conforme a ordenação de Deleuze, em *Diferença e repetição*, nossa

¹⁸ DR, p. 72.

principal referência. A seguir, tentamos isolar o conceito de afirmação com base na descrição de três noções extraídas de nossa leitura da univocidade: a consistência, a imanência e a diferença.

O segundo capítulo pode ser dividido em duas partes. Na primeira, realizamos uma exposição crítica de leituras de Deleuze que identificamos como *afirmacionistas*, a partir da análise das nuances do que compreendemos como sua incapacidade em identificar a faceta negativa da diferença deleuziana. Escolhemos cada leitura com base em seu potencial representativo de tendências explanatórias que as ultrapassam, mas é verdade que a cada uma corresponde uma referência predominante. Para descrever a leitura de Deleuze como “filósofo do Uno”, remetemos, sobretudo, a *Deleuze: o clamor do ser*, de Alain Badiou, para quem Deleuze deve ser caracterizado, antes de tudo, “como o mais radical pensador do Uno desde Bergson”.¹⁹ A respeito do que compreendemos como um realismo deleuziano, referenciamos a leitura de Levi Bryant em *Difference and Givenness: Deleuze’s transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, em que o autor declara como a filosofia de Deleuze é “baseada em um reconhecimento ou defesa da verdade (metafísica)”.²⁰ Por fim, a terceira interpretação exposta é a que confunde um sentido geral de alegria, que chamamos representacional ou do senso comum, com o sentido intensivo e destrutivo de alegria associado por Deleuze à diferença. Reportamo-nos, aqui, a várias fontes, mas partimos da posição de Roberto Machado, em *Deleuze, a arte e a filosofia*, que, por exemplo, reduz a parte destrutiva da diferença, uma “certeza de morte e de vazio”²¹, sem determinação ou objeto específico, ao vago sentimento conjugal que faz o personagem de Proust, na *Recherche*, “sentir a morte da avó e chorar como se ela tivesse acontecido naquele momento.”²²

Na segunda parte do capítulo, expomos três leituras que, na mesma linha de nossa proposta, concebem espaço para uma negatividade deleuziana. Em *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*, Michael Hardt, Deleuze propõe um conceito “não dialético”²³ de negação, caracterizada como “absoluta”²⁴. Em contraposição

¹⁹ BADIOU, *The Clamor of Being*, p. 79.

²⁰ BRYANT, *Difference and Givenness*, p. 18.

²¹ DELEUZE, *Proust e os signos*, p. 148.

²² MACHADO, *Deleuze, a Arte e a filosofia*, p. 205.

²³ HARDT, *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*, p. 12.

²⁴ *Ibidem*, p. 13.

ao conceito hegeliano, marcado, para Hardt, pela conservação dos conteúdos que nega, i.e., por permanecer “dirigida para o milagre da ressurreição”²⁵, a negação não dialética é absoluta no sentido de que “aquilo que é negado é atacado com força total e irrestrita”²⁶. Nada permanece após sua ação. esse conceito é a base do processo negativo e crítico, que, na leitura de Hardt, precede a criação em sua acepção deleuziana²⁷, assim como de um modelo particular de ética, descrito pelo autor em conexão com a leitura deleuziana de Nietzsche. Benjamin Noys, por sua vez, assinala, em *The Persistence of the Negative*, sua crença na “luta contínua, dentro do trabalho de Deleuze, com os efeitos da negatividade”²⁸. Estes seriam identificados, conforme o autor, na caracterização deleuziana do momento diferencial da emergência de um problema como um “não-ser” do problemático.²⁹ Em última instância, Noys se alinha aos autores que concebem a limitação do sistema deleuziano em conceber um modelo revolucionário de ética, dada sua centralidade do conceito de afirmação³⁰. Não obstante, sua leitura nos concerne dada sua preocupação em identificar, em Deleuze, um possível lugar de tensão com a negatividade. Por fim, a última leitura apresentada é a do próprio Andrew Culp, de que já fizemos uma breve exposição. Já expomos a motivação de sua proposta, que nos serve de premissa. Basta, então, com respeito ao autor, repetirmos o que afirmamos acima: se concordamos com o que diz Culp a respeito do “cânone da alegria”, acreditamos que é necessária uma leitura alternativa que tente conceber uma ideia mais elaborada, ainda que inicial, de negatividade deleuziana, o que é nosso propósito.

Dividimos também o terceiro capítulo em duas partes. A primeira comporta certa independência em relação ao conjunto total do trabalho e consiste em uma aproximação das filosofias respectivas de Deleuze e de Hegel. Partindo de uma exposição geral da Ciência da Lógica, tentamos demonstrar de que modo os conceitos hegelianos de necessidade e de imanência não são, de modo geral, incompatíveis com o sistema de Deleuze, chegando a servir para esclarecer o que compreendemos como um certo sentido deleuziano de mediação. O resultado é, por

²⁵ Idem.

²⁶ Idem.

²⁷ Ibidem, p. 13.

²⁸ NOYS, *The Persistence of the Negative*, p. 56.

²⁹ Idem.

³⁰ Ele chega, com efeito, a observar que Deleuze afirma a “completa subordinação ou mesmo a eliminação da negatividade” (Ibidem, p. 60).

um lado, uma tentativa de distanciamento da leitura que faz o próprio Deleuze da dialética hegeliana; e, por outro, a breve descrição da possibilidade de compreensão de Deleuze conforme os termos hegelianos abordados. Tentamos realizar esse esforço pela articulação de leituras de Hegel como a de Jean Hyppolite, para quem o Absoluto “pensa o não-pensamento”, o “sentido em sua relação com o não-senso”³¹; e a de Catherine Malabou, para quem a linguagem, concebida em chave hegeliana, “nos manda de volta a uma formação original, sem autor, uma *plasticidade* original”.³²

Por fim, na última parte do capítulo, tentamos efetivamente conceituar o que identificamos como conceito deleuziano de negativo. Partindo de uma definição geral do modo pelo qual Deleuze rejeita o negativo, noção já antecipada na seção sobre Hegel, tentamos demonstrar de que forma, à primazia ontológica da afirmação ou diferença, dita *de direito*, corresponde uma primazia *de fato* da negação, definida em nível ético ou prático. Esta se apoia no que identifica Deleuze, em Nietzsche, como uma “negatividade do positivo”³³ ou negação que “consome tudo o que é negativo e consome a si própria”³⁴; ou ainda, conforme a formulação de sua leitura do *Bartleby*, de Herman Melville, um “negativismo para além de toda negação”.³⁵ Uma tal negação se relaciona à necessidade de um indivíduo finito, situado do ponto de vista limitado de seu mundo atual, como o personagem Bartleby, em tematizar um tempo futuro que, sendo diferencial e, portanto, imprevisível, perpetuamente lhe escapa. Por outro lado, a expectativa do porvir implica a possibilidade da destruição radical do estado presente da territorialidade desse sujeito dito finito. Trata-se de uma vontade de nada ou desejo sem objeto, pelo qual o sujeito tenta, com efeito, *nomear o inominável*, cuja emergência ameaça de maneira profunda sua própria constituição.

³¹ HYPPOLITE, *Logic and Existence*, p. 102.

³² MALABOU, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, p. 171.

³³ NF, p. 228.

³⁴ DR, p. 92.

³⁵ *Crítica e clínica*, p. 95.

1.1. Univocidade e diferença: imanência como afirmação em Deleuze

1.1.1. Univocidade e o sentido comum do ser

Só houve uma proposição ontológica: o Ser é unívoco. Só houve apenas uma ontologia, a de Duns Scot, que dá ao ser uma só voz. Dizemos Duns Scot porque ele soube levar o ser unívoco ao mais elevado ponto de sutileza, mesmo que à custa de abstração. Mas, de Parmênides a Heidegger, a mesma voz é retomada num eco que forma por si só todo o desdobramento do unívoco. Uma só voz faz o clamor do ser. [...] concebe-se que nomes ou proposições não tenham o mesmo sentido, mesmo quando designam estritamente a mesma coisa (como nos exemplos célebres: estrela da tarde - estrela da manhã, Israel-Jacó, tranco-branco). A distinção entre estes sentidos é uma distinção real (*distinctio realis*), mas nada tem de numérico, menos ainda de ontológico: é uma distinção formal, qualitativa ou semiológica. [...] o importante é que se possa conceber vários sentidos formalmente distintos, mas que se reportam ao ser como a um só designado, ontologicamente uno.³⁶

Desde a tão citada frase de *Diferença e repetição* a respeito da singularidade ontológica da proposição do ser unívoco, é evidente, em Deleuze, a centralidade do conceito de univocidade. Se se identifica uma preocupação fundamental com a ontologia, e se a única proposição ontológica possível é dita ser a que determina a univocidade do Ser, o único fundamento da realidade como um todo só pode ser o que postula um único sentido para todos os seus componentes. Qualquer outra definição situada em nível ontológico passa a ser somente uma derivação ou uma variação desta. Em Deleuze, no entanto, o problema da univocidade ganha um sentido particular na medida em que não é dissociável daquele que determina a primazia da *diferença sobre a identidade*: a diferença é definida como o verdadeiro sentido do ser unívoco. O caminho filosófico que leva da definição da univocidade do ser até sua reativação, por Deleuze, como sinônimo de univocidade da diferença, é dividido pelo autor em três momentos: Duns Scotus, Spinoza e Nietzsche³⁷.

A questão da univocidade é colocada, pela primeira vez, no século XIII, por Duns Scotus, filósofo franciscano filiado à apropriação medieval da filosofia de Aristóteles. No interior dessa tradição, Scotus apresenta o conceito de univocidade como solução a um dos mais pregnantes problemas da Escolástica: como é possível

³⁶ DR, pp. 65-66.

³⁷ Nathan Widder nota como, apesar da associação deleuziana, nem Spinoza nem Nietzsche chegam a usar o conceito de univocidade diretamente (p. 26, op.cit.).

haver conhecimento de Deus, *ens infinitum*, pelas potências finitas do intelecto humano?³⁸ Para os escolásticos, o problema acerca da possibilidade do *conhecimento* diz respeito à forma específica em que se pode dizer que um conceito é, em geral, predicado do divino. Nesse sentido, o aspecto simplesmente epistêmico da pergunta se prolonga na investigação da possibilidade de uma linguagem capaz de expressar, “in quid”, *o que é Deus*, i.e., diz respeito também, em geral, à capacidade *linguística* de referir-se a Deus, daí a posição do conceito de univocidade como solução possível ao problema. Dada a certeza da possibilidade de significação dos entes finitos, a filosofia medieval tenta definir um modelo de linguagem capaz de predicar o divino com base no grau de “comunalidade” entre Deus e Suas criações, o que tornaria a predicação do infinito uma extensão da capacidade já reconhecida de predicação do que é finito. Vejamos de que maneira esse esforço é articulado a partir de uma ressignificação teológica da filosofia de Aristóteles.

O levantamento do problema parte do reconhecimento medieval da indeterminação contida na caracterização aristotélica do que constitui, exatamente, a relação entre o conceito geral de Ser (na Escolástica, a figura de Deus) e cada ente em particular. Em Aristóteles, o conhecimento do Ser se dá por intermédio de três elementos: as categorias, os gêneros e as espécies. Categorias como qualidade, quantidade, lugar, tempo, etc., são consideradas como mais gerais que os gêneros que definem, por exemplo, homem e animal. Gêneros, por sua vez, designadores de objetos como “cor” e “animal”, originam definições de espécies ao serem especificados por uma diferença “específica”, que os recorta e institui uma subdivisão de seu conjunto a partir da introdução de um novo elemento; como o homem, enquanto espécie, é dissociado do gênero animal pela diferença da racionalidade.

Como descreve Deleuze, em seu tratamento da questão, o problema da relação entre o Ser e os entes é colocado a partir da constatação de que, nesse esquema, o gênero se diz diretamente da espécie diferenciada (homem é animal racional, mas ainda é animal), mas não da própria *diferença* que a origina (“racional” não é animal, mas algo que se predica dele).³⁹ Assim, o animal homem

³⁸ *On being and Cognition: Ordinatio 1.3*, Scotus, org. e trad. Por John van den Bercken, p. 9.

³⁹ DR, pp. 60-61. Cf. a explicação da referência de Deleuze a Aristóteles: ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1035b-1036a. Apud. Widder, op.cit, p. 30.

se distingue da generalidade do “animal” pela particularidade de seu ser racional, mas o gênero animal não pode se dizer diretamente da própria racionalidade. A dificuldade aparece quando se apreende que, mesmo que a diferença não possa ser enquadrada pelo gênero que ela subdivide, o Ser, por sua vez, é predicado tanto do gênero e da espécie quanto da própria diferença específica. Isso porque a diferença específica possui *ser*: um animal pode “ser alado” ou “ser com pelos”, de modo que, por mais que a ideia mesma de possuir asas não integre o mesmo gênero que o animal que ela especifica, não deixa de designar um *ser*, uma modalidade de existência. É essa aplicação do Ser, tanto à identidade do gênero e da espécie quanto à diferença específica, que permite a asserção aristotélica de que, apesar da *equivocidade* manifesta entre o gênero e a diferença que o especifica, ambos possuem uma forma particular de ser comum: “de fato, a definição da substância é uma só”.⁴⁰ Como explica Nathan Widder, em sua leitura de Deleuze:

Dizemos, “homem é um animal”, mas não “alado é um animal”. O ser, no entanto, é predicado de todos esses termos. Isso se deve ao modo em que diferenças tanto dividem um gênero em espécies como pertencem ao seu próprio gênero – cada uma é, uma só vez, diferença de um gênero e espécie de outro gênero. Essa equivocação, no entanto, se estende ao ser ele mesmo: predicado de todas as coisas, o ser necessariamente significa tanto identidade quanto diferença. E então nós de fato dizemos que “alado é”.⁴¹

A indeterminação na relação entre o Ser e os entes surge a partir da categorização aristotélica descrita por Widder: “o ser necessariamente significa quanto identidade quanto diferença.” Como tal, mesmo sendo comum tanto à identidade (gênero, espécie) quanto à diferença (índice de especificação), o Ser não pode dizer respeito somente à forma da identidade, isto é, do gênero, pois isso equivaleria a privar a diferença de um ser próprio. A assimetria entre o gênero e a diferença não pode, portanto, ser explanada pela determinação do Ser como um outro gênero, pois, dado que este se diz de modo indistinto de cada gênero, espécie e indivíduo, sua diferenciação equivaleria à criação de uma espécie dotada de uma modalidade distinta do próprio ser, o que é um absurdo, pois a diferença, ela mesma, deve “ser”. Assim, diz Aristóteles que “se Unidade ou Ser é um gênero, não haverá diferença entre diferenças de Ser ou de Unidade”⁴². O Ser deve ser, portanto, um

⁴⁰ METAFÍSICA, 998b, 10.

⁴¹ WIDDER, op.cit., p. 30.

⁴² ARISTÓTELES, *Metafísica*, apud. Widder, op.cit., p. 31.

elemento comum tanto à diferença quanto ao gênero, mas que, não obstante, não pode ter sua “comunalidade” definida como a do gênero. O estatuto desse aspecto comum permanece, então, indeterminado. Daí a concepção de Aristóteles, evocada por Deleuze, conforme a qual “o Ser não é um gênero”⁴³, i.e., não é o maior gênero, gênero para todos os outros. O Ser, apesar de amplamente distribuído, ultrapassa a forma da identidade e, assim, permanece em si mesmo indeterminado.⁴⁴

O que não é explicado por Aristóteles, para Deleuze, mas também para os escolásticos, é justamente esse ponto, i.e., que se o modelo da relação do ser com os seres não é o da identidade, resta determinar qual é. Esse problema é ressignificado, no panorama teológico-cristão, pelo problema da relação entre Deus e os entes criados, a que Duns Scotus endereça o conceito de univocidade como resposta. De modo geral, a forma positiva dessa relação deve ser concebida como resposta à seguinte pergunta, que melhor exprime esse problema no contexto medieval: “é possível para o homem, nesta vida, ter conhecimento de Deus pelos poderes naturais de seu intelecto?”⁴⁵

Em uma das mais famosas respostas à questão, Tomás de Aquino, como também Henrique de Gand, com quem Scotus dialoga em alguns de seus textos⁴⁶, defendem que a cognição de Deus se dá por *analogia*. Na analogia, a predicação de um termo é possível dada a determinação de um predicado comum cujo sentido é compartilhado tanto por esse termo quanto por um outro termo, na medida em que ambos os elementos são ditos em sentidos *proporcionalmente* semelhantes. Deus ganharia, então, a possibilidade de intelectão e, portanto, de predicação, pela semelhança com que se diz, por exemplo, que um indivíduo é justo assim como Deus é justo. Os termos são, nesse sentido, ditos de forma análoga.⁴⁷ Haveria, assim, uma relação de proporção entre a substância, “que é a única categoria capaz de autossustentação e a que Aristóteles defende que define o ser enquanto ser, e as

⁴³ DR, p. 61.

⁴⁴ Deleuze identifica o aspecto fundamental dessa constatação como sendo o reconhecimento aristotélico de que, a despeito de fundarem uma nova divisão no interior do gênero, “as diferenças são” (DR, p. 61), portanto, não podem ser modificações internas ao próprio conceito de ser, o que possibilitaria, caso o ser fosse um gênero, por exemplo, uma diferença capaz de subdividir o próprio ser em algo além dele mesmo, o que é um absurdo.

⁴⁵ BERCKEN, op. Cit., p. 9.

⁴⁶ Cf. a *Ordinatio* 1.3, em que o interlocutor principal é Henrique de Gand e sua concepção analógica de ser.

⁴⁷ Cf. WIDDER, op.cit., p. 32.

outras categorias, que ganham seu ser somente pela aderência às substâncias.”⁴⁸

Esse mesmo esquema seria aplicado à

relação entre os atributos infinitos de Deus e os atributos finitos de Sua criação, baseando isso nas criaturas e seus atributos serem contingentes em relação à existência de Deus. Conceitos como sabedoria são, assim, ditos de um modo primário de Deus e de um modo subsidiário, mas relacionado, de Suas criações, similar ao “modo que uma palavra como *saudável* se aplica a organismos (em um sentido primário) e a dietas (como causando saúde) ou aparências (como a demonstrando)”. A sabedoria de Deus não compartilha identidade com a sabedoria de Suas criaturas e o mesmo se aplica a qualquer outro atributo que pode ter modos tanto finitos quanto infinitos (a matéria, por exemplo, não pode ser predicada de um ser infinito e é, assim, excluída da consideração).⁴⁹

Em consonância com certo platonismo, a relação entre a predicação divina e os entes finitos é definida, portanto, por uma diferença de *grau*: o intelecto finito chega ao conceito mais geral, por exemplo, do Bem, ao conceber modalidades de “bondade” como predicadas de indivíduos particulares e, abstraindo de sua singularidade, chegando ao que lhes é comum. Um tal conceito de Bem, no entanto, jamais chega a ser o conceito absoluto de Bem, na medida em que este pode ser somente atribuído a Deus, o que também se aplica, por exemplo, a noções absolutas de justiça e de sabedoria, o que as torna, no fim das contas, incognoscíveis em seu aspecto mais verdadeiro, isto é, divino.⁵⁰ Assim, a relação de proporção entre Deus e Suas criaturas se torna unilateral, de tal maneira que as últimas se assemelham ao seu Criador, mas este não se assemelha a elas. O sentido da predicação é garantido pela auto-suficiência da figura divina, a mesma contida no conceito aristotélico de substância, mesmo que a cognição derivada dessa relação acabe por ser, em certo sentido, deficiente.

Para Scotus, a ideia de univocidade oferece uma alternativa superior à da analogia, pois seria “inconsistente sustentar que o ser de Deus e o ser das criaturas

⁴⁸ Ibidem, pp. 32-33.

⁴⁹ Ibidem, p. 33.

⁵⁰ BERCKEN, op.cit., pp. 10-11. Bercken também expõe como a discussão acerca da univocidade e da analogia gira em torno da suposição medieval de graus de conhecimento, sendo o mais perfeito o conhecimento de Deus e de suas qualidades. Ele escreve: “Em um sentido absoluto, conhecimento ‘mais perfeito’ tem o objeto mais perfeito – nomeadamente, Deus, que é absolutamente a coisa mais perfeita que podemos conhecer, mesmo naturalmente. Mas o conhecimento também pode ser proporcionalmente ‘mais perfeito’ em uma escala em que itens cognoscíveis variam de menos a mais perfeitamente cognoscíveis. Esse é o caso com itens sensíveis: na medida em que os sensíveis afetam os sentidos mais fortemente, eles são ‘melhor conhecidos’”. Isso significa, presumivelmente, que há um nível ótimo de estimulação dos sentidos, que torna relevante o objeto “primeiro (n. 98).” (p. 16)

são fundamentalmente diferentes e ao mesmo tempo que eles são tão similares ao ponto de admitir uma comunalidade que não é mais forte que aquela da analogia”.

⁵¹ Do mesmo modo, como expõe Nathan Widder, Scotus argumenta que um juízo baseado na analogia só poderia ser estabelecido com respeito a termos já conhecidos com antecedência, como se Deus só pudesse ser predicado de termos dotados de correspondentes finitos de significação, o que, com efeito, tornaria inválida toda a questão a respeito da possibilidade da intelecção divina, na medida em que esta seria compreendida, em algum sentido, como já dada de saída.⁵² Se, conforme a analogia, o conhecimento humano referente ao divino é apenas proporcionalmente aproximado, mas as qualidades perfeitas de Deus são, em última instância, em si mesmas incognoscíveis, o próprio Deus parece mais um fundamento absoluto, cujo aspecto auto evidente se mediria mais por seu conceito mesmo, a que se enxertam as definições de entes finitos, que pela possibilidade de sua cognição, que estaria, de certo modo, já contida nessas definições.

Para explicar a noção aristotélica conforme a qual não há “gênero para todos os gêneros”, e que, não obstante, ele se aplica a todas as categorias, Scotus define um conceito particular de univocidade e homogeneidade atinente à própria noção de Ser. Para o autor, há dois sentidos primários de predicação: *in quid*, significando o Ser como a resposta à questão do que algo “é”, a essência, *latu sensu*; e *in quale*, dito de diferenças particulares dadas, como a *individação qualitativa* das essências. Podemos dizer, um sentido que define a comunalidade geral de todos os entes e um que individua cada um em particular sem eliminar a “entidade” comum a todos. Widder explica como, em Scotus, a univocidade é definida pela primazia do sentido *quiditativo*:

Primeiro, há uma primazia direta, pela qual o sentido quiditativo se aplica univocamente a todas as substâncias que não precisam compartilhar nada em comum – assim as asserções “Deus é” e

⁵¹ DERCKEN, op.Cit., p.11.

⁵² Em sentido semelhante, Scotus rejeita a concepção de Henrique de Gand que afirma ser Deus o primeiro objeto da cognição: “de acordo com Henrique de Gand, Deus é o primeiro e mais adequado objeto do intelecto humano porque ele é a coisa mais perfeita sempre a ser conhecida e porque ele é a fonte de tudo que há. Scotus rejeita essa visão, dado que Deus não é um objeto que age naturalmente sobre nosso intelecto, exceto talvez sob a noção de uma noção geral de ser, mas, nesse caso, essa noção geral em si mesma seria o primeiro objeto. Ademais, Deus não pode ser o objeto mais adequado conforme a “comunalidade” [*commonness*] porque ele não é predicado de tudo que nosso intelecto pode pensar sobre. Verdade, Deus contém virtualmente em si mesmo todas as coisas que são inteligíveis, mas isso não o torna o primeiro objeto adequado, pois todas essas coisas estão diretamente movendo nosso intelecto por elas mesmas.” (Ibidem, p. 17)

“Sócrates é” expressam o mesmo sentido de ser. Segundo, há uma primazia virtual, pela qual os outros sentidos do ser se referem ao sentido quiditativo através da aderência dos atributos a substâncias. O ser desses atributos é “virtualmente incluído” sob o guarda-chuva do ser como substância, que tem o poder – a *virtus* – de dar, a eles, o ser. O sentido quiditativo de ser, dessa forma, atravessa todas as formas de ser sem eliminar sua heterogeneidade.⁵³

Pela aplicação desse modelo à relação entre Deus e os entes criados, Scotus explica como a cognição de coisas disponíveis ao intelecto humano permite a intelecção da natureza divina: pelo senso comum de seu ser substancial.⁵⁴ O termo utilizado pelo autor para denominar a natureza dessa relação unívoca é o *transcendental*, indicativo da “indiferença à diferença entre o infinito e o finito”⁵⁵, entre o Criador e as criaturas. O transcendental indica uma generalidade capaz de abarcar as dimensões do finito e do infinito sem a postulação de uma identidade entre ambas, de modo que bondade, unidade, verdade, etc., seriam todas categorias unívocas, cuja aplicação se dá à revelia da distinção entre o infinito de Deus e a finitude dos entes criados. “Em seu modo infinito, Duns Scotus defende, esses predicados expressam uma diversidade formal dentro da essência divina”⁵⁶.

Por outro lado, essa concepção abre espaço para a melhor determinação do que diferencia um indivíduo de outro. Se o ser se diz de todos os gêneros, como das espécies, mas não é esgotado por eles, dado que também se diz da diferença, Scotus pode afirmar a irredutibilidade do indivíduo, que, à parte da espécie a que pertence, é determinado em sua singularidade somente por algo adicionado “de fora” de sua definição.⁵⁷ A esse elemento singular, para além da definição específica, Scotus dá o nome de *hecceidade*. Como explica Widder:

Enquanto a diferença específica constitui uma quididade, a hecceidade constitui uma realidade material que vai além do quiditativo. Um indivíduo é, então, composto por duas realidades: uma natureza comum quiditativa ou essência e uma realidade singular não quiditativa, que são formalmente distintas. Como um princípio formal – com efeito, é o princípio que constitui a atualidade última da forma, sem a qual um “homem” nunca poderia se tornar “este homem” – a hecceidade é inteligível, mas em sua singularidade ela transcende as capacidades do intelecto humano finito, que compreende a realidade somente no nível das espécies.⁵⁸

⁵³ WIDDER, op.cit., p. 35.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Ibidem, p. 36.

⁵⁷ Ibidem, p. 37.

⁵⁸ Ibidem, p. 38.

A hecceidade é, assim, a tentativa escotista de tornar o esquema aristotélico capaz de abarcar a individualidade. Ela não é formal, nem material, nem um composto de forma e matéria, mas, tampouco, deixa de ser real e objetiva.⁵⁹ Por outro lado, sua concepção é condicionada pela comunalidade unívoca postulada por Scotus, que define a relação entre o ser e os entes: dado que o ser abarca todos os entes, mesmo as microindividualidades que ultrapassam o caráter inteligível da espécie e do gênero devem comportar uma determinação relativa, mesmo que esta não esteja sujeita à cognição finita do intelecto humano.

Contextualizando a univocidade escotista a partir de sua apropriação por Deleuze, é preciso destacar que, para este último, o conceito ainda contém dificuldades. Mesmo levando em conta o esforço de Scotus em incluir um máximo de diferença no sistema aristotélico, para Deleuze, o autor “somente pensou o ser unívoco”⁶⁰, pois está ainda próximo demais da analogia. O aspecto *transcendental* ou neutro da univocidade, i.e., sua indiferença à distinção finito-infinito, seria ainda, na leitura deleuziana, um modo de preservar a assimetria ontológica entre Deus e os entes finitos. Esse aspecto é evidente em sua insistência de que, ao contrário de definições univocamente predicadas tanto de Deus quanto das criações, a hecceidade não é acessível ao intelecto humano. Deleuze vê nisso sua tentativa de evitar o panteísmo e, assim, conservar a conformidade entre o aspecto filosófico de sua doutrina e o cristianismo que a legitima, o que torna sua obra ainda relativamente distante de uma filosofia que possa ser dita “da pura diferença”.

Não obstante, o que é essencial no conceito escotista de univocidade, o que justifica sua apropriação por Deleuze, é que ele funda o seguinte par conceitual: o da “distinção formal” (*in quid*) e o da “distinção modal” (*in quale*). Como escreve Deleuze, em *Diferença e repetição*:

Todavia, ele[, Scotus,] soube definir dois tipos de distinção que reportavam à diferença este ser neutro indiferente. A distinção formal, com efeito, é uma distinção real, pois é fundada no ser ou na coisa, mas não é necessariamente uma distinção numérica, porque se estabelece entre essências ou sentidos, entre “razões formais” que podem deixar subsistir a unidade do sujeito a que são atribuídas. Assim, não só a univocidade do ser (em relação a Deus e às criaturas) se prolonga na univocidade dos “atributos”, mas, sob a condição de sua infinitude,

⁵⁹ Widder assinala como esses caracteres aproximam a hecceidade da noção deleuziana de “diferença em si” (p. 37).

⁶⁰ DR, p. 71.

Deus pode possuir estes atributos unívocos formalmente distintos sem nada perder de sua unidade. O outro tipo de distinção, a distinção modal, estabelece-se entre o ser ou os atributos, de um lado, e, por outro lado, as variações intensivas de que eles são capazes. Estas variações, como os graus do branco, são modalidades individuantes das quais o infinito e o finito constituem precisamente as intensidades singulares. Do ponto de vista de sua própria neutralidade, o ser unívoco não implica, pois, somente formas qualitativas ou atributos distintos, eles mesmos unívocos, mas se reporta e os reporta a fatores intensivos ou graus individuantes que variam seu modo sem modificar-lhe a essência enquanto ser. 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.⁶¹

Podemos dizer que o essencial, no contexto deleuziano, é como Scotus determina o germe de um certo sentido de imanência, em que a unidade ou univocidade entre os modos ou atributos do ser não implica a identidade pura e simples entre eles, o que eliminaria a individualidade de cada um. Mas em que, tampouco, cada modo se furta ao escopo de um mesmo sentido que os abarca a todos, figura que, no escotismo, acaba sendo ocupada pelo Deus cristão.

Temos, assim, uma primeira figura, mesmo que ainda incompleta, da primazia da diferença: Deus é a diferença enquanto comporta uma multiplicidade de modos sem sair do que define sua unidade, tipificando-se, assim, por uma diferença intrínseca; os modos, por sua vez, funcionam por “variações intensivas”, caracterizadas pelo “finito e infinito” que nomeiam suas “intensidades singulares”. Entre a diferença e o unívoco não há, nesse sentido, contradição alguma; mais do que isso, a diferença de intensidade entre cada modo, implicada na própria imagem do divino, passa a ser a expressão do sistema como um todo. Este é, no fim das contas, *definido* pela unidade divina da diferença, que subjaz cada uma das eventuais individualidades delimitadas em seu interior.

1.1.2. Spinoza e o sentido de imanência

Como segundo momento da história filosófica da univocidade, Deleuze afirma que Spinoza “opera um progresso considerável” em relação a Scotus, pois “em vez de pensar o ser unívoco como neutro ou indiferente, faz dele um objeto de

⁶¹ DR, pp. 71-72.

afirmação pura”.⁶² O ser unívoco se confunde com a substância única, universal e infinita: é posto como Deus sive Natura.”⁶³ Em Scotus, o unívoco, mesmo sendo a primeira forma de associação entre o ser e a diferença, não deixa de figurar como a tímida condição de inteligibilidade e predicação de Deus, o que preserva, não obstante, a primazia relativa do Criador sobre qualquer uma de suas criações. Em Spinoza, no entanto, a univocidade se torna o próprio tecido do real, resultado da aproximação profunda entre Deus e seus modos, até a imanência; a univocidade ganha *consistência*.

Para Deleuze, Spinoza teria sido responsável por radicalizar o conceito escotista de *distinção formal*⁶⁴ ao estendê-lo, no contexto de uma discussão com o cartesianismo⁶⁵, para além de sua matriz teológica. Nessa discussão, o ponto fundamental é a crítica de Spinoza à definição da relação entre a substância e seus modos, em Descartes. Como escreve Deleuze,

Em Descartes, encontra-se explicitamente o princípio segundo o qual só existem substâncias e modos, estando o modo em outra coisa e a substância em si. E se os modos supõem sempre uma substância que podemos conhecer suficientemente através deles, isso se dá por intermédio de um atributo principal que eles implicam e que constitui a essência da própria substância: assim, duas ou mais substâncias são conhecidas distintamente pelos seus atributos principais. Descartes conclui disso que concebemos uma distinção real entre duas substâncias, uma distinção modal entre a substância e o modo que a supõe sem reciprocidade, uma distinção de razão entre a substância e o atributo.⁶⁶

⁶² DR, p. 72.

⁶³ DR, p. 72. Outro ponto interessante é a analogia entre Spinoza e Scotus como representantes da univocidade contra os defensores da analogia de suas respectivas épocas: “a luta que Espinosa empreende contra Descartes não é sem relação com aquela que Duns Scot conduzia contra São Tomás. Contra a teoria cartesiana das substâncias, totalmente penetrada de analogia, contra a concepção cartesiana das distinções, que mistura estreitamente o ontológico, o formal e o numérico (substância, qualidade e quantidade) - Espinosa organiza uma admirável repartição da substância, dos atributos e dos modos.” (Idem)

⁶⁴ Em *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze observa que, apesar da centralidade que ele vê no conceito de distinção real em relação à filosofia de Spinoza, o autor jamais utiliza o termo ao tratar da substância, o que Deleuze associa à tentativa spinozista de evitar “antigas polêmicas” com o cartesianismo. (p. 70) Evidentemente, isso não significa que Spinoza não estivesse ciente do uso do termo no contexto da filosofia cartesiana e escolástica.

⁶⁵ Deleuze vê no uso do conceito de *expressão* a tentativa tanto spinozista quanto leibniziana de criticar o cartesianismo, “restaurar uma filosofia da Natureza, e até mesmo para integrar as aquisições de Descartes em sistemas profundamente hostis à visão cartesiana de mundo. Na medida em que podemos falar de um anticartesianismo de Leibniz e de Espinosa, esse anticartesianismo é fundado na ideia de expressão.” (Ibidem, p. 20)

⁶⁶ Ibidem, p. 31.

Digamos que, nesse esquema, há uma relação hierárquica de suposição: os modos supõem os atributos, que supõem a substância, que é, por sua vez, independente por si mesma. Os modos exprimem a variabilidade de uma determinada substância, cuja essência é determinada pelo atributo, o que justifica a aceção cartesiana da distinção entre o atributo e a substância como sendo somente *de razão*. Nesse contexto, o primeiro problema que, segundo Deleuze, torna necessária a crítica espinosista, está na ambiguidade contida na distinção cartesiana da independência relativa que conceitos como “‘modo’, ‘atributo’, ‘qualidade’”⁶⁷ comportam uns em relação aos outros, assim como às substâncias que caracterizam. “Dado um atributo qualquer, ele é qualidade porque qualifica a substância como sendo tal ou qual, mas é também modo na medida em que a diversifica”⁶⁸, ou seja, há tanto uma diferença entre substâncias, com base nos atributos distintos que inerem a cada uma, como o próprio atributo pode ser distinguido da substância que ele supõe. Assim, por exemplo, extensão e pensamento podem designar tanto duas substâncias (alma e corpo), como podem ser distinguidos, eles mesmos, das substâncias que designam quando tomados como “modos” ou “dependências”⁶⁹ (distinção conceitual ou “de razão”).

O problema, como expõe Deleuze, é que, nesse último caso, a diferença designa a possibilidade de uma distinção não entre substâncias com base em seus atributos distintos, mas entre substâncias de um mesmo atributo: “figuras variáveis remetem a tal ou qual corpo realmente distinto dos outros; e os pensamentos diversos remetem a uma alma realmente distinta”.⁷⁰ Há uma dificuldade, então, de acordo com Spinoza, via Deleuze, contida no fato de que, a um só tempo, o atributo constitui a essência da substância, como dos modos que ele conecta à substância, mas que também são possíveis substâncias de um mesmo atributo.⁷¹ É como se o conceito de substância oscilasse entre a designação de um só objeto, diversificado de modo simplesmente numérico, e a possibilidade desses modos indicarem, eles

⁶⁷ Ibidem, p. 32.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ “O atributo constitui a essência da substância que ele qualifica, mas constitui também a essência dos modos que ele conecta às substâncias de mesmo atributo. Esse duplo aspecto levanta grandes dificuldades no cartesianismo”. (EPE, pp. 32-33)

mesmos, substâncias distintas. O problema é resumido por Deleuze da seguinte forma: “há distinções numéricas que são ao mesmo tempo reais ou substanciais”⁷².

O segundo problema diz respeito ao critério cartesiano de distinção entre duas substâncias: “duas coisas são realmente distintas quando podemos conceber uma delas clara e distintamente, excluindo tudo que pertence ao conceito da outra”.⁷³ Para Deleuze, a dificuldade desse conceito se deve ao fato de que ele implica uma definição simplesmente *ideal* de substância, de modo que a existência de algo se torna uma questão de mera possibilidade: as coisas são distintas, pois correspondem a ideias distintas; o que funda a distinção real é a própria distinção numérica, determinada, antes de tudo, no nível das ideias. A substância é aquilo que *pode existir por si*. Em outras palavras, “a distinção real não possui em si a razão do distinguido”⁷⁴, visto que esta se deve ao seu correspondente ideal, cuja legitimação, por sua vez, só pode ser dada por uma causa transcendente, um Deus criador, que justifica a necessidade da ordem de sua criação tal como ela é. Assim, da mesma forma que há distinções numéricas reais, “a distinção real é acompanhada por uma distinção numérica que lhe corresponde”.⁷⁵

A conclusão dessas duas dificuldades é que, em Descartes, a distinção real é numérica, como há distinções numéricas reais. Como descreve Deleuze, Spinoza rejeita essa definição no início da *Ética*: uma substância não pode se distinguir de outra por seus modos, como o número, pois ela os antecede logicamente. Para Spinoza, duas coisas só comportam uma distinção numérica se forem do mesmo conceito ou definição, i.e, se designam uma mesma coisa que difere meramente em número, o que exclui a possibilidade de sua distinção real.⁷⁶ A divisão numérica, nesse sentido, é determinada por uma *causa exterior* à definição, que é responsável

⁷² Ibidem, p. 33.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Ibidem, p. 34.

⁷⁶ SPINOZA, *Ética*, Proposição 5: “Não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo. *Demonstração*: Se existissem duas ou mais substâncias distintas, elas deveriam distinguir-se entre si ou pela diferença dos atributos ou pela diferença das afecções (pela prop. prec.). Se elas se distinguíssem apenas pela diferença dos atributos, é de se admitir, então, que não existe senão uma única substância de mesmo atributo. Se elas se distinguíssem, entretanto, pela diferença das afecções, como uma substância é, por natureza, primeira, relativamente às suas afecções (pela prop. 1), se essas forem deixadas de lado e ela for considerada em si mesma, isto é (pela def. 3 e pelo ax. 6), verdadeiramente, então não se poderá concebê-la como sendo distinta de outra, isto é (pela prop. prec.), não podem existir várias substâncias, mas tão-somente uma única substância.”

pela manifestação dessa única e mesma definição de acordo com um número determinado.⁷⁷

A posição espinosista é, fundamentalmente, a conclusão derivada dessa incompatibilidade entre a distinção numérica e a distinção formal, a ser desdobrada *more geometrico* pelas proposições e escólios. “Toda substância é necessariamente infinita”⁷⁸, pois o que é produzido por uma causa externa é o número, não outra substância; logo, há somente uma substância, cuja variabilidade não implica sua própria divisão, mas o aspecto infinito da expressão de seus modos. Como resume Deleuze,

Não há várias substâncias de mesmo atributo. De onde concluímos, do ponto de vista da relação, que uma substância não é produzida por outra; do ponto de vista da modalidade, que cabe à natureza da substância existir [dado que a causa exterior não diz respeito à passagem da não existência, mas à sua variabilidade numérica]; do ponto de vista da qualidade, que toda substância é necessariamente infinita. Mas esses resultados estão como que envolvidos no argumento da distinção numérica.⁷⁹

A incompatibilidade entre os sistemas spinozista e cartesiano se funda, portanto, na resignificação, operada por Spinoza, da relação entre a distinção real e a distinção numérica ou formal: a distinção real se diz da substância, que é única; a distinção numérica se diz dos modos que se dizem, todos, de uma mesma substância. Vemos, na formulação deleuziana, a recuperação explícita da diferença feita por Scotus entre a comunalidade *in quid* do ser e a particularidade *in quale* dos entes: “Há uma substância por atributo, do ponto de vista da qualidade, mas uma única substância para todos os atributos, do ponto de vista da quantidade”.⁸⁰ Os modos se distinguem formalmente, mas não ontologicamente, visto serem todos atinentes à mesma substância.

Os atributos, por sua vez, são “formas dinâmicas e ativas”⁸¹, que, segundo Deleuze, não mais figuram, como em Descartes, como predicado de *atribuição*, ou seja, como especificação de uma substância entre outras. O atributo em Spinoza passa a ser, segundo Deleuze, de caráter *atribuidor*⁸². Sob essa forma, o tema da

⁷⁷ *Espinosa e o problema da expressão*, p. 34.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 36.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 40.

⁸¹ *Ibidem*, p. 47.

⁸² *Idem*.

expressão é considerado por Deleuze como essencial em Spinoza: “cada atributo exprime uma essência e atribui à substância” e, mediante a expressão, “eles atribuem alguma coisa a uma mesma substância única”.⁸³

Retomemos aqui o tema da univocidade. Na medida em que constitui a natureza própria dos atributos, que, por sua vez, “são diretamente apanhados como formas de ser comuns às criaturas e a Deus”⁸⁴, a expressão institui a univocidade entre a substância e seus modos, de maneira que “o ser unívoco se confunde com a substância única universal e infinita”⁸⁵. Esta, por sua vez, “comporta-se como um sentido ontologicamente uno em relação aos modos que o exprimem e que, nela, são como fatores individuantes ou graus intrínsecos intensos.”⁸⁶ Nesse sentido, Deleuze situa Spinoza no combate contra a equivocidade, a analogia e a teologia negativa, que já era aquele de Duns Scotus no século XIII, dado que soluciona a discussão acerca da acessibilidade epistêmica do infinito. Deleuze reconhece, na mesma medida, como o sistema espinosista serve de resposta à Descartes, mas observa, de modo recorrente, sua novidade em relação à univocidade escotista.

Em Spinoza, não há mais a *neutralidade* do chamado “transcendental” de Scotus, de acordo com o qual o unívoco é indiferente ao infinito e o finito, o que conserva um resto de *eminência* do sentido das categorias predicadas de Deus, elemento mais evidenciado na relação analógica. Daí dizer Deleuze que “com Espinosa a distinção formal deixa de ser um mínimo de distinção real, tornando-se toda a distinção real e dando a esta um estatuto exclusivo”⁸⁷. Distinção real e distinção numérica não apenas deixam de se relacionar uma à outra, como, no spinozismo, tornam-se *incompatíveis*; os atributos expressam, agora, diretamente, as qualidades infinitas de Deus ou da Natureza, determinado como ontologicamente uno.

⁸³ Idem.

⁸⁴ Ibidem, p. 48.

⁸⁵ DR, p. 72.

⁸⁶ Idem. Deve-se observar, no entanto, como se apressa em ressaltar Deleuze, “que os atributos são mesmo a essência da substância, mas não são, de forma alguma, a essência dos modos, por exemplo, do homem: eles podem perfeitamente ser concebidos sem os modos.” (*Espinosa e o problema da expressão*, p. 49) Os atributos “contêm ou compreendem as essências de modo” (idem), mas de maneira formal. Isso porque “a essência não é somente aquilo sem o que a coisa não pode ser, nem ser concebida, mas, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode ser e nem ser concebido”. (idem)

⁸⁷ Ibidem, p. 68. Diz também Deleuze, em crítica tanto à analogia quanto à limitação da univocidade em Scotus, que “uma afirmação por analogia não vale mais que uma negação por eminência.” (Ibidem, p. 63)

Nota: sobre o significado ontológico da expressão em Deleuze

Tudo isso posto, é significativo que Deleuze retorne a uma abordagem mais direta do racionalismo crítico, como do problema da expressão, quando trata do conceito de dobra e do Barroco em Leibniz. Mesmo depois de associar sua ontologia de modo mais enfático a Bergson e a Simondon, e a problematizar o conceito de expressão ao recusar, no *Anti-Édipo*, o conceito de interpretação em favor do de *produção*, como do de *funcionamento*⁸⁸. Vemos que, a despeito dessa recusa, suas concepções subsequentes, no nível ontológico, correspondem, em realidade, a uma modificação da teoria da expressão que já era presente em Spinoza.

Deleuze apresenta a expressão, em seu contexto spinozista, como uma tríade: substância, atributos, essência. “A substância se exprime, os atributos são expressões, a essência é exprimida”⁸⁹. Essa divisão, como veremos de modo mais detalhado em outro momento do texto, fornece o tom fundamental para toda a ontologia posterior de Deleuze, não apenas por instituir a figura triádica a ser repetida conforme conceitos e problemas muito distintos (reterritorialização, território, desterritorialização; virtual, atual, diferença; passado, presente e futuro; sentido, significação, não-senso; etc.), como por delinear os limites de um modelo geral de imanência que jamais se modifica, sendo somente enriquecido e transformado pela apropriação deleuziana de outros autores. Esse modelo pode ser resumido nos seguintes termos:

⁸⁸ “Não podemos nos contentar com a categoria idealista de expressão. Não podemos e nem deveríamos pensar em descrever o objeto esquizofrênico sem ligá-lo ao processo de produção.” (DELEUZE; GUATTARI, *O Anti-Édipo*, p. 17) O conceito de expressão é, aqui, diretamente ligado ao de “compreensão”. (como na pag. 40) Cumpre observar, no entanto, que a passagem do privilégio da expressão ao do “funcionamento” e da “produção” corresponde mais a uma mudança de problemática, portanto, à mudança de sentido do próprio termo “expressão”, que a um abandono do conceito contido no termo anteriormente. Essa mudança determina que a diferença não seja mais representada pela ideia de “teatro”, “dramatização”, expressão ou “perversão”, como em *Diferença e repetição* e *Lógica do Sentido*, mas pela noção de produção. Por exemplo, a perversão, indicada em *Lógica do Sentido* como um novo método filosófico, agora é propriedade tanto do capitalismo quanto da psicanálise, sua “perversão intrínseca ou seu cinismo essencial (a era da má consciência é também a do puro cinismo).” (*O Anti-Édipo*, p. 328); assim como o conceito de “expressão” passa a ser utilizado como algo que interrompe o desejo, no mesmo sentido em que, em *Diferença e repetição*, é caracterizada a “realização de um possível” em oposição à atualização do virtual. Como escrevem Deleuze e Guattari, “homem e natureza não são como dois termos postos um em face do outro, mesmo se tomados numa relação de causação, de compreensão ou de expressão (causa-efeito, sujeito-objeto etc.)” (p. 15).

⁸⁹ *Espinosa e o problema da expressão*, p. 29.

Explicar é desenvolver. Envolver é implicar. Os dois termos, entretanto, não são contrários: indicam apenas dois aspectos da expressão. Por um lado, a expressão é uma explicação: desenvolvimento daquilo que se exprime, manifestação do Uno no múltiplo (manifestação da substância nos seus atributos e, depois, dos atributos nos seus modos). Mas, por outro lado, a expressão múltipla envolve o Uno. O Uno permanece envolvido naquilo que o exprime, impresso naquilo que o desenvolve, imanente a tudo que o manifesta: nesse sentido, a expressão é um envolvimento. [...] Em regra geral, porém, a expressão envolve, implica o que ela exprime, ao mesmo tempo em que o explica e o desenvolve.⁹⁰

Isso posto, a despeito da evidente prioridade de termos bergsonianos na ontologia de Deleuze⁹¹, como atual e virtual, por exemplo, é somente a expressão, cujo significado reside em sua leitura de Spinoza, como, mais tardiamente, na de Leibniz, que dá significado, digamos, ao *pano de fundo ontológico* que insiste em Deleuze apesar da contínua reformulação de seus conceitos. Toda a discussão deleuziana sobre a relação entre o atual, o virtual e a diferença ganha sentido a partir da definição da imanência como algo que se *exprime*, de maneira a ser a expressão o conceito que explica o ligamento diferencial entre as dimensões do atual e do virtual. Assim, a diferença, como “substância”, é implicada num virtual que se exprime no atual; do mesmo modo que é explicada num atual em que se identifica uma pluralidade de modos. Todas essas dimensões, no entanto, para usar uma figura do *Anti-Édipo*, diferem em *regime*, não em natureza, o que representa a imagem de sua imanência. Elas se expressam uma à outra, e o envolvimento e o desenvolvimento, como a implicação e a explicação, são os modos de sua expressão em cada caso.

Essa dualidade, definida em nível ontológico, quando vinculada ao conceito de diferença, serve à aproximação entre figuras, à primeira vista, contraditórias: a imanência ou univocidade e a diferença ou criação, criatividade. Ambas são definidas nos termos uma da outra: a imanência só é imanência na medida em que é imanência da *diferença*; o que tudo tem em comum é que tudo *difere*. Ao mesmo tempo, a diferença só existe dada sua capacidade de estabelecer a conexão,

⁹⁰ Espinosa e o problema da expressão, p. 19.

⁹¹ Michael Hardt, por exemplo, considera Bergson a figura decisiva para a estruturação de uma ontologia deleuziana, primeiro momento do que ele considera uma “evolução” de seu pensamento que vai de Bergson até os momentos, respectivamente, ético e político de Nietzsche e Spinoza. (*An Apprenticeship in Philosophy*, pp. xx, 7) Isso tanto devido à ênfase dada por Bergson a uma crítica do negativo e do nada (momento negativo ou crítico), quanto ao seu conceito de diferença que difere, antes de tudo, *de si mesma* (momento positivo). “O ser difere de si mesmo imediatamente, internamente” (Ibidem, p. 14)

comunicação e plasticidade dos termos que ela constitui. Daí a diferença só é diferença se diz respeito a uma certa imanência, pois é essa imanência, como a substância spinozista, que articula o sentido “doador” pela diferença, a ser desenvolvido na experiência, sob a pena do conceito recair na simples multiplicidade extensa a partir de que fora concebido durante toda a história da filosofia (distinção numérica de Descartes).

Todo esse esquema será melhor esclarecido em outra seção, mas é importante tê-lo em mente para diferenciar esse momento ontológico daquele que podemos chamar de *ético*. Este aparece também em relação ao sistema espinosista, mas cujo momento fundamental, em que Deleuze tenta tematizar mais diretamente a própria diferença, para além do atual e do virtual, parte de Nietzsche.

1.1.3. O eterno retorno: univocidade como diferença em Nietzsche

A história da univocidade é a história do aumento gradual da independência do conceito de diferença. Em Scotus, a comunalidade não identitária entre Deus e as criaturas é fundada pela univocidade de seu sentido comum, que, por sua vez, possibilita a definição de *hecceidade* como conceito que designa o indivíduo para além do gênero e da espécie. Se o ser não é gênero, o indivíduo, criado por uma diferença que engendra a espécie a partir do gênero, mas que o ultrapassa, pode ser dissociado de seu gênero pela hecceidade como aspecto individual “indefinível, mas plenamente real e positivo”.⁹² Em outras palavras, ele pode ser caracterizado como contendo “algo mais” que o gênero, como, por exemplo, o que diferencia Sócrates da definição geral homem. Não obstante, a indiferença do unívoco, ou “transcendental”, ao finito e infinito, permite a Scotus conservar a prioridade da substância sobre a hecceidade que a ela inere, a que corresponde a prioridade dos predicados ditos do infinito sobre os que dizem do infinito. Deus permanece em sua eminência sobre as criaturas. A diferença ganha uma certa liberdade, pois, pela hecceidade, se livra da captura absoluta pelas categorias, mas permanece vinculada ao Uno como sua razão de ser.

⁹² WIDDER, op.ct., p. 38.

Em Spinoza, vimos que a substância e o modo se instanciam em um grande esquema expressivo que os aproxima um do outro. A diferença se torna, aí, mais livre, pois passa a se dizer diretamente da substância; a pluralidade dos modos não tem outro sentido senão aquele que lhes doa a própria substância, o que torna os modos “fatores individuantes” ou “graus intrínsecos” substanciais, cuja única “obrigação” é “desenvolver toda a sua potência ou seu ser no próprio limite”⁹³. Deleuze dirá, então, que, com Spinoza, o ser se torna “afirmativo”, expressão que nos é essencial. Se Scotus levou “mais longe” a tarefa de uma teologia “positiva”⁹⁴, Spinoza parece distanciar-se da teologia na produção de uma ontologia que é, ela mesma, pura afirmação. Isso porque não há mais uma perfeição divina “pura” que faz das predicções elementos sempre *faltosos*, sempre aquém do “verdadeiro infinito” que nos é, em última instância, inalcançável.

O problema é que, segundo Deleuze, parece subsistir ainda, mesmo em Spinoza, uma prioridade da substância sobre os modos. Com efeito, “os modos e a substância não têm o mesmo sentido”⁹⁵ na medida em “a substância espinosista parece independente dos modos, e os modos dependem da substância, como de outra coisa”.⁹⁶ Deleuze diz, então, finalmente, que também o espinosismo acaba por conservar um mínimo de “indiferença” entre a substância e os modos. É o ponto de introdução do terceiro momento da univocidade, momento nietzschiano do eterno retorno. Escreve Deleuze:

[Para além de Spinoza,] seria preciso que a substância fosse dita *dos* modos e somente *dos* modos. Tal condição só pode ser preenchida à custa de uma subversão categórica mais geral, segundo a qual o ser se diz do devir, a identidade se diz do diferente, o uno de diz do múltiplo, etc. [...] tal é a natureza de uma revolução copernicana que dá à diferença a possibilidade de seu conceito próprio, em vez de mantê-la sob a dominação de um conceito em geral já posto como idêntico.⁹⁷

É nesse sentido que o eterno retorno representa uma concepção renovada de univocidade. Em um trecho importante, Deleuze descreve o eterno retorno como uma “prova” nos mesmos moldes que a prova lógica contida no imperativo

⁹³ DR, p. 72.

⁹⁴ *Espinosa e o problema da expressão*, p. 66.

⁹⁵ DR, p. 72.

⁹⁶ DR, p. 73.

⁹⁷ Idem.

categorico kantiano⁹⁸. Enquanto esta é movida pela *possibilidade* de universalização da ação que orienta uma máxima, o eterno retorno corresponde ao princípio inverso: o que retorna é o que *não é universal*, i.e., o que não é o Mesmo, o que muda, o diferente. “O eterno retorno não pode significar o retorno do Idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir.”⁹⁹

É fundamental ter em mente essa leitura deleuziana do eterno retorno como a revirada da ética kantiana, elemento que ele denomina um “extremo formalismo”, ou uma acepção renovada de “a priori”, pois é isso que justifica formulações que o classificam como o “Mesmo que se diz do diferente”; “o devir idêntico do próprio devir”¹⁰⁰. O eterno retorno aparece como uma “forma”, uma ideia unificada essencial para a definição do que constitui, com efeito, a filosofia de Deleuze. Como fizemos com Scotus e Spinoza, verifiquemos de que forma essa ideia é responsável por integrar Nietzsche à linhagem filosófica da univocidade proposta por Deleuze.

Em um primeiro sentido, conforme a interpretação deleuziana, Nietzsche é responsável por um projeto, a um só tempo, positivo e negativo. De modo positivo, seu “projeto mais geral consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor”¹⁰¹; de modo negativo, para Nietzsche, a “filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma crítica”¹⁰². Seu projeto é contraposto ao daquele que se diz dos “operários da filosofia”, Kant, Hegel, Schopenhauer; que subtraíram os valores à crítica ao se limitarem a “inventariar os valores existentes ou em criticar as coisas em nome de valores existentes”¹⁰³. O projeto em questão é, portanto, o de *levar às últimas consequências* uma tarefa crítica já enunciada pelo kantismo, mas deixada inacabada pela negligência de sua dimensão axiológica fundamental. Daí dizer

⁹⁸ “De uma certa maneira ainda, vê-se Zarathustra rivalizar com Kant, com a prova da repetição na lei moral. O eterno retorno diz: O que quiseses, queira-o de tal maneira que também queiras seu eterno retorno. Há aí um “formalismo” que reverte Kant em seu próprio terreno, uma prova que vai mais longe, pois, em vez de relacionar a repetição com uma suposta lei moral, parece fazer da própria repetição a única forma de uma lei para além da moral. Na realidade, porém, a coisa é mais complicada. A forma da repetição no eterno retorno é a forma brutal do imediato, do universal e do singular reunidos, que destrona toda lei geral, dissolve as mediações, faz perecer os particulares submetidos à lei.” (DR, p. 27)

⁹⁹ DR, p. 73.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ NF, p. 9.

¹⁰² Idem.

¹⁰³ NF, p. 10.

Deleuze que a crítica é *criativa*: o abandono de valores postos implica a criação de novos valores. Se a crítica é, também, uma genealogia, é porque se lança à tarefa de escavação das condições genéticas dos valores em curso, o que cria condições para o emprego dessas condições na destituição de tais valores e o engendramento de outros. A genealogia é “valor da origem e origem dos valores”, “o elemento diferencial dos valores do qual decorre seu próprio valor”¹⁰⁴. O sentido, por sua vez, designa a *consistência* própria do valor, o conteúdo do que ele afirma e como o faz; seu elemento, portanto, é a *força*, a intensidade própria do sentido, o que, por outro lado, legitima e determina seu valor. “Jamais encontraremos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico) se não soubermos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se expressa”.¹⁰⁵

É a força o conceito central da univocidade nietzschiana, que recupera, via Deleuze, o conceito de expressão que subsistia em Spinoza: a força exprime algo e tudo que há; na medida em que algo é, é também expressão de uma força. Esse panorama aparece, em um primeiro momento, como o “princípio de uma filosofia da natureza em Nietzsche”¹⁰⁶, em que o mundo se dá como conjunto de forças, cuja determinação inicial se dá em dois aspectos: primeiro, “o ser da força é o plural; seria rigorosamente absurdo pensar a força no singular”; segundo, “uma força é dominação, mas é também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce”¹⁰⁷. Nesse sentido, Deleuze dirá que “a hierarquia é o fato originário, a identidade da diferença e da origem”¹⁰⁸, pois a hierarquia é o indício do que ele chamará, depois, de força “seletiva” do eterno retorno.

Como em Scotus e Spinoza, a univocidade em Nietzsche é também sinônimo do ser comum entre o que podemos chamar de um fundamento e um fundado; mas lhe falta o sustentáculo representado pela figura de Deus no conceito original de univocidade, como pela substância em Spinoza. Como diz Deleuze, trata-se de uma substância que se diz *somente dos modos*; portanto, de um achatamento completo da substância sobre os modos. Deleuze vê nisso um conceito renovado de diferença, livre de sua subordinação da identidade, e define a

¹⁰⁴ NF, pp. 10-11.

¹⁰⁵ NF, p. 11.

¹⁰⁶ NF, p. 15.

¹⁰⁷ Idem.

¹⁰⁸ NF, p. 17.

univocidade nos termos da relação intrincada desse conceito designa compreendido como potência diferencial da realidade, motor imóvel de seu movimento. A ideia de hierarquia serve para distinguir os elementos que efetivamente expressam essa potência diferencial e aqueles que, por não fazê-lo, barram seu poder de expressão. Como escreve Deleuze, no momento em que expõe o eterno retorno como terceiro momento da univocidade:

O eterno retorno não pode significar o retorno do Idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir. O eterno retorno não faz “o mesmo” retornar, mas o retornar constitui o único Mesmo do que devém. Retornar é o devir-idêntico do próprio devir. Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente.¹⁰⁹

A assim chamada “prova” do eterno retorno, é, desse modo, o filtro que determina o que retorna e o que, por não retornar, é destruído, eliminado. Esse “mundo” do eterno retorno é também o da vontade de potência, “mundo teatral das metamorfoses e das máscaras [...], das intensidades puras desta Vontade, como fatores móveis individuantes que não se deixam mais reter nos limites factícios deste ou daquele indivíduo”.¹¹⁰ Nesses termos, Deleuze define a dimensão positiva da força, a ser selecionada e privilegiada: “em Nietzsche, chama-se ‘nobre’ a energia capaz de transformar”.¹¹¹ A hierarquia é o correlato direto de uma operação seletiva cujo critério é somente o diferente e o criativo. O que é melhor é o que é mais ativo, mais diferencial do que outra coisa, de tal maneira que o elemento genético da força, i.e., da unidade fundamental das coisas, é a própria vontade de potência, a mudança como fator genético.

O esquema que traduz o conceito ideal de univocidade, o mais alto grau de independência da diferença, é, assim, expresso por dois elementos: a seleção e a força. A força encarna a imanência entre as dimensões da matéria, do sentido e do valor, cuja extrema proximidade não havia nos outros momentos da univocidade. Na medida em que a realidade só é constituída por forças, e cada força expressa o Todo como tal, o valor e o sentido determinam a matéria como elementos condicionantes da própria estrutura do real. Por outro lado, o que decide a

¹⁰⁹ DR, p. 73.

¹¹⁰ DR, p. 74.

¹¹¹ NF, p. 59.

configuração de cada instância dessa estrutura é princípio de seleção que privilegia a força mais “nobre”, i.e., aquela com maior tendência a se afirmar e se expandir. Dado que, para Deleuze, uma tal afirmação equivale à diferenciação, o crivo genético do real se torna a própria diferença.

O caráter universal desse critério deve ser compreendido em toda a sua radicalidade. Se, para Nietzsche, o eterno retorno designa a fundação de uma forma renovada de expressão e de fazer filosófico, como não cansa de lembrar Deleuze, é na medida em que parte da crítica prévia do conhecimento e da própria estrutura do que se apresenta, imediatamente, como objetividade ou *realidade*. Como descreve Pierre Klossowski:

Agora, o *Eterno retorno* (como a expressão de um *dever* sem objetivo ou propósito) torna o conhecimento “impossível”, ao menos com respeito aos fins, e mantém sempre o conhecimento ao nível dos *meios*: os meios de conservar a si mesmo. Isso, por sua vez, é o que determina o princípio de realidade, que, portanto, é sempre um princípio variável. Mas não apenas o Eterno Retorno não determina a realidade, ele suspende o próprio princípio de realidade, e em uma certa maneira deixa-o ao critério do maior ou menos grau de poder sentido – ou melhor, à sua intensidade.¹¹²

É a intensidade, portanto, de uma experiência, de um conceito, de qualquer determinação, em geral, o indicativo de sua real relevância. Isso implica a relatividade do que se compreende como uma realidade estável e duradoura, pois o estabelecimento de uma tal realidade, como solo durável, é já interpretada como uma extrapolação dogmática do princípio da diferença; a tentativa de fazer o simulacro que é seu produto mais do que ele é, pura intensidade, ao figurá-lo como algo passível de uma certa estabilidade, de *eternidade*. “A única realidade é a vontade de ser mais forte de todo centro de força”.¹¹³ A única razão de ser da intensidade é sua potência de expansão e de criação, como de destruição daquilo que se coloca como limite da liberdade de *afirmação* dessa potência; propriedades que Deleuze atribui à diferença.

Já podemos ver por que a ideia de univocidade é decisiva para definir o conceito de afirmação. Em Spinoza, ela se torna objeto de “pura afirmação” na medida em que, se a substância é única, o que importa não é a *definição* de algo, mas o sentido de sua *modalidade* particular. À unidade entre a substância e o modo

¹¹² KLOSSOWSKI, *Nietzsche and The Vicious Circle*, p. 104.

¹¹³ Ibidem, p. 111.

corresponde a autonomização do segundo, sua potência em articular, de maneira expressiva, suas próprias capacidades, o que carrega consigo o aspecto infinito da substância como tal. O ser se torna, assim, *afirmativo*, pois, sendo definido pela multiplicidade de seus modos, não comporta lacunas ou pontos de referência a que ele deve se reportar ou representar. Cada modo só faz *afirmar* a potência do todo, desenvolvê-la, expressá-la.

Em Nietzsche, pela introdução do elemento do *valor*, digamos que a univocidade vai tão longe que retorna sobre si mesma. Não é mais suficiente atestar a imanência entre uma potência ou fundamento do Todo e seus modos fundados; é preciso retirar, dessa imanência, a consequência mais profunda de que até mesmo a relação fundamento-fundado, até mesmo a hierarquia, deve ser, ela mesma, tornada diferencial. Mesmo o que é transcendente faz parte da imanência. Dizemos que a univocidade “retorna sobre si mesma”, pois, nesse ponto, constata-se o elemento “estático” da diferença, o sentido em que Deleuze pode dizer que a diferença implica “um salto no mesmo lugar”, que nada muda e, não obstante, *tudo muda*. Trata-se da percepção de que, saindo das determinações do senso comum, passando pelo esforço da estruturação da univocidade, retorna-se a uma forma ressignificada do que estava posto no início. Agora, as próprias identidades mais fundamentais e cotidianas, tanto da filosofia quanto da experiência sensível, convertem-se em expressão da diferença, pois também elas são índice de afirmação. Se se “retorna”, de algum modo, é somente para, agora munido da concepção afirmativa também do valor, selecionar, organizar e transformar a instância axiológica e simbólica que antes se apresentava como dada, assim como *eliminar* o que não mais serve, conforme o crivo valorativo da diferença. Se essa é uma forma mais profunda de univocidade, é porque, pela imanência da matéria, do sentido e do valor, o conceito passa a abarcar literalmente qualquer domínio da experiência, epistêmico, social, biológico ou psicológico. Por outro lado, essa abrangência renovada implica que a articulação desses domínios seja sempre vinculada a uma noção de ética do valor, em que a forma como cada um aparece na experiência carrega um modo particular de valoração e expressão. A partir daí, a univocidade provê os fundamentos de uma concepção renovada de *ética*.

Isso posto, digamos que, com Scotus, a univocidade encontra seu significado teológico, seu momento teológico; em Spinoza, seu momento ontológico; por fim, em Nietzsche, seu momento diferencial ou ético. Esses três

momentos compõem a estrutura afirmativa da univocidade. Adiante, veremos como o resultante critério diferencial de seleção, portanto, de uma verdadeira política existencial, serve de instrumento para Deleuze elaborar uma noção singular de ontologia imanente, que se prolonga em uma nova concepção de ética baseada na compreensão da realidade como, antes de tudo, *afirmativa*.

1.2. A ontologia de Deleuze: a estrutura da afirmação

1.2.1. Primeira síntese do tempo: o presente

A univocidade representa o cerne do tema deleuziano da afirmação, mas sua exposição é tratada diretamente pelo autor como uma parte muito pequena do conjunto geral de sua filosofia. Mesmo *Diferença e repetição*, em que o conceito é melhor definido no contexto de seu projeto total, são dedicadas pouquíssimas páginas à sua exposição. Não obstante, não se pode deixar de notar como o ser unívoco figura como a base de toda a ontologia ali exposta, um mesmo pressuposto para todos os temas da repetição, da diferença e da imanência, como a noção que melhor delimita uma atmosfera geral para a estrutura do livro. É necessário, assim, expor a ontologia de *Diferença e repetição* não apenas porque é erigida em conexão direta com o conceito de univocidade, como também representa, em um sentido cronológico, a primeira figura coerente de uma ontologia acabada produzida por Deleuze depois de suas monografias, cujos conceitos e problemas são constantemente retomados em contextos distintos em seus textos e livros posteriores. Ademais, somente aí a noção de eterno retorno dispõe de uma descrição detalhada em relação aos outros elementos de sua filosofia, tratando-se de um conceito central para o tema que queremos desenvolver nesse texto: o do lugar da *negação* no sistema filosófico deleuziano.

Assim, digamos que, do ponto de vista da ontologia, o que domina *Diferença e repetição* é a preocupação com a relação dos indivíduos com o movimento caótico da diferença, que é sua razão genética. A prerrogativa de isolar

um “conceito da diferença em si” diz respeito tanto à reconstrução crítica de posições filosóficas anteriores, quanto à posição de um esquema de pensamento capaz de situar esse conceito no interior de uma explicação geral do mundo e da filosofia. Ali, o tema da univocidade é vinculado à questão moderna por excelência: a da temporalidade. No contexto da crise da metafísica e do declínio da modernidade, diagnosticados não menos por Kant e Hegel que por Nietzsche, Deleuze demonstra a conexão essencial entre os temas do valor e da ética ao da metafísica, para sempre marcada pela irrupção de um tempo deixado “fora de seus eixos”, sem Deus, sujeito, polo ou, dirá Aristóteles, “abóbada celeste” sobre que se apoiar. Se *Diferença e repetição* vincula o isolamento de um conceito de “diferença em si” ao desdobramento de uma verdadeira *ontologia* do tempo, é na medida em que a morte de Deus, declarada por Nietzsche, mas já renunciada pela filosofia kantiana, implica a dissolução de uma forma estável pela qual possa se conceber a estrutura do desenvolvimento dos processos do mundo, forma normalmente compreendida a partir uma temporalidade e de uma especialidade características.

Como na primeira versão da primeira *Crítica*¹¹⁴, Deleuze descreve esse conceito de temporalidade com base em três processos de síntese, cada uma delimitando uma relação particular com a experiência empírica contínua, como um modo de configuração das instâncias do passado, do presente e do futuro. A primeira dessas sínteses delimita o âmbito mais próximo da concepção de um tempo discreto, baseada no caráter extensivo de um tempo cronológico e de um espaço formado por *partes extra partes*: a temporalidade própria do *presente*. Podemos destacar duas caracterizações em relação a essa primeira síntese: primeiro, seu caráter *constitutivo*; segundo, sua pretensão *fundacional*, “originária”¹¹⁵ (o presente vivo é “verdadeiramente a fundação do tempo”¹¹⁶).

Em primeiro lugar, seu caráter constitutivo se deve ao fato de que sua operação corresponde a um mecanismo de síntese que Deleuze associa ao famoso exemplo humeano da sucessão de objetos, ou bolas de bilhar, no caso específico de Hume. Para Hume, ao observar que um objeto é comumente seguido de um outro

¹¹⁴ Cf. DELEUZE, *A Filosofia Crítica de Kant*, 2009.

¹¹⁵ *Diferença e repetição*, p.123.

¹¹⁶ Idem.

objeto determinado, a mente, por uma “tendência natural”¹¹⁷, gera a expectativa de que, sempre que detectar em seu campo de visão o primeiro objeto, o outro objeto se seguirá. Como diz Deleuze, a partir da percepção da repetição dos objetos, nada muda no objeto, “em compensação, uma mudança se produz no espírito que contempla: uma diferença, algo de novo *no espírito*”¹¹⁸, i.e., a tendência de deduzir o segundo objeto da aparição do primeiro. Eis o sentido mais básico de um dos conceitos elementares de *Diferença e repetição*: o de uma diferença secretada pela repetição. Evidente que a diferença detém prioridade sobre qualquer movimento repetitivo, mas o exemplo serve de figura para uma das formas de se conceber de que maneira a diferença implicada no que se repete pode ser percebida. Com efeito, já em Hume essa diferença é constitutiva de um modo bastante radical: todas as ideias que compõem e atravessam o horizonte de experiência do sujeito, da ideia de um mundo divino povoado por anjos, às categorias abstratas de justiça e liberdade, até, finalmente, o conceito alcunhado como “inexistente”¹¹⁹ da unidade do próprio Eu; todos são, indistintamente, derivados de impressões simples extraídas de um presente cotidiano, na medida em que delas, a mente, por uma tendência natural, deriva uma propriedade *associativa*, cuja forma mais básica é demonstrada pelo exemplo da sequência das bolas de bilhar.

Daí podemos dizer que o presente é compreendido como um domínio predominantemente identitário, baseado na reconhecimento de objetos como forma primária de interação com as coisas, o que, é claro, é fundamental à praticidade instrumental da vida. É preciso reconhecer para realizar tarefas cotidianas repetitivas, o que justifica a tipificação da síntese do presente como um *habitus*, um hábito.¹²⁰ Essa leitura deleuziana do presente é amplamente tributária da concepção de Bergson a respeito do presente como uma instância, antes de tudo, utilitária. Como escreve Peter Hallward,

¹¹⁷ HUME, *Tratado da Natureza Humana*, p. 243: “Embora a propensão natural da imaginação nos leve a atribuir uma existência contínua a esses objetos ou percepções sensíveis que vemos assemelhar-se uns aos outros em sua aparição descontínua [...]”

¹¹⁸ DR, p. 111.

¹¹⁹ HUME, op.cit, p. 284: “Se alguma impressão dá origem à idéia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas - pois é dessa maneira que o eu supostamente existe. Mas não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo. Portanto, a idéia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente, não existe tal ideia.”

¹²⁰ DR, pp.111-123.

Nossa experiência atual, por exemplo nossa percepção normal de um objeto ou imagem, é governada por nossos interesses e necessidades ordinários: as necessidades que temos como seres dotados de corpos orgânicos e materialmente existentes. Normalmente só vemos o que é útil ou interessante para nós em qualquer momento dado. Quando uma vaca vê grama, ela vê comida em vez de fotossíntese. O domínio do atual é então subordinado aos requerimentos do interesse e às ações requeridas para a busca do interesse. Os interesses da ação, por razões óbvias, focam a concentração no momento presente. [...] O presente é aquela dimensão do tempo em que as coisas literalmente caem em seu lugar alocado. O presente é aquele momento em que o tempo parece subordinado ao espaço, em que as preocupações especiais do meu corpo que age momentaneamente (mas rotineiramente) dominam o fluxo de passagem do tempo.¹²¹

Assim, em um primeiro sentido, o presente é constitutivo na medida em que designa um processo primário de síntese associativa da realidade, baseado na contração/junção de elementos unitários.

Em um segundo sentido, no entanto, o presente é constitutivo, pois seu regime tende a fechar-se sobre si mesmo. Ele tende a esgotar a realidade e, como resultado de seu modo próprio de funcionamento, a apresentar um modelo do mundo que parece suficiente por si só. Isso porque ele não aparece como uma dimensão de uma totalidade temporal mais abrangente. “A [primeira] síntese constitui o tempo como presente vivo e constitui o passado e o futuro como dimensões deste presente”¹²² e não como momentos dele distintos. Só pode haver em seu regime, portanto, a cada momento, “um único sistema de movimentos e sensações”¹²³, pois a forma do presente recorta a realidade em uma sequência de *frames* discretos, cada um condicionado a uma percepção espacial específica baseada na distância entre cada objeto individual e mesmo na consciência do corpo como objeto unitário de que parte a própria percepção do presente em primeiro lugar. Se as coisas permanecem em “seu espaço alocado”, como diz Hallward, é no sentido de sua classificação e consequente percepção de elementos se efetuar com base em sua representação comum, e, nesse sentido, *dada*.

No que Deleuze classifica como um “paradoxo”, o presente figura, então, como a instância aparentemente mais próxima, íntima e material de todas, em que estamos mergulhados na maior parte do tempo; e, não obstante, sua estrutura é fundada sobre a estranha descontinuidade entre instantes que só existem tão logo

¹²¹ HALLWARD, *Out of this World*, pp. 31-32.

¹²² Ibidem, p.120.

¹²³ *Matéria e Memória*, na mesma página de HALLWARD.

morrem e cedem lugar a outros. Digamos, nesse ponto, que tanto Deleuze quanto Bergson compartilham de, no mínimo, dois modos de conceber esse mesmo “presente vivo” que descrevem.

Em um primeiro modo, ele designa uma instância real e epistemologicamente legítima, mesmo do ponto de vista extremamente crítico de suas respectivas filosofias, instância classificada por Deleuze como *atual*. Nesse modo, o presente deve ser não aniquilado, mas revisado conforme um novo paradigma ontológico. No caso deleuziano dessa reformulação, a experiência própria do presente, a rigor, não se distingue tanto por seu caráter, antes de tudo, objetivo ou material, mas pelo regime específico de *duração* responsável por sua configuração se dar dessa maneira. Para que haja tempo, não basta a sucessão de instantes de objetos independentes discretos que terminam tão logo têm seu início; tais instantes devem ser contraídos e unidos em uma duração. Para que seja constitutivo, para que chegue a *formar algo*, o presente deve retirar dos instantes sucessivos nele instanciados uma diferença mínima, deve *contraí-los* em um “campo de temporalidade”¹²⁴ constituinte de uma parte concreta da realidade. Objetos são, nesse sentido, componentes de *ritmos* que os incluem como elementos, ou eles mesmos durações de elementos ou instantes que os constituem. O modo próprio da potência constitutiva do presente é, portanto, o da *contração*. O mundo, em vez de instanciado em sucessão temporal global de uma mesma dimensão que abrange todos os seres, é a totalidade dos ritmos qualitativos coexistentes, cada um dotado de uma duração específica. Como exemplifica Henry Somers-Hall, “podemos ver, por exemplo, que o coração se contrai, não no sentido do movimento que ele de fato realiza, mas na medida em que ele organiza uma sucessão essencialmente indiferente em uma série de momentos de uma duração particular (sua batida).”¹²⁵

Aí, podemos dizer que toda parte da realidade em que é possível reconhecer níveis variados de determinação, de inteligibilidade, i.e., em que não se reconhece um puro caos, guarda um certo grau de atualidade. Como resumiram Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs*, as instâncias do atual podem ser traduzidas pela tríade da “estratificação”: “o organismo, a significância, a subjetivação”¹²⁶. O atual é, aqui,

¹²⁴ SOMERS-HALL, *Deleuze's Difference and Repetition*, p.72.

¹²⁵ Op.cit., p.64.

¹²⁶ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs* 3, p. 25.

momento incontornável da individuação dos corpos, sem o qual não apenas a *episteme* científica e social de uma determinada época da sociedade humana não poderia subsistir, como o tecido orgânico mesmo do mundo careceria de sua organização característica. Se Deleuze caracteriza uma tal síntese como *passiva*, é no sentido de que mesmo o sujeito é, ele próprio, formado no processo, é um resíduo da produtividade temporal. Nesse panorama, *contra* Kant, pode-se dizer que o tempo, em vez de condicionado por um tipo específico de *determinação* subjetiva, faz-se a si mesmo por um movimento contínuo e desordenado. Nesse processo, toda ordem, é, digamos, necessária enquanto produto de seu funcionamento genético, como algo a ser necessariamente originado pelo tempo; mas também fortuita quanto à forma que adquire, pois esta nunca está dada; o futuro, como em Hume, permanece imprevisível. Daí o elemento, antes de tudo, diferencial do tempo.

1.2.2. Segunda síntese do tempo: o virtual ou o passado

O caráter constitutivo do presente deleuziano não impede que ele seja fundado sobre um aparente paradoxo: “constituir o tempo, mas passar neste tempo constituído”¹²⁷. Mesmo que não se reduzam à sucessão de elementos independentes, os ritmos instaurados pelo presente, imbricados uns nos outros, ainda detêm durações limitadas, as quais, ao se esgotarem, devem dar lugar a outras. A síntese do presente é ainda intratemporal. Ela engendra a temporalidade, pois esgota o tempo; em seu regime, todo o tempo aparece como constituído pelo presente, mas trata-se ainda de um presente que passa. “Insistindo na finitude da contração, mostramos o efeito, mas não mostramos por que o presente passava, nem que o impedia de ser coextensivo ao tempo”¹²⁸. Essa tensão entre a aparente redução do tempo ao presente e seu caráter irrevogavelmente passageiro torna necessária a indicação de uma instância mais fundamental que seja responsável pela passagem do tempo. Essa instância é o passado.

Com efeito, o passado, na primeira síntese, é lembrado pela memória enquanto síntese ativa derivada, que, por sua vez, é erigida sobre a síntese passiva.

¹²⁷ DR, p. 123.

¹²⁸ Idem.

Nessa perspectiva, o passado depende, para sua constituição, do próprio presente, ele existe *no presente* como uma de suas dimensões. A própria constituição da memória, entretanto, é dada de outra maneira. No momento em que ela é erguida sobre as contrações orgânicas da matéria, “a memória deve ser fundada por uma outra síntese [...], a síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado”. O presente é a fundação do tempo, mas o passado é seu fundamento, um “elemento substancial do tempo”, *locus* de uma “síntese passiva transcendental”.

Se Hume é a principal figura a inspirar a eluciação da primeira síntese, é Bergson quem provê o modelo conceitual decisivo para a segunda síntese, à que corresponde uma segunda variedade de repetição. O conceito do passado se baseia, na esteira de Henri Bergson, na rejeição do modelo representacional de passado, que concebe o passado à semelhança do presente, tal qual imagem localizada no ponto anterior de uma mesma linha temporal, retrospectivamente reconstituída na mente do sujeito. Para Deleuze, como para Bergson, um tal passado retrospectivo existe ele mesmo no presente, assim como o futuro quando figurado como mera previsão de outro presente porvir. Nesse nível, o presente, ele mesmo, inclui um passado e um futuro como suas dimensões *na mesma forma do presente atual*. Passado e futuro, portanto, quando cristalizados em um exercício ativo de retrospectiva ou previsão, são ambos concebidos como instantes formalmente indistintos do presente atual. Como concepção alternativa, tributária de noções bergsonianas, a segunda síntese temporal de Deleuze concerne ao passado como existência *em si mesma independente*, um Todo repetido “em níveis diversos coexistentes”¹²⁹. A ideia essencial, aqui, é a desvinculação do passado de uma instância psicológica e sua posição como uma entidade ontológica em si mesma independente.

Isso posto, se o passado é um Todo, este é concebido por Bergson como um *cone*, cujos níveis organizam-se conforme graus maiores e menores de contração e distensão, cada um uma síntese da totalidade dele próprio, o que justifica sua caracterização por Deleuze como uma síntese do tempo. É fundamental notar como esse esquema implica a univocidade ou imanência entre esse passado e o presente: em sua base circular, o cone estaria em sua forma mais distendida, cujo tecido translúcido se aproxima maximamente daquele do sonho e das lembranças mais

¹²⁹ DR, p.129

distantes, fora do escopo da utilidade imediata e caracterizados por determinações mais vagas e evanescentes. Em sua forma mais contraída (o vértice), o passado toca o presente, e seus elementos são *selecionados* pelo “sistema sensório-motor” na aplicação de suas imagens ao elemento cotidiano e utilitário que marca a atualidade. O presente é, assim, “o grau mais contraído de uma totalidade inteira, que é em si como uma totalidade coexistente.”¹³⁰ Como explica Bergson, em *Matéria e memória*,

De um lado, o estado sensório-motor *S* orienta a memória, da qual, no fundo, é a extremidade atual e ativa; de outro lado, essa própria memória, com a totalidade de nosso passado, exerce uma pressão para diante a fim de inserir na ação presente a maior parte possível de si mesma. Desse duplo esforço resulta, a todo instante, uma quantidade indefinida de *estados* possíveis da memória, [...]. Estes são, dizíamos, outras tantas repetições de nossa vida passada inteira. Mas cada um desses cortes é mais ou menos amplo, conforme se aproxime mais da base ou do vértice; além disso, cada uma dessas representações completas de nosso passado só traz à luz da consciência aquilo que pode se enquadrar no estado sensório-motor, conseqüentemente aquilo que se assemelha à percepção presente do ponto de vista da ação a cumprir.¹³¹

Conforme o esquema de Bergson, portanto, presente e passado; atual e virtual; ação e imaginação; como também matéria e espírito, são, a rigor, nada menos que *modos* ou *tendências* de uma mesma instância, que difere em função de seus dois modos principais de funcionamento e configuração (mais distendida ou mais contraída). O presente é a fundação porque funciona como o esqueleto *quantitativo* de uma estrutura de contornos, espaços e ligações bem determinados; o passado é o fundamento, pois fornece, digamos, a matéria prima, dirá Bergson, “qualitativa” a ser organizada por essa fundação. Não obstante, apesar da aparente clareza da distinção entre ambas as instâncias, dado serem determinadas em função da maior ou menor aproximação e distanciamento que se situam do ponto de vista do horizonte circunscrito pelos extremos da base e do vértice do cone, sua especificação como atual ou virtual se dá de forma inteiramente relativa.

Essa é uma consequência direta do fato de que o conceito de uma divisão entre duas instâncias distintas é, ele mesmo, uma função da dualidade entre atual e virtual (do lado do presente), visto que só o presente comporta um tal modo de

¹³⁰ DR, p.128.

¹³¹ BERGSON, *Matéria e Memória*, p. 197. (versão pdf)

disjunção exclusiva. Isso implica que, entre as duas tendências, não há, com efeito, como determinar quando ou como se passa de uma à outra, exceto de forma vaga e aproximada. A experiência oscila constantemente entre os dois regimes. Como diz Bergson, “Não há, pelo menos no homem, um estado puramente sensório-motor, assim como não há vida imaginativa sem um substrato de atividade vaga. Nossa vida psicológica normal oscila, dizíamos, entre essas duas extremidades.”¹³²

Para Deleuze, o passado designa, então, uma dimensão *em si*, sugestivamente denominada “numênica” dada a impossibilidade da experimentação, do ponto de vista do mundo atual, “empírico”, da totalidade que ele implica. O presente só funciona porque se reporta ao passado, de forma que “é pelo elemento puro do passado, como passado em geral, como passado a priori, que tal antigo presente é reproduzível e que o atual presente se reflete. Em vez de derivar do presente ou da representação, o passado é suposto por toda representação.”¹³³ Em sua forma mais distendida, maximamente próxima do sonho e da ficção, o único acesso possível a esse passado, conforme a alegoria deleuziana, se dá pelo mesmo processo através do qual o herói da *Recherche* proustiana, relembra, de uma só vez, o passado de sua infância na região de Combray, ao provar o biscoito que marca a primeira grande ruptura na narrativa do livro de Proust. Neste caso,

O sabor [do biscoito] só tem poder porque ele envolve alguma coisa = x, que não mais se define por uma identidade: o sabor envolve Combray tal como ela é em si, fragmento de passado puro, em sua dupla irredutibilidade ao presente que ela foi (percepção) e ao atual presente, em que se poderia revê-la ou reconstitui-la (memória voluntária). Ora, esta Combray em si se define pela sua própria diferença essencial, “diferença qualitativa”, da qual Proust diz que ela não existe “na superfície da terra”, mas somente numa profundidade singular.¹³⁴

Trata-se de um passado, portanto, que nunca foi presente, que se preserva, em seu ser, como passado, cuja forma “pura” suporta um grau máximo de distensão, em oposição ao grau máximo de contração no presente, que pode apenas limitar-se a contrair, em sua forma própria, o passado a ser apresentado conforme segmentos de instantes e espaços descontínuos. Sendo o presente um conjunto de instantes, tem sua razão de ser no passado como um *fundamento* que faz cada instante passar. O próprio passado, no entanto, coexiste inteiro consigo mesmo e com os presentes

¹³² BERGSON, op.cit., p. 197.

¹³³ DR, p. 125.

¹³⁴ DR, p. 178; nota 27.

que passam, como que “ao lado” destes. Quando o protagonista de Proust consome o biscoito no presente, relembra de uma só vez a totalidade acabada de uma grande fatia de seu passado, em todos os seus detalhes. É nesse sentido que a incomensurabilidade entre o presente e o passado serve ao ocasional e imprevisível acesso da segunda instância por meios fortuitos derivados da primeira. De uma só vez, todo o conteúdo *implicado* em um dos níveis do passado é desencadeado por uma ação no presente, o que, uma vez efetuado, mediante a atualização, possibilita a descrição, de todos os seus contornos e delimitações de modo detalhado, o que designa o conteúdo da *Recherche*.

O presente, portanto, sendo sua parte mais contraída, não é senão a repetição de todo o passado em sua totalidade, que transvasa o que nele permanecia implicado e distendido à natureza constitutiva e detalhada do presente. Uma vez no presente, seu aspecto qualitativo ganha contornos cronológicos e geográficos, o que o instância como momento determinado em uma territorialidade propriamente contextualizada em momentos históricos e localidades já postas. É nesse sentido que “é pelo elemento puro do passado, como passado em geral, como passado *a priori*, que tal antigo presente é reproduzível e que o atual presente se reflete”¹³⁵, uma vez que o passado como segunda síntese do tempo é justamente aquele que não é memória concebida como retrospectção ou previsão, e que sintetiza vários níveis que o próprio presente retoma em seu funcionamento.

Nota: o virtual e a univocidade

Se o virtual é apresentado, em um primeiro momento, como a natureza do passado, este não esgota a dimensão do virtual, mas somente a exemplifica. Em Deleuze, o virtual é identificado como uma instância imanente da realidade e, como tal, que se diz de todas as suas instâncias passíveis de diferenciação. Como diz Deleuze, “todo objeto é duplo, sem que suas duas metades se assemelhem, sendo uma a imagem virtual e, a outra, a imagem atual.”¹³⁶ Não se assemelham, pois, como não cansa de enfatizar Deleuze, o virtual deve ser distinguido do possível: enquanto este apresenta uma imagem acabada de algo, como uma ação cotidiana

¹³⁵ DR, p.125.

¹³⁶ DR, pp. 295- 296.

planejada a ser posta em prática, a que falta somente a realização, o virtual guarda uma assimetria fundamental com respeito às formas que ele origina.

Conforme a fórmula proustiana, o virtual é “real sem ser abstrato, ideal sem ser abstrato”; ele é o tecido próprio do objeto parcial, na psicanálise, que designa a imagem fantasmática própria do desenvolvimento do desejo na infância a partir da interação com figuras parentais. É também a natureza do sentido, no âmbito linguístico, estrutura de ligações entre fonemas; como também designa a estrutura de formações sociais, biológicas e mesmo epistêmicas¹³⁷. Em suma, o virtual é a instância que, estando permanentemente misturada ao atual, confere ao mundo identitário do presente uma propriedade genética, que, de maneira ora mais lenta, ora mais rápida, possibilita que a variação constante de sua natureza, como de sua configuração. Essencialmente, qualquer gênese de qualquer coisa só existe na medida em que mantém uma relação com o virtual. Como escreve Deleuze,

a gênese não vai de um termo atual, por menor que seja, a um outro termo atual no tempo, mas vai do virtual à sua atualização, isto é, da estrutura a sua encarnação, das condições de problemas aos casos de solução, dos elementos diferenciais e de suas ligações ideais aos termos atuais e às correlações reais diversas que, a cada momento, constituem a atualidade do tempo.¹³⁸

À tentação de se conceber a transição do virtual ao atual como entre uma massa indeterminada e uma atualidade determinada, Deleuze responde pela indicação de que o virtual é sempre “completamente determinado”. Ao seu arranjo em ligações diferenciais corresponde um processo particular de determinação, que compreende essa parte do objeto sem que ele se torna uma identidade acabada por inteiro. Essa ideia parece obscura somente se ignorarmos o contexto sempre metafilosófico implícito em todo texto deleuziano, cuja imanência pressuposta aponta quase sempre na direção de um diálogo sobre métodos de criação. Assim, por exemplo, a filosofia resolve problemas tanto quanto a gênese celular e molecular; o autor e o sujeito ético pensam tanto quanto objetos em geral e um sistema filosófico deve “funcionar” nos mesmos termos do funcionamento de uma sociedade ou da raiz de uma planta (rizoma ou árvore).

¹³⁷ DR, a partir da p. 274.

¹³⁸ DR, p. 262.

É possível fazer sentido, portanto, do conceito de uma determinação especificamente virtual, quando lembramos que outro nome para o virtual é a noção de Ideia. Ao concebermos o processo criativo, de forma quase fenomenológica, constatamos que, antes do momento em que algo passa com efeito à realização, i.e., ganha uma forma inteligível e um estatuto na massa de objetos concretos, uma Ideia é algo como que indeterminado e determinado. Não é um nada, pois se sabe que algo insiste no pensamento, mas algo vago, cujas conexões se expandem para todos os lados e se agarram a conceitos e emoções que flutuam errantes no inconsciente. Se Deleuze dá tanta importância à ideia de gênese, é na medida em que o real é definido como, a cada momento, a atualização genética contínua dessas relações diferenciais, cujo processo, podemos concluir, jamais cessa, mas passa, apenas, por calcificações e desalecerações que caracterizam a geografia própria do mundo atual.

Digamos que essas duas primeiras sínteses do tempo circunscrevem, assim, um modelo ontológico completo. O virtual figura como o índice de unidade entre todas as entidades particulares da experiência e estabelece um curioso estatuto para todas elas: em certo sentido, tudo é virtual, mas em graus diferentes de aproximação da atualidade; em outro, sentido, no entanto, tudo é atual conforme graus diferentes de instanciação de uma virtualidade genética.

1.2.3. Terceira síntese do tempo: a negatividade do positivo

Seguindo *Diferença e repetição*, como já exposto, o virtual adquire a forma de um fundamento, de que o presente é a fundação. Pela relação entre as categorias de virtual e atual, é possível conceber uma figura renovada de totalidade unívoca, sem que esta, no entanto, caia sob o estatuto de um germe indiferenciado de que tudo deriva. O problema é que mesmo esse esquema parece insuficiente quando Deleuze associa a ideia de fundamento, desde o início, ao platonismo, “dominado pela idéia de uma distinção a ser feita entre ‘a coisa mesma’ e os simulacros. Em vez de pensar a diferença em si mesma, ele já a relaciona com um fundamento, subordina-a ao mesmo e introduz a mediação sob uma forma mítica”¹³⁹. Da mesma

¹³⁹ DR, p. 106.

maneira, é dito que “ao mesmo tempo que o fundamento recai na representação do que ele funda, os círculos se põem a girar ao modo do Mesmo”¹⁴⁰, de tal modo que o fundamento não apenas se posiciona como a verdade oculta por trás do fundado, como é dito ser sempre semelhante ao que funda. É muito estranho, nesse sentido, que, conforme a ontologia temporal desenvolvida em *Diferença e repetição*, o passado, como figura do virtual, seja definido simplesmente como um *fundamento*. Com efeito, se o texto parasse na exposição dessas duas sínteses, haveria uma explicação completa do mundo, baseada na alternância entre o virtual e o atual, em certa ressonância com o platonismo. O virtual e o atual poderiam ser simplesmente compreendidos como tendências de um mesmo plano que, de um ponto ao outro, se contrai ou se distende mais ou menos. O problema é que, em um movimento textual de passagem da segunda para a terceira síntese, curiosamente pouco enfatizado ou mesmo ignorado por grande parte dos comentários, Deleuze dá uma indicação clara de porque a figura do virtual como fundamento é insuficiente.

O ponto é que todo o funcionamento do esquema primeira síntese-segunda síntese, passado-presente, se dá, justamente, a partir de uma ressignificação do papel de cada síntese. O papel de articular esse movimento de ressignificação é atribuído a uma outra síntese, uma terceira síntese do tempo, capaz de dar sentido à subordinação do sistema todo, no fim das contas, a um conceito específico de diferença. Escreve Deleuze:

Da mesma maneira que o fundamento é, por assim dizer, "dobrado", devendo precipitar-nos num além, a segunda síntese do tempo se ultrapassa em direção a uma terceira síntese, que denuncia a ilusão do em-si como ainda sendo um correlato da representação. O em-si do passado e a repetição na reminiscência seriam uma espécie de "efeito", como um efeito óptico, ou, antes, o efeito erótico da própria memória.

¹⁴¹

Em um primeiro momento, essa nova síntese é, portanto, apresentada com o verdadeiro fundamento por trás das outras, cuja função é, justamente, ressignificar o papel que, de início, lhes é atribuído. Nesse nível, o papel da terceira síntese é o de desfazimento de uma “ilusão transcendental” em que se arriscam cair as duas primeiras sínteses. Ela é caracterizada como um momento de criatividade absoluta que produz, para além do passado e do presente, a dimensão do futuro, que é

¹⁴⁰ DR, p. 403.

¹⁴¹ DR, p. 135.

desencadeada no terceiro de três momentos conceituais em que a própria terceira síntese é descritivamente fragmentada. Enquanto as duas primeiras sínteses são apresentadas como geradoras de uma certa estruturação da realidade, a terceira será descrita somente em um segundo momento em um contexto ontológico, sendo posta, em primeiro lugar, em sentido *ético*. Deleuze descreve as duas primeiras sínteses como *condições* desse terceiro momento, como dois momentos iniciais que dizem respeito à capacidade de ação de um personagem em específico, exemplificado pelas figuras de Hamlet e de Édipo. A condição da própria passagem do tempo, compreendido como futuro ou criação, é descrita, portanto, como a agência, manifesta na *ação formidável* de um personagem que põe em curso a terceira síntese através da aplicação de um poder, a um só tempo, destrutivo e criativo sobre a estrutura temporal.

Deleuze enfatiza que, neste novo panorama, o tempo é concebido a partir de uma “reversão kantiana”¹⁴², em que ele deixa de ser compreendido como simples medida do movimento, o que o caracterizava na cosmologia antiga. Como o Demiurgo de Platão, que vincula, acreditava Timeu, o caráter mensurável do tempo à ordem do movimento dos planetas¹⁴³, a ontologia antiga define o tempo como “imagem movente da eternidade”¹⁴⁴, o “número do movimento”¹⁴⁵, dizem Platão e Aristóteles. Ele próprio não é nada sem o que nele se move. A forma do tempo, concebida por Kant, inverte a relação: é o movimento que passa a ser subordinado, condicionado pelo tempo. Ele se torna “ordinal, ordem do tempo vazio. [...] Tudo o que se move e muda está no tempo, mas o tempo ele mesmo não muda, não se move e tampouco é eterno. Ele é a forma de tudo o que muda e se move, mas é uma forma imutável e que não muda”¹⁴⁶. Ultrapassando o kantismo, a terceira síntese emerge justamente a partir da constatação de que a forma atesta uma *cesura*, não, como em Kant, a determinação de um horizonte constante de possibilidades, no cerne da constituição temporal. A cesura, termo de Friedrich Hölderlin, é designada pelo autor como a essência do trágico, cuja função, manifesta nas tragédias de Sófocles, é uma “interrupção anti-rítmica”¹⁴⁷ através da qual o decurso da tragédia

¹⁴² DELEUZE, *Crítica e clínica*, p.41,

¹⁴³ SOMERS-HALL, op.cit., pp.73-74.

¹⁴⁴ VOSS, *Deleuze's Third Synthesis of Time*, p. 195.

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ *Crítica e clínica*, pp.41-42.

¹⁴⁷ HÖLDERLIN, *Observações sobre Édipo*, p.69.

é dividido por um acontecimento em particular (a chegada do profeta Tirésias, no caso de *Édipo Rei*). É em uma sistematização propriamente *ética*, além de ontológica, que Deleuze vai reativar o tema da cesura de Hölderlin e relacioná-la ao conceito da *forma vazia do tempo*, de matriz kantiana. Nessa nova concepção, a forma vazia, como cesura da agência trágica, é dividida por Deleuze em três momentos.

O primeiro desses momentos circunscreve uma “ordem formal vazia”¹⁴⁸ que separa o tempo em três polos: o passado, o presente e o futuro. Essas determinações não dizem respeito ao presente e ao passado enquanto atual e virtual, mas são, antes, lugares formais a serem ainda preenchidos; determinados, portanto, de maneira meramente formal. São coordenadas da própria ordem formal vazia. Sua única positividade concerne à “distribuição puramente formal do desigual em função de uma cesura”¹⁴⁹. O passado e o futuro se tornam fatias assimétricas *unidas por sua própria divisão*.

A essa *ordem temporal* se seguirá um segundo momento, um *conjunto do tempo*, que atribui a cada polo da ordem formal uma função específica em cada contexto particular em que o tempo se desenrola:

a ideia de um conjunto do tempo corresponde ao seguinte: que a cesura, seja ela qual for, deve ser determinada na imagem de uma ação, de um acontecimento único e formidável, adequado ao tempo inteiro. Esta própria imagem existe sob uma forma dilacerada, em duas porções desiguais; todavia ela reúne assim o conjunto do tempo. Ela deve ser tida como um símbolo em função das partes desiguais que subsume e reúne, mas reúne como desiguais. Tal símbolo, adequado ao conjunto do tempo, se exprime de muitas maneiras: tirar o tempo dos eixos, despedaçar o sol, precipitar-se no vulcão, matar Deus ou o pai. Esta imagem simbólica constitui o conjunto do tempo, na medida em que ela reúne a cesura, o antes e o depois.¹⁵⁰

O problema do conjunto do tempo será, assim, o de união formal de cada momento da ordem temporal mediante sua conformação ao conjunto, por sua vez reunido sob a figura da cesura ou “ação formidável” que une as duas partes do tempo. É fundamental constatar o paradoxo contido nessa caracterização: o antes (passado e presente) e o depois (futuro) são unidos por uma forma que os *divide*. É nesse sentido que o modelo da ação formidável é representado como o clímax da

¹⁴⁸ Ibidem, p.136.

¹⁴⁹ Idem.

¹⁵⁰ DR, p.137

tragédia. Há a necessidade de um grande ponto de ruptura capaz de, a um só tempo, representar a unidade do conjunto enquanto um conjunto falho, cuja essência mesma é a caracterização por uma grande fissura em seu interior.

De que se segue uma *série temporal* que atribui, em função do conjunto ou imagem simbólica, papéis específicos a cada um dos momentos formais do tempo, que fundam, por sua vez, o que aparece em Deleuze como uma verdadeira teoria da ação como tragédia. O passado, em primeiro lugar, como “primeira parte do símbolo”, passa a ser o momento em que o agente individuado se reconhece como pequeno demais para a realização de uma determinada ação. É sinônimo, portanto, de impotência.¹⁵¹ O presente, por sua vez, aparece como o momento da própria cesura que define o tempo, o “devir igual à ação”, em que o agente se torna efetivamente capaz de efetuar a ação que há muito contempla à distância. O futuro, por fim, é o momento de ruptura com o sistema já posto, o que é acompanhado por um grande ato de criação, acontecimento cuja “coerência exclui a do eu, voltando-se contra o eu que se lhe tornou igual, projetando-o em mil pedaços [...]: *aquilo a que o eu é igualado é o desigual em si*”.¹⁵²

Voltando às duas primeiras sínteses do tempo, lembramos que o presente é constitutivo e, nesse sentido, o conteúdo do tempo, de que o passado é o fundamento. São essas determinações funcionais que vão torná-los ocupantes dos polos formais na pura ordem temporal. É preciso, no entanto, discernir dois sentidos da exposição de Deleuze a respeito das três sínteses. Em um sentido, o presente e o passado funcionam como mecanismos constituintes de uma mesma realidade coerente, circunscrita pela forma do tempo; em outro, presente e passado são meros instrumentos de um terceiro tempo que rompe a estrutura ontológica de que aqueles faziam parte, rompimento este que sua parte formal também implica. É este o sentido do futuro ou terceira síntese do tempo. A ação do futuro “subordina as duas outras[sínteses] e as destitui de sua autonomia”¹⁵³, pois destrói o próprio contexto estrutural em que elas estavam postas de início. Nesse momento, “o presente é apenas um ator, um autor, um agente destinado a apagar-se; e o passado é apenas a condição operando por insuficiência [dado que representa a impotência anterior do

¹⁵¹ “Édipo já praticou a ação, Hamlet ainda não; mas, de qualquer modo, eles vivem a primeira parte do símbolo no passado, vivem eles próprios e são rejeitados no passado enquanto sentem a imagem da ação como grande demais para eles”. (Idem)

¹⁵² Idem. Grifo nosso.

¹⁵³ DR, p.141.

Eu]”¹⁵⁴. Na medida em que o presente, sendo a fundação do tempo, é o único regime temporal a ter, propriamente, um *conteúdo* (é o “conteúdo do tempo”), a terceira síntese precisa usá-lo para introduzir-se na organização do tempo e desfazê-la, o que torna o presente um agente, um veículo da terceira síntese; o passado, por sua vez, torna-se condição, pois fornece a matéria imanente de que faz uso o presente (o passado) para constituir-se, a ser ultrapassada na terceira síntese.

A terceira síntese é, assim, como índice dinâmico de ruptura com o presente e o passado, cujo resíduo, a criação, tem sua produção condicionada à dissolução do plano em que operavam as duas sínteses, instaurando “uma via de acesso para a heterogênesse complexual, [...], intolerável foco de criacionismo ontológico”¹⁵⁵ que dissolve o espaço-tempo. Essa cesura ou fissura do tempo designa um momento destrutivo, que, realizado no presente por intermédio de uma “ação formidável”, englobante do conjunto do tempo, introduz uma imagem do futuro, movimento que “implica a destruição de todas as formas que impedem seu funcionamento, categorias da representação encarnadas no caráter prévio do Mesmo, do Uno, do Idêntico e do igual”¹⁵⁶; em suma, de toda identidade posta de antemão. O ponto fundamental, aqui, não é o lançamento de uma estrutura determinada ao caos, mas a *assimetria absoluta entre as duas partes*. O sentido dessa assimetria deve ser gravemente enfatizado: o futuro é imprevisível, pois, falta, ao momento anterior, uma estrutura capaz de sequer prover uma concepção inteligível do que viria a seguir. É necessária a destruição da identidade posta, porque, de identidade a identidade, vai-se somente de um ponto ao outro do mesmo plano. Para o engendramento de uma verdadeira assimetria, é preciso que a instância da própria identidade, enquanto conceito, seja rompida. A terceira síntese se apresenta, assim, como o modelo da ação da diferença: o da *destruição diferencial de identidades*, compreendida como uma potência ontológica seletiva que elimina o que guarda semelhança com o que está posto e preserva somente o que é novo ou singular¹⁵⁷.

¹⁵⁴ DR, p.140.

¹⁵⁵ GUATTARI, *Caosmose*, p.97.

¹⁵⁶ DR, p.183.

¹⁵⁷ Sobre a terceira síntese, Joe Hughes observa que “é como se houvesse três sínteses na terceira síntese somente. A primeira é uma síntese que falha em relação ao objeto (ordem do tempo). A segunda é uma síntese que falha em relação ao sujeito (série do tempo). A terceira, a única síntese bem-sucedida (uma vez que falha), é aquela do eterno retorno, ou a síntese ideal da diferença.” (HUGHES, *Deleuze's 'Difference and repetition', a reader's guide*, p.163) É muito interessante essa ideia da terceira síntese como uma síntese que “falha”. E, com efeito, nesse sentido que a terceira síntese é quase o simétrico oposto da síntese transcendental kantiana; esta estabelece a

Podemos conceber esse momento como um sentido fraco de negação deleuziana, negação que, como ele afirma em *Diferença e repetição*, “consome tudo o que é negativo e consome a si própria”.¹⁵⁸ Uma negação, portanto, que só existe como resultado da afirmação.

O passado e o presente têm, assim, suas funções respectivas reformuladas, pois, na terceira repetição, há a peculiaridade de um movimento de independência radical que os exclui. O passado torna-se mera condição por deficiência do próprio futuro e o presente, por sua vez, o agente, um meio (ação formidável) por intermédio do qual é erigido o futuro. O futuro nasce da incompatibilidade irrevogável entre as duas faculdades, que surge quando a terceira síntese tenta conjugá-las sinteticamente, e não consegue; é nesse sentido que a terceira síntese do tempo, em comparação com as outras sínteses, é, fundamentalmente, como assinala Joe Hughes, uma síntese que falha.¹⁵⁹

Quando a terceira síntese se volta contemplativamente às outras duas, tentando unificá-las sob sua unidade [a forma vazia], sua incompatibilidade mútua torna-se insuperável e a síntese se desintegra. A síntese da reconhecimento não é efetivada e o *cogito* que legisla sobre a terceira síntese se torna um “cogito abortado”.¹⁶⁰

unidade necessária do mundo, aquela falha ao tentar fazê-lo e funda necessariamente a organização sobre um sem-fundo.

¹⁵⁸ DR, p. 92.

¹⁵⁹ HUGHES, *Deleuze's Difference and Repetition: a reader's guide*, p. 100. O conjunto passado-presente-futuro deixa claro, também, o diálogo de fundo com a psicanálise presente ainda em *Diferença e repetição*. O fato do futuro nascer da incompatibilidade reconhecida entre o presente e o passado ecoa a concepção psicanalítica de ética e amadurecimento individual através do rompimento das repetições que forçam o sujeito neurótico a reviver seu passado constantemente. No entanto, dada a prioridade dada por Deleuze a um certo conceito de repetição, o papel originário da ação é atribuído à própria repetição, e não ao recálque como origem remota dessa repetição. Daí dizer Deleuze, em *Diferença e repetição*, que se recalca porque se repete, não que se repete porque se recalca: “repete-se porque se recalca... Freud nunca se satisfaz com tal esquema negativo, em que se explica a repetição pela amnésia.” (DR, p. 39)

¹⁶⁰ HUGHES, op.cit., p. 124.

1.2.4. Univocidade e individuação: a forma vazia como fundamento ou o elemento genético da terceira síntese

Ora, tudo isso posto, parece haver ainda uma assimetria na forma como as duas primeiras sínteses são expostas por Deleuze em comparação com a terceira. As primeiras são dotadas de um conteúdo conceitual tangível, passível mesmo de ilustração por exemplos como aqueles derivados do associacionismo de Hume e Bergson; ou as remissões às alegorias literárias de Proust e de Charles Péguy. A terceira síntese, no entanto, é apresentada em três partes determinadas de modo meramente formal, em uma imagem singular em relação ao resto do livro. Sua exposição figura como um clímax no meio do texto: a partir dela tudo se complica, todo o sistema do livro, em de vez dividir-se em momentos distintos, como no caso das três sínteses, é unificado e passa a girar em torno de conceitos gerais como *Ideia* e *individuação*.

Voltando, finalmente, ao tema da univocidade, com que iniciamos o capítulo, podemos dar sentido ao conceito em um panorama especificamente deleuziano. Se, em Scotus, a univocidade possui um momento teológico; em Spinoza, ontológico; e, em Nietzsche, ético; em Deleuze ela adquire a forma de um *paradigma ético-estético*, para usar uma expressão de Félix Guattari¹⁶¹. Trata-se da sistematização filosófica do sentido mais radical de imanência, em que, se há imanência, ela diz respeito à univocidade não apenas entre os graus maximamente macro e microscópicos de uma realidade ontologicamente determinada, como também às ideias, sentidos, afetos e valores que estas implicam. Mais do que isso, se há imanência entre todos esses elementos, todos são, à rigor, conversíveis entre si no lugar em que ocupam em uma ordem simbólica, ela mesma passível de mutação.

Assim, se a terceira síntese carece do conteúdo determinado de que são dotados os conceitos das outras duas, é na medida em que ela corresponde à *Ideia transcendental da diferença*. Deve ser enfatizado o significado kantiano desse

¹⁶¹ GUATTARI, *Caosmose*, 2012. Claro que essas determinações dizem respeito ao papel de cada autor na integração mais geral de um sistema que possa ser denominado “deleuziano”. Não se pode deixar de notar, por exemplo, a grande preocupação ética e política de Spinoza, que às vezes parece subordinar todo o aspecto ontológico de seu sistema; como as meditações de Nietzsche sobre ontologia e naturalismo, mesmo que estas por vezes culminem na rejeição direta de um conceito acabado de “realidade”.

conceito. Em Kant, tudo o que importa é a justificação *a priori* da liberdade, de Deus e da subjetividade; se se dividem aqueles que acreditam na salvação e, de outro lado, os que crêem no sepultamento da metafísica pelo kantismo, é na medida em que o *a priori* implica um *como se* que assombra a liberdade de ação do sujeito. É preciso agir *como se* fôssemos livres, como se Deus existisse, como se o sujeito fosse unificado, pois está dada, ao menos, a justificativa formal dessas noções. O problema é que nada mais está dado. Mesmo o “dado” da percepção só se torna inteligível ao passar pelo filtro das intuições presentes desde já na unidade do sujeito cognoscente. É por isso que Kant permanece, até o fim, sob grande influência de Hume: não se pode salvar “o barco” da metafísica, deixado encalhado na praia do ceticismo pelos empiristas¹⁶², sem se admitir que o empirismo o tomara de assalto, em primeiro lugar.

Com efeito, Deleuze não parece rejeitar o aspecto legislativo impresso por Kant à forma vazia do tempo, mas há uma diferença entre ambos que modifica completamente seu sentido. Em Kant, digamos que a forma permanece “preenchida”; ele não levou seu esvaziamento às últimas consequências. Dentro da forma há subdivisões, umas organizam os dados empíricos, outras se sobrepõem a estas para conferir unidade ao que organizam; mas, não obstante, o que permanece é a identidade. É nesse sentido que, como enuncia Deleuze via Nietzsche, teria faltado a Kant uma crítica no nível dos valores. A forma permaneceu subordinada a identidades onipresentes no “senso comum” filosófico da época, figuras da irreducibilidade da unidade do sujeito e de Deus, e, no limite, à figura da própria identidade como unidade básica da determinação conceitual do aparato cognitivo transcendental do Eu, como da unidade objetual que lhe corresponde. Em última análise, o que resta, mesmo deixando de lado a figura de Deus, é a forma vazia da identidade subjetiva/objetiva, como se pudesse ser aplicada espontaneamente a um diverso indeterminado e, assim, “organizar” a experiência.

¹⁶² KANT, *Prolegômenos a toda metafísica futura*, pp. 19-20: “O que estes prolegômenos levarão a ver que existe uma ciência completamente nova, de que ninguém antes teve sequer o pensamento, de que mesmo a simples ideia era desconhecida e para a qual de tudo o que até agora era dado nada podia ser utilizado, a não ser apenas a indicação que podiam fornecer as dúvidas de *Hume*; este não pressentiu igualmente a possibilidade desta ciência formal, mas levou o seu barco, a fim de o pôr em segurança, para a margem (o ceticismo), onde talvez fique e apodreça, ao passo que a mim me interessa fornecer-lhe um piloto que, segundo os princípios seguros da arte do timoneiro tirados do conhecimento do globo, munido de uma carta marítima completa e de uma bússola, possa conduzir o barco para onde bem lhe aprouver”.

Em Deleuze, ao contrário, a Ideia é o *a priori* da própria diferença. “O tempo como forma vazia e pura, livre de seus conteúdos”¹⁶³, “fora dos eixos”¹⁶⁴, como proclama Hamlet, parafraseado por Deleuze. Contra Kant, mas também contra Hume, para quem a contingência era somente um problema dados os limites intrínsecos de uma capacidade filosófica de justificação, o transcendental agora se diz do próprio diferente. Assim, não é que não podemos saber se o Sol nascerá amanhã; ou que podemos sabê-lo, mas somente *a priori*; o ponto é que, *a priori*, não podemos saber se o Sol nascerá amanhã. De direito, não há como saber. A forma da diferença inverte as consequências retiradas, pela filosofia kantiana, do conceito de determinação: o que é de direito não é a constância, a homogeneidade com que as leis da natureza funcionam, mesmo que, em um primeiro momento, como nota Hume, elas não aparentem apresentar essa constância. O que é de direito, agora, é a variabilidade ininterrupta da experiência.

Lembremos, nesse ponto, que Deleuze atribui a Nietzsche a tarefa da completude do empreendimento crítico kantiano através da introdução, na filosofia, dos “conceitos de sentido e de valor”.¹⁶⁵ Como também vimos, a essa completude corresponde o procedimento de “inversão” do kantismo pela ressignificação de sua forma vazia não pela eliminação de seu aspecto “jurídico”, mas sim pela inversão de seu significado. Em *Diferença e repetição*, escreve Deleuze:

No fulgurante ateísmo de Nietzsche, o ódio à lei e o amor fati, a agressividade e o consentimento são a dupla face de Zaratustra, tirada da Bíblia e contra ela voltada. De uma certa maneira ainda, vê-se Zaratustra rivalizar com Kant, com a prova da repetição na lei moral. O eterno retorno diz: O que quiseses, queira-o de tal maneira que também queiras seu eterno retorno. Há aí um “formalismo” que reverte Kant em seu próprio terreno, uma prova que vai mais longe, pois, em vez de relacionar a repetição com uma suposta lei moral, parece fazer da própria repetição a única forma de uma lei para além da moral. Na realidade, porém, a coisa é mais complicada. A forma da repetição no eterno retorno é a forma brutal do imediato, do universal e do singular reunidos, que destrona toda lei geral, dissolve as mediações, faz perecer os particulares submetidos à lei.¹⁶⁶

Se o eterno retorno é uma nova forma, a forma da diferença, que abrange o “imediato, o universal e o singular” reunidos, é na medida em que, se o que é de direito é a própria diferenciação, a instância *de direito* perde o sentido de um terreno

¹⁶³ DR, pp. 163-164.

¹⁶⁴ DR, p. 136.

¹⁶⁵ NF, p. 9.

¹⁶⁶ DR, p. 27.

árido de justificação abstrata. Quando a forma é identificada como, *a priori*, vazia, o conceito redireciona a atenção para o que, com efeito, vem a *preenche-la*, dada a natureza essencialmente fortuita de seu conteúdo. Digamos que é um conceito feito, então, para usar uma expressão hegeliana, para *sair de si mesmo*, que só existe para conferir um estatuto de necessidade ao esvaziamento do espaço a ser ocupado por elementos que se distribuem de modo contingente aqui e ali. Se uma tal distribuição é contingente, tudo que importa é a natureza e o modo de funcionamento próprios dos arranjos que se formam e que variam conforme as velocidades dos choques das forças que os constituem.

Nesse sentido, se temos um “paradigma ético-estético” em Deleuze, é porque ele empreende a sistematização da ideia nietzschiana de relativização geral do estatuto superior ou inferior de um ente, valor ou conceito sobre os outros. O momento do trágico, do clímax da agência na “ação formidável”, é o momento em que, sendo quebrado o presente de um personagem, os signos que compõem a unidade de seu universo, o passado deixa de ser referência para a sua orientação no mundo e ele se vê projetado no vazio. Por outro lado, há uma nova formalização, “a extrema formalidade” que, munida agora do conhecimento de sua vinculação com o “informal excessivo”¹⁶⁷, passa a conceber o sentido e a vida em geral como *potência* e vontade, em si mesma, de devir. Retomando a fórmula de uma seção anterior do texto, é nesse sentido em que o que é primeiro, para Nietzsche, conforme Deleuze, é o fato “originário da hierarquia”: uma hierarquia que *suporta* a prova do eterno retorno, que vê os valores como elementos de criação e mutação e não como algo dado a ser reconhecido e seguido. Tal é o sentido da tresvaloração.

Digamos, então, que a terceira síntese, ela mesma, no interior do texto de *Diferença e repetição*, exemplifica sintaticamente seu próprio mecanismo. A partir de seu clímax, na apresentação da divisão das três partes da forma, da ordem e da série do tempo, o texto mergulha na “anarquia coroada” que anuncia, para a realidade, seu real fundamento no “des-fundamento” do eterno retorno. Logo adiante, no entanto, o livro legitima suas pretensões pelas remissões à psicanálise, à matemática, à teoria simondoniana da individuação e mesmo às ciências da natureza de modo geral. Isso porque, tendo deixado claro o sem-fundo subjacente aos conceitos que compõem o sistema, sua “forma vazia”, o texto logo nos direciona

¹⁶⁷ DR, p. 139.

para uma proliferação de conceitos cuja unidade mesma serve, de modo positivo, para justificar o que o *sem-fundo* pretende fundar. Tudo se trata de um “salto no próprio lugar”¹⁶⁸, como diz Deleuze.

Pode-se mesmo compreender os conceitos e as remissões à ciência como a simples tentativa deleuziana de elaborar uma ontologia entre outras, mesmo que esta seja distinguida pelo privilégio da imanência e da diferença. É uma interpretação, sem dúvida, possível. Só que ela deixa de lado justamente o que Deleuze identifica como a forma acabada da univocidade, em que a diferença ganha um máximo de liberdade, o elemento nietzschiano: a crítica como tratamento filosófico da noção de valor, o que inclui o elemento *metafilosófico* que faz de um sistema uma reflexão sobre sua própria estrutura. Do contrário, não haveria uma imanência ou univocidade em sentido forte. Para ser completa, esta deve ter consequências específicas tanto pra o método filosófico que as origina quando para as dobraduras sintáticas do aspecto material textual pelo qual ela é exposta e justificada.

Assim, podemos compreender que a diferença, a forma vazia do tempo, é, em certo sentido, transcendental do mesmo modo kantiano em que a liberdade é instituidora de um *como se* que confere liberdade *a priori* ao sujeito ético, liberdade incluída no escopo de uma consideração sobre o próprio esforço filosófico, concebido como uma modalidade de agência. Tanto como Kant, o que Deleuze afirma é que o sistema gera “uma crença do futuro, crença no futuro”¹⁶⁹, só que, agora, em vez de fundada sob a garantia da constância das leis da natureza, ela se mantém pela crença no *sem-fundo* dessas leis. O que significa que o *como se* não possui mais objeto definido. Se a forma vazia se projeta para fora de si mesma, é no sentido de que, agora, o indivíduo não precisa mais agir vinculado a nenhuma instância fora da própria vida: a forma achata o empírico sobre o transcendental e dissolve a distância entre o *a priori* e o *a posteriori*; agir *como se* fundado pelo *sem-fundo* significa agir de acordo com as determinações que o desejo, o devir, retira dos elementos que vão se apresentando na experiência. É preciso, assim, agir pela experiência e somente por ela; “seguir o fluxo de matéria”, dizem Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs*, seguir a intensidade onde ela aparece de modo mais vívido. A forma vazia é, assim, um *a priori* que serve para conferir o mais alto valor àquilo

¹⁶⁸ LS, p. 152.

¹⁶⁹ DR, p. 138.

que emerge, essencialmente, de modo ocasional: os arranjos fortuitos de elementos, cuja lei de conexão uns com os outros não é senão *contigente*; ela institui a necessidade positiva da contingência.

1.3.1. A afirmação e o fundamento: consistência e imanência

Tudo isso posto, temos condições para isolar o conceito de afirmação a partir de alguns caracteres que o delimitam. O primeiro, e talvez o mais importante, é o que Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs*, chamam de *consistência*, noção apresentada nesse texto como um dos elementos da ideia de multiplicidade. “Todas as multiplicidades são planas, uma vez que elas preenchem, ocupam todas as suas dimensões”¹⁷⁰, de tal modo que nelas não há lacunas ou espaços vazios. Em foco, aqui, está a crítica ao *hilemorfismo* aristotélico, preconizada por Simondon, como concepção em que os seres são definidos e distinguidos entre si pela oposição entre a forma e a matéria. Nesse caso, a variabilidade da experiência é sempre relativa, na medida em que permanece condicionada a um núcleo invariável, essência ou substância, que sustenta uma definição mais geral capaz de identificar um mesmo conceito para todos os casos variáveis. Assim, para todo indivíduo, uma espécie; para toda espécie, um gênero; até o Ser e as categorias como generalidades últimas.

A consequência direta é que, para cada exceção a uma dessas categorizações, o esquema é obrigado a assinalar uma categoria indeterminada de caráter estritamente negativo, um “monstro”, que se limita a indicar que aquela exceção foge à regra da “rede múltipla de continuidade de semelhança”¹⁷¹. Acaba, portanto, definindo o desvio como uma falta, a ausência de um termo comum à maioria dos casos daquela generalidade, que, se presente, permitiria sua integração à ordem geral. Na consistência, não há falta, pois, se cada multiplicidade “ocupa todas as suas dimensões”, não há possibilidade de comparação entre individualidades através de uma definição mais geral que as englobe: cada uma é como um conceito leibniziano, que abrange em si, de modo necessário, todos os seus elementos possíveis, sem falta ou “privação”. Portanto, suas “grandezas” e

¹⁷⁰ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs I*, p. 24.

¹⁷¹ DR, 347.

“dimensões” “não podem crescer sem que mude[m] de natureza”¹⁷²; a modificação de um conceito implica a reconfiguração completa de sua estrutura assim como do horizonte de possibilidade de sua ligação com outros conceitos.

Podemos dizer que é esse o sentido máximo do que Deleuze designa pela ideia de *afirmação*. A ideia de afirmação se encontra, assim, definida por um plano em que cada determinação encontra, no plano sistemático em que está inserida, sua própria plenitude. É esse aspecto que torna Deleuze tão refratário à ideia psicanalítica de uma falta, como à ideia hegeliana da determinação como resultado de uma relação de negatividade, em que a identidade determinada só o é pela oposição a tudo que ela não é. No contexto das três sínteses, de *Diferença e repetição*, localizamos esse aspecto já na definição da primeira síntese do tempo como um mecanismo *constitutivo*, em vez de simples espaço de distribuição de identidades descontínuas, o que implicaria a concepção do movimento como negação de uma identidade e instituição de outra. Como explica Deleuze, sobre o conceito de uma necessidade “natural” ou “imediata”, experimentada na temporalidade do presente:

A própria necessidade, portanto, é muito imperfeitamente compreendida segundo estruturas negativas que já a relacionam com a atividade. Nem mesmo é suficiente invocar a atividade que está em vias de se fazer, de se preparar, se não se determina o solo contemplativo sobre o qual ela se constitui. Ainda aí, sobre este solo, somos levados a ver no negativo (a necessidade como falta) a sombra de uma instância mais elevada. A necessidade exprime a abertura de uma questão antes de exprimir o não-ser ou a ausência de uma resposta. Contemplar é questionar. Não é próprio da questão “transvasar” uma resposta? É a questão que apresenta ao mesmo tempo esta insistência ou esta obstinação e este cansaço, esta fadiga, que correspondem à necessidade. Que diferença existe...? É esta a questão que a alma contemplativa fórmula à repetição e cuja resposta ela transvasa à repetição. As contemplações são questões e as contrações que nela se fazem e que vêm preenchê-la são afirmações finitas que se engendram como os presentes se engendram a partir do perpétuo presente na síntese passiva do tempo.¹⁷³

Vemos, aqui, que a noção de que o desvio da definição exprime somente a exceção a uma ordem compreendida como mais geral se prolonga na compreensão das necessidades do presente (“cansaço”, “fadiga”) como *faltas*. Essa compreensão delimita uma dentre duas compreensões deleuzianas do presente. Essa, a primeira,

¹⁷² DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs I*, p. 24.

¹⁷³ DR, p.121.

atribuída à Imagem Dogmática do Pensamento, vê nele a prova da primazia da identidade, de que a diferença se diz como um acidente ou efeito. A outra diz respeito, justamente, à resignificação do presente como instância constitutiva por contemplações e contrações de elementos que, respectivamente, como declara Deleuze no trecho, designam questões, como elementos do Ser, e as respostas possíveis a essas questões, como os casos finitos que delas se produzem. Assim, “a necessidade exprime a abertura de uma questão antes de exprimir o não-ser ou a ausência de uma resposta” e o sentimento aparentemente “negativo” da fadiga imediata não é senão o efeito superficial e *intensivo* que resulta do espaço aberto pela questão. O presente é, portanto, constitutivo, na medida em que é produzido como um excesso, não como a satisfação de um preconcebido estado de ausência, como o modelo da manifestação física do que chamamos, aqui, de consistência. Se esse aspecto é sinônimo de afirmação é na medida em que, se não há falta, os processos do mundo não preenchem espaços vazios ou solucionam tensões entre forças opostas, mas são *expressões* de uma potência ou devir, como de sua própria força de sustentar e expandir a si próprio continuamente.

O segundo elemento da afirmação, correlacionado ao primeiro, é a *imanência*. Ela corresponde ao modelo de *distribuição* da consistência em um espaço genético plenamente homogêneo, nomeado por Deleuze como campo transcendental, plano de imanência ou ainda campo de individuação. Sua imanência está fundada no simples fato de que, nele, não subsiste identidade alguma; portanto, na impossibilidade de distinção de qualquer forma minimamente estável em seu escopo. Trata-se de “um mundo de diferenças implicadas umas nas outras, a um mundo complicado, sem identidade, propriamente caótico”¹⁷⁴, que “escapa a qualquer transcendência do sujeito assim como do objeto. A imanência absoluta é em si mesma: ela não está em algo, *a* algo, não depende do objeto e não pertence a um sujeito. Em Espinosa, a imanência não é à substância, mas a substância e seus modos estão na imanência”.¹⁷⁵

¹⁷⁴ DR, p. 95.

¹⁷⁵ DELEUZE, *Dois Regimes de Loucos*, p. 408. É bom observar que a interpretação aqui proposta da relação espinosista entre a substância e os modos como pura imanência, como a de *Mil Platôs* que compreende a substância de Spinoza como um Corpo sem Órgãos [citar], difere da de *Diferença e repetição*, em que subsiste ainda uma “indiferença” entre o infinito da substância e a finitude de seus modos inerentes.

Podemos discernir dois níveis desse plano: um ontológico e um ético ou axiológico. No nível ontológico, o plano figura como o fundamento transcendental do mundo atual, *locus* diferencial do processo de individuação, que funda as diferenças empíricas entre identidades que marcam o presente da atualidade. A distinção, aqui, tem o teor de uma relação entre dois estágios: uma superestrutura superficial, multiplicidade extensa e discreta; e uma infraestrutura que, no fim das contas, constitui a verdadeira natureza da primeira instância, germe caótico e genético que a subjaz. Como escreve Deleuze,

Na medida em que se reporta imediatamente à diferença, a univocidade do ser exige que se mostre como a diferença individuable precede, no ser, as diferenças genéricas, específicas e mesmo individuais como um campo prévio de individuação no ser condiciona a especificação das formas, a determinação das partes e suas variações individuais. Se a individuação não se faz nem pela forma nem pela matéria, nem qualitativa nem extensivamente, é por já ser suposta pelas formas, pelas matérias e pelas partes extensivas (não só porque ela difere por natureza).¹⁷⁶

Nesse caso, a imanência aparece como que “por baixo” das “partes extensivas”, razão de sua estrutura e de seu movimento, que são considerados, na representação, como a verdadeira realidade última. Em *Lógica do Sentido*, esse plano é dito ainda ser o âmbito próprio do *sentido*, a que as distinções e regras sintáticas, aplicadas às proposições lógicas, seriam adicionadas de fora como sobredeterminações. Seria já a ideia de Sartre, em *A Transcendência do Ego*, em que a consciência intencional seria fundada por uma instância pré-individual, denominada “pré-predicativa” por Sartre e caracterizada como “um campo transcendental impessoal não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjetiva - o sujeito ao contrário sendo sempre constituído”.¹⁷⁷

Não obstante, Deleuze censura Sartre por definir o plano ainda como uma forma de consciência, uma “consciência pré-predicativa”, preservando, assim, um modelo subjetivo de transcendência que subordina a imanência de fundo. A imanência radical deve ser imanência a nada que não a si própria. É também nesse

¹⁷⁶ DR, p. 70.

¹⁷⁷ LS, p. 101. Essa noção particular de fundamento segue as mesmas prescrições de *Diferença e repetição* acerca da dessemelhança necessária entre o fundamento e o fundado: “nunca o fundamento pode se parecer com o que funda”. (LS, pp. 101-102)

sentido que o fundamento deve ser transcendental: ele próprio está aquém e além da extensão, ele funda a própria extensão e, portanto, a possibilidade mesma da diferença entre identidades. Podemos associar esse nível ontológico de imanência à referenciada segunda síntese do tempo, associada ao esquema bergsoniano da Memória como um grande cone, em que passado e presente se dividem conforme sua distribuição em estágios diferenciados por níveis maiores e menores de contração e distensão. O transcendental, como o passado, corresponde a uma figura do “Todo”, a que está subordinado o presente do atual, ao mesmo tempo em que designa um modo de funcionamento notadamente distinto deste último. Para usar uma fórmula do *Anti-Édipo*, ambos não diferem em natureza, mas em *regime*. Por outro lado, a imanência contida no conceito de virtual indica que a expressão de cada elemento da totalidade implica uma referência a todos os outros, de modo que o fundamento permanece sempre *implicado* no fundado.

No segundo nível, ético ou axiológico, a diferença de regime entre os dois planos descritos não é mais dividida simplesmente em níveis ontológicos hierarquicamente determinados, mas em duas modalidades completamente distintas de *agência*. A primeira, baseada na atualidade e em sua pressuposta centralidade da reconhecimento de objetos, é a do *possível*. Como descreve Deleuze, em *O Esgotado*:

Quando se realiza um possível, é em função de certos objetivos, projetos e preferências: calço sapatos para sair e chinelos para ficar em casa. Quando falo, quando digo, por exemplo, “é dia”, o interlocutor responde: “é possível...”, pois ele espera saber o que pretendo fazer do dia: vou sair porque é dia... A linguagem enuncia o possível, mas o faz preparando-o para uma realização. E, sem dúvida, posso utilizar o dia para ficar em casa; ou posso ficar em casa graças a um outro possível (“é noite”). Mas a realização do possível procede sempre por exclusão, pois ela supõe preferências e objetivos que variam, sempre substituindo os precedentes.¹⁷⁸

Como já vimos, em *Diferença e repetição*, o possível se caracteriza pelo hábito, a repetição de comportamentos cotidianos que variam de maneira meramente relativa no preenchimento de uma forma dada pelo senso comum. A “realização” do possível está sempre “preparada”, pois se baseia na escolha de ações em um universo referencial já formado, organizado por categorias conjugais, institucionais, etc.

¹⁷⁸ DELEUZE, *Sobre o teatro*, p. 23; versão pdf.

O segundo modelo de agência é aquele exposto na terceira síntese do tempo, de *Diferença e repetição*, o da “ação formidável” do eterno retorno, dotada de uma “coerência secreta que exclui a do eu, voltando-se contra o eu que se lhe tornou igual, projetando-o em mil pedaços”.¹⁷⁹ Notemos que a ação ainda é articulada no atual, no presente e pelo presente, mas ela comporta a força de um acontecimento que desestrutura sua unidade até então estável, que permanece, no caso do hábito, imperturbada. É esse o sentido da criação, associada ao virtual e à diferença, que vem como que *ex nihilo*, dado que escapa a qualquer horizonte de determinação prévia. Especifiquemos melhor essa diferença entre os dois modelos de agência e em que sentido eles dizem respeito ao conceito de imanência.

No sentido ontológico, o atual e a diferença são facetas de uma mesma esfera. É fácil conceber a imanência nesse eixo, pois se baseia na simples distinção entre uma Imagem Dogmática de pensamento, que restringe a realidade ao aspecto discreto do atual, e uma ontologia da individuação que internaliza o atual como um de seus momentos. No sentido ético, no entanto, o possível, como figura ética da atualidade, distancia-se da imanência. Ele não existe sem supor uma hierarquia valorativa dada, como uma hierarquia temporal baseada na urgência, entre uma ação e outra. Há ações evidentemente melhores e piores, assim como deveres determinados por tempo e lugar corretos para cada caso. É por isso que, para Deleuze, a “grande política”, a moral verdadeira, está ligada a um *esgotamento* do possível, ao esforço de exaurir suas possibilidades, toda ordem de significação e preferência: “está-se em atividade, mas para nada. Estava-se cansado de alguma coisa, mas esgotado de nada.”¹⁸⁰

Caracterizaremos melhor essa “atividade para nada” em uma seção adiante, em conexão com o conceito de negatividade. Por ora, notemos que o esgotamento demonstra um sentido ético de imanência na medida em que estabelece uma imanência *de sentido e de valor* para cada elemento da experiência. Ele é sinônimo de criação, pois essa imanência implica a abertura de um espaço livre para a associação ocasional de elementos completamente heterogêneos, o que, dado que não supõe hierarquia ou prioridade alguma entre eles, origina uma nova configuração sistemática, um novo arranjo irreduzível. A *genealogia* é a palavra-chave, aqui, como indica Deleuze via Nietzsche, pois o processo é uma remissão à

¹⁷⁹ DR, p. 137.

¹⁸⁰ DELEUZE, *Sobre o teatro*, p.23.

potência original de criar valores e sentidos que deu origem ao mundo simbólico em vigor tal como ele é percebido no presente, assim como universalizado pelo senso comum. Trata-se, portanto, de um reconhecimento do caráter derivativo do hábito, de um não-senso para cada sentido, o que possibilita uma releitura do hábito como algo a ser continuamente reconstituído a cada vez. Portanto, não como esgotamento permanente de todo hábito, mas por um paradoxal hábito “anti-hábito”, um hábito de criar hábitos.

Nesse contexto, é bom notar que, tanto quanto no sentido ontológico de imanência, também há, no sentido que chamamos ético, reconhecimento deleuziano de que a reconhecimento do hábito é um aspecto da realidade, tanto quanto o são o virtual e a diferença. Afinal, todo hábito ameaça degenerar-se em dogmatismo ou universalidade. Não obstante, subsiste a tendência de Deleuze em representar a distinção entre o plano de imanência e o mundo empírico que ele fundamenta como a diferença entre uma realidade mais verdadeira, portadora do “verdadeiro movimento”¹⁸¹ da diferença, e a representação como uma espécie de perversão dessa instância fundamental originária, uma “desnaturação”, “efeito ótico” ou “ilusão transcendental”. Com efeito, como vimos a respeito da relação entre o atual e o virtual, não há uma distância tão grande entre a imanência do virtual e as identidades do atual, que não deixam de implicar a imanência. Para compreender melhor, portanto, a caracterização deleuziana da prioridade do virtual, é oportuno reconhecer a irredutibilidade da criação como essencialmente assimétrica em relação ao puro hábito, i.e., como modelo alternativo de agência, privilegiado por Deleuze. Isso porque só a criação resulta do reconhecimento da imanência que subjaz a natureza segunda do hábito. A ética implica, nesse caso, a aplicação cada vez mais abrangente do exercício constante de desfazimento das repetições cotidianas em que nos engajamos a cada vez na experiência.

¹⁸¹ DR, pp. 28-29.

1.3.2. Terceiro sentido de afirmação: a diferença

O terceiro aspecto da afirmação, já previamente introduzido no segundo, é o da *diferença*. Na verdade, conforme Deleuze, a diferença, por si mesma, já é sinônimo de afirmação, como que contendo os outros dois aspectos delimitados, mas a exposição isolada da consistência e da imanência nos possibilita melhor esclarecer as consequências dessa equidade. A consistência introduz o aspecto da plenitude, da ausência de lacunas ou espaços vazios; a imanência, o modo pelo qual cada elemento do sistema implica e expressa todos os outros, da mesma maneira que, no nível da prática, demonstra a ausência de uma hierarquia *a priori* entre os valores e sentidos dos elementos assim determinados.

A diferença, por sua vez, é o conceito que designa as consequências da máxima radicalização desse esquema. Se não há hierarquia ou categorização *a priori* do real, e se este também não comporta a falta, os arranjos de elementos que o compõem só podem ser produzidos por uma diferenciação que só funciona ao criar algo novo. Cada determinação erigida na imanência deve ser uma criação, pois não há parâmetro pelo qual uma nova determinação possa ser julgada como cópia, dentre outras, de um mesmo modelo. O que propomos, nesse sentido, deve ser dissociado de uma leitura que vê a ideia de diferença como uma adjunção deleuziana, de fora, a uma ideia de imanência já presente de modo germinal no conceito escotista de univocidade, como na proximidade espinosista entre a substância e seus modos. Em outras palavras, é preciso compreender como o privilégio da diferença é consequência direta da radicalização da imanência, compreendida como a integração, ao sistema imanente, dos conceitos de sentido e de valor.

A princípio, a ideia de imanência parece oposta à de diferença. Se tudo é imanente, parece natural pensar que a realidade já está posta, como se o novo fosse, no fim das contas, só uma reconfiguração de elementos já dados. O ponto fundamental, aí, é o reconhecimento de que a imanência, dado que inclui, em seu escopo, o sentido e o valor, não pode ser limitada à definição de uma concepção abstrata de solo ontológico. Portanto, que mesmo o sujeito e experiências normalmente enclausuradas sobre uma forma específica de modelo de mente ou subjetividade, são, também, abarcadas pela imanência. O novo implica, assim, todo um conjunto irreduzível de qualidades sensíveis, emoções, lembranças e

pensamentos, cuja expressão, em um acontecimento ou obra em particular, que os transvasa em uma potência transformadora, justifica sua caracterização como “novo”. Vejamos, de forma mais desenvolvida, de que maneira o conceito de diferença pode ser compreendido como resultado direto da radicalização da imanência.

Remetamos, aqui, à leitura que Slavoj Žižek faz de Hegel, em *Menos que nada*, como proponente de, como também defende Catherine Malabou¹⁸², uma “necessidade contingente”, i.e., uma necessidade que “põe seus próprios pressupostos”.¹⁸³ Žižek exemplifica o conceito pela remissão à leitura marxista do dinheiro, no primeiro capítulo d’*O Capital*, como elemento tornado simbólico a partir de uma apreensão inicial de sua forma estritamente material. Para Marx, o dinheiro, tomado inicialmente como mercadoria entre outras, logo se torna a “única mercadoria verdadeira” ao sublimar seu elemento material e tornar-se puro valor, processo que, como assinala Žižek, encontra seu ápice na forma contemporânea do dinheiro eletrônico e, logo, como o próprio valor enquanto entidade virtual. O que deve ser reconhecido, no entanto, é que o próprio modelo inicial M-D-M (mercadoria-dinheiro-mercadoria), depois convertido em D-M-D (dinheiro-mercadoria-dinheiro), é, ele próprio, sublimado na “eternização da circulação”: o capital converte a circulação do dinheiro em fim em si mesmo:

Em suma, capital é dinheiro que não é mais uma mera substância de riqueza, sua encarnação universal, mas valor que gera mais valor pela circulação, valor que medeia ou põe a si mesmo, põe retroativamente seus próprios pressupostos. Primeiro, o dinheiro aparece como simples meio para a troca de mercadorias: em vez de um escambo interminável, primeiro trocamos nosso produto pelo equivalente universal de todas as mercadorias, que depois pode ser trocado por qualquer mercadoria de que precisarmos. Depois, uma vez que a circulação do capital é posta em movimento, a relação é invertida: o meio torna-se um fim em si mesmo, a própria passagem pelo domínio “material” dos valores de uso (a produção de mercadorias que satisfaz as necessidades particulares individuais) é posta como um movimento daquilo que é, substancialmente, o automovimento do capital em si. Daí em diante, o verdadeiro objetivo não é mais a satisfação das necessidades do indivíduo, mas simplesmente mais dinheiro, a repetição infundável da circulação enquanto tal.¹⁸⁴

¹⁸² MALABOU, *The future of Hegel*, p. 162: “Um ponto de pura aleatoriedade habita dentro do ser essencial, dentro da ‘substância original’. Essa é a perspectiva que precisamos para compreender a afirmação de que a essência da necessidade é a contingência. O devir acidental da essência originalmente provinha do processo pelo qual a essência se coloca a si mesma como um evento.”

¹⁸³ Žižek, *Menos que nada*, p. 96 (versão pdf).

¹⁸⁴ Ibidem, p. 98.

O capital, portanto, como universo referencial em si mesmo, emerge como produto simbólico fortuito do que, de maneira primitiva, podia ser compreendido como processo simples de trocas, que é, por sua vez, ele mesmo tornado um pressuposto menor que integra a definição e o funcionamento do próprio capital.

Outro exemplo de Zizek, mais intuitivo, é a leitura que faz Robert Pippin da caracterização de Hegel da arte pós-romântica, no *Curso de Estética*, como “o esforço da arte para ultrapassar a si própria sem, todavia, transpor os limites próprios da arte”.¹⁸⁵ Pippin assinala, de modo evidentemente anacrônico, que o que escapou a Hegel foi a possibilidade tardia do ultrapassamento da arte pela própria arte, na forma da arte conceitual, de Marcel Duchamp, ou na *pop art*, de Andy Warhol. O que Zizek assinala, a respeito desse ponto, é que, do mesmo modo que o capital cria suas próprias condições, a história de cada campo relacional simbólico estabelece seus precursores de forma retroativa a cada vez que aparece, em seu interior, um polo que força a reorganização de sua estrutura atual. Como diz Borges, citado por Zizek, “cada escritor *cria* seus precursores”¹⁸⁶.

E não seria essa precisamente a figura deleuziana de uma repetição que é repetida por cada um de seus agentes, passados e futuros? Que, como diz Deleuze, “não é a festa da Federação que comemora ou representa a tomada da Bastilha; é a tomada da Bastilha que festeja e repete de antemão todas as Federações; ou, ainda é a primeira ninféia de Monet que repete todas as outras”¹⁸⁷? Com efeito, é fácil compreender essa afirmação pela referência a uma imagem simplesmente histórica e humana de mudança de paradigma epocal. O ponto é que é justamente esse elemento que, pela imanentização do sentido e do valor, torna-se, ele mesmo, imanente. Não há mais diferença entre a relativização do saber, desse ponto de vista

¹⁸⁵ Ibidem, p. 100.

¹⁸⁶ BORGES, apud. ZIZEK, p. 50. Outros exemplos de Zizek: “Devemos interpretar esse juízo em toda a sua simplicidade: de certa forma, do ponto de vista da história do mundo, a Guerra do Peloponeso aconteceu para que Tucídides pudesse escrever um livro sobre ela. O termo “absoluto” deve mostrar todo o seu peso aqui: do ponto de vista relativo de nossos interesses humanos finitos, as diversas tragédias reais da Guerra do Peloponeso são, é claro, infinitamente mais importantes que um livro; mas, do ponto de vista do Absoluto, o que importa é o livro. Não deveríamos ter medo de afirmar a mesma coisa com respeito a algumas obras de arte realmente grandiosas: a era elisabetana aconteceu para produzir Shakespeare; a obra de Shakespeare é “o ganho absoluto que a humanidade obteve” das vicissitudes desse período. E sim – por que não? – as obras-primas que Hitchcock produziu na década de 1950 são o “ganho absoluto” que a humanidade tirou da era de Eisenhower nos Estados Unidos.” (p. 339)

¹⁸⁷ DR, p. 20.

historiográfico, e a relativização de todo e qualquer “território existencial”, como alcunham Deleuze e Guattari. Cada um desses focos relativamente unitários e determinados de estrutura simbólica, sejam eles macroscópicos como a concepção histórica de uma época ou qualquer outro corpo de saber, ou microscópicos como a concepção de um único indivíduo sobre qualquer coisa; devem ser considerados como *reais*. Cada um, portanto, recria uma parte significativa da realidade ao redimensionar-se. O desafio dessa noção renovada de imanência é integrar, em um só plano, a realidade de cada uma dessas concepções possíveis, sem deixar de lado sua eventual contradição mútua. É nesse sentido que deve ser compreendido um certo *perspectivismo* deleuziano. Sem ele, por exemplo, a afirmação de uma imanência entre o que se repete, uma vez, no passado e, outra vez, no futuro, seria incompreensível.

Desse esquema se segue a ideia da ubiquidade da diferença, pois, cada elemento de cada determinação, como cada determinação em si mesma, só se “move” pela diferenciação de toda uma rede de conexões que estrutura sua unidade interna assim como sua relação com outros “todos” particulares. Assim, um campo do saber é completamente reconfigurado pela emergência de um novo objeto de estudo em seu interior, o que pode reduzir sua figura anterior, por exemplo, a uma versão menor ou “atrasada” em relação à forma atual, como o próprio objeto descoberto sofre reconfigurações que, por sua vez, alteram o estado do todo em que ele se encontra inserido. No limite, Deleuze usará esse esquema para explicar relações tanto inconscientes quanto sociais e biológicas, o que, por outro lado, tende a dissolver a distância entre cada um desses domínios.

Podemos compreender, a partir desse contexto, a afirmação de Deleuze e Guattari, em *O que é filosofia?*, de que “sem história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica, ela é filosófica.”¹⁸⁸ Ela ecoa a ideia, de *Diferença e repetição*, de uma impotência, identificada como história no passado, que condiciona e possibilita seu próprio ultrapassamento por um presente que se precipita no futuro. E este não é senão a criação, i.e., *aquilo que põe seus próprios pressupostos*. Como tal, seu reconhecimento é sempre *histórico e retrospectivo*. A figura da subjetividade, como instância mental fechada, é somente a representação mínima desse reconhecimento,

¹⁸⁸ DELEUZE; GUATTARI, *O que é filosofia?*, p. 133.

como a crise psíquica o reconhecimento mais básico da fissura que a atravessa. O estudo retrospectivo desse reconhecimento é a genealogia, como sua legitimação ou princípio de método é a crítica.

De certa forma, portanto, a percepção do que é novo é sempre paradoxal. Na medida em que implica uma mudança na percepção do próprio passado que poderia servir de crivo para medir sua novidade, todo tempo anterior à criação, a que ela poderia tentar se reportar para diferenciar-se como novidade, é sempre falseado; ela permanece, portanto, suspensa no vazio: acaba por existir somente como orientação prática, direcionada ao futuro, pois encontra-se perpetuamente viciada pela auto-posição do que supõe¹⁸⁹. Isto é, se o novo modifica tudo que fora até o momento que emerge, só se pode olhar para trás e reconhecer a criação de forma relativa, i.e., conforme a distinção de microinstâncias cuja genealogia pode ser traçada. Mas não se pode fazer o mesmo, por exemplo, a respeito da história da própria concepção e forma de expressão da história como disciplina, ou por um modelo de pensamento e esquematização que ela supõe, etc., pois esses se colocam como o solo sobre o qual se depositam os outros elementos. Esse sentido profundo de perda, bem traduzido por um esquecimento coletivo incontornável de, propriamente, uma atmosfera ou um modo de apreensão de uma época, melhor caracteriza o elemento destrutivo da diferença. A diferença, unificada à matéria, ontologiza esse aspecto em tudo que ocorre, e a imanência a traduz como natureza do mundo em si mesmo. A imanência implica, então, a diferença, dado que esta corresponde ao movimento, misturado à história como tal, de cada determinação possível, é o que atravessa tudo. Nesse sentido, ela é necessária.

A afirmação, portanto, tem três elementos: consistência, imanência e diferença. Esses três aspectos estabelecem o que Deleuze e Guattari denominaram *funcionalismo*¹⁹⁰ e que podemos chamar, com outro enfoque, de *unilateralidade relativa*. Se não há falta, o movimento deve ser explicado sem remissão à resolução

¹⁸⁹ Como afirma Žižek, em *Menos que Nada* (p. 62): “A impossibilidade de nos apropriarmos diretamente do futuro é fundamentada no próprio fato da retroatividade que torna o futuro imprevisível *a priori*: não podemos subir em nossos ombros e nos ver “objetivamente”, da maneira como nos enquadrados na tessitura da história, porque essa tessitura é repetida e retroativamente rearranjada.”

¹⁹⁰ DELEUZE; GUATTARI, *O Anti-Édipo*, p. 239: “Assim, não há funcionalismo biológico, sociológico, linguístico etc., no nível dos grandes conjuntos especificados. Mas não acontece o mesmo com as máquinas desejantes como elementos moleculares: aí, o uso, o funcionamento, a produção e a formação são uma coisa só. E é esta síntese do desejo que explica, sob tais ou quais condições determinadas, os conjuntos molares *com* seu uso especificado num campo biológico, social ou linguístico.”

de tensões entre oposições formadas ou preenchimentos de espaços vazios. O funcionamento de cada sistema deve ser explicado por um direcionamento que ele mesmo produz a partir de si, de modo fortuito, para além de uma ideia abstrata e universalista de estabilidade ou entropia. Esse direcionamento, por sua vez, determina de que forma um tal sistema se conecta a outros, a que corresponde a criação de outros arranjos sistemáticos. Pela integração, na imanência, do que aparece na experiência como bizarro ou inédito, percebe-se um além da repetição do mesmo. Pela observação de que esses casos constituem o movimento verdadeiro do tempo e da história, chega-se à ideia de imanência da diferença. Daí a equivalência entre a diferença, enquanto movimento puro de criação de matéria, como corpo, sentido ou valor, e a afirmação. Afirmar significa estabelecer conexões, que são diferenciais na medida em que só se processam pela modificação dos elementos assim conectados.

Acreditamos, no entanto, que, nesse ponto fulcral, aparece uma tensão entre dois aspectos. Primeiro, a afirmação, enquanto movimento quase espontâneo de expansão diferencial; e, segundo, o negativo, como conceito ambíguo que designa tanto o limite da intensidade, vindo “de fora”, como no caso Van Gogh, quanto um ponto singular de acesso à própria intensidade, como em *Bartleby*. Nesse caso, o negativo não aparece simplesmente como o limite artificial imposto pela representação ao devir, mas como “negativismo para além da negação” ou “negatividade do positivo”. Nesse caso, o negativo não parece ser uma ruptura da univocidade, mas a condição de seu combate incessante com a transcendência. Do mesmo modo que Hegel se apressa em apontar o caráter essencial da “positividade do negativo”¹⁹¹, seria preciso indicar de que maneira a “pura afirmação” de Deleuze não pode decair na exclusão absoluta de toda negatividade, sob a pena do próprio conceito de afirmação tornar-se vazio. Antes de tratar diretamente do lugar do negativo em Deleuze, precisamos expor de que modo alguns autores o interpretam como o que chamamos de *afirmacionismo*, i.e., como um sistema que dependeria da exclusão irrestrita de toda negatividade.

¹⁹¹ O positivo aparece, na *Ciência da Lógica*, não apenas como o extremo oposto do negativo, mas também como a forma conclusiva, portanto, literalmente positiva, tomada pelos raciocínios de seu desdobramento quando se fecham e passam a um outro Momento lógico interno à sequência da dialética. Assim, por exemplo, quando discute a “ideia absoluta”, Hegel pode dizer, por exemplo, que ela é “o positivo através da subsunção do negativo” (CL, p. 747), sem que um tal positivo deixe de corresponder à equivalência da negatividade a si mesma.

2. *pars destruens, pars construens*: Deleuze entre o afirmativo e o negativo

2.1.1. Deleuze como filósofo do Uno

Alguns autores viram na univocidade índice da continuidade entre o deleuzianismo e uma filosofia do Uno, situada na esteira de Parmênides. Essa leitura não apenas defende a subscrição deleuziana à linhagem especulativa de pensadores a que Kant alcunhou de dogmática, eliminando, assim, as pretensões críticas e transcendentais de Deleuze, como orienta o foco de seu trabalho para a simples reflexão sobre a dicotomia entre o aspecto genético e caótico do virtual, associado a um Uno como “todo” originário fundamental, e a natureza “identitária” e determinada do atual.

Em *Deleuze, O Clamor do Ser*, Alain Badiou, de maneira célebre, propõe uma leitura que exemplifica a tendência mais geral dessa interpretação, ao classificar a maior preocupação deleuziana como o desenvolvimento de uma ontologia do Uno, em que o Uno “forma a destinação suprema do pensamento a que o pensamento é adequadamente consagrado”.¹⁹² Mais especificamente, o conceito mais decisivo para essa leitura é o de *univocidade*, “o próprio núcleo do pensamento de Deleuze.”¹⁹³ Podemos dividir o tratamento desse conceito, por Badiou, de acordo com três eixos conceituais principais: a relação entre unidade e multiplicidade em Deleuze; a crítica ao fundamento implicada no modelo dessa relação; e, por fim, suas implicações metodológicas ou práticas.

O eixo principal do livro, que sustenta toda a interpretação de Badiou, é a compreensão do conceito de univocidade como índice da unilateralidade contida na relação entre o ser unívoco, uno e plenamente consistente, e os simulacros que a ele inerem como acidentes. Como ele coloca,

¹⁹² BADIOU, *The Clamor of Being*, p. 10. Para Badiou, “A questão posta por Deleuze é a questão do Ser” (p. 46). A preocupação predominantemente ontológica de Deleuze, segundo Badiou, implica uma semelhança e uma diferença. Semelhança na sua adequação à filosofia “do século”, marcada, para Badiou, pela “questão do Ser” (p. 45); diferença na medida em que Deleuze não seria adequado às correntes analíticas e fenomenológicas da tradição, nem, tampouco, à tradição crítica, visto que, em Deleuze, “não apenas é possível pensar o Ser, mas há pensamento somente na medida em que o Ser, aí, simultaneamente formula e pronuncia a si mesmo (p. 46), o que seria, supostamente, uma violação do princípio kantiano da incognoscibilidade do ser na sua dimensão *em si*.”

¹⁹³ Ibidem, p. 50.

O preço que se deve pagar por manter inflexivelmente a tese da univocidade é claro: dado que o múltiplo (de seres, de significações) é arranjado no universo por uma diferença numérica que é puramente formal com respeito à forma do ser a que se refere (pensamento, extensão, tempo, etc.) e puramente modal com respeito à sua individuação, segue-se que, em última instância, esse múltiplo pode apenas ser da ordem do simulacro. E se se classifica – como se deve fazer – toda diferença sem um status real, toda multiplicidade cujo status ontológico é aquele do Uno, como simulacro, então o mundo dos seres é o teatro dos simulacros do Ser.

Estranhamente, essa consequência tem um ar platônico, ou mesmo neoplatônico. É como se o paradoxal e supereminente Uno engendrasses uma processão de seres cujo sentido unívoco ele distribui, enquanto eles se referem ao seu poder e tem apenas uma aparência de ser. Mas, nesse caso, que significado está para ser dado ao programa nietzschiano que Deleuze constantemente valida: a revirada do platonismo?¹⁹⁴

Esse trecho define, basicamente, o tom de toda a leitura de Badiou, em torno do qual giram todas as suas proposições. O múltiplo e o Uno seriam os polos de uma dualidade que “claramente corre através de todo o trabalho de Deleuze”¹⁹⁵, manifesta em diferentes pares conceituais: “o virtual e o atual, vida inorgânica e espécie, o esquizofrênico e o paranoico, movimentos de massa e o Partido, desterritorialização e reterritorialização, o nômade e o sedentário”¹⁹⁶, etc. Ademais, o aspecto “fictício” do múltiplo, das entidades atuais fechadas sobre si mesmas, divididas em modos ou entidades finitos independentes, é, aqui, sempre compreendido como inferior à soberania do Uno. Mesmo o método filosófico “monstruoso” de Deleuze é tomado como tendo por seu objetivo principal a construção de “produções ‘monótonas’”¹⁹⁷, i.e., instanciações acidentais, encarnadas em estilos sintáticos, conceitos e mesmo obras sobre autores distintos,

¹⁹⁴ Ibidem, p. 25. Para Jon Roffe, essa vinculação ao Uno não é demonstrada ao longo do texto, mas parece ser, antes, tomada “como um axioma inicial, um filtro ou lente através do qual o material em consideração é examinado. (ROFFE, *Badiou's Deleuze*, 2011). Todo o livro de Jon Roffe é dedicado à construção de uma crítica intrincada à interpretação de Badiou com base em trechos da bibliografia deleuziana. Em outro ponto do livro, Roffe chega a sugerir que toda a interpretação é, em realidade, uma projeção de Badiou de sua própria filosofia sobre Deleuze: “É mesmo, talvez, o caso que as várias posições que ele atribui a Deleuze são apresentadas de maneiras características de e derivadas de sua própria filosofia, como se para ler a filosofia de Deleuze esta precisasse ser trazida para perto de sua própria, iluminada por sua própria luz. Discutivelmente, algumas das asserções de Badiou sobre Deleuze são realmente descrições das sombras projetadas nele pela luz de Ser e Evento” (p. 161.)

¹⁹⁵ Ibidem, p. 32.

¹⁹⁶ Idem

¹⁹⁷ Ibidem, p. 13. Ponto também enfatizado por Peter Hallward ao afirmar que “o verdadeiro desafio em escrever sobre a filosofia de Deleuze reside não na notável diversidade de materiais que ele considera, mas na monotonia da lógica subjacente que ele invoca” (HALLWARD, *Out of this World*, p. 2).

todas as quais, apesar do aspecto inovador, guardariam, no fundo, uma semelhança sub-reptícia implicada em sua diferença aparente: “é sempre uma questão de indicar casos particulares de um conceito”.¹⁹⁸

Com efeito, Badiou se apressa em reconhecer que, diferentemente do que ele aponta como uma leitura superficial de Platão, o simulacro, aqui, mesmo que tomado como exemplo “monótono” de uma mesma tendência, não responde à distinção entre o real e a cópia, mas à definição deleuziana do “simulacro como simulacro: o caráter puramente formal ou modal da diferença que o constitui, do ponto de vista do Ser unívoco real que suporta essa diferença dentro de si e distribui a ela um único sentido”.¹⁹⁹ O problema é que, apesar dessa ressalva de Badiou, que aparenta reconhecer, em Deleuze, a inexistência de uma distinção entre um real falso e um verdadeiro, insiste uma dificuldade em sua dedução automática de um conceito particular de Unidade da simples noção de um mesmo sentido para todos os seres.

Lembremos da necessidade reivindicada por Deleuze para uma autêntica univocidade ou filosofia da diferença: “Seria preciso que a própria substância fosse dita dos modos e somente dos modos”. Em outras palavras, deve ser neutralizada toda indiferença relativa entre o fundamento e o fundado, ambos, em vez disso, sendo distribuídos em um mesmo plano de imanência. A reversão do platonismo consiste, assim, não apenas em uma reavaliação do que funda e do que é fundado, em que o primeiro, antes privilegiado, torna-se agora secundário em relação ao segundo, mas na desestabilização do próprio esquema em que ambos originalmente se sustentavam. Acreditamos que é justamente esse elemento diferencial que escapa a Badiou.

Se a “reversão do platonismo” fosse tomada em sentido literal, o fundamento sendo agora compreendido como fundado e vice-versa, como parece querer o autor, teríamos, com efeito, uma “transcendência invertida”, em que o virtual serve à reativação filosófica da “transcendência clássica”²⁰⁰, caracterização que justifica sua tipificação de Deleuze como filósofo clássico. O problema é que não é esse o caso. Em vez de reconhecer a particularidade da filosofia que analisa, implicada na centralidade da ideia de diferença, Badiou parece negligenciar o

¹⁹⁸ Idem.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 26.

²⁰⁰ BADIOU, op.cit., p. 45.

conceito de diferença pura em lugar da projeção, sobre Deleuze, de um conceito de fundamento análogo ao da tradição, que ele identifica ao virtual, o que se prolonga na aproximação de sua filosofia a um platonismo da emanção. Vejamos de que forma isso é articulado.

Badiou caracteriza o virtual da seguinte forma:

O virtual, considerado em sua forma caótica, é a absoluta “dadidade” pré-predicativa [*givenness*], a pressuposição não filosófica de todo pensamento filosófico. Assim como a doação do significado ou sentido procede do não-senso, também o real consistente, incluindo o real-virtual, é uma diferenciação construída como uma seção (caraterizada pela proximidade mais estrita possível) através de uma Inconsistência primordial. O virtual aqui é o fundamento como o “há” [*there is*], precedendo todo pensamento.²⁰¹

Nesse caso, o virtual é caracterizado em termos muito próximos da fenomenologia, como um “algo” primitivo, que indica a existência originária de um ser que, embora exista, não possui ainda definição alguma. Ele é, diz Badiou, “o ser dos seres”²⁰², real e determinado, como já define Deleuze, sem, entretanto, identificar-se ao possível e à semelhança. Para Badiou, há, no entanto, uma dificuldade quando Deleuze (segundo o próprio Badiou) determina o conceito como o fundamento de seu sistema. O problema estaria na afirmação deleuziana de que, em relação ao virtual e ao atual, “não sabemos qual é um e qual é o outro”.²⁰³ Nesse sentido, haveria uma suposta contradição entre duas proposições: 1. O virtual é o fundamento e 2. Não há uma distinção clara entre o virtual e o atual, de tal modo que não há uma clara distinção entre o fundamento e o fundado. De fato, como também indicamos em seção anterior sobre as sínteses do tempo, há, com efeito, uma indiscernibilidade imanente à relação entre o virtual e o atual dado o caráter *tendencial* de ambos os conceitos: um e outro são relativamente determinados conforme um estado do passado/presente tende mais ou menos nas direções vetoriais da base (distensão, virtual) ou do vértice (contração, atual) do cone da Memória. Ademais, a diferença entre os dois conceitos, como identidades dadas, não pode preceder à aplicação deles próprios, visto que uma diferenciação desse tipo já se encontra no escopo do atual. A mesma dificuldade seria identificada, segundo Badiou, na caracterização deleuziana do atual e do virtual como duas

²⁰¹ Idem.

²⁰² Ibidem, p. 47.

²⁰³ BADIOU, op.cit., p. 52.

partes de um mesmo objeto: como evitar que essa dupla face do objeto não transforme a univocidade em uma equivocidade, em que o objeto é dito uma vez do virtual e outra do atual? Que, portanto, “nesse circuito de pensamento, é o Dois e não o Um que é instanciado”?²⁰⁴

Badiou conclui sua crítica à ideia de virtual como fundamento, de maneira dramática, nos seguintes termos:

Esse esforço heroico [de estabelecer a dualidade atual-virtual] portanto parece a mim incapaz de ser bem sucedido. Mesmo quando sucessivamente pensado como distinto do possível absolutamente real, completamente determinado e como uma parte estrita do objeto atual, o virtual não pode, como fundamento, conformar-se à univocidade do Ser-Uno. Quanto mais Deleuze tenta arrancar o virtual da irrealidade, indeterminação e não objetividade, o mais irreal, indeterminado, e finalmente não objetivo o atual (ou os seres) se torna, porque fantasmicamente se divide em dois. Nesse circuito de pensamento, é o Dois e não o Um que é instado. E quando o único modo de salvar – apesar de tudo – o Uno, é recorrendo a um Dois impensável, [...] diz-se a si mesmo que, mais decididamente, o virtual não é melhor que a finalidade de que ele é a inversão (ele determina o destino de tudo, em vez de ser aquilo a que todo ser está destinado). Sejam particularmente severos e invoquemos Spinoza contra seu maior, e de fato único, discípulo verdadeiramente moderno: assim como a finalidade, o virtual é *ignorantiae asylum*.²⁰⁵

Identificamos muitos problemas com essa leitura de Badiou. De modo positivo, o principal deles é que a interpretação não consegue se dissociar das pressuposições que faz desde o início do texto e utiliza, sem maior exame, ao longo de sua interpretação. Nesse sentido, Jon Roffe acerta ao apontar, apesar de não caracterizá-la nesses termos, uma grande projeção de Badiou de sua própria filosofia sobre Deleuze, de que ele não consegue sair e acaba por considerá-la como único crivo para sua avaliação. Assim, por exemplo, em um momento, ele afirma, referindo a si mesmo, que, “foi exatamente para evitar cair nesse tipo de predicamento que, pessoalmente, pus a univocidade do atual como um puro múltiplo, sacrificando tanto o Uno quanto as imagens”.²⁰⁶ Só que não está dado que uma relação “entre o Um e as imagens”, supondo que a leitura esteja correta, interfere diretamente com o princípio de univocidade. Em realidade, esse é justamente o ponto de Deleuze, que o conceito de diferença não rompe com a imanência porque é só a forma transcendental do ser, forma diferencial da mudança.

²⁰⁴ Idem.

²⁰⁵ Idem.

²⁰⁶ Ibidem, p. 52.

Por outro lado, esta possibilita que as diferenças identificadas no mundo empírico também não contradigam a noção de um princípio comum que as condiciona, pois essa possibilidade de diferenciação é legitimada pelo próprio princípio. É como se Badiou passasse completamente ao largo de todo o desenvolvimento conceitual de Deleuze e, mediante a aplicação de estrutura clássica de organização conceitual sobre o autor, concluísse que, pelos critérios de uma tal estrutura, a conclusão de seu sistema só pode ser outra.

Esse aspecto influencia diretamente sua interpretação do virtual como um fundamento, assim como a dificuldade que ele identifica no conceito. Se o esquema só pode ser de tal forma, o virtual só pode ser o fundamento, e o simulacro, o fundado, devendo haver uma diferenciação clara entre os dois. Exatamente o mesmo problema pode ser identificado na leitura de Peter Hallward, em *Out of this World*, e sua leitura do virtual como instância ideal e onírica “fora do mundo”. Por mais que essa leitura seja muito distinta da de Badiou, no sentido deste tratar Deleuze como um filósofo dedicado, antes de tudo, à explicação *deste mundo*, não de uma instância ficcional quase que independente, ambas as leituras convergem no tratamento do virtual como uma entidade substancializada praticamente autônoma em relação ao plano atual.

Tanto quanto a ênfase dada por Badiou à inferioridade do atual em relação ao virtual, também Hallward assinala como o atual “não é nada além que uma faceta mais ou menos comprimida, mais ou menos devirtualizada, de um todo virtual”.²⁰⁷ Com efeito, se quase tudo que se tem a dizer sobre o assunto se resume à vinculação do virtual a uma dimensão para além do “mundo”, e se a isso se soma a asserção de que “o virtual, sozinho, é real”²⁰⁸, a conclusão não poderia ser diferente. Aqui, também há a tendência de substancialização do virtual, o que cria uma oposição direta com o atual, mas, nesse caso, sendo até muito fiel à letra do texto deleuziano, ela se traduz mais na conclusão como que exterior retirada do sistema como um todo: se a univocidade é o que importa, e se ela só existe em um mundo ideal, há a inibição de “qualquer engajamento consequente com os limites de nosso mundo atual. Para leitores que permanecem preocupados com esses limites e suas consequências, a questão de Deleuze não é a melhor questão disponível”.²⁰⁹ Nesse

²⁰⁷ HALLWARD, op.cit., p. 33.

²⁰⁸ Ibidem, p. 35.

²⁰⁹ HALLWARD, op.cit., p. 161.

caso, portanto, o foco é em extrair do privilégio deleuziano do virtual a conclusão de que a única coisa que importa é a criação, e que, logo, o mundo “concreto” do atual se torna irrelevante. Não obstante, a mesma tendência presente na interpretação de Badiou persiste: a compreensão do virtual e do atual como duas instâncias substancializadas e, portanto, completamente distantes entre si.

Assim, tanto Hallward como Badiou consideram, em lugar da diferença, o virtual como fundamento do sistema. O problema é que, como vimos, o conceito deleuziano de terceira síntese tem por função justamente denunciar “a ilusão do em-si como ainda sendo um correlato da representação”, no sentido em que “o em-si do passado e a repetição na reminiscência seriam uma espécie de ‘efeito’, como um efeito ótico”.²¹⁰ Lembremos que o passado, como avatar temporal do virtual, só é o “fundamento em-si”, nesse mesmo sentido. Deleuze diz aqui, com todas as letras, que o virtual *não é um fundamento* no sentido de algo que constitui a verdade ou a essência do atual; ao contrário, o virtual está no mesmo plano do atual enquanto a condição da fluidez deste, que possibilita que este não se calcifique na contração máxima de um regime baseado em simples *partes extra partes*. Não obstante, o atual também serve à orientação prática do indivíduo formado no mundo por seus hábitos cotidianos: lembremos que o passado, em seu estado maximamente distendido, é, como diz Deleuze, inacessível, salvo de maneira precária pelos fenômenos do sonho e das lembranças mais distantes, que já estão, de saída, contaminados pela atualidade, na medida em que só podem ser acessados por exercícios do sujeito no presente.

É oportuno, aqui, fazer a Badiou a mesma crítica que Slavoj Žižek endereça a Peter Hallward, em seu *Out of this World*, acerca da capacidade de diferenciação do próprio virtual:

Aqui, Peter Hallward falha em seu, de resto, excelente *Out of this World*, em que ele salienta somente o aspecto do passado futuro como campo virtual em que o destino de todos os eventos atuais está selado com antecedência, dado que “tudo está já escrito” nele. Nesse ponto em que vemos a realidade como *sub species aeternitatis*, a liberdade absoluta coincide com a necessidade e seu puro automatismo: ser livre significa se deixar livremente fluir no/com a necessidade substancial. [...], Mas Hallward não ignora o movimento reatrativo em que Deleuze também insiste, i.e., como esse passado puro eterno que plenamente nos determina é ele mesmo sujeito à mudança retroativa? Somos então simultaneamente menos livres e mais livres do que pensamos: somos completamente passivos, determinados por e dependentes do passado,

²¹⁰ DR, p. 135.

mas temos a liberdade para definir o escopo dessa determinação, i.e., para (sobre)determinar o passado que vai nos determinar.²¹¹

Recordemos, aqui, da *ação formidável* do eterno retorno na terceira síntese: nele, a diferença modifica a função do passado e do presente, que se tornam a ela subordinados e lhes servem, respectivamente, de *condição* e de *agente*. Lembremos, além disso, que o passado *também é repetição*, tanto quanto o presente, e que a função da repetição é repetir a diferença. O virtual não pode ser o fundamento, portanto, em um sentido clássico, pois ele mesmo só existe mediante sua própria diferenciação, dado que esta é, justamente, a função da terceira síntese.

A crítica de Badiou, portanto parece vaga, pois ignora todo o esforço complexo de Deleuze para significar a distinção entre virtual e atual e põe, em seu lugar, parar dar razão à sua crítica à suposta passividade do Ser deleuziano, uma ideia simples e mesmo expressamente recusada por Deleuze: a de que o virtual é o fundamento. Com efeito, antes mesmo de expor sua leitura da concepção de fundamento articulada por Deleuze, Badiou reconhece a primeira mais provável objeção à sua interpretação: a de que Deleuze explicitamente “repudia a noção de fundamento”²¹². Seu desdobramento temático desse “repúdio”, no entanto, se limita a remontar ao contexto histórico da filosofia deleuziana como um em que “declarações aparecem em todo lugar a respeito o ‘fundo sem-fundo’”²¹³, como se o consenso filosófico da época servisse de apologia para a desafortunada, dado que injustificada, rejeição do *fundamento* por Deleuze em favor do conceito de *sem-fundo*.²¹⁴ Com efeito, Badiou reconhece que a univocidade deleuziana implica a rejeição de uma certa concepção de fundamento cuja essência “é o idêntico, na medida em que compreende originariamente a diferença de seu objeto”, o que abre espaço para uma outra concepção de fundamento, indicada como o virtual, mas termina por ignorar o ponto principal dessa rejeição: o que determina o *sem-fundo*

²¹¹ ZIZEK, *Deleuze's Platonism: Ideas as Real*, disponível em: <<https://www.lacan.com/zizplato.htm>>.

²¹² BADIOU, op.cit., p. 42.

²¹³ Idem.

²¹⁴ “A objeção será feita que Deleuze, como um filósofo moderno, repudia a noção de fundamento. Não é uma característica maior de todo o pensamento contemporâneo desafiar o tema do fundamento [fond], do fundar, da fundação? Não vemos declarações brotando por todo lugar a respeito do “fundamento sem fundo” [*fond sans fond*], a retirada de qualquer forma de fundamento, o puro *estar lançado* do ser, o abismo, a inexistência de qualquer fonte de destino, a desolação da terra primordial, a perda de sentido, o niilismo inevitável?” (Ibidem, p. 43)

como o real fundamento do sistema; portanto, um “a-fundamento”, um des-fundamento.

Por mais que, a rigor, a caracterização de Badiou de Deleuze como “o mais radical pensador do Uno desde Bergson”²¹⁵ possa ter algum grau de plausibilidade, ela negligencia esse aspecto essencial de seu pensamento. No sentido de que não basta ressaltar, como faz Hallward, citando Badiou, que esse Uno responde pelo potencial de produção de modos “imutáveis *qua* mutação perpétua”²¹⁶, pois não se trata de uma questão de adequação interpretativa do ponto de vista da verdade do texto. Quando o Uno é definido como a *diferença*, é preciso notar o desejo de um giro profundo quanto ao conteúdo da noção de “*problema*” filosófico, em que o conceito de Uno não servirá senão para encarnar um paradoxo, aquele que se refere à imanência da diferença. Nesse ponto, lembremos como os procedimentos de torção, de perversão e de traição são privilegiados por Deleuze como figuras do esforço filosófico. Eles indicam nada menos que o atravessamento de sua obra pelo desejo de uma ressignificação quase cômica de alguns conceitos filosóficos. Noções como “empirismo transcendental”, “Uno = Múltiplo”, a ideia de que a repetição, como o eterno retorno, é sempre a repetição da diferença; ou mesmo a imagem de uma diferença pura, primeira em relação à identidade, denotam um procedimento de jogo conceitual, em que muitos conceitos parecem propositalmente moldados com o objetivo de gerar um desconforto, produzido a partir da aplicação de certas noções em contextos estranhos ou mesmo completamente opostos ao contexto de que essas noções se derivam originalmente. Ao mesmo tempo, esse jogo exemplifica a potência da filosofia de gerar ideias, conceitos e imagens cuja expressão, caso excessivamente vinculada a classificações já presentes no cânone filosófico, seria gravemente limitada. É míope compreender a filosofia deleuziana como dissociada desse princípio tão reivindicado como cerne da própria filosofia.²¹⁷

²¹⁵ HALLWARD, p. 167, nota 23 ao capítulo 1, citação de Badiou.

²¹⁶ Idem.

²¹⁷ Na verdade, podemos ver como mesmo as reformulações de noções clássicas da filosofia, favorecidas por Deleuze em textos metafísicos, como a Ideia, o transcendental, o simulacro, etc., vão perdendo terreno em textos posteriores, dando lugar a uma tentativa de desterritorialização da filosofia cada vez mais profunda. Aqui, as referências mais expressivas se tornam filmes, novelas e conceitos como o rizoma e o território, cuja origem dificilmente pode ser designada como um panorama filosófico clássico. Pode-se fazer sentido, assim, da proposição de *O que é filosofia?*: a filosofia não trata dos Universais, pois deve criar mesmo os problemas a que endereça suas questões e soluções. Deve ultrapassar o problema da indução, da causalidade, do real; todos os problemas tradicionais que marcam uma instância especulativa com o direito de ser denominada “filosófica”,

Do mesmo modo, a ideia de Uno, tal como evocada aqui e ali por Deleuze, não serve senão para produzir a *dissolução* de qualquer coisa próxima de um “Uno” em sentido comum. Se o Uno corresponde à univocidade absoluta da diferença, a rigor, a questão do Uno, i.e., se há ou não há um Ser Uno, se torna completamente irrelevante, restando somente cada determinação da realidade em seu devido ser singular. É nesse sentido que, a despeito da plausibilidade da projeção da figura do Ser Uno sobre Deleuze, o problema filosófico a partir do qual se torna relevante a tipificação de sua filosofia como se dizendo “do Uno” parece se tornar, em termos deleuzianos, “estúpido”, uma “besteira” [*bêtise*].

Por outro lado, essa constatação abre espaço para a percepção de dois elementos conceituais muito importantes. Em primeiro lugar, que, se o fundamento não é o virtual, mas a “forma imutável *a priori* do movimento”, escavada na terceira síntese, Deleuze parece se aproximar muito mais de um filósofo transcendental do que, como argumentam Badiou e Hallward, de um filósofo clássico que subscreve à capacidade de produção ontológica de uma razão especulativa dogmática. A ideia de “transcendental” não corresponde, no entanto, à definição kantiana, em sentido estrito, mas remete à reformulação do conceito segundo os eixos correlacionados da crítica de uma imagem de pensamento pregnante na tradição e de uma ideia de gênese ontológica, a ser explanada pelo sistema, que se vê livre para expressar-se mediante uma tal crítica. Trata-se, portanto, não apenas, como diz Badiou, de uma extensão/reversão do platonismo, mas de uma reversão do *kantismo*.

Se concebemos a leitura de Badiou, nesse texto, como um afirmacionismo, é na medida em que hipostasia a afirmação no interior de uma ontologia que confunde a afirmação com a ausência de negação. O elemento “negativo” do positivo não é tanto ressignificado, mas eliminado completamente. No nível metodológico, isso implica a reprodução de imagens do senso comum no interior do deleuzianismo, o que é traduzido, tanto por Badiou como por Peter Hallward, na preservação de um modelo “arborescente” da relação fundamento-fundado; como pela dicotomia entre uma teoria abstrata demais, desconectada da realidade, e uma prática orientada ao caráter mais “concreto” do mundo real. Nesse caso, portanto, a

na medida em que foi colocada, pela primeira vez, por filósofos clássicos. É claro que, para Deleuze, mesmo esses filósofos inventaram seus próprios problemas, mas há um apelo para que reproduzamos, antes, esse esforço criativo em vez daquele que motiva a filiação a um ou outro problema ou escola filosófica dados.

falta de negatividade está contida na incapacidade de quebra com o horizonte conceitual do senso comum, quebra sempre pressuposta por Deleuze.

Esse aspecto, por outro lado, implica um modelo ontológico que não consegue, ele mesmo, tematizar o problema deleuziano fundamental: o de uma diferença que não se opõe ao múltiplo, pois se define como sua forma transcendental. Preocupado demais com estabelecer relações imediatas entre conceitos gerais demais, como Uno e a univocidade, Badiou passa ao largo de todas as implicações do problema, como se ignorasse todo o esforço de Deleuze em relacionar a imanência e a diferença e, voltando a um ponto anterior a ele, afirmasse tudo que ele parece rejeitar desde o início: que a univocidade implica a primazia do Uno.

O que escapa, portanto, é o sentido transcendental de *ruptura* que designa a verdadeira definição da univocidade, o que, ao ser perdido de vista, acaba por conservar, como única opção, rebater a univocidade dos conceitos de virtual e de atual sobre o esquema Uno-Múltiplo, fundamento-fundado. Pra resumir esse ponto, remetamos à resposta de Žižek à crítica de Lacan à fórmula hegeliana de que o “Um torna-se Dois”, em *Menos que Nada*:

A última parte resume tudo, pois rejeita de maneira direta a noção-padrão do processo dialético como desenvolvimento ou divisão do Um imediato ou inicial em Dois – não se pode começar com a unicidade e passar para a dualidade. Por que não? Porque o Um é constituído na passagem para a dualidade, em sua divisão. A consequência inesperada desse fato é que, ao contrário do que diz a noção comum de que o número da dialética hegeliana é o 3 (ou, em outras palavras, que o objetivo de Hegel é superar todos os dualismos em uma “síntese” superior, reconciliar os opostos em um terceiro meio abrangente), o número apropriado da dialética é 2: não 2 como dualidade de opostos polares, mas 2 como autodistanciamento inerente do próprio Um: o Um só se torna Um dobrando-se, adquirindo uma mínima distância de si mesmo.²¹⁸

Pode-se ler do mesmo modo o erro da leitura de Badiou, aplicando a Deleuze a mesma caracterização que faz Žižek de a Hegel. Evidentemente que, se tomarmos o trecho ao pé da letra, Badiou estaria certo ao propor que a univocidade deleuziana é mais bem descrita como primazia do Dois em vez do Um, mas esse não é o ponto. Žižek afirma algo análogo, mas essa é só uma infelicidade de sua formulação. O essencial é, somente, “o Um dobrando-se”, ou, melhor dizendo, o

²¹⁸ ŽIZEK, *Menos que nada*, p. 341.

fundamento *é o próprio movimento da redobra*. Portanto, o que é Uno não é o virtual, nem, tampouco, como na filosofia autoral de Badiou, segundo o próprio autor, a multiplicidade sincrônica do atual, mas a diferença ela mesma, que, por sua vez, condiciona tanto o atual quanto o virtual. Não há unidade possível porque o “Todo” do real *é, a priori*, condicionado pela diferença como seu modo de operação.

Nota: Deleuze conservador

Finalmente, tanto Badiou quanto Hallward derivam de suas respectivas interpretações uma inusitada consequência: a da impotência da filosofia de Deleuze em pensar um modelo de revolução política e social. Em *Out of this world*, Peter Hallward escreve que:

Dado que reconhece somente a relação unilateral entre virtual e atual, não há lugar na filosofia de Deleuze para nenhuma noção de mudança, tempo ou história que seja mediada pela atualidade. No fim, Deleuze oferece poucos recursos para pensar as consequências do que acontece dentro do mundo realmente existente como tal. Diferentemente de Darwin ou Marx, por exemplo, a orientação inflexivelmente virtual do “constitutivismo” de Deleuze não permite a ele explicar a transformação cumulativa ou a novidade nos termos de matérias e tendências atuais.²¹⁹

Para Hallward, a própria filosofia deleuziana carece de instrumentos para pensar sobre “materiais e tendências atuais”, uma vez que, supostamente, centra todas as suas preocupações sobre uma dimensão “fora deste mundo”. A única criação possível para Deleuze, segundo o autor, seria aquela que ignora os componentes do mundo “atual”, para além de seus elementos e de seus habitantes, para gerar “um plano virtual que leva para sempre para fora de nosso mundo atual”²²⁰. Em linha interpretativa semelhante, e em tom muito mais agressivo, Alain Badiou caracteriza Deleuze e Guattari como “os líderes da trupe anti-marxista”²²¹, cuja filosofia serviria como apologia para evitar uma perspectiva revolucionária em favor dos privilégios de um “parlamentarismo ‘democrático’”:

²¹⁹ HALLWARD, *Out of this world: Deleuze and the Philosophy of Creation*, p. 162.

²²⁰ Idem.

²²¹ BADIOU, *The Adventure of French Philosophy*, p. 193.

Os líderes ideológicos da pequena burguesia sempre comercializam esse vazio, que eles elogiam nas figuras do niilismo e da estética do desespero, preocupados como estão acima de tudo com não ter que escolher e com beneficiar-se das – consideráveis – vantagens concedidas pela política burguesa, particularmente o parlamentarismo “democrático”, enquanto enfeitam a si próprios com os espólios da revolta. O que essas pessoas abominam e procuram abafar – dependendo do caso, na absolutez do Um ou na pulverização do Múltiplo – é a divisão em dois, isto é, a dialética.²²²

Se é verdade que, no texto tardio de Badiou sobre Deleuze, *Le Clameur de l'Être*, o veneno contido no trecho acima cede lugar a um tom bem mais amigável, é somente para, em nível conceitual, erigir uma interpretação de Deleuze que fundamente, mais uma vez, a posição ilustrada pelo mesmo trecho. Para Badiou, a filosofia deleuziana não é baseada na constituição de uma ética da liberdade revolucionária do desejo, mas está, antes de tudo, preocupada com a demonstração de uma ontologia “hierarquizada” do Uno, não do Múltiplo, cujo único objetivo é demonstrar o condicionamento de qualquer elemento do mundo atual a uma virtualidade *de direito* removida desse mesmo domínio.

Em seu *Returning to Revolution: Deleuze, Guattari and Zapatismo*, Thomas Nail encapsula as críticas de Badiou e de Hallward em três “perigos” interpretativos, que seriam reconhecidos também por outros autores, que problematizam o mesmo ponto em Deleuze: o da “ambivalência política”, da “hierarquia virtual” e, por fim, de uma “paralisia subjetiva”²²³. A ambivalência política estaria contida na caracterização deleuziana da criação como intrinsecamente revolucionária: se a criação é, por si mesma, sinônimo de revolução, como diferenciar a boa mudança (revolução *bottom-up*) da má mudança (autocracia ou autoritarismo)? Por outro lado, se a noção de virtual implica uma aproximação maior ou menor dos entes finitos de um potencial de mudança, como evitar que isso seja replicado em uma “hierarquia virtual” politicamente orientada, em que, “contrariamente a qualquer forma de igualitarismo, haverá, em vez disso, uma hierarquia de seres políticos atuais que mais ou menos participam nesse grau de transformação potencial pura”²²⁴? Por fim, a preocupação excessiva de Deleuze com a explicação conceitual do fenômeno da mudança deixaria de lado a análise

²²² Idem.

²²³ NAIL, *Returning to Revolution: Deleuze, Guattari and Zapatismo*, pp. 13 -16.

²²⁴ Ibidem, p. 14.

dos meios “concretos” dessa mudança ser efetivada, o que poderia ser compreendido como uma “paralisia subjetiva”:

A afirmação radical dos processos ambivalentes e não localizáveis da potencialidade subjetiva (como puras multiplicidades) parece então não ter nada a contribuir a uma análise da função básica da democracia participatória e o tomar de decisão coletivo, que permanece no cerne de muitas lutas políticas radicais de hoje.²²⁵

A resposta a esses três perigos só pode ser dada pelo reconhecimento de uma outra tendência dessas interpretações, que Deleuze atribui ao senso comum, além da que chamamos de substancialização do virtual: a da confusão entre o determinado e o indeterminado. Nada impediria Deleuze de escrever uma *metafísica dos costumes*, em que, à maneira kantiana, são elencados comportamentos adequados e inadequados à agência humana de acordo com o “valor intrínseco” da diferença. É o que Kant faz com a postulação de um *Inneren Wert* humano, um “valor intrínseco” próprio da humanidade, que justifica a aplicação do imperativo categórico conforme a determinação do que, objetivamente, é errado e o que é certo.²²⁶

O problema é que Deleuze não quer fornecer a razão final para a adoção final de uma ou outra postura política, pois isso seria rejeitar o princípio do eterno retorno como a razão suficiente do que é. Se há uma ambivalência política, é na medida em que o estudo transcendental concerne ao *a priori*, daí basear-se, antes de tudo, na análise das condições genéticas da criação. Desse mesmo elemento se deriva o que poderia ser compreendido superficialmente como “paralisia” política: a criação, dado não ser definida nos termos do atual, não pode incorrer na tentativa de derivar da ontologia o endosso de posições políticas ou éticas, a que corresponderia uma justificação filosófica para adotar uma ou outra, pois isso equivale à corroboração de um voluntarismo que é estranho a Deleuze. O caráter contingente, fortuito do acontecimento implica uma indeterminação fundamental que não podem ser dadas de antemão. Isso não implica que a política seja incompatível com filosofia da diferença, apenas que seus termos mais “concretos” estão fora de seu horizonte de determinação. Por fim, a crítica sobre a possibilidade da “hierarquia” de seres mais ou menos criativos replicar-se em uma hierarquia

²²⁵ Ibidem, p. 16.

²²⁶ SILBER, *Kant's Ethics: The Good, Freedom and the Will*, pp. 125-126.

política ou social é simplesmente ridícula. O fato de a história ser movida por agentes mais alinhados a uma intensidade ou potencialidade criativa não tem nada a ver com a legitimação de um estatuto político ou social superior para esses agentes. Em realidade, Deleuze defende com frequência o oposto: os maiores criadores são aqueles estão sempre à margem da ordem simbólica dominante, seja por isolamento social, psíquico ou mesmo pela fraqueza física manifesta no estado de loucura ou de vício do artista.

Isso posto, digamos que esses três aspectos só se tornam dificuldades quando se confunde o que Deleuze propõe determinar e o que ele põe como intrinsecamente indeterminado: o que se determina é somente a diferença, é só a forma pura da diferença, e a “crença no futuro” que ela supõe não é senão um “pessimismo alegre”, cujo único objeto é a possibilidade de agir independentemente do estado de coisas vigente na atualidade.²²⁷ Mas é somente a isso que diz respeito a *Grosse Politik*. As condições “materiais” disso, se é para usar esse vocabulário, não podem ser determinadas pela filosofia, pois de uma tal determinação dependeria o vínculo de um *a priori* com identidades dadas, em uma estranha ressurgência revolucionária do kantismo. Em suma, procurar isso em Deleuze parece deslocar e, por fim, trair completamente sua questão. Talvez, conforme Deleuze, não haja mesmo possibilidade de determinação de um caminho coerente de revolução, mas isso talvez seja porque a circunscrição de um tal caminho não é tarefa da filosofia; ou, ao menos, não dessa filosofia. Nesse caso, como já sugerido, Deleuze é, com efeito, kantiano, pois se dedica ao estudo desse *a priori* diferencial; mas se distancia de Kant ao reconhecer o que o *a priori* implica: que as determinações que possam vir a ocupa-lo são constituídas na e pela prática, pelos movimentos internos do desejo que faz essa prática funcionar em condições específicas. A orientação dessa prática, portanto, só pode ser projetada de fora, conforme os caminhos e escolhas que ela mesma engendra.

Em outras palavras, a suposição de uma capacidade criativa imanente ao ser não diz nada ainda sobre que tipo de relação será constituída por essa capacidade, pois a necessidade da contingência não determina o modo como pode, *de facto*, desdobrar-se a própria relação contingente. Remetendo à reformulação deleuziana da filosofia de Kant com respeito ao tema da forma vazia do tempo, não se trata da

²²⁷ ZOURABICHVILLI, *O Vocabulário de Deleuze*, p. 33. (versão pdf)

necessidade incondicional da ordem da experiência, essa sim condicionada conforme o kantismo, mas da *necessidade histórica da contingência*. Há uma determinação, mas esta é a da própria contingência enquanto necessidade incontornável. Voltando à ontologia temporal de Deleuze, a terceira síntese é a forma do futuro, da *crença no futuro*, porque a partir dela se percebe que o futuro segue, necessariamente; o que não está dado é a configuração a ser tomada pelo porvir. Não é, portanto, o possível que se encontra permanentemente determinado; *o virtual é que determina o possível*. Compor agenciamentos, máquinas de guerra, é lançar-se à escavação dessa virtualidade, à manipulação calculada de elementos que possibilitem a efetuação da potencialidade imanente ao que se corporifica no presente. O foco não é, então, a garantia da ordem *a priori* do que se apresenta aos sentidos, mas a exploração do liame necessariamente contingente entre a ordem sensível e a potencialidade aberrante nela implicada, que possibilita, de direito, sua transformação. Como diz François Zourabichvili, “chegar à identidade do possível e da necessidade, onde a vontade não é mais nada senão um falso problema ou nascida do evento como de sua próprio auto-affirmação”.²²⁸ A vontade se torna um falso problema porque não se trata mais de erigir determinações valorativas para atrair a vontade de alguns. Em vez disso, é preciso seguir a intensidade onde ela é percebida, “com a prudência necessária”, para que sejam criadas novas possibilidades capazes de produzir e concentrar novas vontades e novos desejos que objetivem sua efetuação.

Nos fenômenos históricos, como a Revolução de 1789, a Comuna, a Revolução de 1917, há sempre uma parte de *acontecimento*, irreduzível aos determinismos sociais, às séries causais. Os historiadores não gostam muito desse aspecto: eles restauram causalidades retrospectivamente. Mas o próprio acontecimento está deslocado ou em ruptura com as causalidades: é uma bifurcação, um desvio em relação às leis, um estado instável que abre um novo campo de possíveis.²²⁹

Cumpramos enfatizar que essa ruptura não é sinônimo da existência de um domínio transcendente misterioso. Dizer que “só há solução se for criativa”²³⁰ implica que a própria realidade deve progredir, sem sair de si própria, por rupturas e desdobramentos. Quando um corpo pretende agir com a finalidade de alteração

²²⁸ ZOURABICHVILLI, *Deleuze and The Possible: On Involuntarism in Politics*.

²²⁹ DELEUZE; GUATTARI, *Maio de 68 não ocorreu*. Dois regimes de loucos, (p. 245).

²³⁰ Ibidem, p. 247.

de seu presente, não pode deixar de desfazer-se a si mesmo no processo, dada, à rigor, a ausência de dissociação possível entre seu movimento e o tecido temporal em que ele se instancia. O próprio corpo dura ao engajar-se na produção de um novo horizonte de possibilidades, de tal modo que seu movimento precisa ser tomado como a encarnação direta da passagem do tempo. Em virtude dessa imanência entre o tempo e a ação, torna-se possível, para além do eventual fechamento de uma série causal no presente, a reorganização das condições mediante as quais o tempo passa e, portanto, a própria série é reconstituída a cada vez. Não basta, nesse sentido, a constatação de que o presente passa necessariamente, e de que temos condições para alterá-lo; é preciso que essa alteração seja realizada de uma maneira específica para estar à altura do que se deseja. “Sem história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica, ela é filosófica.”²³¹

Privilégio da micropolítica? De modo algum. A *molecularidade*, indicativa da fluidez e da variação das velocidades com que o campo social se desestratifica e se sedimenta novamente aqui e ali em grupelhos, instituições e verdadeiros fantasmas de grupo, é menos sinônimo de experimentação pessoal, local, que do significado da relação dessa experimentação com um todo que ela compõe²³². Não implica, portanto, a primazia dos experimentos do pensador privado, mas a reinscrição do “desejo no mecanismo”²³³; de que, já supondo uma certeza na capacidade de ação, uma crença de fundo no futuro, para além da reminiscência do passado, a atenção possa direcionar-se à efetiva seleção de armas, instrumentos para a manipulação do presente em cada um de seus contextos particulares. “Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas”²³⁴. Retomando uma imagem deleuziana, trata-se de superar a dicotomia entre a paranoia depressiva, perseguidora eterna do fundamento absoluto, e a psicose esquizofrênica, errante e atormentada pelos sistematismos do mundo. A terceira alternativa é estoica e perversa: a grande política, a “guerrilha completa”, se faz, justamente, quando chegamos ao ponto de instanciarmos uma fissura na superfície de nossos corpos, sem, entretanto, deixar

²³¹ DELEUZE; GUATTARI, *O que é filosofia?*, p. 133.

²³² Cf. NUNES, R. *Anônimo, vanguarda, imperceptível*. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/2016/11/anonimo-vanguarda-imperceptivel-por-rodrigo-nunes/>.

²³³ DELEUZE; GUATTARI, *O Anit-Édipo*, p. 39.

²³⁴ DELEUZE, *Conversações*, p. 220.

que ela se aprofunde e “aniquile a superfície e toda a organização de superfície, inclusive a linguagem e a vida”. “Seremos um pouco drogados, um pouco loucos, um pouco suicidas, um pouco guerrilheiros, apenas o bastante para aumentar a fissura, mas não para aprofundá-la irremediavelmente”²³⁵. Cabe ao sujeito político, conforme os limites do campo em que sua intervenção é eficaz, formular sua própria deontologia aberrante, assim como desfazer e refazer a ela e a si próprio conforme os desejos, valores e capacidades que vão emergindo em seu percurso. Se a tração desse novo esquema terá um papel na provocação de uma mudança em grande escala, tudo depende de se uma sociedade poderá extrair daí o necessário para seu próprio desdobramento; se será, ela mesma, “capaz de formar agenciamentos coletivos que correspondam à nova subjetividade, de tal maneira que ela queria a mutação.”²³⁶

2.1.2. Entre a velha política e o realismo: o sentido representacional da alegria e da afirmação

É verdade que a concepção de Deleuze como filósofo do Uno é, em realidade, uma parte pequena e muito específica dos comentários disponíveis. O que identificamos como *afirmacionismo* tem ainda duas facetas, que aparecem de maneira mais expressiva como *doxa* do deleuzianismo. Em entrevista com Alexander Galloway, Andrew Culp resume bem a dupla tendência que queremos expor:

Vejo duas interpretações alegres populares de Deleuze no cânon: deleuzianos não reconstruídos comprometidos com liberar os fluxos, e realistas comprometidos com a crença neste mundo. A primeira posição repete a linguagem da revolução molecular, devir, esquizos, transversalidade e semelhantes. Alguns até mesmo usam os termos sem transformá-los! A monotonia resultante sela o destino de Deleuze e Guattari como um *jargão estereotipado* utilizado por pessoas ainda vivendo nos anos 80. Tal calcificação de seus conceitos é uma injustiça especialmente grave porque Deleuze muito conscientemente mudava de terminologia de livro a livro para evitar esse mesmo resultado. [...] Estou igualmente insatisfeito com deleuzianos realistas que mergulham profundamente nos estratos iniciais de *Mil Platôs* e longe da “velocidade infinita do pensamento” que motiva *O que é filosofia?*

²³⁵ DELEUZE, *Lógica do Sentido*, pp. 160 – 161.

²³⁶ DELEUZE; GUATTARI, *Maio de 68 não ocorreu*. Dois regimes de loucos, p. 246.

Estou pensando na incorporação inicial da teoria dos sistemas dinâmicos, o espanto dos anos 90 acerca de qualquer coisa parecendo acidentalmente um rizoma, a emergência do meio dos anos 2000 do Realismo Especulativo, e a virada “ontológica” em curso. Qualquer um que tenha lido Manuel Delanda conhecerá esse exato dilema da materialidade versus pensamento. Ele usa exemplos que desaceleram os conceitos de Deleuze e Guattari a alguma coisa facilmente compreensível. [...] Interpretações realistas de Deleuze concebem o sujeito como totalmente deste mundo. E com ele, o pensamento evapora sob o peso deste mundo. O livro de Deleuze sobre Hume é uma versão inicial dessa crítica, mas os realistas não prestaram atenção. [...] Realistas fortes ignoram o ponto de Deleuze e Guattari em *O que é filosofia?* que o pensamento sempre vem de fora em um momento em que somos confrontados com algo tão intolerável que a única coisa que resta é pensar.²³⁷

Tratemos, primeiro, da primeira interpretação “alegre” apontada por Culp, a que o autor caracteriza pela repetição monótona de conceitos dados de Deleuze e Guattari, em um contexto ético-político, o que transforma sua filosofia em uma *jargão estereotipado*.

Consideramos essa a variação mais popular do afirmacionismo deleuziano, dado que abrange não apenas comentários de ordem acadêmica como também uma imagem generalizada e caricatural do que conhecemos como filosofia do devir. Nesse panorama, não é incomum encontrarmos a oposição entre uma filosofia superficialmente tipificada como abstrata, preocupada com as condições epistêmicas da teologia e da ciência, e uma filosofia do “puro fluxo”, baseada na crítica à moral vigente e suas teorias correspondentes. Nesse caso, a negação da moral acaba por implicar uma oposição igualmente problemática entre a celebração do que é prazeroso e sem utilidade imediata e a conformidade à norma. O problema é que, com frequência, ao contrário do que poderia sugerir a remissão nietzschiana à figura anedótica de um Dioniso embriagado, o conceito de alegria de Nietzsche, como o de Deleuze, está muito distante de uma concepção comum e hedonística de prazer como satisfação imediata. Na verdade, em grande medida, ela parece mesmo se opor a essa noção.

Se Deleuze é tão refratário ao senso comum, ao ponto de elevá-lo, juntamente ao “bom senso”, ao estatuto de conceito filosófico, que marca a

²³⁷ CULP, Andrew. Ending the World as We Know It: Alexander R. Galloway in Conversation with Andrew Culp. Entrevista concedida a Alexander Galloway. Disponível em: <<https://www.boundary2.org/2016/06/ending-the-world-as-we-know-it-an-interview-with-andrew-culp/>>.

instância da representação, é porque, justamente, a simples negação de um conceito, caso não se siga de uma afirmação correspondente, degenera-se na reprodução da estupidez. O que é estúpido, besteira, não é senão o que se supõe que todo mundo saiba desde sempre. É por isso que a filosofia da diferença deve privilegiar a criação, em vez de limitar-se a opor, ao engessamento conceitual da Imagem Dogmática, um retorno a uma hipotética realidade anterior privada da hipotética distorção abstrata dos conceitos: isso seria simplesmente reproduzir outro senso comum de outra imagem ou de outra época.

É o que acontece com o conceito de *alegria* articulado por muitas leituras de Deleuze quando tentam empregar o autor na elaboração de uma proposta política, em que o conceito de alegria se confunde com o sentimento de prazer ou de euforia, assim como, em outras leituras, com uma noção abstrata moralmente condicionada de bondade, coletividade social ou saúde mental. Nesse caso, diferentemente do exemplo da seção anterior, não se trata de uma interpretação específica de Deleuze, mas de uma tendência geral, por vezes nem mesmo nomeada, mas cuja análise vale a pena ser feita.

Isso posto, vejamos como Roberto Machado, ao tratar da leitura deleuziana de Proust, como de sua bela definição do conceito de signo, emprega a noção de alegria:

O terceiro tipo [de signo] é formado pelos signos da natureza, as impressões ou qualidades sensíveis. O mais famoso se encontra na experiência da memória involuntária, quando, num dia de inverno, a mãe do narrador, vendo que ele estava com frio, oferece-lhe chá com um tipo de bolinho chamado *madeleine*. Vale a pena citar esse belo trecho: “Levei aos lábios uma colherada de chá onde deixara amolecer um pedaço de *madeleine*. Mas no mesmo instante em que aquele gole ... tocou o meu paladar, estremeci, atento ao que se passava de extraordinário em mim. Invadira-me um prazer delicioso, isolado, sem noção de sua causa. Esse prazer logo me tornara indiferentes as vicissitudes da vida, inofensivos os seus desastres, ilusória a sua brevidade, tal como o faz o amor, enchendo-me de uma preciosa essência: ou antes, essa essência não estava em mim; era eu mesmo. Cessava de me sentir medíocre, contingente, mortal. De onde me teria vindo aquela poderosa alegria? Senti que estava ligada ao gosto do chá e do bolo, mas que a ultrapassava infinitamente e não devia ser da mesma natureza. De onde vinha? Que significava? Onde apreendê-la?” Os signos sensíveis são heterogêneos. Além da *madeleine*, Proust se refere aos campanários de Martinville, às três árvores, às pedras do calçamento, ao barulho de uma colher num prato, ao guardanapo que o narrador passou nos lábios... No entanto, uma coisa é comum a todos eles: a grande alegria, o sentimento de plenitude que se apossa do

narrador nesses momentos, e que ele não encontra na vida social nem no amor.²³⁸

Para Deleuze, o que o narrador da *Recherche* encontra aí é um signo sensível, associado a qualidades singulares da experiência e, nesse sentido, instituidor de uma “extrema alegria”. Os signos sensíveis “são signos verídicos, que imediatamente nos dão uma sensação de alegria incomum, signos plenos, afirmativos e alegres. São signos materiais.”²³⁹ O que cria sua discrepância em relação a outros signos do presente, mais cotidianos, é sua conexão com uma essência ideal, virtual, responsável pela atribuição de um sentido incomum ao acontecimento que o originou, como sua juventude em Combray, no caso da *madeleine* de Proust. Não é difícil ver, nesse aspecto, a transição entre o atual e o virtual. Como explica Deleuze:

Falta ainda explicar a razão pela qual, através da solicitação da *madeleine*, Combray não se contenta de ressurgir tal como esteve presente (simples associação de idéias), mas aparece sob uma forma jamais vivida, na sua “essência”, na sua eternidade. Ou, o que vem dar no mesmo, resta explicar por que sentimos uma alegria tão intensa e tão particular.²⁴⁰

Esse é o momento em que a intensa alegria inicial se transfigura em “uma espécie de sentimento de obrigação, necessidade de um trabalho do pensamento”²⁴¹, em que o signo sensível se ultrapassa, levando ao mundo dos signos *desmaterializados* da arte. Estes são capazes de transformar completamente o mundo qualitativo de que se parte, povoado por signos sensíveis: “ele os integra, dá-lhes o colorido de um sentido estético e penetra no que eles tinham ainda de opaco”, o que faz com que “todos os signos convergem para a arte; todos os aprendizados, pelas mais diversas vias, são aprendizados inconscientes da própria arte. No nível mais profundo, o essencial está nos signos da arte.”²⁴²

Isso posto, voltemos à definição de alegria de Roberto Machado como uma “grande alegria” ou um “sentimento de plenitude”. Com efeito, a alegria aparece muitas vezes, em *Proust e os Signos*, vinculada ao processo proustiano de

²³⁸ MACHADO, *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 196.

²³⁹ DELEUZE, *Proust e os signos*, p. 12.

²⁴⁰ *Proust e os signos*, p. 11.

²⁴¹ Idem.

²⁴² Ibidem, p. 13.

recordação do tempo perdido a partir de qualidades imediatas da experiência, o que gera um sentimento pleno de alegria. O problema é que essa caracterização da alegria é ainda muito simplista para descrever o processo como um todo. Se recordarmos as três sínteses de *Diferença e repetição*, veremos que o presente (nesse caso, os signos sensíveis) só interage de modo autêntico com o passado (a essência virtual) por um processo *destrutivo*: a terceira síntese do tempo ou o eterno retorno da diferença. Também o presente comporta uma alegria própria, mas esta é de ordem completamente distinta da alegria contida no eterno retorno, que só funciona, por sua vez, pelo desfazimento da unidade do sujeito que a experimenta. Já em *Proust e o Signos*, é também essa figura da morte e da destruição que fornece, à arte e à criação, seu sentido derradeiro:

Resta ainda a terceira ordem proustiana, a da alteração e da morte universais. O salão da Sra. de Guermantes, com o envelhecimento de seus convidados, faz-nos assistir à distorção dos pedaços de rosto, à fragmentação dos gestos, à incoordenação dos músculos, às mudanças de coloração, à formação de musgos, líquens, manchas oleosas sobre os corpos, sublimes travestis, sublimes gagás. Por toda a parte a proximidade da morte, o sentimento da presença de uma "coisa terrível", a impressão de um fim último ou mesmo de uma catástrofe final em um mundo deslocado que não é apenas regido pelo esquecimento, mas corroído pelo tempo. "Lassas ou quebradas, já não atuavam as molas da máquina joeirante..."²⁴³

Essa é exatamente a mesma imagem do sujeito de "membros esparsos" de *Diferença e repetição*, que Deleuze associa a duas ordens de signos anteriores: respectivamente, a primeira ordem (essência virtual) e a segunda ordem (prazeres e sofrimentos sensíveis e "não-plenos") correspondem, de modo muito claro, respectivamente, à segunda e à primeira sínteses do tempo, passado e presente. Também aqui, a terceira ordem é privilegiada sobre as outras, e corresponde à mesma imagem da "destruição de identidades": nesse caso, ela figura como o indicativo máximo de que a arte e a agência criativa, em geral, essencialmente se situam do lado *oposto* da memória. É o momento do tempo reencontrado que, enquanto imagem da autonomia, paradoxalmente figura sempre vinculada ao vazio dilacerante, em que "a alegria era substituída por uma insuportável angústia: a conjugação dos dois momentos se desfazia dando lugar a uma violenta evasão do

²⁴³ Ibidem, p. 148.

antigo, numa certeza de morte e de vazio.”²⁴⁴ O correlato direto da obra de arte é, assim, “a idéia da morte, como que banhando uniformemente todos os pedaços, arrastando-os em direção a um fim último universal.”²⁴⁵

Devemos concluir, daí, o pessimismo de Deleuze? Em vez disso, acreditamos que, como mais bem demonstrado por *Proust e os signos*, o que se encontra em operação são duas ideias distintas de alegria. A primeira é a alegria da descoberta do sentido virtual oculto dos signos sensíveis, mediada pelo reconhecimento e pela insistente conexão ainda profunda com o contexto familiar e social do sujeito. Como Deleuze enfatiza com frequência, isso não impede que a alegria seja de ordem distinta da instância conjugal, cujos signos amorosos estão sempre conectados ao sofrimento da perda e do ciúme. A segunda, no entanto, é uma alegria inteiramente impessoal, que só aparece quando “os conteúdos significantes e as significações ideais desmoronam dando lugar a uma multiplicidade de fragmentos e de caos”.²⁴⁶ Essa alegria, no entanto, só se torna efetivamente *plena* quando o aspecto sombrio do desmembramento identitário se transforma, ele mesmo, no elemento da afirmação. Quando passa a ser objeto de um querer singular, de uma vontade destrutiva que não deixa de ser “inocente” e alegre por ser como é. Toda a questão de *Proust e os signos* é demonstrar a necessidade desse aspecto e como ele constitui a conclusão da *Recherche*: a alegria não apenas como a contraparte desagradável da perda, mas a alegria *da* fissura e *da* perda. Nesse sentido, se Deleuze não é pessimista, como cremos que ele não seja, encontra-se, no mínimo, do lado do um *pessimismo alegre* que crê na possibilidade da extração de uma tal alegria quando se depara com o trágico.

Voltando mais uma vez ao texto de Roberto Machado, quando o autor, de modo fugaz, referencia a tristeza que acompanha o sentido deleuziano de alegria, a partir dos signos sensíveis, observa que:

apesar da sua plenitude, a alegria que eles [os signos sensíveis] proporcionam, chegando a ser uma antecipação do tempo redescoberto, pode transformar-se em sensação de perda, como no caso da memória involuntária, como no caso da memória involuntária despertada pela botina, que faz Marcel finalmente sentir a morte da avó e chorar como se ela tivesse acontecido naquele momento.²⁴⁷

²⁴⁴ Idem.

²⁴⁵ Ibidem, p. 149.

²⁴⁶ Ibidem, p. 147.

²⁴⁷ MACHADO, *Deleuze, a Arte e a filosofia*, p. 205.

Esse exemplo ilustra com perfeição a negligência completa do aspecto intrinsecamente inumano e violento da alegria da diferença. Primeiro, porque a possível contraparte negativa da alegria é reduzida a um sentimento muito distante de nostalgia da infância, aspecto que, sem dúvida, a caracteriza, mas que, como demonstramos, está longe de esgotá-la, sendo somente seu aspecto mais fraco. Segundo, porque passa inteiramente ao largo do que significa a tresvaloração deleuziana da própria ideia de alegria. Assim, não é surpreendente que a única definição, evocada por Machado, para definir a alegria, além das referências diretas a Deleuze, seja a surrada definição de Spinoza da alegria como aumento de potência e a tristeza como sua diminuição. O problema é que nada, nessa formulação, diz algo sobre o que devemos compreender pelo conceito extremamente abrangente de “potência”, justamente o ponto decisivo para a ambiguidade do conceito, em Deleuze.

No mesmo sentido, ao referenciar a *Lógica do Sentido* e o alcoolismo diagnosticado por Deleuze no *Gatsby* de Scott Fitzgerald, Machado se certifica de distanciar a ética do autor dos processos de auto-destruição ali descritos, o alcoolismo, o suicídio, o sofrimento do psicótico, etc. Como escreve o autor, “a postura de um personagem como Gatsby ou do cônsul de À sombra do vulcão, de Malcolm Lowry, não é a posição defendida por Deleuze. [...] se é verdade que a rachadura, a fissura, não é nada se não compromete o corpo, ela deixa de ter valor quando se confunde sua linha com a outra linha no interior do corpo.”²⁴⁸ Como ela poderia deixar de ter valor? O ponto é, justamente, que a auto-destruição possui valor intrínseco. A saúde consiste na reestruturação do sentido impresso a esse valor, o que gera, sem dúvida, outros valores, mas não deixa de ser a condição dessa saúde ou alegria. Na verdade, a formulação de Deleuze a respeito do tema possui um teor muito diferente:

A fissura continua sendo apenas uma palavra enquanto o corpo não estiver comprometido e enquanto o fígado e o cérebro, os órgãos, não apresentem estas linhas a partir das quais se prediz o futuro e que profetizam por si mesmas. Se perguntamos que não bastaria a saúde, por que a fissura é desejável, é porque, talvez, nunca pensamos a não ser por ela e sobre suas bordas e que tudo o que foi bom e grande na

²⁴⁸ Ibidem, p. 219.

humanidade entra e sai por ela, em pessoas prontas a se destruir a si mesmas e que e antes a morte do que a saúde que se nos propõem.²⁴⁹

Esse elemento necessário da auto-destruição é, no comentário que analisamos, completamente eliminado e, quando aparece, figura, de maneira quase psicanalítica, como a consequência infeliz de supressão de um sentimento superficial de perda.²⁵⁰ Para ver como não é esse o caso, basta remetermos ao que diz Deleuze, no *Abecedário*, ao responder uma questão sobre seu próprio alcoolismo:

Tudo bem beber, se drogar, pode-se fazer tudo o que se quer, desde que isso não o impeça de trabalhar, se for um excitante é normal oferecer algo de seu corpo em sacrifício. Beber, se drogar são atitudes bem sacrificais. Oferece-se o corpo em sacrifício. Por quê? Porque há algo forte demais, que não se poderia suportar sem o álcool. A questão não é suportar o álcool, é, talvez, o que se acredita ver, sentir, pensar, e isso faz com que, para poder suportar, para poder controlar o que se acredita ver, sentir, pensar, se precise de uma ajuda: álcool, droga, etc. A fronteira é muito simples. Beber, se drogar, tudo isso parece tornar quase possível algo forte demais, mesmo se se deve pagar depois, sabe-se, mas em todo caso, está ligado a isto, trabalhar, trabalhar. E é evidente que quando tudo se inverte, e que beber impede de trabalhar, e a droga se torna uma maneira de não trabalhar, é o perigo absoluto, não tem mais interesse, e, ao mesmo tempo, percebe-se, cada vez mais, que quando se pensava que o álcool ou a droga eram necessários, eles não são necessários. Talvez se deva passar por isso, para perceber que tudo o que se pensou fazer graças a eles podia-se fazer sem eles.²⁵¹

O que seria esse “trabalho”, senão a pragmática de um funcionalismo, que aparece como protagonista no *Anti-Édipo*? O que importa é fazer o processo funcionar e a droga pode oferecer o sentido necessário a um processo particular. Isso não significa que, eventualmente, seu hábito não deva ser revisto conforme os limites da potencialidade física, como, adiante, Deleuze declara ter ele mesmo feito, só para descobrir que, a partir da pedagogia implicada pelo uso inicial, era capaz de produzir sem ele. Não obstante, mesmo nessa entrevista, o que, até o fim, é evocado por Deleuze para justificar a interrupção do hábito, não é a saúde, mas “quando a bebida impede de trabalhar”. Nos termos do *Anti-Édipo*, quando aquilo que integrava o processo, agora, promove sua paralisação, o fim do desejo. Até esse

²⁴⁹ LS, p. 164.

²⁵⁰ Como Machado afirma em outro momento, se Deleuze elenca os referenciados processos de auto-destruição, “é para defender que em todos esses casos há algo de ilusório”, o que não parece ser o caso.

²⁵¹ *Abecedário*, p. 6. (versão pdf)

ponto derradeiro, a auto-destruição, em vez de ser simplesmente “ilusória”, é uma das facetas da autêntica alegria, mas a alegria estranha e impessoal do eterno retorno.

É na mesma linha que Deleuze, no *Abecedário*, cita a queixa e o lamento como exemplos de alegria: queixa-se e lamenta do que é “grande demais para mim”, “algo grande demais na vida”, que entra na experiência, de modo abrupto e violento, como ameaça à integração da territorialidade ali vigente. Do mesmo modo, como enuncia *Nietzsche a filosofia*, a filosofia serve, antes de tudo, “para entristecer”, pois escava o abismo em que toda determinação posta de antemão se alicerça. A negligência da necessidade desse elemento destrutivo ocasiona a confusão entre um sentido imediato, representacional de alegria dos sentidos; e a alegria da diferença, que só se torna plena depois de partir do reconhecimento da ausência de sua plenitude inicial: sua profunda intimidade com um sentimento de perda, de tristeza ou de simples desestabilização egoica.

Há muitos outros exemplos dessa confusão entre as duas noções de Alegria. Em *Bem-Estar Comum*, Michael Hardt e Antonio Negri lêem o conceito como vinculado à noção de “amor”, com o qual devemos estabelecer uma relação autêntica em que “procuramos repetir e expandir nossa alegria, formando novos e mais poderosos corpos e mentes.”²⁵² Como devemos “restabelecer ou reinventar tais concepções políticas da felicidade, da alegria e do amor para o nosso mundo?”²⁵³, questionam os autores, de modo quase cômico. Aqui, mais uma vez, a alegria é o “estado de aumento de potência”; o riso; “resultado de encontros alegres com os outros”²⁵⁴. É difícil acreditar na existência de algumas dessas formulações, mais ainda que foram inspiradas por autores como Nietzsche e Deleuze.

Para resumir a dificuldade dessa leitura, vejamos o seguinte trecho do mesmo livro: “Antes de Spinoza, Dante Alighieri propôs a alegria e o amor como produtivos não só do ser, mas também do ser-em-comum, ou seja, da vida social. Para Dante, o amor é um acidente que transforma o mundo e cria uma ‘vita nuova’, uma nova vida”. É irônico que, se remetermos ao célebre texto de Dante, *vita nuova*,

²⁵² HARDT; NEGRI, *Bem-Estar comum*, p. 116. Versão pdf. Lembremos de como, para o Deleuze de *Proust e os signos*, o amor é sinônimo de signos que oscilam entre a alegria e a tristeza. É importante também observar que Hardt e Negri não realizam, aqui, um comentário a Deleuze, portanto, não tem compromisso algum com o que diz o autor. Não se pode ignorar, no entanto, que suas formulações se enquadram muito bem na integração da imagem interpretativa que criticamos.

²⁵³ Ibidem, p. 232.

²⁵⁴ Idem.

o “amor” do autor, pela casada Beatriz, manifesta-se, por exemplo, da seguinte forma:

Durante o tempo em que essa moça serviu de biombo para tanto amor, veio-me a vontade de querer recordar o nome da mais que bela, fazendo-o acompanhar do nome de numerosas mulheres [...]. Arrolei os nomes de sessenta das mais belas mulheres da cidade, colocando a minha senhora em alto ponto da escala, ao mesmo tempo que compunha uma carta em forma de *servente*, que não vou reproduzir. Nem teria mencionado o fato, não fora para dizer que, compondo aquela lista, aconteceu o prodígio de o nome dela, da minha senhora, não estar colocado senão no número nove entre os nomes destas mulheres.²⁵⁵

No mesmo trecho, Dante diz que Beatriz “havia servido de escudo à minha vontade de amar”, e, adiante, descreve algo próximo de um ataque de pânico quando, em um evento social, visualiza Beatriz a poucos metros de distância. Esse estado ilustra como uma tal concepção de amor, se associada à alegria deleuziana da diferença, está muito distante de uma noção coletiva e comunal de amor, análoga a de Negri e Hardt. Beatriz parece, aqui, como o simples pretexto representacional para o funcionamento do processo criativo de Dante, cujo conteúdo inteiramente narcísico só se torna interessante porque permite, ao autor, a composição de seus sonetos. Em nível físico, no entanto, o que seu corpo experimenta é descrito como um estado constante de tristeza e intensa ansiedade, aliviado somente pela imagem de seu objeto de desejo, seja por sua materialização física, sua evocação por outros ou por sua inscrição no próprio trabalho do autor. É como se Beatriz, como personalização imagética da figura do “Amor absoluto”, fosse o resíduo de um impulso criativo que, como no suicídio de Van Gogh por forças de fora, remete à auto-destruição na medida em que se choca com as determinações da atualidade. Portanto, o Amor, aí, parece mais a contraparte atual, molar e narcísica de uma vontade de diferenciação, que marca essa mesma vontade com o selo do sofrimento psíquico, do que a própria causa da criação em primeiro lugar.

A confusão entre os dois tipos de alegria gera ainda um outro elemento importante que marca esse sentido ético de afirmacionismo: o que alguns autores, recentemente, identificaram como uma certa proximidade entre os conceitos deleuzianos de produção e de criação; e um modelo contemporâneo de ética capitalista baseada no empreendedorismo, que vincula a ideia de superação

²⁵⁵ DANTE, *Vida Nova*, p. 23.

individual à de sucesso econômico e social. Mark Fisher, no blog K-Punk, por exemplo, escreve que:

O chamado recriminatório para renunciar toda negatividade constitui uma “ascese do positivo” que harmoniza bem demais com a positividade obrigatória do capitalismo. (Nesse respeito, é o equivalente na filosofia do que o Popismo – ou melhor, Poptimismo – é na crítica do pop.) Mesmo o ataque ao “reativo” parece adequado à insistência da *Business Ontology* de que nos tornamos proativos de forma vigilante. A negatividade em Deleuze é normalmente compreendida em termos de patologia; o trabalho de Deleuze pode ter bem superado o Bom Senso, mas, no que tem de pior, permanece servo de um modelo sombrio e redutor de Boa Saúde, que processa com todo o zelo de um Anglicanismo “bobo alegre”. [...] Positividade é boa porque é positiva, negatividade é ruim porque é negativa.²⁵⁶

A afirmação, aqui, é destituída completamente de todo elemento de ruptura e compreendida, de modo literal, como extensão de uma subjetividade e uma afetividade dominantes. Um pouco no mesmo sentido que Benjamin Noys compreende a crítica de Deleuze ao capitalismo como, no fundo, o diagnóstico de que ou não se pode escapar de seu paradigma, ou que se pode fazê-lo apenas pela radicalização da lógica dada do próprio capital.²⁵⁷ Leitura que Andrew Culp, em seu *Dark Deleuze*, vincula ao Cânon da Alegria interpretativo que privilegia, em grande medida, o caráter afirmativo e alegre da filosofia de Deleuze, a tal ponto que não consegue romper com a possível associação de seus conceitos com o produtivismo e a globalização que marcam o capitalismo contemporâneo²⁵⁸. Veremos com mais detalhe essas duas interpretações na próxima seção.

²⁵⁶ FISHER, K-PUNK, disponível em: <<https://k-punk.org/permissive-hedonism-and-the-asceticism-of-positivity/>>.

²⁵⁷ NOYS, *The Persistence of the Negative*, p. 5: “Enquanto muitos na esquerda responderam ao refluxo dos eventos de Maio [de 68] com chamadas à disciplina Maoísta ou Leninista, outros argumentaram pela necessidade de perseguir o caminho quase-anarquista de liberação de *todas* as estruturas de disciplina – à esquerda ou à direita. Três trabalhos foram expressões chave dessa tendência, e foram com frequência agrupados juntos, apesar de antagonismos mútuos, como a “filosofia do desejo”: *Anti-Édipo*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1972); *Economia libidinal*, de Jean-François Lyotard (1974); e *A troca simbólica e a morte*, de Jean Baudrillard (1976). Esses textos todos demonstram a formação de seus autores pelas correntes da ultraesquerda, e cada um tenta superar o outro nos termos de seu radicalismo. Em particular, eles respondem à concepção de Marx de que “a verdadeira barreira da produção capitalista é o capital em si mesmo”, argumento que devemos nos chocar através da barreira ao voltar o capitalismo contra ele mesmo. São variantes exóticas da *politique du pire*: se o capitalismo gera suas próprias forças de dissolução, então é a necessidade de radicalizar o capitalismo ele mesmo: quanto pior, melhor”.

²⁵⁸ CULP, *Dark Deleuze*, 2016. Outra variação dessa leitura pode ser encontrada em *Organs Without Bodies*, de Žižek, que associa a figura da multiplicidade ou da “multidão”, de Hardt e Negri, à noção de *Netocracia*, derivada do livro de mesmo nome dos filósofos suecos Alexander Bard e Jan Söderqvist, como uma espécie de aristocracia da informação baseada mais na detenção de capital

Por fim, o último aspecto desse tipo de interpretação é o que podemos identificar como um Deleuze social-democrata ou, em certo sentido, liberal. Como escreve Paul Patton, em seu artigo *What is Deleuzian Political Philosophy*:

O apoio de Deleuze e Guattari dos devires minoritários afirma a importância dos esforços de ampliar o caráter da maioria. Por sua natureza, os processos de devir-minoritário não sempre exceder ou escapar dos confins de qualquer maioria dada. Não obstante, eles incorporam o potencial para transformar os afetos, crenças e sensibilidades políticas de uma população de maneiras que podem levar ao advento de um povo porvir [*new people*]. Na medida em que um povo é constituído como comunidade política, as transformações por que passa afetarão suas concepções do que é razoável e justo. Por sua vez, estas afetarão a distribuição de direitos e deveres assim como a presença de cidadãos minoritários em instituições públicas e funções políticas da sociedade.²⁵⁹

Mais uma vez, como na filosofia do Uno de Badiou, o problema aqui é que Patton quer importar uma formulação deleuziana (“o potencial de transformar os afetos, crenças, e sensibilidades políticas de uma população de maneiras que podem levar ao advento de um povo porvir”) sem engajar-se, de fato, com o que ela significa, i.e., o aspecto da diferença que produz assimetria e disjunção. Praticamente qualquer projeção teórica de sociedade supõe a “transformação de afetos e crenças”, assim como o advento de um povo porvir; o que singulariza verdadeiramente a posição deleuziana é sua forma idiossincrática de conceituar o processo que leva a esses objetos. Patton, portanto, ao associar, por exemplo, a noção de devir a um “devir-democrático”, parece debater-se com um modelo jurídico e proto-kantiano de política, baseado no isolamento de um terreno *a priori* de legitimação de soberania individual e coletiva, conforme a qual seria preciso identificar que direitos e deveres se distribuem de acordo com os limites de uma tal soberania.

O problema é que a concepção deleuziana de política parece completamente *oposta* a esse modelo. A ideia de uma política baseada no estabelecimento de um horizonte coletivo normativo de ação, que tende à permanência dada sua pretensão de ser bem fundado, é incompatível com um modelo de ética baseado na expressão

simbólico (“acesso à informação exclusiva”, “estilo de vida” e “círculos sociais”) que de capital financeiro propriamente dito. (*Organs Without Bodies*, p. 192)

²⁵⁹ PATTON, What is Deleuzian Political Philosophy?. *Crítica Contemporânea*. Revista de Teoria Política, No1. Nov. 2011, p. 123. Essa concepção é melhor desenvolvida por Patton no livro *Deleuze and the Political*.

criativa que parte de uma fissura inicial, na esquizofrenização crescente dos hábitos, como na crítica implacável à comunicação e à universalidade do senso comum. É como se Patton reciclasse modelos conceituais surrados e, sem alterá-los, adicionasse a eles, de modo externo, o nome de Deleuze só para nomeá-los ou valorá-los de forma diferente. Assim, não surpreende que o autor escolhido para interlocução com sua proposta seja ninguém menos que John Rawls, o que pode ser exemplificado por sua afirmação de que uma política deleuziana “implica uma necessidade de futuro engajamento com o tipo de teoria política normativa proposta por Rawls e outros liberais igualitários”.²⁶⁰

Finalmente, incluímos todas essas leituras sob a égide de um mesmo sentido de afirmacionismo, marcado por sua expressão por um “jargão estereotipado”, como diz Andrew Culp, por um duplo movimento. De um lado, há uma dificuldade, como já havia em Badiou em Hallward, em reformular o próprio sentido de ética, saindo de um sentido representacional ou jurídico de determinação de certo ou errado, assim como de direito e dever, em direção à ética do acontecimento proposta por Deleuze. Esse aspecto é pregnante não apenas na leitura de Paul Patton, como também nas limitações identificadas por Noys e Culp no deleuzianismo, que só se tornam limites, realmente, sob o critério de uma concepção dada de dicotomia entre teoria e prática ou entre individual e coletivo. Por outro lado, como segundo movimento, alguns autores reconhecem formalmente a centralidade deleuziana do imperativo de criação, mas falham tanto em ressignificar os conceitos utilizados pelo próprio Deleuze, procedimento que já equivaleria ao emprego desse imperativo; quanto em dissociar, da moral deleuziana, um sentido ingênuo ou moralista de *pathos* da bondade, da “Boa Saúde”, como denominou Mark Fisher. Nesse caso, o aspecto destrutivo da alegria ou potência da diferença é explicitamente negligenciado, o que ocasiona a confusão do conceito com a aceção de alegria imediata do senso comum.

²⁶⁰ PATTON, *Utopian Political Philosophy*, p. 58. Em *Deleuze and the Liberal Tradition: Normativity, Freedom and Judgement*, uma “revisão crítica” do livro de Patton, Daniel Smith assinala como Deleuze possui potencial para “transformar a tradição liberal”, o que pode ser verdade. As questões que permanecem, no entanto, são: primeiro, se Deleuze tem potencial para ser associado a, virtualmente, qualquer área do conhecimento, por que se escolheria justamente a tradição política liberal? Segundo, até que ponto essa “transformação” interna ao liberalismo não é extremamente limitada pela própria estrutura dessa tradição, i.e., se ela é de tal modo vinculada a certas concepções de norma e contrato social que se torna impossível levar sua “transformação” até o ponto em que ela se torna politicamente interessante sem, por outro lado, descaracterizá-la por completo.

Por mais que esse aspecto seja mais notável nessa segunda variação, o que ambas as modalidades interpretativas têm em comum, o que constitui nosso objeto principal de crítica, é a confusão entre os dois sentidos de alegria. Em uma, ela resulta na rejeição de Deleuze como ainda ingênuo ou capitalista demais, sendo a alegria tomada como sinônimo de realização individual e de integração social; e, na outra, esse mesmo elemento otimista é tomado como objeto de celebração, destituindo-o de toda a sua relação ambivalente com a tristeza e a morte e tomando-o como motor da própria estratégia política. Há, assim, digamos, uma apreensão positiva e negativa da alegria deleuziana, que, não obstante, não chega a ser dissociada de sua compreensão a partir do do senso comum.

A outra variedade de interpretação “alegre” apontada por Culp é a que podemos chamar de realista, que ele vincula, na entrevista referenciada a uma leitura específica da teoria dos sistemas e ao trabalho de Manuel DeLanda. Tomemos aqui, a título de exemplo, a leitura de Levi Bryant, em *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*. O grande incômodo de Bryant parece ser a compreensão da filosofia de Deleuze, por alguns autores, como o que ele denomina uma “forma de relativismo subjetivo ou pós-moderno”, que “permanece ligado à premissa da primazia de um sujeito ou cultura como fundacional.”²⁶¹ Em sua leitura, Deleuze ocuparia, em realidade, o extremo oposto dessas interpretações, havendo “um sentido muito real em que a [suposta] rejeição de Deleuze dessas posições é baseada em um reconhecimento ou defesa da verdade (metafísica)”.²⁶² Para Bryant, então, a oposição de Deleuze com respeito a posições que ele aproxima de um chamado “construtivismo social” seria identificada, antes de tudo, na suposta centralidade da preocupação do autor com o estabelecimento de uma ontologia coerente²⁶³, o que acabaria por torná-lo um defensor da noção metafísica de *verdade*.

Por exemplo, na exposição da crítica de Deleuze à noção kantiana de transcendental, Bryant afirma que, sob a ótica deleuziana, “explicações transcendentais baseadas no condicionamento colapsam porque elas sempre se

²⁶¹ BRYANT, *Difference and Givenness*, p. 18. É curioso que, ao longo do livro, Bryant não seja capaz de conceber uma diferença entre o que ele chama muito vagamente de “multiculturalismo” e “pós-modernismo” e nenhuma outra forma filosófica de problematização dos conceitos de verdade e de realidade, em que, acreditamos, se enquadra o próprio deleuzianismo.

²⁶² Idem.

²⁶³ Ibidem, p. 4.

referem a uma denotação que não pode ser explicada somente nos termos dessa condição”²⁶⁴. A noção de “denotação”, aqui, designa os conceitos transcendentais, que, conforme Kant, servem de princípios de ordenação *a priori* do mundo sensível. Para Deleuze, esse princípio de organização da experiência é ilegítimo, pois se baseia na posição de um transcendental definido como a mera replicação do empírico na forma da possibilidade. Nesse caso, o transcendental é a simples possibilidade, como forma vazia a ser preenchida pela causalidade concreta da experiência. A condição se apresenta como a simples imagem menos real do condicionado, ainda que sua determinação seja dita *de direito*. A “denotação não pode ser explicada somente nos termos dessa condição” porque só seria possível dar *sentido* a conceitos puros do entendimento, como a qualidade e a quantidade, mediante o reconhecimento prévio de sua forma, que, por sua vez, só encontra um modelo organizado na própria experiência sensível.²⁶⁵ Daí, escreve Bryant que “as condições devem explicar a possibilidade da verdade dentro da experiência, mas as condições elas mesmas tem sua justificação na medida em que a experiência é tomada como verdade”.²⁶⁶

O problema na formulação de Bryant, conforme a qual, para Deleuze, “explicações transcendentais baseadas no condicionamento *colapsam*”, se encontra na atribuição desse “colapso” simplesmente à ideia de seu caráter circular. Uma crítica baseada na mera circularidade do fundamento kantiano torna a rejeição do transcendental em favor de, como diz Deleuze, uma concepção baseada na *gênese da experiência*, não em seu *condicionamento*²⁶⁷, uma questão de substituição de uma filosofia por outra na medida em que a segunda é mais adequada à explicação do real. Nesse caso, a crítica se torna uma questão de simples inadequação lógica do transcendental, em contraste com a evidente não circularidade de um fundamento alternativo mais legítimo, a ser desenvolvido por Deleuze. A crítica seria então fundada, essencialmente, na limitação *epistêmica* do kantismo.

²⁶⁴ Ibidem, p. 33.

²⁶⁵ Aspecto que Bryant resume sob a figura da “falácia do empirismo”.

²⁶⁶ BRYANT, op.cit., p. 32.

²⁶⁷ DR, p. 222: “De fato, a condição deve ser condição da experiência real e não da experiência possível. Ela forma uma gênese intrínseca, não um condicionamento extrínseco. A verdade, sob todos os aspectos, é caso de produção, não de adequação. Caso de genitalidade, não de inatismo nem de reminiscência. Não podemos acreditar que o fundado permaneça o mesmo, o mesmo que ele era antes, quando não estava fundado, quando não tinha atravessado a prova do fundamento. Se a razão suficiente, se o fundamento é “dobrado”, é porque ele refere o que ele funda a um verdadeiro sem-fundo. É o caso de dizer: não o reconhecemos mais. Fundar é metamorfosear.”

Só que a questão não parece se situar apenas nesse nível. Lembremos de como Deleuze caracteriza a “completude” da crítica efetuada por Nietzsche *contra* Kant em termos axiológicos: “o projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor”²⁶⁸. Não se trata, no entanto, da primeira elaboração de uma “teoria dos valores”, dado que noção semelhante já ocupa lugar central em Kant. O que é essencial, em Nietzsche, via Deleuze, é que “a noção de valor implica uma subversão da *crítica*”²⁶⁹, manifesta, por sua vez, na “dupla luta de Nietzsche” contra os que se limitam a “inventariar os valores existentes ou em criticar as coisas em nome de valores estabelecidos”; e, de outro lado, “contra aqueles que criticam ou respeitam os valores fazendo-os derivar de simples fatos, de pretensos fatos objetivos”²⁷⁰. Para Deleuze, o problema de Kant, portanto, não seria o do *falseamento* da realidade; ao contrário, seria quase exclusivamente a subordinação do esquema kantiano a uma determinada ordem *moral*, leitura que Bryant rejeita explicitamente²⁷¹ em favor de uma interpretação que centraliza o problema da ontologia. Sobre isso, escreve Deleuze:

Kant não queria renunciar aos pressupostos implícitos, mesmo que isso compromettesse o aparelho conceitual das três Críticas. Era preciso que o pensamento continuasse a gozar de uma natureza reta e que a Filosofia não pudesse ir mais longe, nem a outras direções que não o próprio senso comum ou “a razão popular comum”. Assim, a Crítica consiste, no máximo, em dar estados civis ao pensamento considerado do ponto de vista de sua lei natural: o empreendimento de Kant multiplica os sentidos comuns, faz tantos sentidos comuns quantos são os interesses naturais do pensamento racional.²⁷²

²⁶⁸ NF, p. 9.

²⁶⁹ Idem.

²⁷⁰ NF, p. 10.

²⁷¹ Cf. BRYANT, op.cit., p. 80: “Em contraste com a intuição bergsoniana, a ‘fenomenologia’ do encontro de Deleuze é uma explicação do pensamento que se esforça para evitar as premissas da Imagem moral do pensamento. O objetivo de apresentar uma explicação do pensamento que não é mais baseada na Imagem moral do pensamento surge do projeto de determinar as condições sob as quais o pensamento é possível. Embora Deleuze critique a Imagem moral do pensamento por ser baseada em pressuposições morais e por ser politicamente conservadora, a justificação proximal da crítica de Deleuze não é seu caráter moral, mas em vez disso, a inabilidade da Imagem de pensamento em explicar adequadamente o fenômeno do pensamento e romper com a *doxa*.” Por mais que concordemos com o apontamento de Bryant, a respeito da relevância, para Deleuze, da importância da capacidade filosófica de ruptura com uma *doxa* ou senso comum, o resto de sua exposição parece indicar que essa “ruptura” se trata mais de uma questão de explicação do “fenômeno do pensamento”, i.e., de uma tarefa descritivamente ontológica, em que a *doxa* é uma concepção entre outras, que de instituição de uma ética alternativa. Nesse caso, a motivação para a ruptura com uma tal *doxa*, no terreno epistêmico, seria justificada pela necessidade da ética deleuziana do acontecimento e não o contrário.

²⁷² DR, p. 199.

Em Deleuze, Kant é criticado nos termos em que representa, em sua forma mais sofisticada e bem acabada, uma “filosofia do juízo”, que só funciona ao deixar intocados conceitos filosóficos de natureza moral, como a forma da identidade de Deus, do sujeito e do objeto. Na verdade, nesse contexto, Deleuze jamais chega ao ponto de nomear uma “circularidade” como questão, muito menos, como coloca Bryant, que “nos achamos em um círculo vicioso, dentro do qual não podemos fundar aquilo que desejávamos inicialmente fundar... nomeadamente, a verdade do que dizemos”.²⁷³ Como diz Deleuze, o problema é a atribuição de cidadania filosófica ao senso comum no interior do sistema kantiano, sua insistência nas figuras de Deus e do Eu como pólos ao redor dos quais se legitima e se organiza a unidade da experiência. Essa leitura é complementada pela asserção, no livro de Deleuze sobre Nietzsche, que a crítica deve ser *genealógica*, como procedimento de genealogia das condições dos valores e sentidos que atravessam a experiência dada. Como citamos em outra seção, “genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vilania, nobreza e decadência na origem. O nobre e o vil, o alto e o baixo: eis o elemento propriamente genealógico ou crítico”²⁷⁴. Isto é, trata-se menos de um problema de coerência lógica que de moral ou valor.

Sobre esse aspecto, escreve Bryant, com plena consciência do caráter decisivo da influência nietzschiana sobre uma leitura que baseia a crítica de Deleuze à imagem dogmática do pensamento em seu aspecto moral:

Em nossa estimativa, leituras de Deleuze influenciadas demais por Nietzsche tendem a imediatamente dispensar os objetos das críticas de Deleuze como sendo “morais”, somente para ir para o extremo oposto. Mas o extremo oposto que celebraria o “monstruoso”, o “anárquico”, o “caótico” se prova não menos moral que o modelo que eles tentam suplantam. Escolher o anárquico em vez do Estado não é não é fazer uma decisão moral ou decisão de preferência. Em vez disso, se a Imagem de pensamento deve ser rejeitada, não deve ser rejeitada Pelo motivo de ser moral (isso apenas a caracteriza), mas pelo motivo que é inadequada para articular a forma de ser que procura articular. O que deve ser procurado é uma Imagem de pensamento amoral, capaz de explicar por imagens de pensamento morais e imorais.²⁷⁵

Há dois problemas nessa observação. Primeiro, ela vincula uma possível crítica à noção muito abrangente de “moral” à adoção do que seria identificado

²⁷³ BRYANT, op.cit., p. 32.

²⁷⁴ NF, p. 11.

²⁷⁵ BRYANT, op.cit., p. 140.

como a posição situada no extremo oposto, a saber, a celebração do “monstruoso” e do “anárquico”. Só que a crítica da “moral” está longe de implicar o fetiche do imoral, podendo apontar para uma redefinição da própria noção de moralidade, como acreditamos ser o caso de Deleuze. Além disso, a crítica adicional implícita no texto, de que criticar a moral é irrelevante, pois, pela crítica, só se adota uma outra posição, por sua vez também moral, está fora de lugar, como veremos um pouco adiante. O segundo problema, o mais grave, é que Bryant parece ignorar completamente a parte “moral” da crítica de Deleuze a Kant, parte que consideramos a mais relevante, e reduzir o conflito à substituição de uma ontologia incorreta (“inadequada para articular a forma de ser que procura articular”) por uma correta. Daí a sugestão da necessidade da busca de uma “Imagem Amoral do Pensamento”, i.e., descritivamente neutra, o que nos parece absurdo.

Um trecho de *Lógica do Sentido* ilustra perfeitamente a questão e demonstra porque a busca de uma “Imagem Amoral do Pensamento” é nada mais que um falso problema:

Ou a moral não tem sentido nenhum ou então é isto que ela quer dizer, ela não tem nada além disso a dizer: não ser indigno daquilo que nos acontece. Ao contrário, captar o que acontece como injusto e não merecido (é sempre a culpa de alguém), eis o que torna nossas chagas repugnantes, o ressentimento em pessoa, o ressentimento contra o acontecimento. Não há outra vontade má. O que é verdadeiramente imoral é toda utilização das noções morais, justo, injusto, mérito, faltas.²⁷⁶

Há dois elementos esclarecidos por Deleuze aí. Em primeiro lugar, que “a moral ou não tem sentido nenhum”, i.e., não é uma noção relevante ou mesmo coerente, ou equivale a “não ser indigno daquilo que nos acontece”, i.e., que seu projeto, se compreendido como instituidor de uma noção particular de moral, implica uma revisão da própria noção de moralidade. Em segundo lugar, e de maneira menos direta, que essa revisão está, de modo retroativo, a serviço do próprio pensamento que a articula, o que pode ser identificado na construção textual do trecho: o próprio Deleuze começa por rejeitar o uso de noções morais para, ao final, da maneira irônica que lhe é característica, emprega-las na recusa mesma de seu uso: “o que é verdadeiramente imoral é toda utilização das noções morais”, a isso corresponde uma “*vontade má*”. O que se apresenta é algo do gênero “é ruim

²⁷⁶ LS, pp. 151-152.

dizer que algo é ruim”. A moral deve se voltar contra a moral, deve ser empregada em uma crítica genealógica da moral. Se essa interpretação parece paradoxal é porque só o elemento performativo, manifesto no paradoxo da formulação deleuziana, encapsula bem o que significa a rejeição de uma Imagem do Pensamento nos termos de sua *moralidade*, como, com efeito, faz Deleuze, ao contrário do que supõe Bryant.

O que está em jogo não é a recusa do moral em nome do “imoral”, o que, com efeito, não implicaria ressignificação alguma do conceito de moralidade. Antes, trata-se da proposição de um novo conceito de moral, aproximado, por Deleuze, de uma ética estóica do acontecimento. Nessa nova ética, chamada “da perversão” ou “da contra-efetuação”, em *Lógica do Sentido*, “não ser indigno daquilo que nos acontece” significa imprimir ao acontecimento um valor positivo, mesmo que mínimo; retirar do que acontece um sentido capaz de introduzir, no mundo simbólico daquele que o experimenta, uma fissura, que reconfigura toda a territorialidade ali presente. É por isso que, na *Lógica do sentido*, Deleuze insiste, de forma mais enfática que em qualquer outro texto, na discussão com um certo sentido humano de decadência física e psíquica, exemplificada pelas práticas do alcoolismo e do masoquismo, como pelos sofrimentos do psicótico e do esquizo. Como diz Deleuze, “se perguntamos por que não bastaria a saúde, por que a fissura é desejável, é porque, talvez, nunca pensamos a não ser por ela e sobre suas bordas e tudo o que foi bom e grande na humanidade entra e sai por ela”.²⁷⁷ Notemos, aqui, mais uma vez, o sentido *moralmente desejável* da fissura, o “bom e grande” da fissura. Ainda que esta não seja descrita em termos categóricos, não deixa de se tratar de uma verdadeira ética, a “grande política”, como diz Deleuze em outro lugar.

Por outro lado, se se trata de uma ética estóica de afirmação da vida, na medida em que busca o afirmativo no máximo de caos da profundidade da fissura, trata-se também de uma prescrição metodológica, em sentido filosófico. No mesmo movimento em que situa a fissura como o ponto de partida destrutivo e construtivo da vida, Deleuze a tipifica como o acontecimento essencial da filosofia, como do pensamento em geral. A perversão é, também, uma nova forma de empreendimento filosófico, a exemplo de Nietzsche, mas também dos cínicos e dos estóicos, cuja

²⁷⁷ LS, p. 164.

marca é a transfiguração de uma superfície estrutural simbólica pelo uso elementos destrutivos retirados do *sem-fundo* em que se precipita. Mais do que isso, a perversão não apenas delimita um *método* em filosofia, como também a motivação fundamental do fazer filosófico. Se acreditamos que esta é muito distante da elaboração de uma ontologia como fim em si, correspondente a uma noção mesmo que remota de “verdade metafísica”, é no sentido de trechos como o seguinte, de *O que é filosofia?*:

A filosofia não consiste em saber, e não é a verdade que inspira a filosofia, mas categorias como as do Interessante, do Notável ou do Importante que decidem sobre o sucesso ou o fracasso. Ora, não se pode sabê-lo antes de ter construído. De muitos livros de filosofia, não se dirá que são falsos, pois isso não é dizer nada, mas que são sem importância nem interesse, justamente porque não criam nenhum conceito, nem trazem uma imagem do pensamento ou engendram um personagem que valha a pena. Só os professores podem pôr "errado" à margem, e...; mas os leitores podem ter ainda assim dúvidas sobre a importância e o interesse, isto é, a novidade do que se lhes dá para ler.²⁷⁸

Em outras palavras, que a verdade pouco importa à filosofia; que sua motivação é, antes de tudo, criar novas imagens a partir da matéria que se apresenta imediatamente à percepção. A isso, poderia se responder, como fazem muitos autores, a exemplo de Bryant e Manuel DeLanda, com uma divisão entre o interesse predominantemente ontológico de *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido* e a declinação tardia de Deleuze na direção de interesses mais éticos e políticos. Só que, desde *Diferença e repetição*, o verdadeiro e o falso, como a própria noção de fundamento, são categorias explicitamente vinculadas à representação, portanto, descritas como produtos fortuitos e representacionais da agência da diferença. Além disso, não se pode perder de vista o significado do fundamento ser igualado a um *sem-fundo*, a um *não-senso*, como a um conceito da diferença “pura”. Esses conceitos não podem ser isolados e tratados como se axiomas em relação a um sistema entre outros; é significativo que sejam formulados e articulados do modo como são.

Tudo isso posto, podemos responder de modo mais direto a crítica de Bryant a leituras que tipificam críticas deleuzianas nos termos de sua moralidade. Contra sua afirmação de que a “ética e a política de Deleuze se seguem diretamente de sua

²⁷⁸ DELEUZE; GUATTARI, *O que é filosofia?*, pp. 99-100

ontologia, não o reverso”²⁷⁹, é preciso dizer que toda justificação impressa por Deleuze ao fazer filosófico é, ao fim e ao cabo, derivada de sua concepção singular de ética do acontecimento. É na medida em que a filosofia oferece um espaço aberto extremamente rico para a proliferação criativa de signos e territórios, na forma de conceitos, que ela passa a encarnar, por si mesma, uma atividade legítima. Se ela acaba por, eventualmente, figurar como a explicação de uma realidade, é somente o modo contingente com que, como não cansa de enfatizar Deleuze, a diferença produz a representação como resíduo, a título de uma ilusão transcendental incontornável.

Nota: o senso comum do realismo

Há ainda um sentido mais profundo da dificuldade com a ideia de realismo a partir de Deleuze. Trata-se da categórica recusa deleuziana do protagonismo de problemas filosóficos legados pela tradição. A criação de problemas, se genuinamente criativa, deve ser capaz de gerar suas próprias formulações com respeito a questões completamente inusitadas: o problema da subordinação da diferença à identidade; da afirmação de um “puro múltiplo”, sem remissão ao uno; de uma lógica para o próprio sentido. À novidade dessas questões corresponde a vontade de recolocar conceitos e mesmo querelas filosóficas já dotadas de cidadania histórica no cânone a partir de um novo plano, constituído e orientado conforme vetores conceituais inéditos.

O mesmo não acontece quando o *realismo* é considerado como problema, pois sua colocação supõe a centralidade de conceitos e imagens de pensamento associadas ao senso comum; em especial, da crença na extrema relevância da distinção entre o verdadeiro e o falso. Assim, quando Levi Bryant lê Deleuze como “defensor de uma noção metafísica de verdade”, é somente para salvaguardar os direitos de um crivo capaz de ressuscitar a velha questão cartesiana a respeito do estabelecimento de um fundamento sólido para a cognição do mundo. Claro que, nesse caso, a purificação crítica kantiana da filosofia intervém a favor de Deleuze: seu sistema é apreendido pelo realismo, para além do dito dogmatismo do racionalismo cartesiano, como um novo kantismo, cuja função seria o resgate da

²⁷⁹ BRYANT, op.cit., p. 20.

ciência de seu paradigma antiquado historicamente determinado. Mesmo que se busque teorizar a natureza conforme uma ontologia o mais processual possível, como faz, por exemplo, Manuel DeLanda, que insiste na crítica a uma concepção de real “composto por objetos plenamente formados cuja identidade é garantida por uma *essência*, um conjunto básico de propriedades que define o que esses objetos são”, o que insiste é a busca de uma definição decisiva da realidade, que, por extensão, a defende contra seu possível falseamento.

Nesse contexto, não é surpreendente que a parte positiva desse dito realismo venha sempre acompanhada de uma crítica a uma imagem caricatural do que se alcunha como “pós-modernismo”. “Um vale-tudo subjetivamente relativístico, como pode ser testemunhado em grande parte da literatura exibida sob os nomes de construtivismo e pós-modernismo”²⁸⁰ ou uma filosofia “não realista” em que afirmar que “o mundo existe independentemente de nossas mentes é equivalente a um crime capital”.²⁸¹ Se filosofias normalmente associadas a uma tal imagem jamais chegam a afirmar que o mundo “existe independentemente de nossas mentes”, se autores como Foucault, Derrida, Baudrillard, Lyotard e mesmo Deleuze, dentre outros, são com frequência postos num mesmo bojo e nomeados pelo epíteto indeterminado de “relativistas” ou “pós-modernos”, é porque não *consideram o realismo como problema filosófico*. Não estão, nem de longe, preocupados com a querela filosófica milenar acerca do critério de dissociação entre o que possui uma estabilidade ontológica essencial, em si mesmo, portanto, que pode ser conhecido; e o que não possui. Só que isso não implica que esses autores não estão tratando da realidade, ou que suas filosofias não têm tração no que chamamos de real. Somente que, dada a novidade dos problemas que colocam, subsiste uma assimetria inescapável entre suas questões, como alguns de seus conceitos, e alguns campos conceituais legados pelo cânone.

Se é possível dizer que esses autores não necessariamente põem uma questão como a independência de objetos exteriores à mente e, ainda sim, dizem algo que possui tração no “real” ou no “mundo”, é porque o que muda, do “pós-modernismo” ao “realismo”, é a premissa acerca de qual saber é legítimo e qual não é. Um realista só consegue retirar, da incrível profusão de conceitos do que é

²⁸⁰ BRYANT, op.cit., p. 119.

²⁸¹ DELANDA; PROTEVI; THANEM, *Deleuzian Interrogations: A Conversation with Manuel DeLanda and John Protevi*, p. 65.

alcançado como “pós-moderno”, seu aspecto “relativístico” ou vale-tudo, porque é esse o único aspecto relevante possivelmente percebido pela lente com que interpreta qualquer filosofia. No fundo desse panorama, figura, evidentemente, o privilégio explícito da ciência. Mesmo Deleuze só é validado na medida em que mantém diálogo contínuo com noções e temas científicos.

Essa crítica não objetiva, no entanto, invalidar o realismo de alguns deleuzianos enquanto referência filosófica importante, dado que é, com efeito, motor do engendramento de numerosos novos conceitos. Podemos pensar aqui, por exemplo, na apologia, apresentada por alguns realistas com respeito ao vínculo pressuposto entre Deleuze e a ciência, de que o autor incentivava a apropriação de seus conceitos por disciplinas extrínsecas ao campo filosófico. Isso permanece verdade, mas não se pode perder de vista o grande valor dado por Deleuze ao plano problemático de que devem partir esses novos conceitos. Sobre o realismo, é possível, portanto, dizer o mesmo que dizem Deleuze e Guattari sobre Platão, em *O que é filosofia?*: ele cria conceitos, mas nos exorta a seguir e reproduzir os conceitos assim criados, em vez de abrir o espaço para a crítica que possibilita o isolamento da faculdade dessa criação, *em si mesma*.²⁸² O que o realismo arrisca, portanto, na medida em que vincula o empreendimento filosófico à distinção entre o verdadeiro e o falso, na forma por vezes implícita do privilégio epistêmico da ciência, é obscurecer a criação como o princípio deleuziano mais importante. O que fundamenta sua visão do pensamento não apenas como um método filosófico particular orientado ao processo criativo, mas, de modo mais essencial, como elemento de uma prática ou ética da multiplicidade.

Finalmente, podemos justificar em que sentido esse sentido particular de realismo configura um aspecto do *afirmacionismo*. No sentido em que só articula noções deleuzianas próximas do “múltiplo” e da “diferença” até o ponto em que estas não são capazes de romper com um panorama cientificamente determinado. Como as figuras de Deus e do Sujeito, em Kant, a imagem de um Real independente insiste aqui como o simulacro deixado intocado pela crítica. Trata-se, então, de um afirmacionismo *metodológico*, em que o aspecto *negativo* ou crítico da criação é

²⁸² Cf. DELEUZE; GUATTARI, *O que é filosofia?*, p. 38: “Mas o Uno não precede todo conceito? É aí que Platão ensina o contrário daquilo que ele faz: ele cria os conceitos, mas precisa colocá-los como representando o contrário daquilo que os precede. Ele põe o tempo no conceito, mas este tempo deve ser o Anterior. Ele constrói o conceito, mas como testemunha da preexistência de uma objetividade, [...]. É que, no plano platônico, a verdade se põe como pressuposta, como estando lá. Tal é a Ideia.”

aplicado somente de modo interno, i.e., na medida em que constitui, ele mesmo, um componente entre outros na ontologia que se procura fundar. Portanto, ao que é de saída compreendido como produto ontológico e sistemático de um método filosófico específico já posto, orientado à busca da verdade concebida como explicação do mundo conforme estratégias textuais e conceituais determinadas. O próprio método, no entanto, jamais é retroativamente posto em questão, o que, por consequência, elimina tanto a possibilidade de uma filosofia enquanto experimentação textual, como a possibilidade do enriquecimento de seu produto por referências exteriores ao meio científico, como a literatura, o cinema ou mesmo o esoterismo e o misticismo, como também a filosofias que, por sua vez, privilegiam tais referências. Em outras palavras, a própria criação é tornada um aspecto secundário da filosofia. A diferença permanece subordinada à identidade, na forma da ideia de uma realidade unificada e cientificamente circunscrita.

2.2.1. Deleuze e a possibilidade do negativo

O que todas as posições descritas têm em comum é uma forma de replicar a compreensão do conceito deleuziano de afirmação que torna secundária sua preocupação com a diferença e o processo criativo. Por extensão, cada uma vincula, a seu modo, sua filosofia a uma modalidade do senso comum.

Em primeiro lugar, sua leitura como filósofo do Uno confunde a afirmação contida na ideia de uma realidade plenamente *consistente*, sem faltas intrínsecas ou espaços vazios, com uma concepção de grande Todo germinal, de que, na terminação de Badiou, seres finitos seriam derivados quase como por emanção. O virtual aparece, então, como *fundamento* e o sistema deleuziano como uma filosofia pré-crítica, voltado à busca de uma realidade pré-linguística ou “pré-predicativa”, dirá Sartre, que guardaria a verdadeira razão da menos importante instância finita do atual. Em segundo lugar, leituras que se limitam à repetição de conceitos deleuzianos, sob o pretexto da defesa de uma ética da “alegria”, se furtam a um processo genuíno de criação, na medida em que somente repetem o mesmo vocabulário deleuziano de sempre, como também descaracterizam completamente a alegria como aspecto inumano ligado à resignificação de um processo destrutivo de fissura no âmago da realidade. A alegria passa a ser concebida como uma

inusitada figura pervertida do prazer, que, em realidade, em Deleuze, a ela se opõe. A afirmação, nesse caso, estaria contida tanto na incapacidade do tratamento crítico *negativo* sobre o sentido dos conceitos de Deleuze, o que é implicado por sua ressignificação criativa, quanto na promoção de uma *doxa* estupidificante da felicidade, mais alinhada a uma concepção remota de auto-ajuda e sucesso individual que à prática ascética e estoica do acontecimento proposta por Deleuze. Esse último elemento levou, em alguns autores, à conclusão da continuidade entre a filosofia Deleuze e o capitalismo que ela mesma tematiza de maneira crítica. Em terceiro lugar, por fim, a afirmação encontra um correspondente *metodológico* em um realismo que somente cria conceitos na medida em que eles não põem abaixo o projeto progressista de explicação científica do mundo. Por mais que, no interior de um tal realismo, seja repetida a fórmula deleuziana de que “não buscamos a verdade naturalmente”, essa mesma busca permanece, aqui, de forma injustificada, como pressuposto, sem o qual ficaríamos com o igualmente injustificado perigo iminente do “relativismo” pós-moderno.

O que todas essas posições têm em comum é a negligência da parte *negativa* da criação, a necessidade de uma verdadeira limpeza ou “curetagem”, como indica o *Anti-Édipo*²⁸³, dos conceitos e imagens de pensamento postos de saída, que desempenham o papel de um empecilho para a diferenciação. Se há aqui, com efeito, um mecanismo genuíno de negatividade em operação, e de que modo ele pode ser tipificado, tentaremos expor de forma mais desenvolvida em momentos posteriores deste trabalho. Por ora, é preciso, de maneira introdutória, determinar de que forma a questão do negativo se coloca como problema para uma filosofia que não cansa de reivindicar a pura afirmação.

Em primeiro lugar, é preciso notar que a rejeição deleuziana do negativo é um aprofundamento de sua crítica à Imagem Dogmática do Pensamento. Evidentemente, uma imagem que concebe a realidade como sequência de identidades fechadas em si mesmas dará lugar privilegiado ao negativo, pois só a negatividade dá sentido a um mecanismo de passagem de uma identidade à outra. O movimento, em geral, é, portanto, *negação*, sucessão de unidades discretas. Se o real é identidade e a flecha do tempo aponta somente para frente, a relação entre o

²⁸³ *Anti-Édipo*, p. 411: “Destruir, destruir: a tarefa da esquizoanálise passa pela destruição, por toda uma faxina, toda uma curetagem do inconsciente. Destruir Édipo, a ilusão do eu, o fantoche do superego, a culpabilidade, a lei, a castração.”

passado e o futuro só pode ser negativa: em nível macroscópico, cada época e estrutura social *nega* a anterior; em nível microscópico, unidades espaciais e temporais se negam umas às outras e somente nesse sentido a emergência de qualquer elemento *novo* pode ser concebida.

Se Deleuze parece muito mais enfático ao criticar e caricaturar o conceito de negatividade que o de identidade, é porque o primeiro, na figura do hegelianismo francês que dominou a filosofia do século passado, pretendia colocar-se como a melhor forma de um “para além” do que alcunhou como filosofia da identidade. Para Deleuze, não basta que a negatividade seja, agora, no contexto hegeliano, compreendida como a verdadeira razão da identidade, o infinito por trás das limitações das categorias do entendimento finito: dado que preserva o negativo, permanece no escopo da filosofia da identidade. Hegel, como o conceito de negatividade, configura, assim, não apenas um objeto de crítica necessário ao estabelecimento de um novo esquema de pensamento, mas *um rival*, um pretendente, diria Platão via Deleuze, na batalha pela alternativa mais legítima à imagem de pensamento vigente. Como expõe Michael Hardt, esse era um confronto necessário para todo integrante do “pós-estruturalismo” francês, que se confrontava com a “ubiquidade” filosófica de Hegel:

As raízes do pós-estruturalismo e sua base unificadora repousam, em grande medida, em uma oposição geral que não se dirige à tradição filosófica *tout court*, mas, especificamente, à tradição hegeliana. Para a geração de pensadores continentais que chegaram à maturidade nos anos 60, Hegel se apresentava como a figura da ordem e da autoridade que funcionava como o foco do antagonismo. Deleuze fala em nome de toda a sua corte: “O que eu abominava acima de tudo era o hegelianismo e a dialética” (“Lettre à Michel Cressole”, 110). A fim de apreciar esse antagonismo, devemos, contudo, compreender que, no domínio da teoria continental do período, Hegel era ubíquo. Como resultado de influentes interpretações de teóricos tão diferentes quanto Kojève, Gramsci, Sartre e Bobbio, Hegel viera a dominar o horizonte teórico como o inelutável centro da especulação filosófica, da teoria social e da prática política. Em 1968 parecia a François Châtelet que todo filósofo tinha que começar por Hegel: “[Hegel] determinava um horizonte, uma linguagem, um código em cujo núcleo ainda hoje nos colocamos. Hegel, por esse fato, é o *nosso* Platão: aquele que delimita ideológica ou cientificamente, positiva ou negativamente as possibilidades teóricas da teoria” (Hegel 2). Qualquer apreciação do pós-estruturalismo continental tem que adotar esse referencial de um hegelianismo generalizado como seu ponto de partida.²⁸⁴

²⁸⁴ HARDT, Gilles *Deleuze: Um Aprendizado em Filosofia*, p. 10.

O primeiro problema, portanto, seria “como escapar de uma fundação hegeliana”²⁸⁵, como *negar* Hegel sem se submeter à própria lógica hegeliana de negação de negação, “um de seus truques direcionados contra nós, ao fim do qual ele permanece, imóvel, esperando por nós”.²⁸⁶ Sabemos que a afirmação será a arma escolhida por Deleuze para evitar os “truques” hegelianos, mas a questão que nos colocamos, aqui, não apenas deve investigar até que ponto Deleuze consegue, com efeito, distanciar-se de seu mais significativo objeto de crítica, como também, abstraindo do próprio Hegel, se ele produz o que constitui, com efeito, uma alternativa ao conceito de negação como tal. Em outras palavras, independentemente de sua compatibilidade ou incompatibilidade relativa com o hegelianismo, se, talvez, possa insistir em sua filosofia um conceito mesmo que singular de negação, e, em caso positivo, de que forma podemos buscar instrumentos conceituais para sua delimitação.

Para Michael Hardt, o contraponto deleuziano ao hegelianismo é a proposição de um conceito próprio de negação. Se “a negação dialética é sempre dirigida ao milagre da ressurreição”²⁸⁷, processo de *preservação* do que é subsumido na *Aufhebung*, como declara a *Fenomenologia do Espírito*, para Hardt, a filosofia de Deleuze seria marcada por pôr em curso um conceito de “negação não dialética”:

Sem nenhuma fé no além, na eventual ressurreição, a negação se torna um momento de extremo niilismo: em termos hegelianos, aponta para a morte do outro. Hegel considera essa pura morte, “O Senhor Absoluto”, como uma mera concepção abstrata da negação; no mundo contemporâneo, contudo, o caráter absoluto da negação tornou-se terrivelmente concreto, e a ressurreição mágica implícita na negação dialética parece tão-somente uma superstição. A negação não-dialética é absoluta, não no sentido de que tudo que está presente é negado, mas no de que aquilo que é negado é atacado com força total e irrestrita. Por um lado, autores como Deleuze propõem esse conceito não-dialética da negação não na promoção do niilismo, mas tão-somente como o reconhecimento de um elemento de nosso mundo. Podemos situar essa posição teórica com relação ao campo do “criticismo nuclear”, mas não no sentido de que armas nucleares apresentam a ameaça da negação, não no sentido de que elas colocam o medo universal da morte: essa é simplesmente a “negação fixa” de um referencial hegeliano, preservando a ordem dada. A negação da bomba é não-dialética em sua atualidade, não nos gabinetes de planejamento de Washington, mas nas ruas de Hiroshima, como um agente da destruição total. Nada há de

²⁸⁵ Idem.

²⁸⁶ FOUCAULT, Discourse on Language, Em: *The Archaeology of Knowledge*, p. 235.

²⁸⁷ HARDT, op.cit., p. 13.

positivo na negação não-dialética, nenhuma ressurreição mágica: ela é pura.²⁸⁸

Um tal conceito de negação é, portanto, marcado por sua profunda radicalidade, que opõe às destruições chamadas “piedosas” da subsunção hegeliana, ainda marcadas por “maneiras de conservar”²⁸⁹, uma forma total de aniquilação. Hardt define esse procedimento como a parte negativa de um processo criativo que ela precede, igualada por Deleuze à *crítica*:

A negação pura é o primeiro momento de uma concepção pré-crítica da crítica: *pars destruens, pars construens*. As características importantes são a pureza e a autonomia dos dois momentos críticos. A negação abre o terreno à criação; é uma sequência bipartite que obstrui qualquer terceiro momento sintético.²⁹⁰

Hardt descreve, em oposição direta com o modelo hegeliano, essa negação como o *motor* das questões ontológicas a que se entrega a filosofia de Deleuze. A crítica, aqui, figura como o fundamento da ontologia, e é devido ao seu radicalismo, seu elemento profundamente destrutivo, que a investigação das condições da realidade deve ser posta no cerne de seu esforço sistemático.²⁹¹ Por outro lado, isso não implica esforço algum em situar a ontologia assim constituída do lado do negativo: como comprova a tríade evocada por Hardt, para explicar Deleuze no percurso do livro (Bergson, Spinoza, Nietzsche, nessa ordem), o autor não deixa de assinalar a natureza estritamente *positiva* do Ser deleuziano: “nada há de velado ou negativo com respeito ao ser de Deleuze; ele se encontra plenamente expresso no mundo”²⁹², assim como “ao movimento negativo de determinação, ele opõe o movimento positivo da diferenciação; à unidade dialética do Uno e do Múltiplo, ele opõe a multiplicidade irreduzível do devir.”²⁹³

Ora, se, apesar da “negação não-dialética”, Hardt insiste na plena positividade do ser deleuziano, a denominada negatividade parece situar-se do lado de uma ética ou prática filosófica. Pela análise da influência nietzschiana sobre

²⁸⁸ Idem.

²⁸⁹ DELEUZE; GUATTARI, *Anti-Édipo*, p. 411.

²⁹⁰ HARDT, op.cit., p. 13.

²⁹¹ “A radicalidade da negação força Deleuze a se ocupar de questões básicas, questões da natureza do ser. A crítica total de Deleuze envolve uma destruição tão absoluta que se torna necessário questionar o que torna a realidade possível”. (Ibidem, p. 14).

²⁹² Idem.

²⁹³ Ibidem, p. 15.

Deleuze, Hardt atribui a Nietzsche o mérito de deslocar a ontologia do autor para um conceito singular de *práxis*, em que o negativo se faz como condição de uma agência que se arroge a tarefa da criatividade. Daí o seguinte trecho:

Ao contrário, somente aquele que sabe controlar uma negação poderosa pode colocar uma afirmação real. O não da crítica total, a expressão de uma negação incontida, é liberadora – nos torna mais leves. “Afirmar não é se responsabilizar, assumir a carga do que existe, mas desvencilhar, libertar o que vive. Afirmar é desoprimir: não sobrecarregar a vida com o peso dos altos valores, mas criar novos valores que são os da vida, que tornam a vida leve e ativa” (*Nietzsche and Philosophy*, 185).²⁹⁴

Desenvolveremos melhor essa noção particular de negatividade em outra seção e veremos como Deleuze trata dela diretamente, em especial no seu livro sobre Nietzsche. Por ora, vemos como, a partir de Hardt, a ontologia de Deleuze não funciona senão por um processo absolutamente negativo de crítica que possibilita sua posição, processo que serve também de modelo a uma *práxis* política.

Em *The Persistence of The Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*, Benjamin Noys parece situar-se no mesmo eixo ético-político ao vincular a possibilidade de uma abertura do pensamento deleuziano ao negativo à necessidade de uma elaboração conceitual capaz de dar sentido a uma ruptura revolucionária com o capitalismo. Importante assinalar que, em última instância, sua posição implica mais um distanciamento de Deleuze que uma aproximação, como evidencia sua inclusão do autor, juntamente com Guattari, no rol de autores franceses que ele denomina “aceleracionistas”, como também Lyotard e Baudrillard²⁹⁵. Não obstante, Noys se esforça por pôr em questão o que ele identifica como a interpretação de um Deleuze conservador, ligada à desconsideração de seus momentos de negatividade em favor da ênfase exagerada sobre o aspecto “afirmativo” de sua filosofia:

²⁹⁴ Ibidem, p. 178.

²⁹⁵ NOYS, *The Persistence of The Negative*, p. 5. Aqui, o aceleracionismo é ainda vinculado a um processo *revolucionário* com respeito ao capitalismo, o que o distingue de suas ressignificações tardias, como a de Land, para quem a aceleração passa a ser um fim em si mesmo, sentido que oscila entre a posição conceitual de um niilismo cosmológico e a defesa do próprio capitalismo como a melhor ordem socioeconômica. Esse sentido é também analisado por Noys, de forma mais específica, em *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*.

Hoje, temos duas imagens afirmativas contemporâneas de Deleuze correndo lado a lado: Deleuze como um “puro metafísico” recuperado de sua “enfermidade” política, e o Deleuze político quase-anarquista dos devires afirmativos libertários. Em ambos os casos, o link subterrâneo é a constrição de Deleuze a essa segunda ontologia expressiva de produção posta contra a representação política e filosófica.²⁹⁶

Para Noys, a raiz da superficialidade de uma tal leitura, baseada na “constrição de Deleuze a essa segunda ontologia expressiva de produção”, é a tendência a conceber o virtual como plano impassível de pura expressividade, a exemplo do esquema interpretativo que vimos em Badiou e em Peter Hallward. Aqui, Noys se refere nomeadamente à interpretação de Žižek, em *Organs Without Bodies*, em que haveria uma “dificuldade em retirar uma política adequada do pensamento do evento estéril que leva Deleuze à falsa solução da aliança com Guattari, e seu endosso de um produtivismo neo liberal (o que eu rotulei de ‘aceleracionismo’).”²⁹⁷

Noys afirma que não apenas não há a possibilidade de traçar uma divisão clara entre um suposto primeiro Deleuze da pura passividade do evento, predominantemente preocupado com ontologia, e um segundo Deleuze político e revolucionário, como quer Žižek; como, além disso, haveria, na verdade, uma continuidade entre os dois momentos. Esta seria caracterizada pela “imagem de Deleuze como internamente fissurada ao longo do eixo da negatividade. Não temos uma simples virada temporal de um ‘bom’ a um ‘mau’ Deleuze, mas, em vez disso, uma luta contínua, dentro do trabalho de Deleuze, com esses efeitos da negatividade”.²⁹⁸ Noys correlaciona esse momento singular de “negatividade” à noção deleuziana de “casa vazia”, que é chamada, em *Diferença e repetição*, de “(não)-ser” do problemático. No contexto do livro, esse conceito constitui uma espécie de vazio sem negatividade, que institui a “pura positividade” da emergência de um problema. Vejamos de modo mais preciso como Deleuze desenvolve esse conceito, em que Noys situa sua concepção de uma negatividade deleuziana.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze vincula o processo de criação ao da emergência de um *problema*, que, ao mesmo tempo em que põe a questão em

²⁹⁶ NOYS, op.cit., p. 55.

²⁹⁷ Idem.

²⁹⁸ Ibidem, pp. 55-56.

unidade do mundo simbólico do sujeito, aparece como “a realidade de uma tarefa a ser cumprida”.²⁹⁹ Ele escreve que

O problema e a questão não são determinações subjetivas, privativas, marcando um momento de insuficiência no conhecimento. A estrutura problemática faz parte dos objetos e permite apreendê-los como signos, assim como a instância questionante ou problematizante faz parte do conhecimento e permite apreender-lhe a positividade, a especificidade no ato de aprender. Mais profundamente ainda, é o Ser (Platão dizia a Ideia) que “corresponde” à essência do problema ou da questão como tal. Há como que uma “abertura”, uma “fenda”, uma “dobra” ontológica que reporta o ser e a questão um ao outro. Nesta relação, o ser é a própria Diferença. O ser é também não-ser, mas o não-ser não é o ser do negativo, é o ser do problemático, o ser do problema e da questão. A diferença não é o negativo; ao contrário, o não-ser é que é a Diferença.³⁰⁰

Há três elementos relevantes nesse trecho: primeiro, que os problemas, ultrapassando a instância privativa da subjetividade humana, fazem-se aspectos do real em si, e, nesse sentido, a “estrutura problemática faz parte dos objetos”. O nível epistêmico é somente uma das instanciações possíveis do problema, que designa, nesse caso, “a especificidade do ato de aprender”. Segundo, o que é muito mais importante, que ao problema corresponde uma *fenda* ou *dobra* ontológica responsável por relacioná-lo ao ser, fenômeno marcado por um “não-ser”. Terceiro, que esse não-ser é a própria diferença, o que justifica a sugestão de Deleuze, em um trecho logo adiante, que talvez fosse melhor significá-lo pela expressão “(não)-ser” ou “? -ser”.

O que devemos perguntar é o que permite a ressalva de que o não-ser do problema é, no fim das contas, mais um índice sub-reptício de afirmação em vez de indício de um *locus* de negatividade. Nesse caso, Deleuze recorre ao conceito de ilusão transcendental que já conhecemos tão bem: a aparência ou o “epifenômeno” da negatividade, que ameaça atribuir à emergência do problema um valor negativo, é nada mais que o desafortunado, mesmo que inevitável, resultado da produção da identidade pela diferença: “quanto à negação, ela é apenas a sombra deste mais elevado princípio, a sombra da diferença ao lado da afirmação produzida.”³⁰¹ Pela

²⁹⁹ DR, p. 299.

³⁰⁰ DR, p. 103.

³⁰¹ Idem.

confusão da reconhecida afirmação do (não)-ser com a negação do não-ser, torna-se “inevitável que a contradição seja levada ao ser”.³⁰²

Para Noys, a dificuldade com o vínculo do “(não)-ser” do problema com a noção de afirmação é que parece incapaz de conceber uma concepção radical de mudança ou novidade. A recusa do negativo seria coextensiva ao caráter “não especificado e indeterminado” do que constituiria, exatamente, o fenômeno criativo tipificado pelo conceito de problema, nos deixando com uma “sugestão bergsoniana de que podemos apenas trocar as realidades em que estamos imersos, em vez de verdadeiramente alterá-las”.³⁰³ Por ora, não nos dedicaremos à crítica integral dessa observação. Basta percebermos que ela parece, no mínimo, simplista, dado que todo o esforço deleuziano, em quase todo o seu trabalho, é, justamente, o de conceituar a mudança e a criação como partindo predominantemente da ideia de afirmação.³⁰⁴ Ademais, é fácil identificar que a mesma crítica acerca do aspecto “indeterminado” da mudança pode ser aplicada a qualquer ética hegeliana ou marxista que privilegie o conceito de negação, dado que mesmo estas com frequência lançam mão de esquemas conceituais extremamente complexos e intrincados, de difícil compreensão e, com frequência, acusados de idealistas ou desconectados da práxis do mundo “concreto”. O cerne da questão, portanto, não é que a afirmação, por si só, impossibilita o pensamento da mudança real, caracterização que parece ser, no mínimo, injusta com o tratamento deleuziano da ética e da política, mas até que ponto as minúcias contidas no conceito deleuziano de criação, com efeito, excluem a possibilidade deste conter, em si, uma instância negativa.

É nesse nível que devemos atentar para a sugestão de Noys de que a emergência do não-ser no cerne do problema, se não capta uma negatividade

³⁰² Idem.

³⁰³ NOYS, op.cit., p. 73.

³⁰⁴ Por exemplo, Noys escreve: “A negatividade seria ‘empregada’ na ligação de um ‘ponto de mutação’ com uma práxis, precisamente em recusar a deixar esse ponto como mera “mutação”. Em vez disso, a questão é de uma precisa, ou determinada, negação, que se recusaria a simplesmente partir em outras mutações aceleradas, mas em vez disso retrabalhar e fissurar um tal ‘ponto’”. (Op.cit., p. 74) A distinção artificial, aqui proposta, entre o conceito de “mutação” e um mecanismo de “fissura” é muito estranha como proposta de alguma novidade em relação ao que diz Deleuze. Os mesmos conceitos são utilizados continuamente por Deleuze, conforme os mais diversos conceitos e problemas, sem, aparentemente, perder de vista o horizonte referencial da afirmação, e repeti-los não traz novidade alguma. Acreditamos na relevância da problemática levantada por Noys a respeito da tensão com o conceito de negatividade, interna ao pensamento deleuziano, mas discordamos, por motivos a serem ainda especificados, de sua motivação para considera-lo, a saber, a suposta maior “objetividade” ou inteligibilidade do conceito de negação, encarnada em seu significado político. Noys está, portanto, como ele mesmo afirma com respeito ao livro de Žižek, certo pelo motivo errado.

deleuziana, ao menos indica a tensão, interna ao seu sistema, com respeito ao conceito de negativo. É oportuno, nesse caso, notar que a expressão “casa vazio”, utilizada por Noys para referir-se ao momento conceitual da emergência do problema, é explicitamente vinculada, por Deleuze, a Lacan, na *Lógica do Sentido*, como no texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*. Nesses textos, o casa vazia, como “diferenciador da diferença”, é também um “ocupante sem lugar”³⁰⁵, formulações lacanianas que indicam a natureza paradoxal da fundação estrutural do Simbólico por um não-senso originário. Elas indicam o caráter, a um só tempo, constitutivo e fugidio do “Vazio” que menciona Noys: a casa vazia como espaço de distribuição que está vazio, a *forma vazia do movimento*, que encontramos na descrição deleuziana da terceira síntese do tempo. O ocupante sem lugar, por sua vez, como o “ponto aleatório” que, ao mesmo tempo em que funda as relações estruturais do inconsciente, do ponto de vista deleuziano, aparece como elemento diferencial transcendental, portanto, que só aparece “fora de seu lugar”, na medida em que é definido, essencialmente, por um movimento ininterrupto. Mesmo que Deleuze se apresse em dissociar essas imagens do conceito hegeliano de negação, elas talvez nos forneçam instrumentos para conceituar uma possível noção singular de negatividade.

2.2.2. “Dark Deleuze”

Até agora, mesmo que ainda de modo bastante indeterminado, temos algumas leituras que apontam na contramão da completa recusa deleuziana do negativo. Há numerosos outros exemplos nessa mesma linha: Alberto Toscano assinala a centralidade deleuziana de um conceito de “negação para além de toda negação”; Jean Clet-Martin, em sua entrevista com Constantin Boundas, aponta a proximidade entre Deleuze e o Hegel de seu *Une intrigue criminelle de la philosophie*; Fabrice Jambois aponta a inscrição hegeliana da negatividade no *Anti-Édipo*, em seu *Deleuze et la mort*; como muitos outros comentadores apontam as conexões entre Hegel e Deleuze assim como a ambivalência da noção de negatividade deste último.

³⁰⁵ LS, p. 44.

Não obstante, mesmo dentre esses autores, poucos são aqueles que chegam a romper com a prioridade absoluta dada por Deleuze ao afirmativo sobre o negativo, mesmo que seja, em uma possibilidade interpretativa, para coloca-los em um mesmo horizonte. É esse privilégio da afirmação que, em *Dark Deleuze*, Andrew Culp caracteriza como uma *doxa* deleuziana, levada a cabo por comentadores que integram o que ele denomina *cânon da alegria*. Como escreve Culp,

Aqueles que conheciam Deleuze consistentemente notaram seu firme comprometimento com a afirmação alegre e sua aversão ao ressentimento da negatividade. Beatificando esse sentimento, Deleuze tem sido usado para estabelecer todo um cânone da alegria. No cânone da alegria, o cosmos é uma coleção compleca de agenciamentos produzidos através dos contínuos processos de diferenciação. O efeito da imagem de pensamento do Deleuze Alegre é a criação de um senso de maravilhamento, acompanhado pelo prazer da criação de conceitos que expressam como o mundo realmente existe. Um Deleuze diferente, mais sombrio, tem lentamente projetado sua sombra. No entanto, essa figura apenas aparece quando escapamos a coro de capela da alegria pela reclusão sombria da cripta. Emergindo de estudiosos preocupados com as condições do presente, a escuridão remodela um Deleuze revolucionário: negatividade revolucionária em um mundo caracterizado por felicidade compulsória, poder centralizado e superexposição.³⁰⁶

Em primeiro lugar, portanto, *Dark Deleuze* parte do diagnóstico de que o potencial da filosofia de uma leitura “afirmacionista” de Deleuze para a produção de alternativas a ao estado atual do capitalismo tornou-se extremamente limitado uma vez que, recentemente, “ambos capitalistas e seus oponentes o citam como uma grande influência”³⁰⁷, de tal forma que “a relação exata entre o pensamento deleuziano e nosso tempo permanece um enigma para resolvermos”³⁰⁸. A necessidade de uma reavaliação interpretativa do autor é, assim, justificada pelo fato de que a tendência especificamente “positiva”, “otimista” da esmagadora maioria das interpretações da filosofia deleuziana, até agora, tenha encontrado a limitação histórica de seu potencial revolucionário na forma de sua apropriação pelos defensores do estado de coisas político-econômico vigente³⁰⁹; estado de

³⁰⁶ DD, p. 2.

³⁰⁷ Ibidem, p.4.

³⁰⁸ Idem.

³⁰⁹ O que é bem resumido na entrevista de Culp realizada por Alexander Galloway: “A fala de Tiqqun ‘a revolução foi molecular, e assim foi a contra-revolução’ retrata perfeitamente o problema em advogar a política molecular. Por quê? As técnicas de controle de hoje são agora moleculares. O

coisas caracterizado por “felicidade compulsiva, controle descentralizado e superexposição”³¹⁰. Mais do que isso, o próprio modelo conceitual baseado na produção de agenciamentos rizomáticos, utilizado amplamente por Deleuze e Guattari para designar modos possíveis de resistência ao poder, arrisca, segundo Culp, tornar-se, mesmo que em nível conceitual, a mera continuidade de uma mesma lógica objetiva do mundo globalizado e corporativo³¹¹.

O primeiro e mais imediato alvo de *Dark Deleuze* é definido como a *conectividade*, i.e., “a crescente integração das pessoas e das coisas através da tecnologia digital”³¹². Cumpre enfatizar que, segundo Culp, o problema da conectividade não é tanto a assimetria entre a eventual incapacidade humana de previsão ou controle dos efeitos de aplicações tecnológicas e o poder de produzi-las³¹³, o vínculo do modo de funcionamento dessas aplicações a entidades associadas a projetos de poder específicos.

A conectividade hoje é muito mais determinada por pessoas como o diretor do *Google Ideas* Jared Cohen, que demonstra a significância do argumento de Deleuze que ‘a tecnologia é social antes de ser técnica’ (F, 17). Treinado como expert em contraterrorismo, Cohen foi retirado pelo Google de uma posição no Departamento do Estado, onde ele convenceu Condoleezza Rice a integrar mídias sociais ao “conjunto de ferramentas diplomáticas” (Rice, No Higher Honor, 305) da administração Bush. Em um manifesto geopolítico coescrito com o até então CEO do Google Eric Schmidt, *The New Digital Age*, Cohen revela a profunda aspiração do Google a entender os interesses do governo americano em casa e no exterior. Sua ferramenta central? Conectividade.³¹⁴

A legitimidade moral ou a eficiência do aumento de conexão entre as pessoas para o aprimoramento da vida humana nem mesmo é posta em questão neste contexto; o problema parece relacionar-se, antes, às condições perversas em que essa conexão é realizada em nosso mundo: através da concentração massiva do

resultado é que as sociedades de controle esvaziaram o único saco de truques do pensador molecular (Bifo é um bom caso de teste aqui), o que nos deixa com uma revolução que só vai em uma direção: para trás”. Disponível em: <https://www.boundary2.org/2016/06/ending-the-world-as-we-know-it-an-interview-with-andrew-culp/>.

³¹⁰ DD, p. 2.

³¹¹ Como evidencia a sugestão de Culp de que a conectividade é condição importante para aquele que deseja prosperar nas fileiras profissionais do capitalismo financeiro. “hierarquias planas são elogiadas como boas para o gerenciamento de negócios (‘Poder é vertical; potencial é horizontal’). E o dilúvio de conteúdo digital é tratado como o maior recurso do mundo, atrasado somente pelo acesso desigual (‘A informação quer ser livre!’)” (DD, p.7).

³¹² DD, p.5.

³¹³ DD, p.6.

³¹⁴ Idem.

poder sobre o mundo e seus habitantes no que aponta Culp como o Estado e de megacorporações ligadas ao Vale do Silício.

De que se segue o segundo objeto imediato de crítica do livro, o *produtivismo*³¹⁵, cuja rejeição, como no caso da conectividade, é justificada pelo fato do conceito não mais guardar potencial revolucionário, mas ter se tornado a encarnação mesma de certos aspectos do capitalismo. Para Culp, teria se tornado difícil, nesse contexto, dissociar o imperativo de deleuziano de criação ou *produção* de conceitos e modos de vida de mero “treinamento profissional comercial [...], valor capitalista, as promessas vazias da democracia”³¹⁶. Essa distinção necessária define, assim, o produtivismo conforme “dois princípios formais: acumulação e reprodução”³¹⁷:

Primeiro, o produtivismo gerencia conflitos políticos por uma lógica da acumulação, como visto nas *full mobilizations* da Segunda Guerra Mundial, assim como as sombrias tentativas de Stalin e de Mao de produzir mais que o sistema mundial capitalista. Segundo, o produtivismo limita a produção à reprodução, como o capitalismo tenta fazer, ao iniciar somente aqueles circuitos de produção que operam em uma base expansiva (o que Lênin chamava de “imperialismo”). A significância da crítica do produtivismo é que ela expande a gramática do poder para além do que é atribuído à acumulação ou reprodução”. (DD, pp.10-11)

Contra esses dois objetos de crítica, esquematicamente especificados, *Dark Deleuze* propõe a reabilitação de uma “força destrutiva da negatividade”³¹⁸ através da constituição de um Deleuze “revolucionário” “emergindo de acadêmicos preocupados com as condições do presente”³¹⁹. Seu primeiro movimento propositivo salienta, portanto, a necessidade de substituição da *imagem de pensamento de um Deleuze Alegre*, como chama Culp,³²⁰ como denomina Culp, por um Deleuze sombrio, direcionado contra as “teias de conexões, como rizomas, agenciamentos, redes, sistemas materiais, ou *dispositivos*”³²¹ constituintes d’ “este Mundo”, mundo cuja destruição é condição, segundo Culp, da derrota final do estado e do estabelecimento de um comunismo pleno³²², denominado o objetivo de

³¹⁵ DD., p.10.

³¹⁶ Idem.

³¹⁷ Idem.

³¹⁸ Idem.

³¹⁹ Idem.

³²⁰ Idem.

³²¹ Idem.

³²² DD, p.20.

seu projeto. Contra a ontologia de um mundo conectivista perpetuamente expansivo, composto por uma “coleção complexa de agenciamentos produzidos através do contínuo processo de diferenciação”³²³, a criação de “‘vacúolos de não comunicação’ que quebram circuitos em vez de estendê-los”³²⁴. Há a forte sugestão de substituição da tendência realista de parte das interpretações de Deleuze, interessadas em especial na descrição do mundo como ele é e consideradas por Culp, portanto, como “afirmacionistas”, por uma postura *prática* baseada na negatividade. Esta, por sua vez, manifesta no reconhecimento de que

A negatividade impregna os muitos prefixos de diferença de Deleuze, devir, movimento, e transformação, como *de-*, *a-*, *em* e *não-*. No nível do afeto, ela se baseia na fala de Deleuze sobre indiscernibilidade, encobrimento, a vergonha de ser humano e o poder monstruoso do grito. A tarefa última dessa abordagem não é a criação de conceitos, e na medida em que o faz, *Dark Deleuze* cria conceitos apenas para escrever ficção científica apocalíptica.³²⁵ (DD, p. 2)

Da mesma forma que Michael Hardt e Benjamin Noys, vemos como o que move Culp é uma preocupação, antes de tudo, com a capacidade da filosofia da diferença em fornecer um modelo de ação revolucionária a partir do diagnóstico da “condição do presente”. Culp, no entanto, chega a desdobrar a discussão do que Noys nomeia brevemente como um deleuzianismo alinhado ao “produtivismo expressivista”³²⁶ em uma verdadeira crítica da subjetividade vigente em sua relação particular com um modelo globalizado e tecnocrático de sociedade.

Não obstante, enquanto Hardt e Noys se limitam a assinalar um elemento muito pontual de associação do deleuzianismo com a negatividade, Culp considera óbvia a centralidade do conceito de negativo, o que pode ser identificado em temas deleuzianos ligados a uma concepção mesmo que remota de destruição. Nesse sentido, ele isola 16 conceitos “negativos” de Deleuze a serem contrapostos com conceitos promovidos pelo *canon of joy*: contra a tarefa de criar conceitos, destruir mundos; contra o agenciamento, “des-devir”; contra a gênese, transformação; e assim por diante.

O que identificamos como dificuldade nesse projeto, no entanto, é, em primeiro lugar, o que pode ser constatado de maneira mais óbvia, é que muitos

³²³ DD, p. 2.

³²⁴ DD, P. 8.

³²⁵ DD, p. 2.

³²⁶ NOYS, op.cit., p. 55.

desses conceitos parecem, na verdade, repetir-se uns aos outros, na medida em que acabam por dizer respeito a um mesmo tema. Então, por exemplo, quando Culp dissocia três categorias “negativas,” como “crueldade”, “destruir mundos” (em vez de criar conceitos) e “transformação”, fica muito pouco claro como esses conceitos designam processos diferentes uns dos outros e, portanto, porque seriam necessários como categorias distintas. Essa espécie de gratuidade com que Culp dissocia categorias aqui e ali é tornada mais grave quando os exemplos dados com respeito a cada uma não chegam a explicitar o que elas significariam, o que, mais uma vez, remete ao problema da distinção de uma em relação à outra. Por exemplo, ao falar da ideia de “transformação”, ele escreve que “ao tornar o pensamento um mecanismo de cerco, ele ganha a força nomádica da transformação. A chave é evitar fundar uma nova ordem ou uma nova imagem do mundo”. A mesma noção poderia ser utilizada para descrever várias outras categorias; o risco mais grave é que esse aspecto chegue a impossibilitar a dissociação entre as categorias negativas de suas contrapartes “afirmativas”.

Nesse mesmo contexto, a segunda e mais significativa dificuldade de *Dark Deleuze* é que os termos, como seus casos exemplares, não parecem, por si mesmos, evidenciar de que modo eles constituem uma forma de negatividade. Isso porque o conceito de “negatividade” com que opera Culp parece estar sediado, em grande medida, no horizonte do senso comum, i.e., em um registro representacional. Relembrando os exemplos de outra seção, alinhados a uma espécie de “Boa Saúde” deleuziana, é como se Culp permanecesse no mesmo registro, mas optasse pelo lado oposto ao das interpretações que vimos. É isso que torna possível, ao autor, caracterizar, como exemplos de negações deleuzianas, estratégias de guerrilha ou de sabotagem de redes de comunicação; ou o “ódio” e o “ressentimento” do bárbaro, como também o “poder monstruoso do grito”. Para Deleuze, está dado que o aspecto negativo de todos esses fenômenos é, ao fim e ao cabo, a veste ilusória da representação sobre o “verdadeiro movimento” da diferença afirmativa, então não basta simplesmente citá-los como evidências de um já suposto privilégio deleuziano da negação: é preciso demonstrar de que modo eles o são.

Em outras palavras, a despeito da relevância que vemos na colocada de sua questão principal, o problema do texto de Culp é a ausência de um desenvolvimento diretamente *conceitual* da questão acerca do que constituiria, exatamente, uma possível negatividade em Deleuze. Uma análise e um questionamento direto dos

micromecanismos da realidade que, ao serem conceitualmente sistematizados por Deleuze, permitem-no definir o real como pura afirmação. Sem isso, ficamos com uma imagem ingênua de negatividade, baseada em uma espécie de moralismo conceitual que, ao dividir o mundo entre o que é afirmativo e o que é negativo, atribui o negativo ao que é, de um ponto de vista moral e emocional humano bastante restrito, associado ao que é “mal” ou “triste”. Daí, o “monstro” é negativo, o grito, a máquina de guerra, desfile de figuras ao término do qual Deleuze simplesmente aparece e afirma que, no fim das contas, tudo é ainda afirmação da diferença e que sua percepção como algo negativo é ainda simples ilusão ou “efeito ótico”.

3.1. Imanência em Hegel e Deleuze

Dispomos, agora, de um modelo suficiente da afirmação deleuziana, assim como das tensões implicadas por leituras que a compreendem, respectivamente, como compatível e incompatível com o negativo. Tentaremos, a seguir, expor de que modo Deleuze não está distante de uma concepção acabada de negatividade, partindo, antes de tudo, de uma descrição geral do conceito em sua variação hegeliana.

3.1.1. Hegel: necessidade e teleologia

Consideramos o conceito de necessidade como o melhor marcador da descontinuidade comumente identificada entre Deleuze e Hegel. Enquanto Deleuze é notado por sua afinidade com o devir “aberrante” do real, a “anarquia coroada” da diferença³²⁷ (portanto, subscrição a uma concepção fundamentalmente contingente do mundo), em muitas interpretações de Hegel, a necessidade se converte em uma sólida teleologia, manifesta não apenas, no contexto da *Ciência da Lógica*, no suposto determinismo lógico implicado no caminho que leva de seu início “imediato” até o Saber Absoluto, como também na compreensão da *Fenomenologia* como progressão histórica, cuja totalização culminaria na tão conhecida imagem do “fim da história”³²⁸. Dada a sistematicidade do pensamento de Hegel, a questão acerca do que significa o estatuto necessário do encadeamento entre seus conceitos circunscreve em grande medida o significado de sua filosofia. Tentaremos, assim, utilizar o conceito hegeliano de necessidade como chave para produzir uma caracterização generalizada da dialética capaz de lançar luz a alguns de seus conceitos fundamentais.

³²⁷ DR, pp. 69, 74.

³²⁸ Em *Hegel, Evil, and the End of History*, Eric Michael Dale dissocia o hegelianismo de sua leitura como uma “teodiceia”, assim como da tese do “fim da história”, que teria aparecido, pela primeira vez, nas *Considerações extemporâneas*, de Nietzsche. Ele escreve: “Aqui, chegamos à verdadeira crítica de Nietzsche a Hegel, e a razão por que vemos a filosofia de Hegel representando a reivindicação de ser o fim da história. Pensamos que Hegel está fazendo duas reivindicações: uma, que a história tinha que ser [turn out] do jeito que foi [i.e., que é necessária], e dois, o modo que ela foi é iminentemente racional. [i.e., que se trata de uma necessidade estrita]. Essa não é uma interpretação incomum de Hegel e Hegel realmente crê em algo semelhante.”

Antes de tudo, é preciso notar, em Hegel, a distinção entre os momentos respectivos da *Fenomenologia* e da *Lógica*, o que diferencia também dois níveis de compreensão de necessidade, digamos, um histórico, que diz respeito à experiência, ao “concreto”; e um lógico ou especulativo. A *Fenomenologia do Espírito* marca, nos termos de Jean Hyppolite, o princípio *a posteriori* da *Lógica*, *a posteriori* pois é como a dedução histórica do “conceito de ciência” com que a própria *Lógica* tem início. Em Hegel, o discurso da história, da experiência, serve de fundamentação ao discurso especulativo. Uma primeira figura hegeliana da necessidade corresponde, portanto, ao vínculo entre o “discurso da experiência e o discurso do ser”³²⁹, à forma como a historicidade da *Fenomenologia* serve de fundamentação à exposição dita puramente lógica dos Momentos do Absoluto. Diz Hegel, no início da *Lógica*:

Na *Fenomenologia do Espírito*, apresentei a consciência como ela progride da primeira oposição imediata entre ela mesma e o objeto [ou assunto; *Gegestand*] até o saber absoluto. Esse caminho atravessa todas as formas da *relação da consciência ao objeto* e seu resultado é o *conceito de ciência*. Não há necessidade, portanto, de justificar esse conceito aqui (à parte do fato de que ele emerge dentro da lógica ela mesma). Ele já foi justificado no outro trabalho e não seria com efeito capaz de nenhuma outra justificação além da que é produzida pela consciência visto que todas as suas formas se dissolvem naquele conceito assim como em sua verdade.³³⁰

O “conceito de ciência” aparece, aqui, como índice da dissolução do paradigma filosófico baseado em uma concepção formalista de verdade por

³²⁹ HYPPOLITE, *Logic and Existence*, p. 36. David Gray Carlson aponta que a imediatidade da *Lógica*, em Hegel, deve ser considerada como “mais pura” que a da consciência/fenomenologia. (*A Commentary to Hegel's Science of Logic*, p. 10)

³³⁰ CL, p. 28. Optamos por utilizar uma tradução própria dos trechos da *Ciência da Lógica*, a partir da edição inglesa, cotejando as traduções propostas com a edição em português e com o original em alemão, em vez de utilizar a tradução em português da editora Vozes. Isso porque verificamos alguns problemas nessa tradução, principalmente do ponto de vista da clareza do texto, que parece de muito mais fácil compreensão na edição inglesa. Por exemplo, no trecho que citamos na página adiante, a edição em português traduz *wissenschaftlichen Fortgung* como “progressão científica”, quando a tradução mais intuitiva, do ponto de vista semântico, seria muito claramente “progresso científico”. Outro exemplo do mesmo trecho é “es sind hier Gestalten des Bewusstseins, derem jeden in ihrer Realisierung sich zugleich selbst auflöst, ihre eigene Negation zu ihrem Resultate hat”, em que “jeden”, referindo-se às “formas/figuras da consciência” [*Gestalten der Bewusstseins*], indica claramente “cada uma” dessas formas; portanto, “ihrer” Realisierung [sua realização], assim como “ihrer eigene Negation” [sua própria negação], inclui o pronome possessivo no singular. A tradução em português traduziu o trecho que contém essas duas expressões como “apresentam-se aqui figuras da consciência, as quais em sua realização ao mesmo tempo se dissolvem cada uma a si mesma, têm sua própria negação como seu resultado”; como se houvesse uma mesma negação para todas as formas/figuras da consciência, no plural, quando o trecho, de modo muito evidente, especifica uma negação para “cada” uma delas [deren jede].

adequação, que, segundo Hegel, haveria se tornado hegemônico desde a popularização do kantismo e dos idealismos subsequentes, de Fichte a Schelling. No Saber Absoluto, “a verdade se tornou igual à certeza e essa certeza, à verdade”³³¹, de modo que fica estabelecido o ponto inicial da lógica como algo a ser *desenvolvido internamente* através da exposição de cada um de seus momentos. O resultado do que Hegel denomina “dissolução” das formas da consciência, na *Fenomenologia*, é o fim da dualidade entre a consciência e o saber, cuja consequência direta é a independência radical do próprio saber. Sua forma passa a ser, desde já, seu conteúdo. A mediação é seu único objeto, em uma fusão do mediato e do imediato que constitui a concepção hegeliana de verdade, que poderíamos chamar processual ou performática.

Daí a importância do método em Hegel, definido como a “consciência da forma do automovimento interno do conteúdo da lógica”.³³² Se a verdade é uma questão de desdobramento formal, não da adequação de uma forma a um conteúdo determinado, a ênfase passa a ser sobre o *como* de um tal desdobramento. Mesmo a *Fenomenologia* deve ser compreendida dessa maneira e é nesse sentido que Hegel a considera a dedução do conceito de ciência: esse conceito tira sua legitimidade da utilização do método filosófico dialético, instanciado em um contexto histórico, como maneira de expor sua definição. Portanto, digamos que há uma certa circularidade em Hegel: a exposição lógica de seu método, encarnada na *Ciência da Lógica*, está fundada, ela mesma, desde o início, na suposição da articulação prévia do método que ela expõe na experiência. A consciência, cuja descrição histórica guarda a justificativa da própria *Lógica*, só pode sê-lo mediante a

³³¹ CL, p. 29.

³³² CL, p. 33. Em *Hegel and the Dialectical Method*, Michael Forster observa que “algumas vezes, comentadores vão longe ao ponto de negar que Hegel tem ou aspira a um método dialético em geral. Por exemplo, [Robert C.] Solomon escreve: Hegel *não tem método* como tal... O próprio Hegel argumenta veementemente contra a própria ideia de um ‘método’ filosófico. Para ver o quão profundamente enganada essa visão deve ser, não é preciso ir além da primeira edição do prefácio da *Science of Logic*, onde Hegel dá uma descrição do que ele chama seu ‘método absoluto de saber’ e diz que somente por esse método a filosofia é capaz de ser uma ‘ciência objetiva, demonstrada’” (p. 131) Não obstante a recusa de Foster da interpretação da ausência de um método, em Hegel, a tipificação de leituras desse tipo atesta a crescente aproximação hegeliana entre o método e o movimento da realidade como tal, contida no fato do método ser identificado à própria imanência da mediação pela qual suas categorias são descritas. No mesmo sentido, escreve Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, que “talvez pareça necessário indicar antes os pontos principais do *método* desse movimento, ou da ciência. Mas seu conceito já se encontra no que foi dito, e sua apresentação autêntica pertence à *Lógica*, ou melhor, é a própria *Lógica*. Pois o método não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade.” (pp. 46-47)

aplicação de um tal método sobre ela mesma, tal é o procedimento da *Fenomenologia* conforme tipificado por Hegel.

Na *Fenomenologia do Espírito*, apresentei um exemplo desse método com respeito a um objeto concreto, nomeadamente a *consciência* [Bewusstsein]. Apresentam-se aqui figuras da consciência, cada uma das quais se dissolve a si mesma ao ser realizada, tem sua própria negação por resultado – e assim passou para uma forma mais elevada. A única coisa necessária para *alcançar o progresso científico* – e é essencial fazer um esforço em ganhar esse insight *simples* sobre isso – é o reconhecimento do princípio lógico de que o negativo [Negativ] é igualmente positivo, ou que o que é auto-contraditório não se resolve a si mesmo em uma nulidade [Null], no nada abstrato, mas essencialmente somente na negação de seu conteúdo *particular*; ou que uma tal negação não é apenas negação, mas é *a negação do fato determinado* que é resolvida, e é, então, negação determinada.³³³

A necessidade do conceito de ciência, fim da *Fenomenologia* e pedra fundamental da *Lógica*, é, portanto, justificada pela unidade dialética entre a experiência da consciência e o caráter especulativo da lógica, na medida em que *cada um de seus conceitos respectivos* podem ser expostos conforme o método dialético³³⁴, que, por sua vez, só pode ser, ele mesmo, exposto de maneira satisfatória na própria Ciência da Lógica. Eis, aí, a figura hegeliana da imanência³³⁵. O resultado da *Fenomenologia* é aquele pelo qual a consciência se nega a si própria e estabelece, assim, a independência absoluta do saber: unidade entre verdade e certeza, forma e conteúdo, sujeito e objeto, consciência e saber; mas o Absoluto, por sua vez, supõe a capacidade da consciência para instanciá-lo, uma vez que está posto como pano de fundo contínuo das atividades humanas, não como objeto no fim do percurso.

³³³ CL, p. 33.

³³⁴ Essa interpretação é, em parte, reforçada pela interpretação de Deleuze de *Logique et existence*, no apêndice do livro, que afirma que “não apenas que os momentos da *Fenomenologia* e os momentos da *Lógica* não são momentos no mesmo sentido, mas também há *duas formas de auto-contradição, fenomenológica e lógica*.” (p. 195; grifo nosso)

³³⁵ Nesse sentido, não apenas é possível dizer, em Hegel, que a *Lógica* pressupõe a *fenomenologia*, mas também que a *Fenomenologia* pressupõe a *Lógica*. Cf. HYPPOLITE, *Logic and Existence*, p. 36: “A experiência e o Logos não são opostos. O discurso da experiência e o discurso do ser, a posteriori e o a priori, correspondem um ao outro. Não haveria experiência possível sem a pressuposição do saber absoluto, mas o caminho da experiência aponta para o conhecimento absoluto”. É o que confirma Hegel, ao afirmar, na conclusão da *Fenomenologia*, que, mesmo após percorrer o caminho até o Absoluto, “a Ciência Sistemática não pode, no entanto, permanecer um desenvolvimento puramente conceitual: ela deve sair de si mesma e ver o Espírito desenvolvido no espaço e tempo e na natureza.” (p. 591, versão inglesa.)

Isto posto, a necessidade implicada na relação entre a *Fenomenologia* e a *Lógica*, em algumas interpretações, serve de base para identificar, em Hegel, um sistema filosófico autoritário fechado sobre si mesmo³³⁶. Nesse panorama, a projeção de uma teleologia sobre Hegel seria fruto da leitura da *Lógica* como contendo um aspecto logicista que a História instancia deterministicamente. A história e a realidade seriam necessárias pois, como indica o clichê hegeliano, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, “O que é real é racional, o que é racional é real”. A história percorre o caminho necessário até seu Fim; a *Lógica* explica o mundo conforme a sujeição de seu devir a categorias universais e abstratas, o que acaba por também legitimar a leitura catastrofista da História.

Vejamos de que maneira é possível oferecer uma leitura alternativa. Tendo identificado a necessidade contida na relação entre a *Lógica* e a *Fenomenologia*, passemos, agora, a uma análise mais aprofundada da dialética hegeliana. Dado que a exposição do método da dialética só se dá, dialeticamente, na *Ciência da Lógica*, verdadeiro começo do sistema hegeliano, precisamos nos centrar sobre o percurso da *Lógica* para analisar a indicada noção de necessidade.

3.1.2. A *Lógica*: dialética da Essência e do Conceito

A *Lógica* é um caminho de exposição de categorias dividido em três partes: o Ser, a Essência e o Conceito, cuja progressão é orientada da categoria mais abstrata à mais concreta. O Ser figura, então, paradoxalmente, como a parte mais abstrata do percurso, e o Conceito como seu aspecto mais concreto e determinado. Nesse sentido, as ciências, como o conteúdo da *Fenomenologia*, figuram como sua faceta mais abstrata, e o Espírito, por sua vez, como a mais concreta. O nível profundo de abstração do princípio seria caracterizado por não partir de um “conteúdo determinado”³³⁷. Como escreve Hegel,

³³⁶ O que não é surpreendente dado que mesmo Hyppolite insiste, por todo o seu livro, que a relação entre a *Lógica* e a *Fenomenologia* é a “principal dificuldade do hegelianismo” (p. 189) e que a resposta do próprio Hegel sobre o assunto é ambígua (p. 187).

³³⁷ CL, p. 45.

[Em sistemas alternativos ao hegeliano,] o princípio é um *conteúdo* determinado de algum modo – “água”, “o uno”, “nous”, “ideia”, ou “substância”, “mônada”, etc. – ou, se ele designa a natureza da cognição e é portanto significado simplesmente como critério em vez de uma determinação objetiva, como “pensamento”, “intuição”, “sensação”, “Eu”, mesmo “subjetividade”, então aqui também o interesse ainda reside na determinação do conteúdo. O início [Anfang] como tal, por outro lado, como algo subjetivo no sentido de que é uma forma accidental de introduzir a exposição, é deixado sem consideração, uma questão de indiferença, e conseqüentemente, também a necessidade de perguntar com que um princípio deve ser feito permanece sem importância frente à necessidade do princípio em que sozinho o interesse do *fato* parece residir, o interesse acerca do que é a *verdade*, o *fundamento absoluto* de tudo.³³⁸

O princípio imediato, imediato por ter sublimado a mediação de sua fundamentação na *Fenomenologia*³³⁹, não deve ser, portanto, *objetivo*, seja uma tal objetividade encarnada na figura da ideia, da mônada ou mesmo dos elementos; o começo deve ser *puramente lógico*, i.e., “deve ser realizado no elemento de um pensamento livre, auto-contido, *no saber puro*.”³⁴⁰ Do contrário, a parte subjetiva da investigação filosófica passa a ser considerada como secundária, “accidental”, “uma questão de indiferença”, e a questão mesma acerca da definição e da possibilidade mesma de um início é deixada de lado. O começo puramente lógico, portanto, livre, é livre na medida em que começa sem a postulação de conteúdo algum para sua forma. Nesse sentido, esse começo, que precisa ser *imediato*, é dito ser o “puro ser³⁴¹”, forma vazia de ser, sem conteúdo.

É importante observar que o próprio movimento dialético é nada menos que um resultado direto da limitação da categoria de “puro ser”, contida no fato de que, em uma forma “vazia” de ser, há somente “nada”. Diz Hegel que o princípio “deve ser inteiramente abstrato, inteiramente geral, todo forma sem conteúdo; não devemos ter **nada** [grifo nosso], portanto, exceto a representação de um mero começo como tal. Devemos, portanto, apenas ver o que há nessa representação.”³⁴²

³³⁸ Idem.

³³⁹ Pp. 46-47. Importante sublinhar essa constante alternância hegeliana entre os estatutos imediato e mediato de suas categorias. A respeito do puro ser, diz Hegel que “esse *puro ser*, esse imediato absoluto, é tanto quanto absolutamente mediado” (p. 50) Hegel parece ter em mente, portanto, como evidencia também em outros momentos do texto, que a própria “dedução” histórica do “conceito de ciência” pode ser compreendida como mediação, que deve ser, portanto, sublimada para o princípio *imediato* da própria Lógica.

³⁴⁰ CL, p. 46.

³⁴¹ CL, p. 47: “a verdadeira expressão dessa simples imediatidade é então o *puro ser*. Assim como o saber *puro* deve significar nada além do saber como tal, também o puro ser deve significar nada além do *ser* em geral; ser, e nada mais, sem determinação e preenchimento posteriores”.

³⁴² CL, p. 51.

O “nada”, inscrito na frase como mera expressão do esvaziamento do conteúdo de um conceito de ser que é concebido como pura abstração (logo, que contém “nada”), não tarda a se tornar a outra parte da dualidade hegeliana do ser e do nada. Diz Hegel:

Pois ainda não há nada, e supõe-se que algo deve ser. O começo não é o puro nada, mas um nada, em vez disso, de que algo deve proceder; além disso, ser, então, está já contido no começo. Então, o começo contém ambos, ser e nada; ele é a unidade do ser e do nada ou é não-ser, que é ao mesmo tempo ser e ser que é ao mesmo tempo não-ser.³⁴³

Do ser ao nada vai-se, portanto, de uma categoria à outra como entre duas determinações lógicas muito simples. O que Hegel tenta fazer ao representar essa transição é efetivamente isolar momentos contidos na consideração de caracteres muito sutis da noção de “puro ser”. O ser “é” nada, pois, pelo ser vazio, desprovido de qualquer determinação, pensa-se, com efeito, nada. Mas o nada, em contrapartida, não pode ser pensado sem a constatação de que se pensa em algo, i.e., de que o “nada é”³⁴⁴, afinal, ele pode ser pensado. A concepção dessa relação entre ser e nada é fundamental pois ilustra, ainda que de maneira extremamente simplificada, o modo da relação dialética entre cada categoria da *Lógica*.

Hegel explica esse modo dialético com respeito ao mecanismo pelo qual, a partir da relação entre ser e nada, é derivada a noção de *devenir*. Temos uma exposição clara desse mecanismo apresentada no contexto do que Hegel concebe como uma possível não compreensão, por um leitor qualquer, da proposição “ser e nada são um e o mesmo”:

Ainda outra razão pode ser citada que ajuda a explicar a resistência à proposição sobre o ser e o nada. Essa razão é que, como expresso na proposição “*ser e nada são um e o mesmo*”, o resultado de se considerar o ser e o nada está incompleto. [...] o sentido parece ser que a distinção é negada, o que ainda patentemente ocorre na proposição, ao mesmo tempo; pois a proposição diz ambas as determinações, ser e nada, e as contém como distintas. – Ao mesmo tempo, o significado não pode ser que a abstração deve ser feita a partir das duas determinações e somente sua unidade retida. Esse sentido seria manifestamente unilateral, dado que aquilo de que a abstração seria feita está igualmente presente na proposição e é explicitamente nomeado aqui. – Agora, na medida em

³⁴³ Idem.

³⁴⁴ CL, p. 59: “Intuir ou pensar nada tem, portanto, um significado; os dois são distinguidos e então o nada *é* (existe concretamente) em nosso intuir ou pensar; ou, em vez disso, é o intuir e o pensar vazios em si mesmos, como o puro ser. – Nada é, então, a mesma determinação, ou melhor, ausência de determinação, e, portanto, inteiramente o mesmo que o puro *ser é*.”

que a proposição “*ser e nada são um e o mesmo*” expressa a identidade dessas determinações, ainda que, com efeito, contenha igualmente as duas como distintas, ela internamente contradiz a si mesma e assim se dissolve a si mesma. E se nos concentrarmos nesse resultado, o que temos diante de nós é uma proposição que, sob inspeção mais aproximada, acaba por desaparecer espontaneamente. Ela tem movimento. Mas, ao desaparecer, é seu conteúdo próprio que vem a estar nela, nomeadamente, o *devenir*.³⁴⁵

O ponto é que a frase não é para ser compreendida em um sentido tradicional, ou, conforme a linguagem hegeliana, do ponto de vista do entendimento³⁴⁶. Como diz Hegel, a frase contém “movimento”; sua própria essência é a dissolução derivada de, a um só tempo, ela expressar o conteúdo distinto de cada uma das duas determinações que ela articula, ser e nada, ao mesmo tempo em que, se a frase for compreendida literalmente, como se indicando que ser e nada são “a mesma coisa”, ela perde o sentido: se contradiz. A proposição é feita para falhar, é constituída para que sua estrutura não possa expressar-se sem incorrer em uma contradição que, por sua vez, abre a frase e produz a transição do leitor de uma perspectiva representacional, “do entendimento”, para o que ele chamará depois de “leitura especulativa”³⁴⁷. Nesse ponto, ser e nada darão origem à noção de *devenir*, que, por sua vez, incorrerá na noção de *existência* [*Dasein*], em que o *devenir* é compreendido como a forma mais geral da mudança e o ser e o nada, como aparecimento e dissolução, respectivamente.

Do *devenir* ao *ser-aí* ou *Dasein*, às categorias de qualidade e de quantidade, até, finalmente, a categoria de medida, que marca o fim da exposição do ser puro ou imediato, a *Lógica* circunscreve o domínio do ser abstrato. Se a categoria de *medida* marca a passagem da *Lógica* ao seu segundo momento, a Essência, é porque demonstra a limitação das categorias abstratas do Ser para a explicação do próprio ser. Como explica David Gray Carlson,

Para Hegel, o *gap* entre a medida e a verdade de fundo é constitucional. No fundo está o próprio *gap* que a filosofia analítica subjetivizaria ao atribuí-lo ao observador. Para Hegel, a medida não pode *possivelmente* ser exata, pois qualquer “coisa” é, em seu cerne, *sem medida*. Não pode haver questão de corrigir, de uma vez por todas, os erros da medida.³⁴⁸

³⁴⁵ CL, pp. 66-67.

³⁴⁶ Cf. David Gray Carlson, Op.cit., p. 20, sobre a equivalência hegeliana entre o entendimento e o senso comum (o que inclui o paradigma científico). Na mesma página, descrição de Herbert Marcuse do entendimento: “O entendimento considera todos os seres encontrados... como estando em paz, fixados, indivíduos limitados definidos univocamente, e positivos.”

³⁴⁷ MALABOU, *The Future of Hegel*, p. 185.

³⁴⁸ Op.cit., p. 248.

Assim, a *medida*, como elemento científico, portanto, ainda abstrato, de concepção do ser, enquanto índice de cognição da mensurabilidade de suas dimensões (e que, portanto, aparece em um primeiro momento como índice de concretude e determinação), é, na verdade, outra maneira de jogar o ser de volta ao seu esvaziamento, em um movimento análogo à sua equivalência inicial ao nada. A conclusão tirada da constatação de que “qualquer ‘coisa’ é, em seu cerne, *sem medida*” quer dizer, justamente, que a essência do ser é, novamente, constatada como sendo equivalente ao ser vazio e abstrato. Nesse sentido, o conceito filosófico de Essência, como instância da inteligibilidade do que o ser, em realidade, é (sua *essência*), aparece, em um primeiro momento, como dimensão separada do próprio ser, e que, portanto, o *nega* e o reduz a uma *aparência* que lhe é secundária. Assim, a Essência é a primeira negação do ser³⁴⁹, a “verdade do ser”³⁵⁰ e, não obstante, por corresponder a uma “negação de tudo que é finito”³⁵¹, converte o ser em uma “unidade simples, *vazio de determinação*, de que o determinado foi removido *em uma maneira externa*”.³⁵²

No desdobramento dialético dessa nova configuração categorial, o ser passa a distinguir-se de si próprio no sentido em que era dito anteriormente, como ser imediato e abstrato, e é reduzido à mera *aparência*, em oposição à essência. A categoria da essência, por sua vez, passa a ser sinônimo de um *fundamento* à parte, assim como daquilo que constituiria as condições de cognição do que o ser *realmente* é. Evidentemente, essa distinção é meramente temporária e própria somente ao Momento particular da Essência. Como explica Jean Hyppolite:

O segredo do ser é a própria possibilidade do ser, mas essa possibilidade, separada do ser, é uma miragem ontológica que leva a acreditar na metafísica, em uma substância distinta de seus acidentes, em uma causa distinta de seus efeitos, em uma possibilidade ontológica distinta da atualidade ôntica. Para ser compreendido, para ser posto, o ser se aliena ele mesmo. A essência é o momento dialético dessa alienação do ser. Poderíamos dizer que esta é a consciência infeliz da ontologia.³⁵³

³⁴⁹ Cf. CL, p. 526: “A essência é a *primeira negação* do ser, é que se tornou, assim, *brilho reflexivo*; o conceito é a segunda negação, ou a negação dessa negação, e é, portanto, ser que foi mais uma vez restaurado, mas como em si mesmo a mediação infinita da negação do ser”.

³⁵⁰ CL, p. 337.

³⁵¹ Idem.

³⁵² CL, pp. 337-338.

³⁵³ *Logic and Existence*, p. 174.

A Essência aparece, então, como momento de pura negatividade, que nega todas as determinações qualitativas e quantitativas do ser estabelecidas no Momento do ser puro e abstrato. Esse caráter “essencial”, que se define por uma pura negatividade reflexiva, deve ser, cumpre observar, preservado até o final da Lógica. Esse Momento de “alienação” do ser, como caracteriza Hyppolite, cede espaço à efetiva *posição* do ser somente no terceiro momento da *Lógica*, aquele do Conceito [*Begriff*], o que tornará evidente que cada um desses três momentos (Ser, Essência, Conceito) são, com efeito, as figuras lógicas da aplicação retroativa da dialética sobre sua própria estrutura metodológica. Nesse ponto, podemos abordar diretamente a questão da necessidade, pois é no fim da doutrina da Essência, e em sua passagem ao Conceito, que Hegel discute a relação entre a necessidade e a contingência.

3.1.3. Hegel e a necessidade como imanência

A passagem que leva à exposição do conceito de necessidade, na *Lógica*, tem início pela discussão da *atualidade*, que aparece, primeiro, como a “unidade da essência e existência concreta”³⁵⁴. Nesse último Momento da Essência, esta ainda aparece como a face inteligível da existência por trás da aparência, e, portanto, como uma outra dimensão completamente distinta: a unidade entre o ser e seu aspecto essencial “se torna *dois mundos, duas totalidades de conteúdo*, uma determinada como *refletida em si mesma* e a outra como *refletida em outro*”.³⁵⁵

A *reflexão* [*Reflexion*] é uma das determinações fundamentais da essência e marca sua distinção com respeito à dimensão do ser abstrato, “which is internalized and therefore alienated from its immediacy”³⁵⁶. Como a noção de reflexão indica de modo mais imediato, trata-se simplesmente de uma consequência da definição hegeliana de negatividade: dado que a essência se caracteriza pela negação constante das determinações que se apresentam, e que a negação se completa em

³⁵⁴ CL, p. 465.

³⁵⁵ Idem.

³⁵⁶ CL, p. 345.

uma segunda negação que corresponde ao retorno sobre si mesma de uma determinação a partir de outra, a pura negatividade da essência se define também pela *duplicação* recorrente de cada determinação, da mesma maneira que o ser se duplica em essência e aparência³⁵⁷. As determinações constantemente se *refletem* em outras que são seu duplo, seu Outro, e abrangem essa *reflexão* em sua definição.

Isso posto, o momento da atualidade é indicativo da *auto-suficiência* com que uma determinação engloba em si mesma seu outro. Como explica David Gray Carlson:

Na atualidade, os extremos do silogismo se transformam um no outro instantaneamente. Hegel compara esse movimento ao movimento entre o Puro Ser e o Puro Nada. Ali, o Puro Ser não poderia ser mantido à parte do Puro Nada. Aqui, existe algo similar.³⁵⁸

Se, no início da exposição da Essência, o movimento de pura negatividade implicava o esvaziamento da noção de ser, agora mesmo uma tal negatividade não implica mais a ausência de determinação. A atualidade é o momento em que a essência como que deixa de ser somente *em si* e passa a ser *para si*, isto é, que seu movimento de negação não mais implica a indeterminação, pois a primeira negação é ela mesma negada e, portanto, incluída na determinação em curso, o que institui uma outra categoria. Diz Hegel que o atual “não tem conteúdo, salvo aquele de ser auto-manifestação”, da mesma forma que “a afirmação do atual é o atual ele mesmo”³⁵⁹. O atual é o primeiro momento da *Lógica* em que seu percurso tematiza de forma *positiva* e explícita seu próprio processo de negação, que a negação ganha, digamos, uma *auto-consciência de si mesma*. Antes disso, a negação poderia ser identificada na *Lógica* somente de uma perspectiva externa, pelo leitor ou autor: ela estava incluída como determinação de suas categorias, o que não estava era a *percepção dela própria* como elemento interno ao seu desdobramento.

³⁵⁷ Sobre isso, cf. David Gray Carlson: “Uma determinação da Reflexão (*Reflexionbestimmung*) tem uma estrutura dupla. Ela é posta, o que implica uma relação com a alteridade. Ela é também uma imediatidade, que persevera em uma teimosa ímpia mesmo depois que nega seu outro e, portanto, a si mesma. Por causa dessa estrutura dupla, uma Determinação da Reflexão é ‘infinito retorno-a-si’ e ‘simplicidade negativa’. (409) Por agora, o que diz Hegel deve estar claro. O Infinito Verdadeiro envia seu ser para outro lugar enquanto permanece o que é. Determinações da Reflexão se comportam desta maneira”. (p. 278)

³⁵⁸ Ibidem, p. 390.

³⁵⁹ HEGEL, apud. Carlson, p. 402.

Na medida em que internaliza o *para si* de seu próprio processo de negação, a atualidade corresponde ao ganho de uma certa independência para a lógica. A própria negação deixa de representar uma fratura no encadeamento interno de cada determinação e passa a ser incluída como um de seus elementos. Dado que se tornam irredutíveis e auto-suficientes, Hegel dirá que as categorias ganham a determinação da *contingência*. Nesse momento, a Lógica sublima o aspecto duplo ou reflexivo de que era dotada no início da doutrina da Essência e se torna livre: “a *liberdade* de sua não reflexão... imediatidade.”³⁶⁰ Trata-se de uma contingência que se expressa no fato de cada determinação se bastar a si própria, de seu *em si* ter se tornado *para si*.

Em clara referência kantiana, Hegel dirá, nesse sentido, que a divisão do ser nos três aspectos formais da atualidade, da possibilidade e da necessidade denuncia ainda o caráter externo dessas determinações umas às outras. Nesse panorama, a necessidade de cada determinação só pode ser necessidade interna: “A necessidade absoluta é, portanto, a verdade em que atualidade e possibilidade em geral, assim como a necessidade formal e real, retorna”³⁶¹, i.e., em que, à despeito do avanço na compreensão lógica representada pela noção de atualidade como uma unidade entre o “real e o formal”, o conceito de atual é ainda limitado, pois se baseia na representação do mundo como pluralidade de substâncias extrínsecas umas às outras (ou necessidade formal). A completude do Absoluto, no entanto, só se tornará manifesta a partir da demonstração efetiva de que mesmo a substância, representada, primeiro, na atualidade, por uma pluralidade finita de elementos, retorna “a *seu conceito absoluto* e, ao mesmo tempo, alcançou o *conceito* ele mesmo.”³⁶² Esse é o momento em que a contingência manifesta na auto-suficiência do atual se torna a *necessidade do Conceito*.

A contingência de uma tal atualidade aparece, então, primeiro, ainda na Essência, como “cega”³⁶³: ela é percebida por um agente externo à determinação em que ela se articula, mas ela própria não é, ainda, *para si*, mas, antes, somente *em si*. Escreve Hegel sobre o momento em que a relação entre substâncias passa a ser compreendida como imanência ou Absoluto:

³⁶⁰ CL, p. 488.

³⁶¹ CL, p. 487.

³⁶² P. 504.

³⁶³ Idem.

Primeiro, ela é necessidade real, auto-identidade absoluta em que a diferença entre ela e as determinações referindo-se umas às outras dentro dela são substâncias, *atualidades livres*, umas contra as outras. Necessidade é, desse modo, *identidade interna*; a causalidade é sua manifestação em que o brilho reflexivo da *alteridade substancial* foi sublimada, e a necessidade é elevada à *liberdade*. – Na reciprocidade da ação, a causalidade originária exhibe a si mesma como *surgindo de* sua negação, da passividade, como se *passando* nela, como *devir*, mas de tal modo que esse devir é igualmente, ao mesmo tempo, somente *brilhar* [Schein; aparência]; a transição para a *alteridade* é reflexão-em-si mesma; a *negação*, que é o fundamento da causa, é seu *voltar* positivo a si mesmo.³⁶⁴

O ponto fundamental é que o *Schein* [aparência] é a verdadeira identidade do tornar-se outro: “é apenas aparência”. A “liberdade” derivada da subsunção da “alteridade substancial”, ou “*externalidade* da causalidade, onde a *reflexão* da causa em seu efeito *em si mesma* é, ao mesmo tempo, um *ser* que repele”³⁶⁵, é sinônimo justamente da compreensão da relação entre causa e efeito, ou entre duas substâncias extrínsecas, como mera *reflexão* da causa sobre ela própria; ou, em outros termos, da substância sobre ela mesma. Nesse ponto, a necessidade interna deixa de ser “cega” e passa a ser “interna” não como limite de uma substância em relação a outras, mas como a articulação imanente do Absoluto atingido pela causalidade na medida em que sua categoria mesma de causalidade passa a ser compreendida, ela mesma, como retorno a si própria. Da causa ao efeito não se sai da causa, mas, ao contrário, cria-se um plano especulativo fora do próprio caminho finito da corrente causal para que a própria causa possa ser concebida como expressão direta da totalidade: “Esse é o *conceito*, a esfera da *subjetividade* ou da *liberdade*.”³⁶⁶ Essa dimensão é marcada precisamente pela unidade entre a passividade e a atividade, como pela capacidade de auto-diferenciação negativa. Nesse ponto, a contingência contida na irreducibilidade de cada determinação se revela como *necessidade*.

Como conceber o conceito de necessidade nesse panorama? Fundamentalmente, em primeiro lugar, é preciso notar que a contingência e a necessidade são categorias que se suportam reciprocamente. A essa constatação,

³⁶⁴ CL, p. 504.

³⁶⁵ CL, p. 503.

³⁶⁶ CL, p. 505.

Catherine Malabou chama “unidade dialética da necessidade e da contingência”³⁶⁷.

Ela explica que, segundo Hegel:

É inútil situar a necessidade e a contingência dentro de *uma ordem de ocorrência* (*un ordre d'arrivée*). O que ocorre não emerge de uma fundação preexistente, nem é o acidente ele mesmo a fundação. Contingência e necessidade se suportam uma à outra de tal modo que o espírito é livre de sua divisão e pode simplesmente abdicar de sua afirmação bilateral: poderia ter sido de outro modo, não poderia ter sido de outro modo. Seria fútil querer determinar alguma prioridade ontológica da essência sobre o acidente, ou do acidente sobre a essência, pois sua coimplicação é primária.³⁶⁸

Exemplificando essa ideia, Malabou refere-se à imagem de uma História necessária, que se faz necessária, através do “movimento através do qual um acidente particular (por exemplo, algo que emerge em seu próprio lugar e tempo, como o nascimento da filosofia na Grécia) se torna essencial (i.e., torna-se *destino*), de tal maneira que a origem da filosofia, “representando o essencial, atualiza-se a si mesmo em seus acidentes, i.e., em suas épocas e estágios”.³⁶⁹ A palavra final da relação entre a contingência e a necessidade, em Hegel, seria então que “a filosofia hegeliana assume como um fato absoluto a emergência do aleatório no próprio seio da necessidade e o fato de que o aleatório, o acaso, torna-se necessário”.³⁷⁰

O problema dessa concepção é que, de um ponto de vista interpretativo, tem-se uma prioridade da contingência. Se se concebe a relação entre a necessidade absoluta e a contingência absoluta como sendo às vezes necessária, às vezes contingente, dependendo do ponto de vista, a palavra final será da contingência, pois ela diz respeito, justamente, à existência de uma exceção que interrompe a hipotética universalidade estrita do necessário. Se o contingente é o que poderia ser de outra maneira, basta, em um sistema, a existência de uma função dupla para um

³⁶⁷ MALABOU, op.cit., p. 162.

³⁶⁸ Ibidem, p. 163. Cf. a citação completa: “Essa verdade fundamental do hegelianismo reverbera dentro do Sistema e ecoa ao longo de seus aspectos lógicos e históricos. Com essa verdade, podemos compreender melhor o conceito de *tradição* como aquele que figura como uma questão central para a filosofia contemporânea (mais proeminentemente, de fato, para Heidegger). Em sua contínua preocupação em provar que a filosofia não pode ser nada fora de sua própria história, que a verdade filosófica é indistinguível do movimento de sua evolução, Hegel mostra que uma tradição filosófica refere-se a duas coisas ao mesmo tempo: ao movimento através do qual um acidente particular (por exemplo, algo que emerge em seu próprio lugar e tempo, como o nascimento da filosofia na Grécia) se torna essencial (i.e., torna-se *destino*), e a forma pela qual um destino, representando o essencial, atualiza-se a si mesmo em seus acidentes, i.e., em suas épocas e estágios. Se um é anterior ao outro não é algo que pode ser conhecido. Isso é o que Saber Absoluto *sabe*”.

³⁶⁹ Idem.

³⁷⁰ Idem.

mesmo elemento, em que uma de suas partes não é atualizada, para que a necessidade, nesse sistema, seja rompida. Basta, portanto, um elemento contingente para romper a necessidade, enquanto a própria necessidade, por sua vez, precisa determinar todo encadeamento possível entre elementos para ganhar consistência.

Nos parece, antes, que o Absoluto aponta na direção de uma ressignificação completa da relação entre os dois conceitos.³⁷¹ Por um lado, se a *Lógica* for analisada, tendo em vista a escolha entre as alternativas de sua definição como procedimento necessário ou como contingente, essa última opção parece mais correta. Nesse ponto, é preciso notar como a sequência de categorias da *Lógica*, apesar do elemento lógico que condiciona sua progressão, não parece ser logicamente determinada em todos os pontos de sua exposição textual. Hegel retoma a todo momento desdobramentos temáticos de outras seções, repete muitas coisas que já havia dito e interrompe seu texto com digressões que parecem completamente fora de lugar³⁷². Isso porque, se há uma necessidade na *Lógica*, ela é definida pelo fato de cada determinação desdobrar-se de maneira *analítica*³⁷³, como se a partir da constituição interna de cada conceito, o que culmina, por fim, na compreensão da imanência de todas as determinações singulares no Absoluto. Se o único critério que importa é que o processo seja *interno ao conceito*, e que um conceito possui muitos elementos que o distinguem, o percurso da lógica poderia, com efeito, ser rearranjado de muitas maneiras distintas, mesmo se sua sequência

³⁷¹ Como expõe George Di Giovanni, a filosofia está condenada a ser “o processo sem fim de superação da contingência que reafirma a si mesmo ao fim de qualquer processo de explanação.” (CL, edição inglesa, p. xvi.) Stephen Houlgate parece defender mais enfaticamente a prioridade da contingência, quando afirma que “para Hegel, há muitas coisas no mundo que não são explicáveis pela filosofia porque, da perspectiva da razão absoluta, elas são em última análise contingentes e sem fundamento.” (apud. Carlson, p. 412) Essa interpretação, entretanto, criaria uma divisão entre a necessidade da filosofia e a contingência como algo que foge ao seu escopo.

³⁷² Como quando, ao expor, conforme sua própria leitura, o princípio leibniziano de que “não há duas coisas que são que são semelhantes uma à outra”, comenta: “a proposição de que não há duas coisas semelhantes uma à outra atinge a imaginação como estranha - como na anedota sobre a corte em que Leibniz a propôs, ocasionando as senhoras a procurarem entre as folhas das árvores para verem se duas semelhantes poderiam ser encontradas – Tempos felizes para a metafísica aqueles em que era praticada na corte e nenhum esforço maior era chamado para demonstrar suas proposições além da comparação entre as folhas das árvores!” (CL, p. 366)

³⁷³ Do mesmo modo, Hegel diz também que o método da *Lógica* é também sintético, na medida em que envolve sempre uma referência a “outro”; digamos, uma externalidade. Ele escreve: “mas o método da verdade que compreende o assunto [o “objeto” de estudo, Gegenstand], apesar de analítico como vemos, uma vez que permanece estritamente dentro do conceito, é, no entanto, igualmente sintético, pois através do conceito, o assunto é determinado como dialético, assim como o outro”. (CL, p. 748) Não obstante, a “necessidade” contida na *Lógica* é derivada da unidade última de todas as determinações no Absoluto; portanto, fruto de sua determinação como, no fim das contas, um procedimento essencialmente analítico, dado, em certo sentido, seu constante retorno a si mesmo.

de conceitos fosse ainda, em geral, a mesma. De qualquer modo, não parece correto afirmar a simples contingência do sistema hegeliano, pois o que ele parece indicar é que sua própria noção de necessidade deixa de dizer respeito à questão sobre se o percurso da Lógica precisa ser percorrido exatamente da mesma forma toda vez que um filósofo qualquer quiser chegar à mesma compreensão especulativa do Absoluto a que teria ascendido Hegel. A necessidade hegeliana *diz respeito a outra instância*: sua função não é determinar a universalidade da forma serial de um conjunto de conceitos determinado, mas identificar a imanência com que determinações se conectam e se seguem umas às outras³⁷⁴, sem perder a negatividade que conduz seu movimento. É este o significado do Absoluto.

É o que Hegel demonstra em sua análise da relação entre a dicotomia traçada, no contexto da tradição filosófica, entre *mecanismo* e *teleologia*³⁷⁵. Para Hegel, a dicotomia entre esses dois conceitos é equivocada na medida em que divide duas perspectivas reducionistas: uma em que o “*produto* da atividade proposital não é nada além de um objeto determinado por um propósito que é externo a ela”³⁷⁶; e, em contraposição, uma em que “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece somente de acordo com leis da natureza.”³⁷⁷ Para Hegel, justamente dada a ressignificação da concepção de necessidade, que traz consigo o desinteresse com respeito a um questionamento da liberdade baseado na oposição entre uma ordem causal necessária e sua hipotética interrupção, o conceito é a figura de uma totalidade mais fundamental. Sua “posição” implica tanto a possibilidade da compreensão da ordem física causal quanto a liberdade fundada na continuidade constitutiva entre o movimento dessa compreensão e a própria natureza do movimento do mundo. Em outras palavras, em uma certa imanência. Ele escreve:

A conexão do propósito não é um *juízo reflexivo* que considera objetos externos somente de acordo como uma unidade, *como se* uma inteligência houvesse os dado a nós *para a conveniência de nossa faculdade de cognição* [como em Kant]; ao contrário, é a verdade que existe em e para si mesma que julga *objetivamente*, determinando a objetividade externa absolutamente. A conexão do propósito é, portanto, mais que *juízo*; ela é o *silogismo* do conceito livre auto

³⁷⁴ Assim, Hegel pode dizer, por exemplo, que, na mesma linha do que ocorre com todas as categorias da Lógica, “a *determinidade* da necessidade consiste em ela ter sua negação, contingência, dentro de si” (CL, p. 485)

³⁷⁵ CL, p. 651.

³⁷⁶ CL, p. 666.

³⁷⁷ CL, p. 654.

subsistente que, através da objetividade, une a si mesmo consigo mesmo em conclusão.³⁷⁸

A razão pela qual a realidade pode ser compreendida é, digamos, o caráter *em si e para si da verdade*, o fato da verdade existir para si, tomar consciência de si, manifestar-se *por si própria* nas categorias do Espírito, não por adequar-se a um esquema ou faculdade extrínseca, como no esquema kantiano aqui implicitamente referenciado. Escreve Hegel que “a verdade é seu próprio movimento dentro de si mesma”³⁷⁹. As leis da natureza são, portanto, também sinônimo de liberdade, pois sua fundação não é outra senão a *liberdade do conceito*, a mesma que permite sua descrição, conforme a qual ele só se exterioriza dada sua própria potência, que é, por sua vez, apreendida pelo filósofo. Não que a natureza seja internalizada à mente do sujeito, mas, antes, que a noção de “conceito” seja o indício de que os movimentos da natureza e as articulações conceituais do sistema que as descreve estão no mesmo *registro*; e é isso que permite que sua manifestação no Absoluto seja sinônimo de liberdade.

Esse paradigma implica a imanência da própria relação, interna à estrutura do método da lógica, entre o que constitui seu clímax e seu percurso, que é ressignificado ao final. A noção de *propósito*, que poderia, em leituras alternativas, ser indicativa de uma teleologia transcendente, só é, em realidade, “alcançado nos meios, e que os meios e a mediação são preservados no propósito realizado é o *resultado final da conexão externa do propósito*”.³⁸⁰ À imanência entre o conceito e o mundo corresponde a imanência entre o percurso da Lógica e o próprio Absoluto.

Isto posto, se dizemos que o real de Hegel, no estágio do Conceito, é *necessário* é em um sentido bastante específico: em primeiro lugar, de que, a

³⁷⁸ CL, p. 656.

³⁷⁹ *Fenomenologia do Espírito*, p. 47. Esse trecho é indicado no contexto da reivindicação hegeliana de um método para a filosofia especulativa que seja distinto daquele utilizado na matemática e na geometria, o que o distingue de Spinoza: “porém deve-se observar que a opinião [corrente] já acha pelo menos *antiquado* todo o aparato científico oferecido pela matemática - explicações, divisões, axiomas, séries de teoremas e suas demonstrações, princípios com suas demonstrações e conclusões. [...] Mas não é difícil perceber que essa maneira [de proceder] - expor uma proposição, defendê-la com argumentos, refutar o seu oposto com razões - não é a forma como a verdade pode manifestar-se. A verdade é seu próprio movimento dentro de si mesma; mas aquele método é o conhecer que é exterior à matéria.”

³⁸⁰ Na mesma linha, Frederick Beiser indica como tanto Schelling quanto Hegel concebiam a natureza em termos não mecanicistas, mas *vitalistas*, e os situa na mesma tradição de Spinoza e Giordano Bruno. (BEISER, *Hegel and the Problem of Metaphysics*, p. 8.)

necessidade é definida pelo que é *interno*, pela internalidade imanente da potência própria de um conceito, sem remissão a nada externo³⁸¹; em segundo lugar, de que o Absoluto é, simultaneamente, a compreensão da imanência entre o mundo e o conceito, “forma como totalidade – *natureza*”.³⁸² Ora, se a necessidade é a imanência do conceito, e se este é compreendido como, ele mesmo, imanente ao seu oposto, a natureza, o desvelamento do Absoluto implica também a recusa de uma noção de verdade por adequação baseada na compreensão do mundo, enquanto polo exterior à linguagem, como crivo do valor de verdade do que se diz. Isso porque, agora, a verdade se encontra implicada em toda determinação, de modo que a imanência do Absoluto só pode ter como resultado a relatividade *a priori* de qualquer proposição. Só que essa “relatividade” só se mostra como pluralidade desordenada de determinações quando contraposta com um paradigma de verdade por adequação: em realidade, a imanência institui a necessidade contida no movimento pelo qual cada conceito *produz* seu outro a partir de seu próprio movimento. Isso porque sua verdade poderá somente ser determinada pelo caráter especulativo de seu desdobramento. É esse o sentido da equivalência hegeliana entre certeza e verdade: a verdade é, em si mesmo, o *modo* pelo qual a própria busca da verdade é empreendida, que é caracterizado pela imanência que atingem os conceitos resultantes ao serem demonstrados de modo rigoroso. Portanto, a busca pela verdade equivale à busca pela necessidade, e esta, por sua vez, é manifesta no caráter *imanente* que uma *verdadeira demonstração*, i.e., uma que se possa dizer *especulativa*, se dá. Chega-se à verdade pela instanciamento desse plano, de tal modo que a verdade é só a mediação, é só a forma particular da mediação. O Absoluto é somente a expressão disso. Como escreve Hegel, ao descrever o conceito de *necessidade absoluta*, “o absolutamente necessário somente é por que ele é; ele, de outro modo, não possui nem condição nem fundamento. – Mas ele é igualmente pura *essência*, é *ser* a simples reflexão imanente; ele é *porque é*.”³⁸³ Nesse panorama, podemos dizer, com Hegel, que a necessidade do conceito dá origem à liberdade, pois é o Momento em que o conceito se encontra perfeitamente adequado

³⁸¹ Como é explicitamente atestado por Hegel no prefácio da segunda edição da Ciência da Lógica, ao afirmar que o livro, “em sua própria atividade imanente ou, o que é o mesmo, em seu desenvolvimento necessário, precisaria ser, portanto, uma empresa nova, uma que teria que ter começado do início”. (CL, p.12)

³⁸² CL, p. 752.

³⁸³ CL, p. 487.

a si mesmo. “Nessa liberdade, portanto, nenhuma transição tem lugar; o simples ser ao qual a ideia se determina a si mesma permanece perfeitamente transparente a ela: é a ideia que, em sua determinação, permanece consigo mesma.”.³⁸⁴

Importante observar que a expressão hegeliana conforme a qual, nessa liberdade, não há mais “transição”, não diz respeito a uma equivalência entre a instituição de uma tal liberdade e a conclusão da uma necessidade teleológica contida em seu percurso. Se o “propósito realizado é também um meio”; e, “inversamente, a verdade do meio é somente esta, ser o verdadeiro propósito ele mesmo”³⁸⁵, o percurso da *Lógica* deve ser compreendido como um caminho que só chega ao final quando abstrai das limitações lógicas que o atravessam até o final, mas esse final corresponde somente à instituição de uma nova perspectiva sobre o próprio caminho. Propomos, então, que essa “ausência” de transição diz respeito, justamente, ao fato da transição ser necessária somente à passagem entre determinações, que, por sua vez, deixa de ter lugar quando a pluralidade de determinações dá lugar à ubiquidade da determinação concreta do Absoluto. “O entendimento determina, e mantém as determinações fixas”³⁸⁶, mas o trabalho do conceito é o desfazimento dessa fixidez e a constatação da *imediatidade mediada* do conceito: “a ideia livremente descarrega a si mesma, absolutamente certa de si mesma e internamente em repouso.”³⁸⁷

Essa *Lógica*, portanto, jamais chega a um termo correspondente ao engessamento total e final da realidade. A partir de seu percurso, o saber só se torna absoluto, pois conhece sua própria irredutibilidade e liberdade³⁸⁸. Como explica Malabou:

Longe de impor uma parada violenta do progresso dialético, o advento do Saber Absoluto implicará, em vez disso, o exato oposto: sua *metamorfose*. A subsunção dialética vai se tornar subsunção absoluta: sua própria absolvição. Uma tal metamorfose pode ser revelada somente no momento em que a filosofia “olha de volta para seu próprio conhecimento”, quando reflete sobre sua própria *sistematização*.³⁸⁹

³⁸⁴ CL, pp. 752-753.

³⁸⁵ CL, p. 668.

³⁸⁶ CL, p. 10.

³⁸⁷ CL, p. 753.

³⁸⁸ “No curso da *Fenomenologia do Espírito*, essas faculdades são registradas em seu desenvolvimento progressivo, em seu trabalho de abstrair de seu conteúdo, apontando sempre para a forma abreviada. E no entanto, nesse processo, as faculdades se encontram “reduzidas” pela própria orientação de seu projeto. O Sistema carece de um autor”. Pp. (159-160)

³⁸⁹ MALABOU, Op.cit., p. 155.

A figura do Sujeito Especulativo, então, não indica a superioridade do indivíduo antropológico, mas a *auto-consciência do próprio Absoluto*. “Esse fim revela, no processo de tornar-se-fluido, um modo mais fundamental de ocorrência” em que “o ‘Eu penso’ - a pura certeza do eu – é simplesmente um momento, durando apenas por um certo período de tempo no desdobramento da subjetividade ela mesma”.³⁹⁰ Da mesma forma, afirma Jean Hyppolite que “o Absoluto, para Hegel, nunca será uma síntese imóvel. Sua posição sempre conterà a negação, a tensão da oposição.”³⁹¹

No momento do Saber Absoluto, o Sistema emerge como um movimento, reconstituindo aquela presença que não é presente a si própria. Aqui, de novo, isso não é algo feito pelo “Eu”. Em vez disso, é porque o ser, por conta própria, tende a formar a si próprio como Sistema, que a auto-determinação da substância – a diferenciação da totalidade em formas individuais e determinadas – aparece no fim das contas como um movimento de taxonomia ontológica.³⁹²

Nesse sentido, podemos talvez afirmar que a dialética só *começa*, com efeito, ao final da *Lógica*, pois é aí que ela atinge a liberdade própria da paradoxal adequação assimétrica entre o *em si* e o *para si*, em um movimento em que, para usar uma expressão deleuziana, “nada muda de uma certa maneira”, exceto uma “espécie de salto no próprio lugar”³⁹³. “Nada” muda a não ser o *modo* de se conceber qualquer coisa. O fim do percurso é só o ganho de consciência a respeito de um movimento que *sempre esteve lá* e que governa o próprio percurso pedagógico que possibilitou sua percepção. Por outro lado, há uma mudança, digamos, de perspectiva, que se traduz na assimetria irreduzível entre o Absoluto e os pontos de vista contidos nas determinações deixadas pelo caminho, o que Hegel identifica como a “totalidade” ou a maior “generalidade” do conceito. Esse aspecto impossibilita que a imanência hegeliana seja concebida como um fechamento da realidade sobre si mesmo e o aproxima de Deleuze na postulação de uma imanência absoluta que preserva seu potencial criativo, o que Hegel associa à negatividade. Essa relação entre a necessidade hegeliana de um percurso lógico e sua relação com

³⁹⁰ Ibidem, p. 157.

³⁹¹ *Logic and Existence*, p. 183. Para Hyppolite, esse é um aspecto que diferencia Hegel de Marx, para quem o processo dialético teria fim no clímax da conclusão da luta de classes.

³⁹² Ibidem.

³⁹³ LS, p. 152.

a mediação e a liberdade ficará mais clara adiante quando discutirmos sua relação com os conceitos deleuzianos.

Por ora, podemos desdobrar a interpretação exposta na especulação de que, à rigor, há uma distinção entre o *que é a dialética*, propriamente, e o que é exposto na *Ciência da Lógica*. A dialética é como um conceito generalizado, aplicado tanto à consciência empírica da *Fenomenologia* e da *Filosofia da História*, como à *Antropologia Filosófica*, e, finalmente, às categorias da *Lógica*. Nas categorias, no entanto, a dialética encontra a forma específica de uma transição cujo objetivo é, particularmente, fornecer um panorama bem fundado para o projeto *do conhecimento científico*. É a maneira hegeliana de, como pretendia Kant, colocar a “metafísica no caminho da ciência”³⁹⁴. Ela é, portanto, a aplicação particular, no contexto de um grande projeto cognitivo, científico e filosófico, de um princípio muito mais geral, encarnado tanto na fisiologia dos corpos quanto em articulações proposicionais e judicativas. A *Lógica* é somente a forma, para Hegel, rigorosa e bem fundada de fornecer uma base para qualquer projeto que se preste à compreensão “científica” desses fenômenos. Não obstante, há um limite intransponível entre a forma da dialética, quando articulada em relação às identidades da história e da biologia, e seu tratamento na *Lógica*. Somente aí a liberdade *pura* do Conceito é atingida, pois somente aí a dialética pode ser compreendida *dialeticamente*, i.e., *em si e para si*. A exposição das diferentes formas de sua instanciação empírica, ao contrário, implicará seu vínculo com conceitos “exteriores”, qualitativos e quantitativos, cujo grau ainda excessivo de abstração, dirá Hegel, é incompatível com uma compreensão absolutamente imanente do Conceito.

³⁹⁴ Como diz Kant no prefácio à segunda edição da Primeira Crítica. O que não significa que subscrevamos a uma leitura que reduz o sistema hegeliano a uma empresa “ainda alinhada à Lógica Transcendental de Kant”, como defende George di Giovanni, no prefácio à versão inglesa da *Ciência da Lógica* (p. xxxii); tampouco, que elimina o transcendental em Hegel em favor de uma ontologia de primeira ordem, como parecem defender Houlgate (2005) e, mais notadamente, como quer demonstrar o idealismo de John Mctaggart. Acreditamos que a relação entre a fundamentação da ciência, que desenvolve Hegel, com suas pretensões ontológicas, é melhor compreendida como uma forma de empirismo transcendental no mesmo sentido que propõe Deleuze e como parece indicar a interpretação de Jean Hyppolite. Isto é, como um sistema filosófico cujo conteúdo se caracteriza por uma meta-reflexão sobre sua própria possibilidade (o que a distingue do transcendentalismo kantiano que buscava determinar a *limitação* de uma tal possibilidade em termos, em grande medida, epistêmicos), sem que essa reflexão implique a distinção entre a teoria e a prática. Desenvolveremos esse ponto adiante.

Se fizermos essa diferenciação entre a exposição científica da dialética e seu modelo mais geral de instanciação³⁹⁵, talvez seja possível criar, também, uma distinção entre três instâncias: a dialética enquanto modelo formal de explicação da *microfísica* da realidade, aplicável, de forma imanente, a qualquer uma de suas dimensões diversas; a utilização científica dessa dialética, privilegiada por Hegel em suas próprias obras, mas cujo conteúdo é somente *em si*, i.e., não correspondente a uma elucidação do próprio mecanismo da dialética, mas ao seu uso para explanar outras coisas; e, por fim, a *Lógica* enquanto procedimento singular de aplicação da dialética sobre ela mesma, o que nos fornece o único meio rigoroso de compreensão direta do próprio método dialético. Essa instância equivale ao fundamento da segunda e da primeira instâncias: da segunda, na medida em que deduz o conceito com que trabalham as ciências; da primeira, na medida em que, sem sua exposição, a própria dialética não pode ser compreendida como o mecanismo necessário e imanente em que consiste.

3.1.4. Sistema e estrutura: necessidade e mediação em Deleuze e Hegel

Temos, agora, um bom panorama de uma leitura de Hegel que dá consistência a definições de necessidade e de imanência capazes de livrar seu sistema de uma certa acusação de totalitarismo conceitual ou histórico. Ademais, dispomos também da compreensão de que a noção de mediação, em Hegel, em sua forma negativa e contraditória, corresponde, em realidade, ao privilégio do conceito de imanência. Precisamos, nesse ponto, produzir uma confrontação direta das

³⁹⁵Essa interpretação é reforçada pela leitura de Michael Forster, que indica a necessidade de “reconhecer que a dialética da *Lógica* goza de certa primazia sobre a dialética das *Filosofias da Natureza* e do *Espírito* e a *Fenomenologia do Espírito*. Hegel compreende a dialética das últimas três disciplinas como sendo apenas *a dialética da Lógica como aparece através do meio dos fenômenos naturais, fenômenos espirituais e a consciência* (respectivamente). Pois o puro pensamento, que é o assunto da *lógica*, ‘abrange [tudo que é natural e tudo que é espiritual] e é a fundação de tudo’; e o desenvolvimento da *consciência*, ‘como o desenvolvimento de toda vida natural e espiritual, baseia-se somente na natureza das essencialidades puras que constituem o conteúdo da *Lógica*’. Se desejamos determinar o caráter da dialética de Hegel, então, faremos bem em focar na forma que ela toma em sua *Lógica*. (Op.cit., p. 131)

rejeições enfáticas de Deleuze a respeito do negativo com as concepções hegelianas delineadas³⁹⁶.

Tendo analisado o papel da mediação em Hegel, em que ela aparece sob a forma do negativo, é preciso analisar o estatuto do conceito em Deleuze, como algo que, a princípio, se colocaria diretamente contra sua noção de univocidade. É nesse sentido que Vladimir Safatle aponta o conceito de univocidade como o ponto principal de tensão entre os dois autores:

Nesse ponto, aparece enfim o eixo principal que mostra a tensão de separação entre Deleuze e Hegel, a saber, Hegel precisa recorrer a este conceito de contradição objetiva por não haver, em sua filosofia, espaço para um pensamento da univocidade do ser. Tal é, a meu ver, o ponto fundamental de tensão entre o pensamento da diferença elaborado por Deleuze e a dialética da contradição pensada por Hegel.³⁹⁷

Como vimos, o privilégio da mediação, em Hegel, indicaria que a verdade não é o resultado de um processo de adequação ou que aparece como conclusão ao fim de um percurso, mas que diz respeito ao movimento mesmo do Conceito. Entretanto, na leitura de Safatle do conceito de univocidade, na mesma linha da de Deleuze, a necessidade do conceito de mediação (cuja forma mais especificada é, com efeito, a negação ou contradição) indicaria a incapacidade hegeliana em conceber a própria univocidade do ser. Isso porque não haveria, a rigor, um conceito unificado de ser em Hegel, dado que seu sistema o toma como um conceito vazio de que se parte como um momento entre outros da exposição de suas categorias lógicas. Essa interpretação daria razão à concepção de Deleuze de que as categorias de Hegel equivalem à projeção ilegítima de uma instância transcendente sobre a imanência do real.

Por outro lado, Safatle caracteriza a ideia de mediação como uma forma de solucionar o que ele vê como um problema na relação suposta por Deleuze entre o transcendente e o imanente, em que haveria uma tensão implicada na relação entre

³⁹⁶ Como definiu Vladimir Safatle, em poucas palavras, “poderia o Hegel de Deleuze ser confrontado com os textos do próprio Hegel, no que diz respeito à potencialidade destes? Ou seria um modo de acertar contas com leituras recorrentes no pensamento francês do século XX?”. (SAFATLE, *A diferença e a contradição: A crítica deleuzeana à dialética e as questões da dialética a Deleuze*, p. 123)

³⁹⁷ SAFATLE, op.cit., p. 150. Importante observar que, mesmo que o ponto do artigo de Safatle seja promover a aproximação entre os dois autores, ele parece, do mesmo modo que Deleuze, aceitar a incompatibilidade entre o sistema hegeliano e uma base unívoca para o ser.

as formas atuais descontínuas e o infinito ou diferença que as subjaz. Safatle escreve que:

O rosto que se desfaz, a representação que se desfaz, o fundo informe que vem à tona, a zona de indiscernibilidade que se abre: essas imagens, tão presentes nos escritos de Deleuze, apontam para um fator decisivo e pouco explorado em suas consequências, a saber, a virtualidade não pode se atualizar sem destituir os modos de determinação que sustentavam a situação atual. Não fosse assim, e estivéssemos a descrever um processo completamente imanente, a potência do virtual correria o risco de se decalcar do regime de determinações atuais, o que Deleuze corretamente não quer. Por isso, ainda que Deleuze não esteja disposto a aceitar, a potência do virtual não pode estar submetida a processos integralmente imanentes. Ela precisa se atualizar (e eu sustentaria este ponto sem temer as consequências) através de operações negativas que fazem com que a diferença emergja inicialmente como indeterminação, como o que não encontra forma e, por isto, impulsiona a atualidade a produzir novas modalidades de determinação.³⁹⁸

Em outras palavras, o virtual deleuziano precisaria de *mediação* para atualizar-se, pois se colocaria diretamente contra a organização da atualidade posta antes do procedimento de atualização em curso. O virtual precisaria guardar, portanto, uma certa *negatividade*, capaz de negar um determinado arranjo atual ao abrir espaço para a atualização de outro. A leitura de Safatle parece, então, caminhar na direção de uma conciliação entre Deleuze e Hegel nos termos de uma ausência da possibilidade do ser unívoco em ambos, mesmo que uma tal ausência seja não admitida do lado deleuziano. Como o próprio Safatle diz em uma nota ao trecho, no entanto, o próprio Deleuze rejeitaria essa interpretação, pois, em sua ontologia, as “virtualidades em atualização” estariam condensadas na forma de uma “multiplicidade de causas sem princípio global de unificação”.³⁹⁹

Primeiro, é preciso verificar se há, realmente, essa rejeição interpretativa a um princípio totalizante, da parte de Deleuze. De saída, podemos notar a ambiguidade dessa expressão que indica a ausência de “princípio global de

³⁹⁸ SAFATLE, Op.cit., pp. 153-154. Cumpre observar que o que está pressuposto na proposta de Safatle é a concepção deleuziana de que a negação é intrinsecamente oposta à imanência.

³⁹⁹ Idem. Para Malabou, em *Who's afraid of Hegelian wolves?*, a pretensão deleuziana a respeito do caráter “imediato” de seu sistema não está distante do que pretendia o próprio Hegel: “Hegel afirma que ‘não há nada que não é um estado intermediário entre ser e nada’, mas esse estado intermediário, esse meio [*milieu*] não pode ser sustentado. Ele tende ao repouso ou estase, o que quer dizer que tende à formação de um ‘ser-aí’, um indivíduo determinado que alcança, pela própria posição de sua configuração ontológica, o movimento indefinido da inversão do puro ser e do puro nada um dentro do outro. [...] Concebido dessa maneira, o devir segue o *princípio de individuação*: ser e nada são finalmente sintetizados em uma forma particular.” (MALABOU, *Who's Afraid of Hegelian Wolves*, p. 122)

unificação”, dados, por exemplo, a existência de interpretações como a de Badiou e a de Peter Hallward e, ademais, evocações do próprio Deleuze que remetem muito à constituição de um grande Uno sistemático, mesmo que diferencial. Em *O que é filosofia?*, por exemplo, Deleuze dirá que cada filosofia

apresenta sempre um Todo poderoso, não fragmentado, mesmo se permanece aberto: Uno-Todo ilimitado, omnitudo que os compreende a todos num só e mesmo plano. É uma mesa, um platô, uma taça. É um plano de consistência ou, mais exatamente, o plano de imanência dos conceitos, o planômeno.⁴⁰⁰

Concepção que, certamente, inclui seu próprio sistema. Em *Mil Platôs*, a questão é colocada a respeito de “de uma mesma substância para todas as substâncias, de uma substância única para todos os atributos: existe um conjunto de todos os CsO?”⁴⁰¹, o que é solucionado pela definição de uma “multiplicidade formal dos atributos substanciais que constitui como tal a unidade ontológica da substância.”⁴⁰² Finalmente, em *Diferença e repetição*, o Uno-Todo é também evocado para definir a univocidade: “não é o ser que se partilha segundo as exigências da representação; são todas as coisas que se repartem nele na univocidade da simples presença (o Uno-Todo)”⁴⁰³, mesmo que uma tal repartição seja classificada como “mais demoníaca que divina”.

O problema a respeito da questão da univocidade e da mediação na tensão Deleuze-Hegel parece, então, pouco relacionado ao caráter uno ou não uno do sistema deleuziano. O fato de que há formulações em sua filosofia privilegiando tanto o Uno quanto o Múltiplo tem pouca relevância na medida em que, de um lado ao outro dessa dicotomia, o mesmo esquema conceitual permanece relativamente constante. Trata-se, ademais, de algo que vimos na análise da interpretação de Badiou: o problema da definição do conceito de univocidade é mais relacionado a uma ressignificação da própria unidade entre Uno e Múltiplo, imanência e diferença, e, portanto, é reducionista privilegiar somente um dentre os dois conceitos. Toda a questão é, assim, em realidade, condicionada à forma como Deleuze concebe a maneira como cada ente finito, em particular, mergulhado em sua teia específica de individuações, relaciona-se à “razão suficiente” diferencial

⁴⁰⁰ *O que é filosofia?*, p. 45.

⁴⁰¹ DELEUZE; GUATTARI; *Mil Platôs* 3, p. 17.

⁴⁰² Idem.

⁴⁰³ DR, p. 68.

que, de modo indistinto, é subjacente a cada um. Em outras palavras, é preciso compreender em que sentido Deleuze pode dizer que opõe a “forma brutal do imediato, do singular e do universal reunidos”⁴⁰⁴, de tal modo que a “diferença relaciona a diferença a ela mesma, sem outro intermediário”⁴⁰⁵ (i.e., é *imediata*), à “desnaturação do imediato” que empreende Hegel para “fundar sua dialética”.⁴⁰⁶

Trata-se, assim, de uma questão relacionada a como o problema da *mediação* se prolonga no da imanência. Já sabemos que Hegel compreende a mediação como a figura mesma da imanência e como Deleuze vê, na mediação hegeliana, a desnaturação da imanência sob a forma abstrata de conceitos universais. Só que a distinção entre essas duas leituras alternativas do conceito de mediação não parece ser tão simples como parece indicar, à primeira vista, a tipificação deleuziana. Na verdade, levando em conta a leitura de Hegel que apresentamos, tentaremos mostrar como não há problema com a ideia de mediação, uma vez que parece estar de acordo com o esquema conceitual do próprio Deleuze. Isso pode ser elucidado pela análise de sua noção de *sistema*.

3.1.5. Deleuze e a estrutura do sistema intensivo

Em *Diferença e repetição*, Deleuze expõe um esquema geral, a ser retomado direta e indiretamente em seus textos posteriores, da noção de “sistema intensivo”. Em um tal sistema, a partir do modelo básico de duas “séries heterogêneas”, seria possível o desdobramento de toda uma estrutura originária de geração ontológica:

Alguma coisa "passa" entre os bordos; estouram acontecimentos, fulguram fenômenos do tipo relâmpago ou raio. Dinamismos espaço-temporais preenchem o sistema, exprimindo ao mesmo tempo a ressonância das séries acopladas e a amplitude do movimento forçado que as transborda. Sujeitos povoam o sistema, ao mesmo tempo sujeitos larvares e eus passivos.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ DR, p. 27.

⁴⁰⁵ DR, p. 174.

⁴⁰⁶ DR, p. 31.

⁴⁰⁷ DR, p. 173.

De forma bastante resumida, os “bordos”, os “acontecimentos” entre eles e os “fenômenos” e “sujeitos” que os povoam exprimem os três momentos desse modelo formal, esquematizado, na *Lógica do Sentido*, sob a figura da *estrutura*. Eles determinam “certas condições mínimas de uma *estrutura* em geral”⁴⁰⁸. Identifiquemos esses três momentos.

A primeira condição da estrutura é a necessidade de “pelo menos, duas séries heterogêneas, das quais uma será determinada como ‘significante’ e a outra como ‘significada’ (nunca uma única série basta para formar a estrutura)”⁴⁰⁹. A formulação em termos de significante e significado obedece ao esquema geral da *Lógica do Sentido* como uma reflexão que parte da linguagem, mas as séries podem ser basicamente quaisquer dois termos. Sua figura é melhor representada pelo modelo muito mais geral do primeiro modelo de repetição, de *Diferença e repetição*, exposto a partir da interpretação de David Hume dos hábitos reprodutivos da mente frente à repetição de um objeto A ou B. Ali, é dito que “o hábito extrai da repetição algo de novo: a diferença”⁴¹⁰ e é nesses termos que deve ser compreendida a relação entre as duas séries heterogêneas. As séries podem ser literalmente quaisquer objetos. “Podemos considerar uma série de acontecimentos e uma série de coisas em que estes acontecimentos se efetuam ou não; ou então, uma série de proposições designadoras e uma série de coisas designadas”⁴¹¹; assim como, no contexto da “Psyché”, Deleuze afirma que “a ligação psíquica (Habitus) opera um acoplamento de séries de excitações”⁴¹².

A segunda condição da estrutura é a seguinte:

Cada uma destas séries é constituída por termos que não existem a não ser pelas relações que mantêm uns com os outros. A estas relações, ou antes, aos valores destas relações correspondem acontecimentos muito particulares, isto é, *singularidades* designáveis na estrutura: exatamente como no cálculo diferencial, onde repartições de pontos singulares correspondem aos valores das relações diferenciais.⁴¹³

⁴⁰⁸ LS. Na primeira vez em que Deleuze apresenta esse conceito, no texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, de 1967, o estruturalismo é denominado “uma filosofia transcendental nova, em que os lugares prevalecem sobre aquilo que os preenche” e os três momentos da estrutura são associados, respectivamente, às dimensões do real, do imaginário e do simbólico, do inconsciente lacaniano. A *descoberta* da dimensão do simbólico marcaria, para Deleuze, a singularidade do estruturalismo frente a outras correntes teóricas e constituiria seu caráter transcendental.

⁴⁰⁹ LS, p. 53.

⁴¹⁰ DR, p. 116.

⁴¹¹ LS, p. 40.

⁴¹² DR, p. 173.

⁴¹³ LS, p. 53.

Portanto, dados, no mínimo, dois termos, cuja forma complexa equivale a “duas séries”, há uma “ressonância” correspondente às relações entre esses termos em uma mesma série, cujo *valor* corresponde à noção de *singularidade*. “Singularidades atinentes a uma série determinam de uma maneira complexa os termos da outra série”⁴¹⁴, de modo que, por exemplo, “relações diferenciais entre fonemas designam singularidades em uma língua” e “uma história reúne todos os pontos singulares que correspondem às posições relativas dos personagens entre eles nas duas séries”⁴¹⁵.

Como esses exemplos demonstram, as singularidades, chamadas por Deleuze de “pontos notáveis”, são momentos de uma determinada “geografia” sistemática que marcam como que momentos isolados dela própria. Apesar de constituídas por seu esqueleto topológico e estrutural, elas marcam particularidades no seio da estrutura; daí os exemplos: fonemas e posições de personagens. Como explica Keith Ansell Pearson, por intermédio de exemplos físicos:

Singularidades referem-se a ‘eventos ideais’ (ideais no sentido em que existem ou duram para além de suas manifestações ou significações individuais específicas), tais como gargalos, nós, pontos de fusão, processos de condensação, cristalização, e ebulição, e que não podem ser confundidos com a pessoa ou indivíduo que é constituído por eles e cuja gênese eles presidem.⁴¹⁶

Podemos observar a assimetria entre a forma como essa ideia de *ressonância* é exposta no contexto da *Lógica do Sentido*, e aquele de *Diferença e repetição*. Em *Lógica do Sentido*, as séries são como unidades fundamentais de um “campo transcendental”, cujo tecido é o pano de fundo originário de uma “gênese estática ontológica” correspondente à geração mesma do mundo e dos indivíduos⁴¹⁷. Em *Diferença e repetição*, as séries heterogêneas são simples objetos físicos, ou qualquer outra identidade passível de determinação empírica. A ressonância, por sua vez, pode ser identificada à dimensão do “passado” ou a

⁴¹⁴ Idem.

⁴¹⁵ Idem.

⁴¹⁶ PEARSON, *Germinal Life*, p. 85. Ao que complementa Deleuze, na linha da *Lógica do Sentido*, citado por Pearson: “mesmo biologicamente, é necessário compreender que o mais profundo é a pele”.

⁴¹⁷ “O campo transcendental real é feito desta topologia de superfície, destas singularidades nômades, impessoais e pré-individuais.” (LS, p. 113)

dimensão virtual que atravessa essas identidades empíricas, mas que, do mesmo modo, estrutura a atmosfera simbólica e imaginativa constituinte da vida significativa dos sujeitos em geral. Nessa leitura, as séries também produzem uma ressonância, mas esta é compreendida como um passado que, quando figurado do ponto de vista do presente, aparece na representação como um ponto precedente de uma mesma linha causal-temporal.⁴¹⁸

Não há, no entanto, contradição entre as duas explicações, pois elas simplesmente correspondem a duas instanciações possíveis do mesmo modelo imanente de concepção ontológica. As duas variedades ajudam a elucidar a relação entre as séries heterogêneas e a ressonância: as primeiras formam o esqueleto estrutural “duro” de uma infraestrutura corporificada; a segunda preenche essa infraestrutura de sentido ou de simples consistência. Só que essas caracterizações, é claro, são inteiramente relativas: dois objetos físicos podem servir de séries heterogêneas para uma relação simbólica ou proposicional tanto quanto duas células podem servir de séries para um mesmo tecido.

A terceira e última condição da estrutura é que

as duas séries heterogêneas convergem para um elemento paradoxal, que é como o seu ‘diferenciante’. Este elemento [...] pertence a ambas ao mesmo tempo e não para de circular através delas. Ele tem também como propriedade o fato de estar sempre deslocado com relação a si mesmo, de “estar fora de seu próprio lugar”, de sua própria identidade, de sua própria semelhança, de seu próprio equilíbrio. Ele aparece em uma série como um excesso, mas com a condição de aparecer ao mesmo tempo na outra como uma falta.⁴¹⁹

A esse “diferenciante” Deleuze chama “o sombrio precursor, a diferença em si”⁴²⁰, fundamentalmente “o que faz tudo funcionar”⁴²¹ nas séries. Apesar de ser uma condição distinta da segunda, não é posterior à ressonância entre as séries; ao contrário, ele é, justamente, o que articula uma série à outra, que cria sua

⁴¹⁸ Escreve Deleuze sobre essa propriedade constitutiva ou “fundacional” do presente: “o tempo só se constitui na síntese originária que incide sobre a repetição dos instantes. Esta síntese contrai uns nos outros os instantes sucessivos independentes. Ela constitui, desse modo, o presente vivido, o presente vivo; e é neste presente que o tempo se desenrola. É a ele que pertence o passado e o futuro: o passado, na medida em que os instantes precedentes são retidos na contração; o futuro, porque a expectativa é antecipação nesta mesma contração.” (DR, p. 112) Esse passado e esse presente correspondem, no entanto, a dimensões distintas do passado virtual e do futuro enquanto momentos da terceira síntese do tempo no eterno retorno.

⁴¹⁹ LS, p. 53.

⁴²⁰ DR, p. 175.

⁴²¹ LS, p. 54.

comunicação. Se é chamado a diferença “em si” é porque é o elemento que relaciona as séries postas e, através delas, cria um plano ou “campo transcendental”, sem deixar de preservar a irreducibilidade da natureza própria de cada uma. Diz Deleuze que um tal elemento relaciona os pontos das séries *através* de sua diferença. Em Lewis Carroll, os precursores sombrios seriam “palavras esotéricas” que denominam “evanescências ou deslocamentos”, chamadas por “nomes totalmente indeterminados”⁴²² ou palavras “reduzidas a uma só sílaba”; assim como, em Raymond Roussel, são “um homônimo ou um quase-homônimo (bilhar-pilhar)”.⁴²³

Em suma, em um sistema literário, são termos que servem para estabelecer uma circulação entre os pontos do texto, abstraindo da adequação desses termos a um panorama comum de determinação semântica. Seu sentido não pode ser identificado a um ponto estruturalmente determinado em um sistema semântico, pois sua essência é ser um elemento que só se conecta às séries na medida em que deixa algo *de fora*. Isto é, na medida em que o sentido próprio do termo que *nomeia* a palavra esotérica é precariamente especificado ou mesmo não chega a ser determinado de forma alguma. Assim, por exemplo, a “caça ao Snark”, a que se dedicam vários personagens que interagem com a Alice de Carroll, nunca termina, pois, por mais que todos estejam caçando o Snark, ninguém sabe o que é o Snark e jamais consegue, portanto, capturá-lo. É nesse sentido que, conforme Deleuze, o termo está perpetuamente “fora de seu lugar”. O “Snark” é uma palavra esotérica que relaciona as séries respectivas do personagem Alice e dos habitantes oníricos do país das maravilhas, as duas séries da seriedade vitoriana e da loucura que lhe é oposta, até o ponto em que a própria Alice “enlouquece” (ou as séries ressoam): “perde seu nome próprio”⁴²⁴ e testemunha os objetos fugirem de lugares determinados quando ela “fixava os olhos em uma prateleira qualquer.”⁴²⁵ O Snark relaciona as duas séries e as faz ressoar na produção do que Deleuze identifica como uma crítica do sentido e do significado. Como ele diz, a linguagem “é a própria caça, e o sentido é o Snark”⁴²⁶.

⁴²² LS, p. 47.

⁴²³ DR, p. 177.

⁴²⁴ LS, p. 3.

⁴²⁵ LS, p. 44.

⁴²⁶ LS, p. 21.

Assim, temos um modelo geral do sistema intensivo ou estrutura em Deleuze. Seus três momentos seriam a determinação de séries heterogêneas; a ressonância entre as séries; o precursor sombrio diferencial e errático que produz essa ressonância e secreta seus produtos: tais são os pontos da chamada “trindade complicação-explicação-implicação”⁴²⁷. Voltando à discussão com o tema da mediação, havíamos dito que a exposição desse modelo serviria para mostrar o porquê Deleuze, apesar de sua própria recusa do conceito, parece se valer de uma noção específica de mediação, o que o aproximaria de Hegel.

Ora, em um primeiro eixo, o modelo conceitual de Deleuze para a estrutura, como nota Joe Hughes, em seu estudo sobre o caráter sistemático do texto deleuziano, parece delinear, com efeito, “uma trajetória que, no fim, parece surpreendentemente hegeliana”, em que, depois dos dois momentos das séries heterogêneas e de sua ressonância, “há um terceiro, deve haver um terceiro”⁴²⁸ correspondente à ação do precursor sombrio ou diferenciador da diferença. Só que a identificação de um terceiro termo para os dois anteriores, evidentemente, é uma semelhança fraca demais para identificar um isomorfismo relevante entre o modelo tripartite deleuziano e o da *Aufhebung* hegeliana. Concebemos essa semelhança, antes, no modo como Deleuze, tanto quanto Hegel, internaliza a diferença à sua noção de sistema sem perder de vista uma certa necessidade de diferenciar os níveis de transformação por que passam cada sistema em uma trajetória que guarda um certo nível de progressão.

Aqui, é preciso lembrar do sentido ontológico e temporal que os três momentos da estrutura ou sistema intensivo ganham em *Diferença e repetição*. O presente concreto e o passado virtual são, aí, somente estágios para o clímax da terceira síntese, a “repetição régia” e o “objetivo final do tempo”⁴²⁹: nesse ponto, os dois outros momentos “são apenas dimensões do futuro: o passado, como condição, e o presente, como agente.”⁴³⁰ Não obstante, é como se a diferença não funcionasse sem esses intermediários que ela eventualmente descarta. As séries heterogêneas, como os objetos atuais que se sucedem no presente, são os *agentes* da diferença do eterno retorno; é por isso que elas são os elementos mais básicos da

⁴²⁷ DR, p. 179.

⁴²⁸ HUGHES, J. *Deleuze and the Genesis of Representation*, 2008.

⁴²⁹ DR, p. 141.

⁴³⁰ DR, p. 140.

ressonância e, finalmente, dos movimentos forçados que dela resultam: a repetição é a “condição da ação”. A ressonância, por sua vez, não é senão a própria qualidade do que, na *Lógica do Sentido*, Deleuze alcunhará como campo transcendental: o plano mesmo da geração das coisas, dos indivíduos como das significações. Há um “contra-senso puro operando sobre o sentido”⁴³¹, da mesma maneira que a diferença opera subterraneamente sobre o atual-virtual, em *Diferença e repetição*.

Em suma, a diferença precisa de *algo* para agir. Ela secreta a identidade, mas não tem influência na realidade senão pela aberração do identitário e do atual, como de sua contraparte virtual. É importante ter em mente, então que a estrutura é sempre, de saída, a *desnaturação* da diferença. Como escreve Deleuze, em um trecho que sugere de maneira enfática o caráter mediador da diferença,

a primeira síntese concerne apenas ao conteúdo e à fundação do tempo; a segunda concerne a seu fundamento; mas, para além das duas primeiras, a terceira assegura a ordem, o conjunto, a série e o objetivo final do tempo. Uma filosofia da repetição passa por todos os ‘estágios’, condenada a repetir a própria repetição.⁴³²

A estrutura geral do sistema serve, então, a essa temporária, apesar de necessária, instanciação e mistura da diferença na identidade, a essa estranha alternância entre uma coisa e outra que a diferença precisa percorrer para manifestar-se. Como afirma Deleuze, em seu estudo sobre Nietzsche,

É assim que o filósofo só pode nascer e crescer, com alguma chance de sobrevivência, aparentando o ar contemplativo do sacerdote, do homem ascético e religioso que dominava o mundo antes de seu aparecimento. [...] Mais ainda, a própria filosofia não se desfaz de sua máscara ascética à medida que cresce; deve acreditar nela de uma certa maneira, só pode conquistar sua máscara dando-lhe um novo sentido no qual, finalmente, exprime-se a verdadeira natureza de sua força anti-religiosa.⁴³³

⁴³¹ LS, p. 74.

⁴³² DR, p. 141.

⁴³³ No mesmo sentido parece escrever Deleuze na seguinte nota, em *Diferença e repetição*: “em páginas bastante belas, [o escritor, matemático e crítico de arte americano] Harold Rosenberg trouxe à luz este ponto: os atores, os agentes da história, **só podem criar à condição de se identificarem com figuras do passado**; é neste sentido que a história é um teatro. ‘Sua ação se torna espontaneamente a repetição de um papel antigo... É a crise revolucionária, o esforço despendido para criar alguma coisa de inteiramente novo, que obriga a história a se velar com o mito...’ (La tradition du nouveau, chap. XII, intitulado “Les Romaines ressuscités”, trad. Anne Marchand, Éditions de Minuit, pp. 154-155.) (DR, pp. 139-140) Henry Somers-Hall analisa brevemente o papel da concepção de “drama” de Rosenberg na descrição deleuziana da terceira síntese do tempo em *Deleuze’s Difference and Repetition*. (pp. 78-80)

Do ponto de vista do próprio exercício filosófico, o futuro ou a criação só se dá *às costas do filósofo*, mas ele não é nada sem sua instanciiação prévia e temporária na representação e na reconhecimento: na medida em que o filósofo busca, nos conceitos de outros autores, no exercício tateante em que ele procura no que já sabe, no que vê à sua frente, os meios precários de expressão do que o assombra como uma Ideia original. É por isso que o que é “primeiro”, em filosofia, é a “misosofia”⁴³⁴, a violência e, finalmente, a traição e a perversão: à dobra filosófica dos conceitos corresponde uma relação ambivalente com sistemas que o precederam; do contrário, não se poderia dizer ou pensar nada. Estamos sempre, como dizem Deleuze e Guattari, “além ou aquém” do acontecimento fortuito do futuro, pois, no presente da consciência, só nos confrontamos diretamente com o que já é, desde já, constituinte do passado. E é nesse sentido que ele é o “fundamento” do tempo de que o presente é a “fundação”, como enuncia *Diferença e repetição*. Tais formulações indicam a ambivalência da ontologia deleuziana: ao mesmo tempo em que na diferença se concentra toda a atenção de seu autor e a ela é atribuída toda a razão da realidade, somente o *presente vivo* da atualidade apresenta “o conteúdo” do tempo e só o passado o preenche como fundamento. A diferença jamais aparece, de fato; de sua “pureza” identificamos somente o que, *de direito*, a determina. Digamos, então, que a figura da estrutura indica, assim, a necessidade incontornável da representação e, portanto, reconhecimento e segmentarização do mundo como prelúdio ao que se seguirá como movimento criativo.

Identificamos que o caminho dos estágios dessa repetição parece apontar na direção de um movimento de elucidação conceitual como o da Lógica hegeliana, como uma “pedagogia do conceito”⁴³⁵ necessária ao abandono do senso comum que é concomitante à destruição de uma imagem representacional do pensamento, análoga, em Hegel, à figura do entendimento. Em Deleuze, podemos conceber essa noção de mediação a partir do reconhecimento de que, para o autor, o conceito de *mediação* se identifica ao de representação, e que o representacional equivale também à determinação de identidades, de tal modo que estamos sempre nela mergulhados, de um modo ou de outro. Por outro lado, como vimos, a identidade serve diretamente à criação quando se coloca não como oposta ao seu movimento,

⁴³⁴ DR, p. 203.

⁴³⁵ *O que é filosofia?*, p. 19.

mas como um meio ou “agente” da ruptura da representação pela diferença. Do mesmo modo, na leitura de Hegel que propomos, o percurso lógico ou histórico é um percurso de aumento de determinação conceitual, cujo objetivo não é senão a negação final da estrutura relativamente endurecida que apresenta em seu decorrer, quando se reconhece que o Absoluto já estava presente, de saída. Criando um paralelo entre a relação identidade-diferença, em Deleuze, e a relação indeterminação-Absoluto, em Hegel, é possível compreender a mediação representacional, em Deleuze, como um artifício pedagógico de desdobramento sistemático que se aproxima da necessidade hegeliana de um percurso lógico ou histórico. Poderíamos dizer, nesse panorama, que, como em Hegel, o *conteúdo* da filosofia de Deleuze é uma exploração da própria representação como meio de fundamentar a primazia do *sem-fundo* que a subjaz. Como diz Safatle, ambas as filosofias convergem na tarefa de “pensar a atualidade do infinito, criticando com isso o papel estabilizador do fundamento”.⁴³⁶

Tudo isso posto, podemos resumir de que modo se dá a tensão entre o esquema de Deleuze e o de Hegel, tensão que aponta para uma possível convergência.

Em um primeiro sentido, a distinção entre a forma evocada por cada um para descrever o mundo e o movimento conceitual se mostra na atribuição de um *retorno a si mesmo* à negação da negação, ao suposto estatuto simplesmente identitário da união entre o *em si* e o *para si*; e, de outro lado, a caracterização do momento final do eterno retorno como um que *nega* as identidades postas de antemão. Portanto, uma negação que só existe enquanto nega a exterioridade em

⁴³⁶ SAFATLE, op.cit., p. 134. Na mesma linha da tentativa de conciliação relativa entre Hegel e Deleuze, operada por Safatle, Catherine Malabou assinala, em *Who's afraid of hegelian wolves*, como a lógica de *Mil Platôs*, segundo a qual o plano de imanência, que é “constitutivo de cada filosofia particular” como “complexo jogo de movimentos” (p. 116) é interrompida no caso de Hegel, que aparece como um “caso à parte” (idem). Para Malabou, Hegel é o único filósofo a que Deleuze não concede “uma chance de fugir” (p. 117) ao considera-lo mesmo que remotamente de forma filosoficamente positiva, mesmo que sua atitude em relação ao autor seja, em última instância, crítica, tratamento deleuziano conferido, por exemplo, a Kant, e mesmo a Descartes. Assim como, na postura freudiana criticada por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, o sonho fortuito de uma criança com um conjunto de lobos, atribuído pelos autores ao simples fato de que lobos andam em bando, é reduzido por Freud a figuras paternas e genitais “molaes”, na leitura deleuziana de Hegel a multiplicidade virtualmente contida no filósofo precisaria ser reduzida a um simulacro cuja crítica seria a condição da posição da filosofia da diferença como alternativa. Como escreve Malabou, “assim como, de acordo com Deleuze e Guattari, para que Freud constitua a psicanálise os lobos devem ser domesticados, o pensamento nomádico da diferença e do rizoma é talvez desenvolvido às expensas de uma certa multiplicidade hegeliana. Pergunta-se isso quando se se confronta com um Hegel tão uniforme, tão monocromático, um Hegel que desempenha o papel do detestado animal doméstico”. (p. 117)

que estava posta a negação anterior, “destruições à moda de Hegel, maneiras de conservar”⁴³⁷; e uma negação que nega *qualquer coisa* que subsista, qualquer identidade, a possibilidade mesma da subsistência.

Primeiro, quanto a Deleuze, vimos que a diferença se baseia na disjunção “inclusiva” entre termos com base na sistematização de elementos *através* de sua diferença, o que corresponderia a um processo *imediato*. Para ele, o sistema hegeliano “confunde os problemas com proposições” e, por mais que estabeleça “o movimento, e mesmo o movimento do infinito”, por fazê-lo sobretudo “com palavras e representações, é um falso movimento e nada segue. E assim acontece toda vez que há mediação ou representação.” Toda justificativa direta dessa crítica, no entanto, se dá pela remissão à mesma imagem: por Hegel basear-se em um sistema baseado na definição de oposições ou contradições, que Deleuze mesmo com frequência trata equivocadamente como se fossem um mesmo processo, sua crítica à representação estaria de saída viciada pela identidade. De outro lado, o Absoluto é compreendido como a consumação do fechamento de uma representação que só se reafirma sem sair do lugar.

O problema é que, como vimos, a “reconciliação” rejeitada por Deleuze no hegelianismo como “a faculdade mais piedosa” não é nada senão a liberdade do Espírito que se reconhece como coextensivo ao movimento mesmo das coisas. A leitura de Deleuze só faz sentido quando se considera o Absoluto como verdade teleologicamente atingida pela dobragem da identidade sobre ela mesma. Só que toda a caracterização hegeliana de método, de necessidade e de imanência parece ir na contramão dessa leitura. Quando Hegel define, portanto, a determinação como a distinção de tudo que ela não é, é preciso complementar que ela se distingue também do *que ela é*⁴³⁸; que, portanto, a negação é somente o resultado do processo auto-diferenciante de cada determinação, na medida em que, conforme o entendimento, cada uma comporta uma tensão interna que a impulsiona para fora. A negação é o instrumento hegeliano de tematizar a diferença do ponto de vista do entendimento, que, por sua vez, é rejeitado ao final da *Lógica*, depois de dominar todo o seu percurso.

⁴³⁷ DELEUZE; GUATTARI, *O Anti-Édipo*, p. 411.

⁴³⁸ Como observa Jay Lampert em *Limit, Ground, Judgement ... Syllogism*, no contexto de uma observação sobre a relação entre o Deleuze de *Diferença e repetição* e o “espantalho” (p. 195) de Hegel que ele teria criado.

Isso significa que o papel da oposição no sistema hegeliano é análogo ao papel da representação na filosofia do próprio Deleuze. Ela é o instrumento de um método de elucidação que visa, em última instância, ao *abandono* da perspectiva em que ela, com efeito, faz sentido. Nesse sentido, como diz Safatle:

estaremos mais próximos de Hegel se aceitarmos que a contradição não é entre o agora e o agora posterior, mas entre a compreensão representacional da presença e a compreensão dialética da presença. A compreensão representacional da presença a define a partir de oposições, identidades próprias à disponibilidade de sucessões vinculadas às determinações do espaço. Já a compreensão dialética da presença tem uma profunda relação de contradição com o pensar representativo, pois implica pensar a presença a partir da simultaneidade do tempo. Compreender que, agora, estou e não estou aqui, implica transformar o que entendemos por presença. Para que a contradição seja a essência do movimento, a passagem de uma situação à outra não deve ser a atualização de uma potência previamente determinada como possível de um atual. A passagem deve ser a produção do que não se colocava como possível da situação anterior, mas que retroativamente é transformação de um impossível em possível.⁴³⁹

Por outro lado, e de modo distinto da oposição, a contradição é como a negação que “nega tudo até negar a si própria”, de Deleuze, nada menos que a indicação dos *limites* da representação, até o ponto em que esta, depois de tentar englobar toda categoria possível, se dissolve na fluidez e imanência do Absoluto. Como em Deleuze, trata-se de um fundamento que vem *depois* do fundado, e que, em última instância, acena na direção do sem-fundo como sua razão final. O agenciamento Deleuze-Hegel serve como ilustração do estranho método desempenhado por ambos os autores, em que as categorias da filosofia são expostas e conduzidas a um processo de *dissolução* que lhes dá sentido e consistência ao mesmo tempo em que *demonstra* sua dependência de um sem-fundo ou negativo que só funciona por sua dissolução ininterrupta.

Uma melhor maneira de conceber esse método talvez seja a expressão que utiliza Hyppolite para resumir o que ele caracteriza como o projeto “final” de Hegel: “a fusão completa da imediatidade e da mediação, da atualidade e do sentido, uma fusão completa que leva a uma experiência vivida, a uma demonstração que é somente o próprio movimento da atualidade”.⁴⁴⁰ Nessa acepção, a demonstração

⁴³⁹ Op.cit., p. 148. Jay Lampert observa que Hegel escreve somente quatro páginas sobre a contradição na *Ciência da Lógica* (Op.cit., p. 187).

⁴⁴⁰ *Logic and Existence*, p. 4.

do movimento da Lógica inclui mostrar que seu retorno ao imediato do início é somente a expressão de que sua conclusão é a constatação do elemento *plástico* das próprias categorias do início, visto serem momentos do Todo. “Nisso consiste a *criatividade* do conceito, uma criatividade que deve ser compreendida apenas no mais interno núcleo do conceito”.⁴⁴¹ É o que o próprio Deleuze reconhece em, talvez, seu momento mais hegeliano, nas anotações de um seminário de 1956 a 1957, publicadas sob o título *Qu’est-ce que fonder?*:

Quando Hegel fala do saber absoluto, ele nos diz que “ele não revela outro mundo senão o nosso”. O Saber absoluto é conhecimento deste mundo. Substituição da imaginação transcendental pelo entendimento divino. O ponto de vista do sistema substitui o conceito do entendimento infinito, através da imaginação transcendental que é aquela da finitude constitutiva.⁴⁴²

Trata-se, é claro, de um momento anterior ao anti-hegelianismo virulento de Deleuze, mas que exprime com perfeição a oposição entre uma compreensão da mediação como transcendência, abstrata ou universal demais, e sua interpretação como índice da imanência hegeliana atinente ao movimento interno do Conceito, como defende Hyppolite.⁴⁴³

Hegel, como Deleuze, se vale de uma formalização que gera o informal “como produto da mais extrema formalidade”⁴⁴⁴, e suas filosofias não são senão o percurso pedagógico de análise e descarte da representação em favor de uma perspectiva fluida de concepção do mundo. É nesse sentido que se faz o “salto no mesmo lugar” de ambos os autores⁴⁴⁵: o retorno a si mesmo da dialética não é senão

⁴⁴¹ CL, p. 534.

⁴⁴² *What is Grounding?*, versão ebook, p. 167.

⁴⁴³ Em uma leitura possível, como formula Malabou, de forma muito interessante, “Hegel não se tornaria, dado que encarna ao extremo a unidade ‘normal’, o ‘anômalo’ de Deleuze, o inevitável e indispensável ‘fenômeno de fazer fronteira’ com as matilhas que correm em todas as direções através de seu texto?” (*Who’s afraid of Hegelian Wolves?*, p. 120). Como também afirma Malabou, a relação de Deleuze com Hegel seria, nesse sentido, “sintomática”: “Hegel aparece no texto de Deleuze como um sintoma, pois ele desempenha o duplo papel do maldito excepcional, mesmo que esse papel jamais seja tornado explícito em seu direito. De acordo com minha hipótese, se é dessa forma é porque uma demarcação estrita entre as duas unidades (por subtração e por exceção) é impossível de ser determinada, a despeito do que dizem Deleuze e Guattari.” (idem)

⁴⁴⁴ DR, p. 169.

⁴⁴⁵ Cf. SAFATLE, op.cit., p. 133: “Isso explica, entre outras coisas, porque o fundamento ao qual a contradição é reportada não pode ser considerado: ‘uma maneira de tomar particularmente a sério o princípio de identidade, dando-lhe um valor infinito, tornando-o coextensivo ao todo e, assim, fazendo-o reinar sobre a própria existência’, um pouco como a função da unidade originária simples defendida pela leitura que Althusser faz de Hegel. Ao contrário, ir ao fundamento é uma desarticulação do anteriormente fundado. Em Hegel, o esclarecimento do fundamento é sempre a dissolução imanente do fundado. As oposições, quando vão ao fundamento (Grund), caem todas no

a *destruição* muito semelhante àquela implicada pelo modelo do eterno retorno, na medida em que seu percurso tem por resultado a aproximação profunda entre o mundo e o Conceito, até sua unidade fundamental imanente, e que essa unidade é a expressão justamente da dissolução dos limites que definem todo ponto do percurso até o desvelamento de sua própria natureza. Como explica Safatle:

Para que a contradição seja a essência do movimento, a passagem de uma situação à outra não deve ser a atualização de uma potência previamente determinada como possível de um atual. A passagem deve ser a produção do que não se colocava como possível da situação anterior, mas que retroativamente é transformação de um impossível em possível.

Por isso, podemos dizer que o movimento dialético não é mera modificação, mas é a destruição da identidade inicialmente posta. A contradição é negação da totalidade da identidade inicial através do movimento da identidade realizar-se como exceção de si, da totalidade encarnar-se em um termo que a nega e que, inicialmente, lhe parece absolutamente exterior. Não poderia ser diferente, quando se define o movimento da essência como autonegação.⁴⁴⁶

O retorno a si só pode ter, portanto, tanta reconhecimento quanto o próprio eterno retorno. Ele se faz na medida em que a unidade do “si” não é senão o signo ambivalente da variação em que a *metainstância* do entendimento é substituída pela especulativa, para além da possível designação de um objeto para cada conceito. É por isso que ao movimento da Lógica corresponde a subsunção da própria distinção entre forma e conteúdo: a chamada “afirmação” derivada da negação da negação é a instituição de um território simbólico completamente renovado, que implica, portanto, a destruição das perspectivas existentes em cada uma das categorias anteriores. Tudo o que resta é o ponto de vista do Espírito e somente nele essas categorias são os Momentos do Todo. A essência do ser se mostra, portanto, como “ser passado – mas passado de modo atemporal”.⁴⁴⁷ O Absoluto é o único critério a que não sobrevivem nem mesmo suas categorias mais concretas. Como diz Hegel,

A aparição é o surgir e o passar que não surge nem passa, mas que é em si e constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade. O verdadeiro assim é o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso

abismo (Abgrund). Daí porque “a essência quando se determina como fundamento, determina-se como o não-determinado e é apenas a superação (Aufhebung) de seu ser determinado que é seu determinar”.”

⁴⁴⁶ SAFATLE, op.cit., p. 148.

⁴⁴⁷ CL, p. 337.

translúcido e simples. Perante o tribunal desse movimento, não se sustêm nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são momentos positivos necessários, quanto são negativos e evanescentes.⁴⁴⁸

Tudo isso posto, parece equivocada a compreensão deleuziana de que, em Hegel, “a formidável aprendizagem a que se assiste na Fenomenologia permanece subordinada, tanto em seu resultado quanto em seu princípio, ao ideal do saber como saber absoluto.”⁴⁴⁹ Ela já parte da leitura do Absoluto como transcendência e fechamento da realidade, assim como de um modelo de teleologia explicitamente recusado por Hegel. Por outro lado, vemos que a recusa que faz Deleuze da dialética hegeliana, nesses termos, parece ignorar elementos do próprio sistema deleuziano. Sua noção de sistema ou estrutura, na medida em que se baseia em um modelo formal ontológico que define a diferença como a ruptura abrupta de um percurso traçado pela representação, não deixa de instituir uma compreensão de mediação que deve ser atravessada por cada sistema em sua contínua tendência à diferenciação, como evidencia sua afirmação a respeito da filosofia da diferença estar condenada a “percorrer todos os seus ‘estágios’”.

Portanto, nem a mediação; nem a necessidade; nem a suposição hegeliana de um percurso até o Absoluto; nem, tampouco, o retorno a si a que tendem suas categorias são sinônimo de continuidade entre seu sistema e a representação, tampouco da restrição de seu potencial criativo. Por outro lado, essas categorias parecem indicar mesmo uma proximidade entre a estrutura deleuziana, mediada pelo eterno retorno, e a negatividade postulada por Hegel.

⁴⁴⁸ HEGEL (citação da Fenomenologia do Espírito) apud. SATAFLE, op.cit., p. 158.

⁴⁴⁹ DR, p. 238.

3.1. Deleuze e o sentido de negação

3.2.1. Sentido ontológico de negação: oposição, limitação e contradição

Até agora, caracterizamos uma figura positiva da afirmação deleuziana, assim como, pela aproximação entre as filosofias de Deleuze e de Hegel, indicamos uma compreensão pela qual a ideia de negatividade pode ser compatibilizada com a imanência. Precisamos elucidar, agora, de modo mais direto, a forma como Deleuze tematiza a negação e tenta, com frequência, rejeitar ao conceito um lugar em sua filosofia.

Como mostra Michael Hardt, a crítica de Deleuze à negatividade encontra sua primeira forma desenvolvida em *Bergsonismo*, na discussão sobre o conceito de causa, em que opõe, à “ontologia negativa” hegeliana, um “movimento absolutamente positivo do ser que se baseia em uma oposição eficiente e interna de causalidade”.⁴⁵⁰ Hardt, aqui, aproxima a causalidade diferencial de Deleuze ao conceito aristotélico e medieval de causa eficiente, como causa interna capaz de sustentar uma substância, e observa que “podemos compreender melhor a explicação de Deleuze através de uma referência às concepções escolásticas da centralidade ontológica da causalidade e da produtividade do ser”.⁴⁵¹ Enquanto, na concepção hegeliana, uma determinação seria estabelecida por, antes de tudo, negar tudo aquilo que ela não é, em Bergson, via Deleuze, algo difere “primeiramente e sobretudo de si mesmo”⁴⁵², de modo que o “discurso sobre a causalidade é substituído por uma discussão da diferença”.⁴⁵³

Nessa discussão, os objetos de crítica imediatos de Bergson são o mecanicismo e o platonismo⁴⁵⁴ como proponentes de uma concepção de ser baseada no que Bergson denomina “multiplicidade extensa”. Em termos deleuzianos, essa multiplicidade, que, para Deleuze, é a de Hegel, mas também já era aquela de Platão e Aristóteles, é tipificada pela subordinação do ser à identidade, orientada por uma “determinação ontológica” que “tanto destrói a natureza substancial do ser quanto

⁴⁵⁰ HARDT, op.cit., p. 15.

⁴⁵¹ Ibidem, p. 32.

⁴⁵² DELEUZE, *Bergsonismo*, p. 26.

⁴⁵³ HARDT, op.cit., p. 26.

⁴⁵⁴ Ibidem, p. 31.

fracassa na apreensão da concretude e a especificidade do ser real.”⁴⁵⁵ Isso porque, conforme a crítica bergsoniana, o ser puramente quantitativo da multiplicidade extensa foge ao aspecto “qualitativo e virtual”⁴⁵⁶ que especifica a verdadeira natureza do ser: o tempo como duração, em que não subsistem divisões entre compostos fechados, mas o tempo flui como puro fluxo qualitativo.⁴⁵⁷ Dado que, conforme Bergson, a extensão só representa a realidade de acordo com diferenças quantitativas, sendo capaz de abarcar somente diferenças de grau, o autor afirma que ela se organiza de maneira meramente *espacial*. Só o tempo da duração consegue explicar a verdadeira diferença, i.e., a diferença de natureza, para além da quantidade⁴⁵⁸. Como escreve Deleuze,

Consideremos a divisão bergsoniana principal: a duração e o espaço. Todas as outras divisões, todos os outros dualismos a implicam, dela implicam ou nela terminam. Ora, não podemos nos contentar em simplesmente afirmar uma diferença de natureza entre a duração e o espaço. A divisão se faz entre a duração, que “tende”, por sua vez, a assumir ou a ser portadora e todas as diferenças de natureza (pois ela é dotada do poder de variar qualitativamente em relação a si mesma), e o espaço, que só apresenta diferenças de grau (pois ele é homogeneidade quantitativa).⁴⁵⁹ movimento moda, porque o espaço não pode diferir de si mesmo, mas sim repetir.⁴⁶⁰

É nesse sentido que a duração, ou o virtual, devem ser contextualizados na discussão da causalidade: a questão de Deleuze é como o ser difere imediatamente de si mesmo. Se tomarmos a definição de Hardt, trata-se de uma *causalidade eficiente* diferencial, que, portanto, não precisa de mediação como solo ou causa

⁴⁵⁵ Ibidem, p. 30.

⁴⁵⁶ DELEUZE, *Bergsonismo*, p. 10.

⁴⁵⁷ A discussão bergsoniana sobre as diferenças entre o ser quantitativo da multiplicidade extensa e o ser “superior” da multiplicidade qualitativa remete à distinção deleuziana entre o presente atual e o passado virtual. Cumpre notar, no entanto, que o papel atribuído por Bergson à qualidade é distinto do de Deleuze, dado que, para, este último, a qualidade é parte da multiplicidade extensa. O que Bergson chama de “qualitativo” é chamado “intensivo” por Deleuze, o que também o distancia de Bergson dado que, para este, a intensidade é sinônimo de simples variação quantitativa. Como escreve Deleuze, “eis por que a crítica bergsoniana da intensidade parece pouco convincente. Ela considera qualidades já estabelecidas e extensos já constituídos. Ela reparte a diferença em diferenças de natureza na qualidade e em diferenças de grau no extenso. Deste ponto de vista, a intensidade só aparece forçosamente como um misto impuro; ela não é mais sensível nem perceptível. Mas, desta maneira, Bergson já colocou na qualidade tudo o que diz respeito às quantidades intensivas” (DR, p. 336).

⁴⁵⁸ Cf. DELEUZE, *Bergsonismo*, p. 15: “todas as vezes que se pensa em termos de mais ou de menos, já foram negligenciadas diferenças de natureza entre as duas ordens ou entre os seres [...]”.

⁴⁵⁹ Ibidem, p. 25.

⁴⁶⁰ HARDT, op.cit., p. 45.

exterior que poderia ser tomada como razão verdadeira de seu movimento. Como diz Deleuze, “a virtualidade existe de tal forma que é realizada ao dissociar-se de si mesma, que é forçada a dissociar-se a fim de realizar-se. Diferenciação é o movimento de uma virtualidade que está se efetivando a si mesma”.⁴⁶¹

O que se encontra implícito nessa definição é a crítica bergsoniana à noção de fundamento filosófico como uma confrontação com o negativo na forma do *nada*, alcunhada, por Bergson, como um *falso problema*. Se o ser difere imediatamente de si mesmo, torna-se absurda a ideia de que o nada é o ponto de partida de toda investigação, não apenas no princípio hegeliano de uma determinação negativa, como em qualquer outra concepção filosófica baseada no dualismo entre o ser e o nada, o positivo e o negativo, a exemplo da célebre pergunta de Leibniz sobre porque o ser prevalece sobre o não-ser. Como explica Deleuze,

Quando perguntamos “por que alguma coisa em vez de nada?”, ou por que ordem em vez de desordem?”, ou “por que isto em vez daquilo (aquilo que era igualmente possível)?”, caímos em um mesmo vício: tomamos o mais pelo menos, fazemos como se o não-ser preexistisse ao ser, a desordem à ordem, o possível à existência, como se o ser viesse preencher um vazio, como se a ordem viesse organizar uma desordem prévia, como se o real viesse realizar uma possibilidade primeira. O ser, a ordem ou o existente são a própria verdade; porém, no falso problema, há uma ilusão fundamental, um “movimento retrógrado do verdadeiro”, graças ao qual supõe-se que o ser, a ordem e o existente precedam a si próprios ou precedam o ato criador que os constitui, pois, nesse movimento, eles retroprojetam uma imagem de si mesmos em uma possibilidade, em uma desordem, em um não-ser supostamente primordiais.⁴⁶²

A ideia de desordem ou não-ser, portanto, aparece de modo secundário, como se algo a mais fosse adicionado de fora a um plano suficiente por si só a partir da suposição de que ele não é, em primeiro lugar, em si mesmo independente. Vemos já, aí, uma das mais frequentes maneiras deleuzianas de caracterização do negativo: uma “ilusão fundamental” ou, como é chamada em *Diferença e repetição*, “transcendental”, como efeito inevitável da ação da diferença.

O conceito de transcendental marca o sentido propriamente ontológico da ilusão, i.e., como elemento que não se limita a um vício filosófico de método, cuja explicação requereria simples razões psicológicas.⁴⁶³ O negativo é uma ilusão

⁴⁶¹ DELEUZE, *Bergsonismo*, p.131.

⁴⁶² DELEUZE, *Bergsonismo*, p.13.

⁴⁶³ Ibidem, p. 27.

transcendental, pois desnatura o tecido mesmo da percepção, como uma “espécie de artifício ou de símbolo que nos separa da realidade”.⁴⁶⁴ De modo geral, o pano de fundo sob o qual devemos abordar a negatividade em Deleuze, ainda muito esquemático, é este: o de uma superfície perspectiva ilusória, que concebe a realidade de modo quantitativo, e que, ao quantifica-la, “desnatura” a realidade tal como é em si. Esse ser em si, por sua vez, caracteriza-se pela ausência de determinações, dado que lhe faltam limites capazes de particularizar essas possíveis determinações e dissociá-las umas das outras. Nesse sentido, o negativo é compreendido como uma das formas representacionais de desnatura da diferença. É preciso, no entanto, notar que, apesar da ênfase com que Deleuze rejeita a negatividade, mais até com que critica a representação, há muitos sentidos, em seu sistema, para o conceito, e a cada um corresponde uma abordagem particular. Entretanto, em todos os sentidos atribuídos por Deleuze à negatividade, o que permanece constante é sua definição do “negativo” como “a imagem da diferença, mas sua imagem achatada e invertida”.⁴⁶⁵ Digamos, nesse contexto, que a negatividade é o nível máximo em que a representação consegue representar a diferença sem desfazer-se, sendo o negativo, portanto, a diferença quando percebida do ponto de vista representacional.

A primeira e mais simples figura de uma tal imagem representacional da diferença aparece no que Deleuze denomina “representação orgânica”⁴⁶⁶, presente no esquema gênero-diferença-espécie, de Aristóteles. Nesse caso, como descreve Deleuze,

a Diferença aparece apenas como um conceito reflexivo. 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 pólo, ela permite passar dos gêneros respectivamente idênticos às relações de analogia que eles entretêm no inteligível. Como conceito de reflexão, a diferença dá testemunho de sua plena submissão a todas as exigências da representação, que se torna, precisamente graças a ela, “representação orgânica”. [...] A questão é saber se sob todos estes aspectos reflexivos a diferença não perde, ao mesmo tempo, seu conceito e sua realidade. A diferença só deixa, com efeito, de ser um conceito reflexivo e só reencontra um conceito efetivamente real na medida em que designa catástrofes: sejam rupturas de continuidade na

⁴⁶⁴ Idem.

⁴⁶⁵ DR, p. 87.

⁴⁶⁶ DR, p. 64.

série das semelhanças, sejam falhas intransponíveis entre estruturas análogas.⁴⁶⁷

Esse último ponto deixa claro o motivo do aspecto “orgânico” da representação aristotélica: “a diferença tornar-se um organismo harmonioso ao relacionar a determinação com outras determinações numa forma”.⁴⁶⁸ Como vimos no contexto da discussão medieval sobre a univocidade, a diferença, aí, torna-se simples elemento de especificação genérica a condicionar a cognoscibilidade de objetos no mundo. Ela não serve, portanto, à determinação de “catástrofes” ou “rupturas de continuidade”, mas é índice de unificação de uma mesma imagem de um real coerente.

Deleuze afirma que a forma máxima desse modo “inofensivo” de diferença é a negatividade, na forma da *oposição* na contrariedade. Como exemplifica Aristóteles, na *Física*, “movimentos e estados de repouso universalmente exibem contrariedade”, como o movimento para cima, “que pertence naturalmente ao fogo”, e o movimento para baixo e o repouso da terra, assim como, da mesma maneira, o ar é frio e o fogo é quente.⁴⁶⁹ Importante notar que, nesse caso, a contrariedade deixa de lado a própria contradição, na medida em que esta é posta como limite do próprio sistema, como, por exemplo, na forma com que Aristóteles compreende a cegueira simplesmente como uma “privação”, ausência de uma faculdade que deveria, de outro modo, estar “naturalmente presente”.⁴⁷⁰ Vemos, então, que a diferença, em seu estado máximo, como negatividade da oposição na representação orgânica, serve para legitimar a coerência harmoniosa de um mundo dado, em que cada elemento tem lugar e função predefinidos, que exclui mesmo a contradição, reduzida a uma forma de sublinhar a eventual ausência de um elemento comumente presente nessa ordem.

Para Deleuze, esse esquema equivale a uma “domesticação” da diferença por seu enquadramento em termos estritamente representacionais. Por outro lado, o mesmo mecanismo é normalmente compreendido como um “salvamento” da diferença, como se esta fosse dependente de seu reconhecimento pela representação.

⁴⁶⁷ DR, p. 65.

⁴⁶⁸ DR, p. 57.

⁴⁶⁹ ARISTÓTELES, *The Works of Aristotle*, Physics, p. 665.

⁴⁷⁰ Ibidem, *Organon*, p. 34.

A partir de uma primeira impressão (a diferença é o mal), propõe-se "salvar" a diferença, representando-a e, para representá-la, relacioná-la às exigências do conceito em geral. Trata-se de determinar um momento feliz - o feliz momento grego - em que a diferença é como que reconciliada com o conceito. A diferença deve sair de sua caverna e deixar de ser um monstro; ou, pelo menos, só deve subsistir como monstro aquilo que se subtrai ao feliz momento, aquilo que constitui somente um mau encontro, uma má ocasião.⁴⁷¹

A diferença é o monstro na medida em que foge aos limites circunscritos do “conceito”, compreendido como forma genérica fechada. Na simples contrariedade ou oposição, não há interrupção alguma da ordem representacional, e, do mesmo modo, a privação, como vislumbre de uma fratura individual na totalidade do sistema, é reduzida a algo “que se subtrai ao feliz momento, aquilo que constitui somente um mau encontro, uma má ocasião”. Com efeito, é o sentido de diferença como monstro ou catástrofe que, como expõe Deleuze a respeito de Aristóteles, é deixada de lado na concepção de uma diferença como simples intermediário entre o gênero e o indivíduo. O esquema aristotélico não comporta uma noção tão profunda de individualidade, contida no conceito de uma diferença para além da representação, “porque, se o gênero fosse relacionado diretamente ao individual, o gênero seria a única função que seria essencial a cada indivíduo”.⁴⁷² Nesse caso, a única distinção entre membros do mesmo gênero seria numérica. O ponto fundamental é que, mesmo dada a categoria intermediária da diferença específica, a equivocidade aristotélica deixa de lado a particularidade implicada, por exemplo, entre Sócrates e Platão, i.e., membros de uma mesma espécie, a que poderiam ser aplicadas tanto qualidades acidentais quanto modalidades de privação. A diferença específica figura, então, como uma forma básica e material de diferença, acidentalmente adicionada a cada conjunto genérico para a constituição de uma determinação, como “homem” ou “animal”, também ampla em excesso.

Nesse contexto, podemos conceber a forma mais básica da negatividade criticada por Deleuze como a oposição aristotélica, que aparece em Aristóteles como a “mais perfeita, a mais completa”⁴⁷³ forma da diferença. Enquanto a contradição só se exerce pela negação do sujeito a que diz respeito, por exemplo,

⁴⁷¹ DR, p. 57.

⁴⁷² SOMERS-HALL, *Hegel, Deleuze and the Genesis of Representation*, p. 43.

⁴⁷³ DR, p. 58.

pela privação, que exprime uma falta substancial, a contrariedade “representa a potência que faz com que o sujeito, ao receber opostos, permaneça substancialmente o mesmo (pela matéria ou pelo gênero).”⁴⁷⁴ Ela é, nesse sentido, a forma mais inofensiva da diferença, encarnação mais simples de uma “bela alma” que figura diferenças como “conciliáveis e federáveis, longe das lutas sangrentas”⁴⁷⁵, para usar a figura hegeliana apropriada por Deleuze.

Por mais que, nesse conceito de oposição, não esteja ainda presente a ideia de contradição, especialmente em sua forma hegeliana mais desenvolvida, é importante notar que a figura da oposição é a forma completa do problema identificado por Deleuze na representação como um todo. Problema que, em linhas gerais, pode ser definido como *a prioridade do limite*. De Aristóteles à teoria da analogia de Tomás de Aquino, insiste a ideia de que um sistema conceitual deve ser definido com base na distância entre os limites entre uma categoria e outra, de modo que uma inconsistência ou é percebida de maneira simplesmente negativa, como simples limite ou ausência do escopo do sistema concebido, ou é solucionada pela reformulação interna do próprio sistema, de modo que ele se torne capaz de abarcá-la. É o que fazem, por exemplos, os escolásticos em sua apropriação teológica de Aristóteles. Em um tal esquema lógico, portanto, a dissociação dos termos é condicionada ao estabelecimento dos limites claros de suas determinações.

O que chama a atenção, no entanto, é a artificialidade do procedimento que determina esse limite. Uma vez identificado o problema contido em um sistema dado, ele pode ser simplesmente esticado, de maneira arbitrária, até abrir espaço para mais determinações que o tornem consistente. Esse procedimento caracteriza o domínio da *significação*, conforme o termo utilizado por Deleuze, em *Lógica do Sentido*. O que impede que Aristóteles subscreva à ideia do ser como “gênero de todos os gêneros” não é o sentido de um tal conceito, mas sua significação, i.e., “a relação da palavra com conceitos universais ou gerais, e das ligações sintáticas com implicações de conceito”.⁴⁷⁶ Um gênero de todos os gêneros não poderia existir,

⁴⁷⁴ Idem.

⁴⁷⁵ DR, p. 16.

⁴⁷⁶ LS, p. 15. Deleuze define o domínio da significação como o das proposições lógicas e matemáticas, podemos dizer, o correspondente mais imediatamente representacional do sentido: “O interesse das determinações de significação é o de engendrar os princípios de não contradição e de terceiro excluído, ao invés de dá-los já feitos; os próprios paradoxos operam a gênese da contradição ou da inclusão nas proposições desprovidas de significação.” (LS, p. 72) Cf. a discussão de Henry Somers-Hall, em *Hegel, Deleuze and the Genesis of Representation* (pp. 56-64), acerca da mesma

pois tornaria o Ser uma categoria entre outras, o que implica, pela diferença específica, a possibilidade de uma categoria distinta do próprio ser, o que é contraditório. Além disso, nesse caso, haveria também uma espécie de auto-reflexividade, em que o ser se toma a si próprio como elemento de seu próprio gênero, o que é absurdo. Daí a solução aristotélica de uma hierarquia de categorias de que o Ser se diz de maneira comum, mesmo que indeterminada. Nesse caso, a “significação”, definida por Deleuze como relação entre proposições, é a figura linguística da negatividade, baseada na descontinuidade entre cada juízo e cada proposição em particular. Por outro lado, uma compreensão representacional das coisas, não das palavras, importa esse mesmo esquema para a concepção dos objetos em geral. É o que Deleuze chama de tempo presente ou *atualidade*.

O segundo sentido de negatividade é o que Deleuze denomina “limitação”. Ela já está presente na noção aristotélica de oposição: dois opostos só podem ser contrários se, primeiro, há limites suficientemente capazes de discernir as duas determinações que se opõem; e, segundo, se esses limites delimitam um mesmo núcleo substancial, sujeito ou objeto, que resiste às mudanças qualitativas dos contrários que a ele inerem. No entanto, se a oposição designa um máximo de variação para um mesmo estado homogêneo, sem que este perca suas propriedades essenciais, a ideia de limitação define as condições pelas quais um tal caráter homogêneo pode ser concebido, em primeiro lugar.

É o que Deleuze explica pela ideia de *vice-dicção*, oriunda de sua leitura de Leibniz. Na metafísica leibniziana, Deus criou o mundo antes das criaturas, e cada criatura individual é dotada de uma relação particular com seu mundo. O mundo, por sua vez, passa a ser definido por uma relação entre predicados, o que distancia Leibniz da metafísica aristotélica, baseada no caráter secundário dos predicados em relação às substâncias de que se dizem:

Os predicados que convergem, por exemplo, entre dois indivíduos, fazem que esses estejam no mesmo mundo. O que seria mundo? Os predicados que envolvem os indivíduos, os quais somente se distinguem pelo modo como os predicados estão “arranjados”; um indivíduo contém os mesmos predicados do que o seu mundo, sendo que cada indivíduo contém um número de predicados menor ou mais atualizados do que o mundo. O mundo é a continuidade de predicados, cada indivíduo além de conter uma série de predicados os quais se encontram no mundo ao modo de virtualidades, teria também um

dificuldade encontrada por Bertrand Russell e Alfred Whitehead em sua elaboração da teoria dos tipos.

número de predicados menor do que o mundo, por estes predicados se apresentarem mais atualizados.⁴⁷⁷

Importante frisar, o que parece ambíguo no trecho, que cada indivíduo exprime seu mundo como um *todo*. Ele não inclui menos elementos que o mundo, mas varia quanto aos graus de atualização que imprime a alguns de seus elementos, que o próprio mundo, por sua vez, atualiza de modo distinto. O ponto essencial é a ideia de imanência contida em cada indivíduo como expressão da totalidade, que Leibniz traduz em sua definição da individualidade, ou substância simples, como *mônada*. Leibniz define a mônada da seguinte forma:

Ademais toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso por cada uma à sua maneira, pouco mais ou menos como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha. Assim, de certo modo, o universo é multiplicado tantas vezes quantas substâncias houver, e a glória de Deus igualmente multiplicada por todas essas representações de sua obra completamente modificadas.⁴⁷⁸

Não há mais, como em Aristóteles, uma hierarquia do Ser rigidamente estruturada, pois o indivíduo define a substância, o essencial, como ponto de vista privilegiado a partir de que são organizados os outros elementos do mundo, que passam, por sua vez, a predicarem-se do próprio indivíduo. Como diz Deleuze, “é o não-essencial [...] que é agora posto como espécie e como gênero e que, por esta razão, termina na ‘quase-espécie oposta’: o que significa que ele não contém o outro em essência, mas só em propriedade, em caso.”⁴⁷⁹ A esse aspecto, pelo qual o indivíduo contém um outro como “propriedade”, acidente, Deleuze chama “vice-dicção”, como elemento chave do conceito leibiniziano de *compossibilidade*. Mundos compossíveis são aqueles em que os indivíduos se “vice-dizem” uns aos outros, visto que esses mundos determinam mônadas como “centros expressivos (essências ou substâncias individuais) nos quais, a cada vez, o mundo inteiro é envolvido de um ponto de vista. Inversamente, estes centros se desenrolam e se

⁴⁷⁷ LOPES, Deleuze e a vice-dicção. *Kalagatos – revista de filosofia*. Fortaleza, V. 7. n. 14, 2010, p. 116.

⁴⁷⁸ LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, p. 18.

⁴⁷⁹ DR, p. 80.

desenvolvem, restituindo o mundo e desempenhando, então, o papel de simples pontos relevantes e de ‘casos’ no continuum exprimido.”⁴⁸⁰

Para Deleuze, há uma dupla dificuldade que impede que, desse esquema, seja derivado um conceito acabado de imanência: em primeiro lugar, segundo Leibniz, há casos de *impossibilidade*, i.e., a possibilidade de que mundos distintos se excluam do ponto de vista de sua coerência lógica; em segundo lugar, a “bondade infinita” de Deus, de acordo com Leibniz, implica que o mundo atualmente existente seja considerado como o “melhor” dentre a variabilidade infinita de mundos possíveis. Como ele escreve, na *Teodicéia*, “pode ser dito a respeito do saber perfeito, que não é menos ordenado que a matemática, que se não houvesse o melhor (*optimum*) entre todos os mundos possíveis, Deus não teria produzido nenhum”.⁴⁸¹ Nessa divergência reconhecida entre as séries de um mundo e as de outro, como na necessidade de postular um Deus capaz de selecionar a melhor variante entre essas séries, Deleuze vê o ponto em que Leibniz preserva um modelo de negatividade: a “limitação”. Para além da determinação aristotélica de uma ordem fixa de hierarquia natural, a figura leibniziana da mônada designa um mundo multiplicado tantas vezes quanto há distintos pontos de vista. Estes são por sua vez, tanto unitários quanto mutuamente expressivos. Leibniz, no entanto, de acordo com a leitura deleuziana, insiste em “excluir os acontecimentos uns dos outros: da divergência ou da disjunção, ele faz um uso negativo ou de exclusão.”⁴⁸²

Como no caso aristotélico, aqui, também o negativo equivale a uma forma representacional da diferença: as relações diferenciais operam na determinação de um mesmo mundo expresso por modalidades e variações distintas por cada mônada.

⁴⁸⁰ DR, p. 83.

⁴⁸¹ LEIBNIZ, *Theodicy: Essays on the Goodness of God and the Freedom of Man*, p. 131. Cf. a citação completa: “essa sabedoria suprema, unida a uma bondade que não é menos infinita, não pode senão ter escolhido o melhor [mundo]. Pois assim como um mal menor é um tipo de bem, um bem menor é um tipo de mal se permanece [como obstáculo] no caminho de um bem maior; e haveria algo a ser corrigido nas ações de Deus se fosse possível fazer melhor. Como na matemática, em que não há máximo nem mínimo, em resumo nada é distinguido, tudo é feito igualmente, ou quando isso não é possível, nada é, com efeito, realizado: do mesmo modo pode ser dito, a respeito da sabedoria perfeita, que não é menos ordenada que a matemática, que, se não houvesse o melhor (*optimum*) entre todos os mundos possíveis, Deus não teria produzido nenhum.”

⁴⁸² LS, p. 178. Deleuze atribui esse aspecto ao alinhamento leibniziano à teologia: “Ora, isto não é justificado senão na medida em que os acontecimentos já são apreendidos sob a hipótese de um Deus que calcula e escolhe, do ponto de vista de sua efetuação em mundos ou indivíduos distintos. Não é, em absoluto, a mesma coisa se considerarmos os acontecimentos puros e o jogo ideal cujo princípio Leibniz não pôde apreender, impedido que estava pelas exigências da teologia. Pois deste outro ponto de vista, a divergência das séries ou a disjunção dos membros (*membra disjuncta*) cessam de ser regras negativas de exclusão segundo as quais os acontecimentos são impossíveis, incompatíveis.” (Idem)

Essa definição, no entanto, só funciona se a diferença implicada na expressão for reportada a Deus como “a razão suficiente enquanto fundamento que seleciona, isto é, que escolhe o melhor mundo”.⁴⁸³ Há diferença, mas esta permanece condicionada ao papel desempenhado pelo Deus leibniziano como o da escolha do “melhor mundo possível”, dotado de mais diversidade que os outros, portanto, determinado por um mecanismo de disjunção ou exclusão. O melhor mundo é, então, como os outros, constituído por relações diferenciais entre seus componentes monádicos, mas a diferença ela mesma não se estende ao método de escolha do tal mundo como o melhor dentre os outros. Daí dizer Deleuze que, mesmo em Leibniz, a identidade possui o privilégio na forma do negativo como seleção disjuntiva entre os mundos.

O terceiro sentido de negação, e o mais relevante como objeto da crítica deleuziana, é a contradição, concebida por Deleuze a partir de sua leitura de Hegel. Diferentemente da oposição e da limitação, que designam mais modos de organização ontológica do mundo que processos dinâmicos *per se*, a contradição opera pelo duplo movimento de eliminação e ressignificação de estados anteriores. Nesse sentido, diz Deleuze que ela é “maior que a contrariedade”⁴⁸⁴, pois vai além da simples determinação dos extremos de uma mesma continuidade. Isso não impede que, segundo Deleuze, ela preserve, em sua figura hegeliana, um mecanismo próprio de conciliação ou resolução, e permaneça, assim, no horizonte representacional da identidade. Tanto a contradição como a limitação, nesse sentido, integram o que Deleuze alcunhou como “representação orgíaca”⁴⁸⁵, i.e., a tentativa mais radical de integrar a diferença à representação sem conseguir, com efeito, sair de seu escopo.

Em Leibniz, esse aspecto se traduz pela infinidade “indiscernível” de possibilidades a serem atualizadas pela mônada, cujo aspecto infinito acaba por se tornar limitado, portanto, finito, ao ser subordinado à escolha divina dos mundos. A contradição, por sua vez, encontra seu conceito acabado na lógica dialética de Hegel, pela qual uma categoria se torna determinada pelo duplo momento de exteriorização e retorno de si a si mesmo:

Como Aristóteles, Hegel determina a diferença pela oposição dos extremos ou dos contrários. Mas a oposição permanece abstrata enquanto não vai ao infinito, e o infinito permanece abstrato toda vez

⁴⁸³ DR, p. 83.

⁴⁸⁴ DR, p. 57.

⁴⁸⁵ DR, p. 75.

que é posto fora das oposições finitas: a introdução do infinito acarreta, neste caso, a identidade dos contrários ou faz do contrário do Outro um contrário de Si. É verdade que somente no infinito a contrariedade representa o movimento da interioridade: este movimento deixa subsistir a indiferença, pois cada determinação, enquanto contém a outra, é independente da outra como de uma relação com o exterior. É preciso também que cada contrário expulse seu outro, que expulse, pois, a si próprio e se torne o outro que ele expulsa. Tal é a contradição como movimento da exterioridade ou da objetivação real, constituindo a verdadeira pulsação do infinito. Nela, portanto, encontra-se ultrapassada a simples identidade dos contrários, como identidade do positivo e do negativo. Com efeito, não é da mesma maneira que o positivo e o negativo são o Mesmo; o negativo é agora, ao mesmo tempo, o devir do positivo, quando o positivo é negado, e o retorno do positivo, quando ele nega a si próprio ou se exclui.⁴⁸⁶

Se a contradição é mais que a oposição é porque tenta internalizar, com base na relação entre contrários, o movimento não apenas de um contrário ao outro, em que, hegelianamente, constata-se que um já era o outro, e vice-versa, mas a passagem de uma categoria, dotada de seus próprios opostos, a outra. Nesse sentido, como diz Deleuze, “encontra-se ultrapassada a simples identidade dos contrários”: em Hegel, essa identidade implica um movimento próprio que a constitui, e que funda sua relação com os outros conceitos de um sistema. “A identidade dos contrários faz do contrário do Outro um contrário de Si”; uma oposição implica que a determinação se reconheça em seu contrário, *exteriorizando-se*, assim, de si mesma na alteridade do outro. Por outro lado, ela retorna a si mesma quando, colocando-se na posição singular do outro, verifica, finalmente, que, na diferença do Outro, já estava inclusa a identidade posta de início. Daí, como escreve Hegel, na *Ciência da Lógica*, “a determinação referindo cada um ao outro é a auto-mediação de cada um através de seu não-ser [no oposto]. Mas as duas mediações são *um* movimento, e a restauração de sua identidade original é a lembrança interna de sua exteriorização.”⁴⁸⁷

A constatação de que as determinações apresentadas como dadas ao entendimento implicam esse movimento em sua constituição define o “infinito” [*Unendlich*] verdadeiro, em contraste com o infinito falso ou “espúrio”, chamado “abstrato” por Hegel, como indica Deleuze.⁴⁸⁸ O problema é que, conforme

⁴⁸⁶ DR, p. 78.

⁴⁸⁷ CL, p. 393.

⁴⁸⁸ Como explica George di Giovanni: “como concebido por Hegel, o ‘infinito’ é o ser na medida em que, em ser seja lá o que for (e isso poderia ser uma série indefinida de ‘ques’ – um ‘mau infinito’, como Hegel o chama), permanece por si mesmo, ou é agora definível, na terminologia de Hegel, como ‘ser-para-si’. A virada consiste no fato de que, de agora em diante, a ênfase conceitual não é

Deleuze, dado que a exteriorização diferencial da negação hegeliana volta para si mesma, a conciliação resultante é ainda uma figura da identidade. Como tal, permanece por subordinar a diferença: “a contradição se resolve e, resolvendo-se, resolve a diferença, ao reportá-la a um fundamento.”⁴⁸⁹ Ela aparece, então, como outra figura representacional da diferença.

Subsiste, no entanto, uma diferença entre a contradição e os modelos anteriores de negação. Em Aristóteles, a oposição não era senão um elemento de organização epistêmica do mundo, que, para Deleuze, pecava por encarnar um modelo orgânico ou “inofensivo” de diferença; Leibniz, por outro lado, não apenas provê uma imagem conceitual para a ideia deleuziana do mundo como “séries divergentes”, em que se distribuem pontos singulares aqui e ali, como sua filosofia é tornada inteiramente coerente com a de Deleuze ao ser retomada em *A dobra*, sendo a única ressalva a necessidade da escolha divina dos mundos possíveis. Esses dois conceitos de negativo, portanto, indicativos de um recorte ou limite de uma ordem mais geral, podem ser facilmente integrados ao sistema de Deleuze como figuras representacionais que, se tratadas como a realidade *em si*, são ilegítimas; mas, como elemento do atual, manifesto tanto no “possível” do hábito como na proposição filosófica, constituem o produto natural, “orgânico” da diferença.

O mesmo não ocorre com a ideia de contradição na medida em que, como vimos na leitura de Michael Hardt, a “ubiquidade” hegeliana na filosofia francesa do século XX torna o confronto com Hegel a condição da independência filosófica de novos autores. Hegel é, nesse sentido, um rival ou pretendente, que, tanto quanto Deleuze, tem por objetivo a crítica de uma filosofia alcunhada como “da identidade” e “da representação” através da tentativa de conceber “a atualização da virtualidade como figura da infinitude”.⁴⁹⁰ Nesse sentido, a crítica deleuziana à contradição deve ser mais refinada que à simples oposição, pois a contradição já inclui, em si mesma, um protótipo filosoficamente aceito de recusa de uma “filosofia da identidade” em favor da prioridade do movimento ou da diferença. Reconhecer esse aspecto implica identificar também de que modo a própria filosofia de Deleuze se inscreve em um registro hegeliano, onde podem ser

mais sobre o ‘que’ um ser passa a ser, mas o fato de ele reter unidade (em sua permanência consigo mesmo) independentemente do que poderia ser, de outro modo, como um ‘que’”. (CL, versão inglesa, p. xxxix)

⁴⁸⁹ DR, p. 78.

⁴⁹⁰ SAFATLE, op.cit., p. 140.

encontrados elementos do diálogo de Deleuze com a negatividade, mesmo que este acabe, na maior parte das vezes, por aparentemente manifestar-se em simples rejeição.

Por exemplo, em seu *Immanence and the vertigo of philosophy*, Christian Kerslake assinala como, em suas anotações publicadas sob o título de *Qu'est-ce que fonder?*, em 1956, “Deleuze não faz uma única crítica a Hegel, e, de fato, quase parece hegeliano em alguns pontos”.⁴⁹¹ Para Kerslake, Deleuze acena, no texto, para uma transformação da crítica de Hegel a Kant, concepção “capaz de traçar as ‘linhas’ e ‘movimentos’ ideais pelos quais coisas e eventos são constituídos, e capazes de expressar uma atitude afirmativa em relação à contínua diferenciação ontológica.”⁴⁹² Em 1962, no entanto, a leitura deleuziana de Nietzsche parece marcar o momento em que Hegel se torna a principal figura antagônica em relação à filosofia dita da diferença. Não apenas é enfatizado o “anti-hegelianismo” que “atravessa a obra de Nietzsche como o fio condutor da agressividade”⁴⁹³, sua “anti-dialética absoluta”⁴⁹⁴, como, de *Bergsonismo* a *Mil Platôs*, a dialética hegeliana será sempre evocada como exemplo máximo da imagem representacional do pensamento.

Sobre isso, vejamos o que escreve Christian Kerslake sobre a razão da veemência com que Deleuze critica Hegel:

Quando perguntado, em 1968, por Jeanette Colombel, porque era “impiedoso” com Hegel, Deleuze responde: “Por que não Hegel? Bom, alguém tem que desempenhar o papel do traidor. O que está filosoficamente encarnado em Hegel é a empresa de “onerar” a vida, sobrecarrega-la com toda carga, reconciliar a vida com o Estado e a religião, inscrever a morte na vida – A empresa monstruosa de submeter a vida à negatividade, a empresa do ressentimento e da consciência infeliz. Naturalmente, com essa dialética da negatividade e da contradição, Hegel inspirou toda linguagem da traição, na direita como na esquerda (teologia, espiritualismo, tecnocracia, burocracia, etc)”.⁴⁹⁵

Com efeito, se o antagonismo deleuziano em relação a Hegel aparece, pela primeira vez, no livro sobre Nietzsche, não é surpreendente que essa primeira enfática rejeição do autor seja definida em termos nietzschianos. É preciso notar

⁴⁹¹ KERSLAKE, *Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze*, p. 31.

⁴⁹² Ibidem.

⁴⁹³ NF, p. 18.

⁴⁹⁴ NF, p. 245.

⁴⁹⁵ KERSLAKE, op.cit., p. 32.

que essa relação estabelece também uma primeira figura da negatividade a ser identificada em Nietzsche: a vinculação entre um certo “tipo” subjetivo, fraco ou ressentido, ligado à moral escrava e ao niilismo reativo, e uma certa filosofia, que, para Nietzsche, de Platão a Kant e Hegel, “mestres da finalidade da existência”,⁴⁹⁶ define a forma filosófica do próprio ressentimento. É o momento em que o conceito de negação ganha um aspecto moralmente problemático ao ser vinculado por Deleuze ao ressentimento e à moral escrava nietzschianas.

Isso posto, encontramos uma concepção inicial do que se tornaria, para além desse aspecto, a crítica mais desenvolvida de Deleuze à contradição, em *Diferença e repetição*, em sua resenha, de 1954, ao livro de Jean Hyppolite sobre Hegel, *Lógica e existência*. Ali, Deleuze escreve:

A riqueza do livro de Hyppolite os deixaria então questionar o seguinte: não poderíamos construir uma ontologia da diferença que não tivesse de ir até a contradição, por que a contradição seria menos que a diferença e não mais? Não é a contradição, ela mesma, somente o aspecto fenomênico e antropológico da diferença? Hyppolite diz que uma ontologia da pura diferença nos restituiria a uma reflexão puramente exterior e formal e se provaria, na análise final, ser uma ontologia da essência. Entretanto, a mesma questão poderia ser levantada de outro modo: é a mesma coisa dizer que o Ser se exprime e dizer que ele se contradiz? Se é verdade que a segunda e a terceira partes do livro de Hyppolite fundamentam uma teoria da contradição no Ser, na qual a própria contradição é o absoluto da diferença, em contraste, na primeira parte (teoria da linguagem) e em todo o livro (alusões ao esquecimento, à reminiscência, ao sentido perdido), não estaria Hyppolite fundando uma teoria da expressão, na qual a diferença é a própria expressão e a contradição seu aspecto meramente fenomênico?⁴⁹⁷

O que está em discussão no livro de Hyppolite é não apenas o estatuto da relação entre os momentos histórico e lógico da obra hegeliana, *Fenomenologia e Ciência da Lógica*, mas, também, em que medida essa relação funda uma concepção renovada de “lógica do sentido”, como Deleuze formulou posteriormente. Nessa lógica, “é a categoria do sentido que se torna a verdade das categorias do ser e da essência”⁴⁹⁸, e, ao mesmo tempo, como diz Hyppolite, “o sentido também compreende o não-senso, o anti-Logos”⁴⁹⁹, dado que se confunde com as fraturas e indeterminações contidas no próprio ser.

⁴⁹⁶ NIETZSCHE, *Gaia Ciência*, p. 50.

⁴⁹⁷ HYPPOLITE, *Logic and Existence*, p. 195.

⁴⁹⁸ Ibidem, p. 171.

⁴⁹⁹ Ibidem, p. 176.

Essa é uma formulação muito próxima daquela pela qual Deleuze define o sentido, em *Lógica do Sentido*, como plano genético imanente que não deixa de ser fundado pelo caos do não-senso. Não obstante, Deleuze introduz uma outra variável ao questionar: “não estaria Hyppolite fundando uma teoria da expressão, na qual a diferença é a própria expressão e a contradição seu aspecto apenas fenomênico?”; e, ademais, “a contradição não é somente o aspecto fenomênico e antropológico da diferença?”, de forma que a contradição é “menos” e não “mais” que a diferença. Lembremos, nesse ponto, que o texto de “Qu’est-ce que fonder?”, sem críticas a Hegel, segundo Christian Kerslake, foi escrito dois anos depois da resenha de Deleuze ao livro de Hyppolite. Somente no livro de Nietzsche, portanto, em 1962, Hegel se torna objeto direto tão enfático de censura. Nesse contexto, a contradição, como figura mais imediatamente criticada da negatividade, é o aspecto apenas “fenomênico” e “antropológico” da diferença, “menos” que a diferença, que captura apenas seu “fantasma ou o epifenômeno”.⁵⁰⁰ Vejamos de que forma essa crítica é mais desenvolvida em *Diferença e repetição*.

Como declara Deleuze,

Começa a longa história de uma desnaturação da dialética, história que tem como resultado Hegel e que consiste em substituir o jogo da diferença e do diferencial pelo trabalho do negativo. Em vez de se definir por um (não)-ser como ser dos problemas e das questões, a instância dialética é agora definida por um não-ser como ser do negativo. A complementaridade do positivo e do afirmativo, da posição diferencial e da afirmação de diferença, é substituída pela falsa gênese da afirmação, produzida pelo negativo e como negação de negação. Para dizer a verdade, tudo isto nada seria sem as implicações práticas e os pressupostos morais de uma tal desnaturação. Vimos tudo o que significa essa valorização do negativo, o espírito conservador de um tal empreendimento, a trivialidade das afirmações que se pretende engendrar assim, a maneira pela qual somos, então, desviados da mais elevada tarefa - a que consiste em determinar os problemas, em neles inscrever nosso poder decisório e criador. Eis por que os conflitos, as oposições, as contradições nos pareceram efeitos de superfície, epifenômenos da consciência, ao passo que o inconsciente vive de problemas e de diferenças. A história não passa pela negação e pela negação da negação, mas pela decisão dos problemas e pela afirmação das diferenças. Nem por isso é ela menos sangrenta e cruel. Só as

⁵⁰⁰ DR, p. 88. Cumprir observar, no entanto, que essa já era a posição de Deleuze em *Bergsonismo*, como também no artigo *A concepção de diferença em Bergson*, publicado em 1956 e disponível na tradução brasileira de *Bergsonismo* referenciada acima. Do mesmo modo, a dialética hegeliana já aparece como objeto de crítica no texto *BERGSON, 1859-1941*, de 1956 (Cf. DELEUZE, *A Ilha deserta e outros textos*, p. 13); jamais, entretanto, da forma tão veemente como é rejeitada a partir do livro sobre Nietzsche. A mesma posição a respeito do negativo como forma secundária da diferença pode ser identificada no texto de Deleuze, de 1966, *Gilbert Simondon: o indivíduo e a gênese psicofísica*, em que, como declara Deleuze, “na dialética de Simondon, o problemático substitui o negativo” (*A ilha deserta*, p. 57).

sombras da história vivem de negação; mas os justos entram nela com toda a potência de um diferencial posto, de uma diferença afirmada.⁵⁰¹

Em primeiro lugar, vemos aí, acerca do conceito de “problema”, a ideia da substituição de uma concepção de “não-ser” do problema, em que este é compreendido como uma falta, por um (não)-ser que é sinônimo de afirmação ou excesso. É o que já havíamos visto na outra seção, a respeito da leitura de Benjamin Noys sobre insistência de um germe de negatividade no problema a despeito da ressalva deleuziana. Por outro lado, esse “não-ser” é compreendido por Deleuze como um fenômeno ou epifenômeno da diferença, uma veste superficial que tende a esconder a natureza verdadeiramente diferencial da realidade. Ao mesmo tempo, o estatuto desse aspecto “fenomênico” é caracterizado por Deleuze como o de uma “ilusão transcendental”, no sentido de que não designa somente um problema de ordem conceitual ou psicológica: ‘não uma ilusão subjetiva que nasceria da consciência, mas uma ilusão objetiva’.⁵⁰² O problema é que, se a negatividade, da mesma forma que a representação, é o que define o hábito e a reconhecimento do mundo cotidiano e atual, como mecanismo de escolha entre opções previsivelmente possíveis, em que sentido ela pode ser compreendida como uma “ilusão”?

Remetamos, nesse ponto, ao esquema apresentado na exposição das três sínteses do tempo. Dizemos, ali, que, em *Diferença e repetição*, após a terceira síntese, tudo se complica, e as críticas e reapropriações filosóficas, divididas em seções, dão lugar a uma profusão de conceitos, derivados tanto da filosofia quanto da psicanálise e da biologia, que, juntos, integram uma ontologia coerente. É como se, justamente, essa outra forma de apresentação do que já havia sido exposto nas três sínteses fosse o modelo unificado cuja descrição é, naquele momento, permitida depois do elemento crítico desenvolvido na terceira síntese. O que a terceira síntese origina, portanto, em nível filosófico e crítico, é o reconhecimento do verdadeiro fundo unívoco e genético do ser: o “campo de individuação”⁵⁰³ ou plano de imanência, que pode ser, depois de ter sido especificado em sua natureza conceitual, finalmente povoado de determinações. A ideia central do plano de imanência é que, como a forma vazia na terceira síntese, ele preexiste às individualidades que origina. Mais do que isso, ele é o *locus* de movimentos

⁵⁰¹ DR, p. 372.

⁵⁰² DR, p. 293.

⁵⁰³ DR, p. 144.

“forçados” e intensivos, em si mesmo individuantes, eles próprios anteriores aos indivíduos que geram. Como escreve Deleuze,

quando dizemos que o ser unívoco se reporta essencialmente e imediatamente a fatores individuantes, certamente não entendemos estes fatores como indivíduos constituídos na experiência, mas como aquilo que neles age como princípio transcendental, como princípio plástico, anárquico e nômade, contemporâneo do processo de individuação, e que não é menos capaz de dissolver e destruir os indivíduos quanto de constituí-los temporariamente: modalidades intrínsecas do ser, passando de um "indivíduo" a outro, circulando e comunicando sob as formas e as matérias.⁵⁰⁴

Trata-se da sistematização ontológica do tema das três sínteses, em que é possível visualizar, de forma mais descomplicada, de que o modo o virtual se atualiza. Na terceira síntese, dizia-se que a identidade era eliminada “de uma vez por todas”; na atualização, vemos que o sentido de eternidade implicado nesse “de uma vez por todas” é, na verdade, *a priori*: ele é implicado na contingência com que o ser não para de se individuar, no nível físico e no nível do conceito, como engendramento contínuo de determinações.

Nosso interesse, nessa seção, para compreender melhor a caracterização deleuziana do elemento “ilusório” da negação, encontra-se no mecanismo pelo qual a “diferença tende a negar-se, a anular-se no extenso e sob a qualidade”⁵⁰⁵, i.e., no mundo “empírico” da identidade. Com efeito, sabemos que a diferença tende à anulação, “nesse sistema; mas é ela que, explicando-se, cria esse sistema.”⁵⁰⁶ Todo esse esquema, no entanto, não parece ainda explicar como esse processo de “anulação” pode ser chamado de “ilusão”, pois as “qualidades e extensos” ainda parecem ser dotados de plena objetividade. Nesse ponto, vale a pena citar, integralmente, mais um trecho de Deleuze a respeito:

⁵⁰⁴ DR, p. 70.

⁵⁰⁵ DR, p. 321. Deleuze deixa claro que a identidade é, em geral, uma condição necessária do conceito de sistema, mesmo que designe sua faceta “superficial”: “em toda parte, a profundidade da diferença é primeira; e de nada adianta reencontrar a profundidade como terceira dimensão se ela não foi posta de início como envolvendo as duas outras e envolvendo a si própria como terceira. O espaço e o tempo só manifestam oposições (e limitações) na superfície, mas, em sua profundidade real, supõem diferenças distintamente volumosas, afirmadas e distribuídas, que não se deixam reduzir à trivialidade do negativo. Como no espelho de Lewis Carroll, em que tudo aparece ao contrário e invertido na superfície, mas ‘diferente’ em espessura. Veremos que isto acontece a propósito de qualquer espaço, o geométrico, o físico, o biopsíquico, o social, o lingüístico” (DR, pp. 86-87).

⁵⁰⁶ DR, p. 321.

Há uma ilusão ligada às quantidades intensivas. Mas a ilusão não é a própria intensidade; é antes o movimento pelo qual a diferença de intensidade se anula. Não que ela se anule em aparência. Ela se anula realmente, mas fora de si, no extenso e sob a qualidade. Devemos, pois, distinguir duas ordens de implicação ou de degradação: uma implicação segunda, que designa o estado em que intensidades são envolvidas nas qualidades e no extenso que as explicam; e uma implicação primária, que designa o estado em que a intensidade está implicada em si mesma, ao mesmo tempo envolvente e envolvida. Uma degradação segunda, em que a diferença de intensidade se anula, o mais elevado chegando ao mais baixo; e uma potência de degradação primeira, em que o mais elevado afirma o mais baixo. A ilusão é precisamente a confusão entre essas duas instâncias, entre esses dois estados, extrínseco e intrínseco. E como se poderia evitá-la, do ponto de vista do exercício empírico da sensibilidade, visto que este só pode apreender a intensidade na ordem da qualidade e do extenso? Somente o estudo transcendental pode descobrir que a intensidade permanece implicada em si mesma e continua a envolver a diferença no momento em que ela se reflete no extenso e na qualidade que ela cria e que, por sua vez, só a implicam secundariamente, apenas o suficiente para “explicá-la”. Sem dúvida, o extenso, a qualidade, a limitação e a oposição designam realidades; mas o ilusório é a figura que a diferença toma neste caso.⁵⁰⁷

Vemos, então, que a ilusão é a confusão entre as duas “ordens de implicação”: a diferença ou intensidade “implicada”, i.e., como estado subjacente mesmo na extensão em vigor; e a diferença, digamos, “implicante”, como momento de objetividade do extenso, que é ele mesmo, por sua vez, seu produto accidental. Daí a afirmação de que “sem dúvida, o extenso, a qualidade, a limitação e a oposição designam realidades; mas o ilusório é a figura que a diferença toma neste caso.” A questão que devemos colocar, no entanto, é: se a diferença permanece “implicada” em um estado que dela difere completamente, que tende a anulá-la, não estaríamos diante de uma ruptura da univocidade do Ser? Não seria essa a corroboração do privilégio do “Dois sobre o Um”, de que fala Badiou a respeito de Deleuze?

Se interpretarmos a figura apresentada por Deleuze ao pé da letra, trata-se, sem dúvida, de uma interpretação possível. Do mesmo modo, é tentador, como faz Badiou, atribuir ao virtual o estatuto de fundamento e concebê-lo como germe genético ou consciência pré-predicativa, que poderia, à maneira fenomenológica, ser utilizada como modelo do que permanece “implicado”. A alternativa é sugerida pela pista deleuziana no trecho citado quando afirma que a implicação é descoberta pelo “estudo transcendental”. A diferença deve ser compreendida a partir do já indicado movimento duplo de aproximação e crítica do transcendental kantiano: a

⁵⁰⁷ DR, p. 338.

diferença é a forma transcendental da gênese contínua do campo de individuação. Não seria justamente nesse sentido que o conceito renovado de plano de imanência/campo de individuação, o “corpo sem órgãos”, é caracterizado, no *Anti-Édipo*, como “o estéril, o inengendrado, o inconsumível”⁵⁰⁸, cujo esvaziamento completo o transforma na figura da própria morte? Se é estéril e inengendrado é porque é a forma “imutável” que define a mudança como seu elemento essencial, de que o atual extenso se diz como “preenchimento”, assim como o virtual. Sem esse conteúdo, no entanto, a forma permanece vazia, figura do nada ou da morte; não obstante, essa “morte” indica que só a forma vazia da diferença comporta uma independência pura, em si, o que que, como vimos, não implica a falsidade do que a preenche. O que é falso é a ideia de que o preenchimento da forma elimina a própria forma como pressuposto. Poderíamos apresentar, então, a confusão entre os estados “extrínseco e intrínseco” como a reformulação deleuziana da ilusão conceitual já denunciada por Kant: a que confunde o empírico e o transcendental.

Não é difícil conceber a “ilusão” da contradição nessa mesma chave: do mesmo modo que a ilusão do extenso consiste na aparência da dissolução da diferença pelo preenchimento de sua forma vazia, a contradição é ilusão na medida em que tenta explicar o movimento pela negligência de seu elemento diferencial, aparecendo, assim, como “diferença já determinada como negação, implicando e envolvendo o negativo”.⁵⁰⁹ O problema é que, se essa ilusão não designa a falsidade *tout court* da identidade, o mesmo deve aplicar-se ao negativo, de modo que não se trata de sua eliminação, mas da maneira como é reintroduzido no sistema como um dos elementos da diferença. É preciso, portanto, sob esse prisma, rever todas as vezes em que Deleuze rejeitou o negativo através do apontamento de seu aspecto ilusório, dado que, como no caso da identidade, também ele deve ser objeto de uma forma particular de ressignificação.

⁵⁰⁸ DELEUZE; GUATTARI, *O Anti-Édipo*, p. 20.

⁵⁰⁹ DR, p. 89.

3.2.2. Sentido ético da negação: negativismo para além da negação

Podemos compreender, agora, os modos pelos quais a negação é dita ser secundária em relação à afirmação como diferença: como oposição entre duas identidades; como limitação de uma determinação em geral; por fim, como contradição, fundada na representação do movimento como desnaturação da diferença. Diferentemente das noções estruturais de oposição e de limitação, a contradição designa um conceito particular de *movimento*. Como tal, ela constitui um modelo específico de causalidade, que se prolonga em uma forma de se conceber a relação prática entre um agente e a realidade que sofre sua ação. Em Deleuze, essa relação corresponde a dois sentidos distintos de contradição.

O primeiro, é aquele que, na leitura deleuziana de Hegel, atribui à realidade uma razão negativa, uma potência ou um “trabalho” do negativo. Nesse caso, como explica Deleuze, “a negação é bem o motor e a potência. A afirmação resulta daí como um *ersatz*, digamos. E talvez não sejam demais duas negações para fazer um fantasma de afirmação, um *ersatz*, um sucedâneo de afirmação. Mas como a afirmação resultaria da negação se ela não conservasse o que é negado?”.⁵¹⁰ Aqui, a negação é compreendida como a razão da afirmação, pela qual, no vocabulário de *Nietzsche e a filosofia*, “quando uma força reativa desenvolve suas últimas consequências, é em relação com a negação, com a vontade de nada que lhe serve de motor.”⁵¹¹ O ponto essencial é que a natureza reativa da força não equivale ao seu caráter imóvel, dado que toda força se caracteriza por sua mobilidade contínua; mas, antes, ao que, com efeito, faz com que essa força se mova, o que determina sua direção e seu modo de funcionamento. No caso da força reativa, Deleuze afirma que ela é tipificada, antes de tudo, por uma afinidade com a negação ou com a “vontade de nada”, passando, assim, a distinguir quatro variações que definem de maneiras distintas seu modo de operação:

De fato, as forças reativas não são as mesmas e mudam de nuance conforme desenvolvem mais ou menos seu grau de afinidade com a vontade de nada. Uma força reativa que, ao mesmo tempo, obedece e resiste; uma força reativa que separa a força ativa do que ela pode; uma força reativa que contamina a força ativa, que a arrasta ao limite do devir-reativo, na vontade de nada; uma força reativa que foi inicialmente ativa, mas que se tornou reativa, separada de seu poder,

⁵¹⁰ DR, p. 90.

⁵¹¹ NF, p. 88.

depois foi arrastada para o abismo e voltou-se contra si: eis aí nuances diferentes, afecções diferentes, tipos diferentes que o genealogista deve interpretar e que ninguém mais sabe interpretar.⁵¹²

Se Deleuze não chega a desenvolver ou desdobrar esses sentidos distintos da força reativa, com enfoque no que as distingue, é porque são exemplos que se reportam, todos, a um mesmo elemento: o que podemos descrever como o desalinhamento entre o sentido da força e a vontade de potência. A força é reativa na medida em que se afirma “assegurando os mecanismos e as finalidades, cumprindo as condições da vida e as funções, as tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade.”⁵¹³ Se esse aspecto demonstra, como diz Deleuze, uma “afinidade” com a negação, é no sentido de que essa “vida” da conservação e da adaptação se choca com “outra espécie de vida”⁵¹⁴, alcunhada por Deleuze como do múltiplo ou da diferença. Pelo aspecto reativo da força, que se limita a “reagir”, a responder a algo tomado como extrínseco a ela própria, “obedecendo e resistindo” ou voltando contra si mesma, o que é negado é a capacidade da força de se afirmar a partir de si mesma. Uma tal força se torna, assim, podemos dizer, “esvaziada” de conteúdo, de valor e de sentido, tornando-se dependente de um pólo extrínseco para ganhar consistência. É nesse sentido, que, diz Deleuze, tem-se um “devir-reativo” que “é negador e niilista.”⁵¹⁵ A reação constitui, ela mesmo, afirmação de uma força, mas esta se distingue da força ativa por ser resultado, antes de tudo, do negativo, tornando-se, portanto, “princípio de conservação de uma vida fraca, diminuída, reativa.”⁵¹⁶ É o aspecto atribuído por Deleuze ao asno do Zaratustra nietzschiano:

o Asno de Zaratustra diz sim; mas, para ele, afirmar é carregar, assumir, encarregar-se. Ele carrega tudo: os fardos de que é encarregado (os valores divinos), aqueles de que ele próprio se encarrega (os valores humanos) e o peso de seus músculos fatigados, quando nada mais tem para carregar (a ausência dos valores). Há um gosto terrível pela responsabilidade nesse asno ou nesse boi dialético, um ranço moral, como se só fosse possível afirmar à força de expiar, como se fosse preciso passar pelas infelicidades da cisão e do dilaceramento para chegar a dizer sim, como se a Diferença fosse o mal e como se ela já fosse o negativo que só poderia produzir a afirmação expiando, isto é, encarregando-se, ao mesmo tempo, do peso do negado e da própria negação. Sempre a velha maldição a retumbar do alto do princípio de

⁵¹² Idem.

⁵¹³ NF, p. 57.

⁵¹⁴ NF, p. 17.

⁵¹⁵ Idem.

⁵¹⁶ NF, p. 91.

identidade: será salva apenas, não o que é simplesmente representado, mas a representação infinita (o conceito) que conserva todo o negativo para, enfim, entregar a diferença ao idêntico. De todos os sentidos de *Aufheben*, nenhum é mais importante que o de levantar.⁵¹⁷

Se dizemos que, nesse caso, a discussão se dá para além de um sentido simplesmente ontológico, em que a contradição figura como a desnaturação da diferença, é porque diz respeito ao modo como há uma “ambivalência do sentido e dos valores”.⁵¹⁸ Esta define a genealogia como partindo do imperativo puramente crítico de eliminação do conteúdo dos valores a serem, posteriormente, recriados sob outras formas. O risco pelo qual uma força ativa se torna reativa é o mesmo pelo qual a crítica arrisca degenerar-se em uma “ausência dos valores”, em que o asno “nada mais tem para carregar”. A esse eventual vazio de sentido ou de conteúdo corresponde um “ranço moral” que, pelo esquecimento da matriz genética e diferencial do âmbito axiológico, infla os valores estabelecidos e, de modo injustificado, atribui-os ao asno como sua carga necessária. A afirmação é, assim, tomada como o produto tardio, talvez jamais alcançado, do sucesso do asno na tarefa melancólica de sustentação do peso da existência.

Há, no entanto, um segundo sentido de negação, para nós o mais significativo, pois corresponde ao momento em que Deleuze procura apropriar-se da negatividade: o que ele denomina a “descoberta anti-dialética de Nietzsche”, a “negatividade do positivo”.⁵¹⁹ Trata-se de uma negação que, em vez de condicionar a afirmação,

afirma a diferença, a distância. A diferença é leve, aérea, afirmativa. Afirmar não é carregar, mas, ao contrário, descarregar, aliviar. Lá não é o negativo que produz um fantasma de afirmação, como um *ersatz*. É o Não que resulta da afirmação: ele é, por sua vez, a sombra, mas antes de tudo no sentido de consequência, dir-se-ia de *Nachfolge* [sucessão].⁵²⁰

É a negação do eterno retorno como figura da destruição de identidades na terceira síntese do tempo. “O eterno retorno serve-se da negação como *Nachfolge* e inventa uma nova fórmula da negação da negação: é negado, deve ser negado tudo

⁵¹⁷ DR, p. 90.

⁵¹⁸ NF, p. 86.

⁵¹⁹ NF, p. 228.

⁵²⁰ DR, p. 91.

o que pode ser negado.”⁵²¹ Podemos exemplificar esse conceito pela figura da negação não-dialética, de Michael Hardt. Se uma tal negação é, como vimos, “absolutamente destrutiva”, sem possibilidade de “ressureição”, é porque dissolve, no momento específico em que opera, a destruição sem volta das determinações bem formadas sobre as quais incide seu mecanismo. Ela é, por outro lado, condição do novo, pois é como a ruptura do próprio plano em que é possível qualquer tipo de reconhecimento; o que existe após sua ação só pode, portanto, ser uma novidade. “Tudo o que é negativo e tudo o que nega, todas estas afirmações médias que carregam o negativo, todos estes pálidos Sim mal vindos que saem do não, tudo o que não suporta a prova do eterno retorno, tudo isto deve ser negado.”⁵²² Como diz Deleuze, a partir de Nietzsche, é assim criada uma nova forma de negação da negação: a negação do que é, em si mesmo, negativo.

Isso posto, vemos que as duas negações, antes de tudo, diferem com respeito aos seus resultados respectivos. A negação implicada na força reativa se define por não conseguir *romper* com a representação, de modo que nega uma identidade somente para encontrar outra por trás. Se ela é o “peso” do asno de Zarathustra é pelo elemento “conservador” que vê Deleuze na dialética hegeliana: se os sentidos e valores negados por uma determinada força são conservados, a força preserva aquilo que ela via a necessidade de negar, em primeiro lugar. O peso é, então, construído pela perpetuação do objeto de negação, de que a força, no fim das contas, não consegue se desvencilhar. A afirmação só figura, portanto, como a caracterização da força na medida em que esta não consegue ir além de uma identidade que a determina, o que faz a negação ser compreendida como dado originário na representação. Isso porque, para Deleuze, o negativo é o procedimento próprio de passagem de uma identidade a outra.

A negação nietzschiana, por outro lado, resulta na afirmação, como univocidade ou imanência diferencial, mas só porque já parte dela, em primeiro lugar. Ela é uma negação derivada, pois, apesar de constituir um movimento em que a própria representação nega a si mesma, esta só pode fazê-lo ao partir da potência diferencial “afirmativa” que não deixa de estar implicada mesmo na representação. A negação nega tudo até negar a si própria, pois utiliza a representação como instrumento de negação dela mesma. Eliminado o

⁵²¹ DR, p. 92.

⁵²² Idem.

condicionamento da força por uma identidade que a representa, ela passa a afirmar-se de acordo com seu próprio movimento independente, caracterizado por Deleuze como diferencial.

Nosso interesse, nesse ponto, se deve ao fato de que, por mais que fique clara a prioridade deleuziana da afirmação, é curiosa a necessidade de Deleuze em caracterizar a emergência da diferença como um processo negativo. Por quê seria necessário, nesse ponto fundamental da exposição da relação entre a representação e a diferença, a evocação de uma certa concepção de negatividade, mesmo que enfaticamente distinguida de sua variação hegeliana? Identificamos que esse aspecto, em Deleuze, está relacionado ao que compreendemos como a tensão entre dois elementos: por um lado, a afirmação do estatuto da diferença pura como razão suficiente ou fundamento transcendental; e, por outro lado, o fato do atual, apesar das declinações virtuais que o tornam derivado da diferença como uma afecção, fornecer a única imagem possivelmente tangível do *que* é diferenciado pela diferença.⁵²³ Isto é, por mais que, de direito, haja apenas diferença, esta possui uma configuração e um modo de funcionamento específicos quando encarnada nas figuras da atualidade e da representação, o que faz com que a diferença precise, em certo sentido, tomar parte nesse funcionamento para se introduzir, ela mesma, no representacional. O conceito de “negatividade” seria, então, uma forma de indicar como a representação sai de si mesma a partir do que, nela, encontra-se implicado como diferença; por outro lado, a diferença, por sua vez, só se manifesta de tal maneira ao fazer, ela mesma, uso de um elemento representacional. Este não é senão a negação, como instrumento de afirmação da diferença. Especifiquemos melhor esse ponto.

Remetamos novamente, aqui, à caracterização da cesura temporal, de *Diferença e repetição*, como momento negativo. No contexto de sua exposição, é dito ainda que “só produzimos alguma coisa de novo com a condição de repetir uma

⁵²³ Como escreve Keith Ansell Pearson, dado o caráter ilusório da identidade, essa noção supõe que a mudança, de direito, não implica por si mesma algo que muda. “Deleuze está simplesmente permanecendo fiel à posição de Bergson de que a ‘mudança’ é primária em relação às coisas e não tem necessidade de um suporte: ‘há movimentos, mas não há objeto inerte ou invariável que move: o movimento não implica um móvel’. Daí seu argumento aparentemente paradoxal de que há mudança embora não haja coisas que mudam.” (PEARSON, *Germinal Life*, p. 36) Se, no entanto, como vimos, a “ilusão” da identidade não implica sua inexistência, a ideia de que “não há objeto invariável” é mais bem compreendida, em Deleuze, como designando somente o ponto de vista da diferença, i.e., uma perspectiva em nível transcendental ou fundamental.

vez do modo que constitui o passado e outra vez no presente da metamorfose.”⁵²⁴ Como vimos, o passado virtual e o presente atual correspondem, em conjunto, a uma estrutura estável da realidade, e o futuro, por sua vez, igualado ao momento breve de negatividade, não possui estrutura alguma, pura forma vazia. Como tal, ele é só a abertura das outras dimensões à diferença. O passado é a condição dessa abertura, como tecido virtual e simbólico; o presente, seu agente, como atualidade em que ela se instancia, mas a abertura ou cesura “não faz retornar nem a *condição* nem o *agente*; ao contrário, ele os expulsa, os renega com toda a sua força centrífuga. [...] Ele é a repetição por excesso, que nada deixa de subsistir da deficiência nem do devir-igual”.⁵²⁵ Ora, se o futuro se caracteriza por sua independência, o que implica a rejeição dos outros tempos, ao mesmo tempo em que o presente é definido como o *agente* de seu mecanismo, a fissura equivale, em uma formulação já referenciada em outra seção, a uma ruptura do presente pelo presente. Se essa erradicação das identidades se dá no presente pelo presente, e se o negativo é a faceta representacional ou atual da diferença, parece ser precisamente nesse sentido que Deleuze tem, aqui, a necessidade de evocar a negação, como negação que nega “tudo o que pode ser negado.” É como se a negação fosse o modo da representação romper a si própria por seus próprios meios negativos, que se revelam, ao fim e ao cabo, como movidos pela diferença. A negação nega todos os elementos representacionais até negar ela mesma como o último vestígio ainda insistente de identidade.

Antes de tudo, vemos como esse aspecto negativo não possui grande influência sobre o modo como Deleuze expõe seu sistema em nível ontológico. Isso porque, nesse nível, como vimos, trata-se apenas de demonstrar de que modo há uma “ilusão” que atribui estatuto originário ao caráter meramente fenomênico da representação. Trata-se também, é claro, de expor de que modo as “qualidades e extensos”⁵²⁶ do ser empírico identitário podem ser compreendidos como derivados da diferença como sua razão suficiente. Nesse nível ontológico, também não é difícil fazer sentido da distinção entre o fenômeno atual e seu ser realmente diferencial a partir da distinção entre ordens distintas do real.

⁵²⁴ DR, p. 138.

⁵²⁵ DR, pp. 138-139.

⁵²⁶ DR, p. 174.

O mesmo não parece ocorrer do ponto de vista ético, pois o próprio sujeito que age é incluído no ponto de vista atual/representacional de que a diferença se desfaz: como diz Deleuze, à rachadura da representação corresponde a “rachadura do *Eu*”.⁵²⁷ Não basta, nesse sentido, a identificação da ilusão como confusão entre o originário e o derivado. É preciso identificar de que maneira, do ponto de vista da atualidade cotidiana do sujeito, é possível que ele encontre meios de acesso ao diferencial. Um trecho de *Nietzsche e a filosofia* coloca de forma clara essa limitação predicada do sujeito humano:

O devir-reativo da força, o devir niilista, é o que parece essencialmente compreendido na relação da força com a força. Existe um outro devir? Talvez tudo nos convide a “pensa-lo.” Mas seria preciso uma outra sensibilidade, uma outra maneira de sentir, como diz Nietzsche com frequência. [...] Mas podemos perguntar por que só sentimos e conhecemos um devir-reativo. Será que o homem é essencialmente reativo? Será que o devir-reativo é constitutivo do homem? O ressentimento, a má consciência, o niilismo não são traços de psicologia, mas como que o fundamento da humanidade no homem. São os princípios do ser humano como tal. O homem, “doença da pele” da terra, reação da terra... É neste sentido que Zaratustra fala do “grande desprezo” dos homens, e do “grande nojo”. Uma outra sensibilidade, um outro devir, seriam ainda do homem?⁵²⁸

Com efeito, há também uma explicação ontológica para essa limitação da figura humana: o homem é ainda fenômeno; “não há outro cogito senão abortado, nem outro sujeito a não ser larvar”.⁵²⁹ O sentido ético ou prático, no entanto, requer que identifiquemos, de maneira mais direta, de que forma um tal sujeito humano, mergulhado em um mundo simbólico narcísico e neurótico, pode vir a dissolver-se ao expressar esse sua faceta “larvar”. Em outras palavras, somos forçados a conceber de que forma um sujeito pode tematizar, do ponto de vista de sua natureza finita, enredada nas malhas da atualidade, uma ética diferencial, que, por princípio, resulta no desfazimento dele próprio. Isso porque o caráter irredutível da atualidade determina de que modo, em nível ético, a ilusão transcendental arrisca retornar a cada momento. Se a atividade crítica é tão importante para Deleuze é porque nos encontramos, com efeito, constantemente às voltas com a ilusão que desnatura a diferença ao confundi-la com as identidades do presente. “Fato é que nós não sentimos, não experimentamos, não conhecemos outro devir, a não ser o devir-

⁵²⁷ DR, p. 136.

⁵²⁸ NF, p. 85.

⁵²⁹ DR, p. 163.

reativo. Não constatamos apenas a existência das forças reativas; constatamos, em toda parte, seu triunfo”.⁵³⁰ Esse aspecto está diretamente vinculado ao fato de que, *de direito*, a diferença é primeira, de modo que todas as suas ramificações representacionais são secundárias. *De fato*, no entanto, a diferença só existe quando produz a identidade como diferença de si mesma. Lembremos, mais uma vez, que só o presente atual, como “agente” do eterno retorno, confere conteúdo à forma vazia. Se o sujeito é, ele mesmo, um componente dessa atualidade, quando toma parte da diferenciação ontológica, cria, como condição da manifestação da diferença, uma outra prioridade: a prioridade pragmática da negação.

Se tomarmos, aqui, a ideia deleuziana da diferença como “Fora”, apresentada por Deleuze em sua leitura de Foucault, vemos que essa denominação, que remete a uma oposição entre o exterior e o interior, não é ocasional. Ela está ligada à necessidade interna da representação em tematizar sua própria ruptura. Como diz Deleuze, em *Foucault*:

Foucault, todavia, traz para esse esquema um elemento bastante novo: enquanto nos diziam apenas que o homem toma consciência de sua própria finitude, sob causas historicamente determináveis, Foucault insiste na necessidade de introduzir dois momentos bem distintos. É preciso que a força do homem comece a enfrentar e agarrar as forças da finitude enquanto forças de fora: é fora de si que ela deve se chocar com a finitude. Em seguida, e só em seguida, num segundo tempo, ela passa a vê-las como sua própria finitude, ela toma necessariamente consciência delas como de sua própria finitude. O que significa dizer que só quando as forças no homem entram em relação com forças de finitude vindas de fora, só então, o conjunto de forças compõem[sic] a forma-Homem (e não mais a forma-Deus). *Incipit Homo*.⁵³¹

O homem aparece, aqui, como a personalização corporificada da representação, o “animal segmentário”⁵³² por excelência. Notemos, além disso, como a formulação se aproxima daquela pela qual a negação chega a negar a si própria: o homem deve “começar” por “enfrentar e agarrar as forças da finitude enquanto forças de fora”, como se fossem forças do Fora, do mesmo modo que Nietzsche, assim como reverteu Kant, reverte também o conceito hegeliano de negação da negação, que, segundo Deleuze, passa a servir à afirmação.

⁵³⁰ NF, pp. 84-85.

⁵³¹ DELEUZE, *Foucault*, p. 127.

⁵³² DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs I*.

O que vemos em *Foucault*, de modo muito claro, é como a análise precisa da *microfísica* da relação entre as forças, que compõem um sistema ou “diagrama”⁵³³, e o Fora desse mesmo sistema, implica um conceito específico de “resistência”⁵³⁴. Este é definido pelo fato de que toda força constituinte do sistema “dispõe de um potencial em relação ao diagrama no qual está presa, ou de um terceiro poder que se apresenta como capacidade de ‘resistência’.”⁵³⁵ O conceito de resistência, em Foucault, na leitura de Deleuze, designa, nesse sentido, a afirmação da possibilidade permanente de ruptura de um lugar de poder estruturalmente estabelecido, dado que “os centros difusos do poder não existem sem pontos de resistência que têm de alguma forma, o primado”.⁵³⁶ Na formulação deleuziana, há sempre uma “vida” que resiste ao poder, que não para de subverter o que é instituído através de sua abertura aos movimentos forçados do Fora. Essa ideia de resistência acena para um maior esclarecimento do sentido em que a diferença implica uma relação negativa com a identidade.

Um bom exemplo desse conceito de resistência pode ser identificado na interpretação de Antonin Artaud da causa do suicídio de Van Gogh em *Van Gogh, O suicidado da sociedade*. Para Artaud, o suicídio de Van Gogh não teria sido o infeliz sintoma do hipotético estado degenerado de sua saúde mental, mas o resultado necessário de um processo social de *supressão* de sua intrínseca capacidade de conceber a realidade sob uma ótica ampliada e superior; supressão conduzida, sobretudo, no que Artaud define na figura da psiquiatria. Van Gogh teria sido, nesse sentido, forçado ao suicídio, “suicidado” pela sociedade. O que ressoa, aqui, é a concepção deleuziana da esquizofrenia e da psicose como formas privilegiadas de uma criatividade ontológica primeva, que é esmagada, sobrecodificada pelo sentido forçado sobre ela por instituições molares. Como dizem Deleuze e Guattari, no *Anti-Édipo*, Artaud denuncia “o que a sociedade faz do psicótico envolvido com a descodificação dos fluxos do desejo”⁵³⁷

⁵³³ DELEUZE, *Foucault*, p. 96

⁵³⁴ Idem.

⁵³⁵ Idem. Da mesma forma, escreve Deleuze que “não é nunca o composto, histórico e estratificado, arqueológico, que se transforma, mas são as forças componentes, quando entram em relação com outras forças, saídas do lado de fora” (*Foucault*, p. 94).

⁵³⁶ DELEUZE, *Foucault*, p. 101.

⁵³⁷ DELEUZE; GUATTARI, *O Anti-Édipo*, p. 182.

Nesse sentido, diz Artaud que “Van Gogh não era louco”, mas um gênio “superior e iluminado”⁵³⁸: “No alienado há um gênio incompreendido que aloja em sua mente uma idéia que produz pavor, e que só pode encontrar no delírio uma válvula de escape para as opressões que a vida lhe apresenta.”⁵³⁹ A psiquiatria, para Artaud, “um reduto de gorilas”, “insignes crápulas e charlatães laureados”⁵⁴⁰, foi “inventada” pela sociedade como defesa contra os insights do louco compreendido como gênio, pois estes desenvolvem conclusões que contradizem diretamente as justificativas do funcionamento da própria sociedade. “Pois se essa maneira de ver, que é sã, fosse universalmente difundida, a sociedade já não poderia viver”.⁵⁴¹

Para Artaud, esse aspecto social “opressor” é a causa exclusiva do suicídio de Van Gogh: “pois não foi por si mesmo, por efeito de sua própria loucura, que Van Gogh abandonou a vida. Foi pela pressão, nos dias anteriores a sua morte, desse espírito maléfico que se chamava Dr. Gachet, psiquiatra improvisado, causa direta, eficaz e suficiente de sua morte.”⁵⁴² O ponto, aqui, é essa oposição direta entre o gênio que é próprio de Van Gogh, como potência criativa e “antecipatória”, e a psiquiatria, como figura do esmagamento das demandas sociais sobre o pintor, como força completamente exterior, aplicando-se de fora. Como escreve Artaud, “ninguém se suicida sozinho. Nunca ninguém esteve só ao nascer. Tampouco alguém está só ao morrer. Mas no caso de um suicídio, é necessário um exército de seres maléficos para que o corpo opte pelo ato terrível de dar fim à própria vida”⁵⁴³; seria preciso crer que “nada é devido ao azar, que tudo que acontece de mal deve-se a uma vontade maléfica, consciente e inteligente”.⁵⁴⁴

Para delinearmos outro exemplo de um tal conceito de negação, remetamos à maneira semelhante como é formulado o conceito de negativo, no texto de Deleuze *Bartleby, ou a fórmula*, que faz uma leitura de *Bartleby, O Escrivão*, de Hermann Melville. O livro conta a história do escrivão Bartleby, que trabalha no escritório de um advogado, e começa, em determinado momento, a recusar as ordens de seu chefe e, eventualmente, qualquer coisa que lhe é oferecida, como a

⁵³⁸ ARTAUD, *Suicidado da sociedade*, p. 2. Versão pdf, tradução de Fred Teixeira. Disponível em: <http://www.overmundo.com.br/banco/antonin-artaud-van-gogh-suicidado-pela-sociedade>.

⁵³⁹ Ibidem, p. 10.

⁵⁴⁰ Ibidem, p. 3.

⁵⁴¹ Ibidem, p. 12.

⁵⁴² Ibidem, p. 10.

⁵⁴³ Ibidem, p. 24.

⁵⁴⁴ Ibidem, p. 12.

simples mudança do local de sua mesa dentro da repartição. Gradualmente, a abrangência da negação do personagem torna-se cada vez maior, até que tudo passa a ser por ele recusado; a possibilidades de trabalho até, finalmente, à cama e à comida, ele opõe seu inflexível *I'd prefer not to*, até a rejeição derradeira e literal do horizonte mesmo da possibilidade da vida: de inanição ou do fim mesmo de seu desejo, Bartleby, finalmente, morre. Ao caracterizar o aspecto “agramatical” da fórmula negativa de *Bartleby*, “I would prefer not to”, *preferia não*, Deleuze escreve que ela compõe “um certo maneirismo, certa solenidade”⁵⁴⁵:

Prefere raramente é empregado nesse sentido, e nem o padrão de Bartleby, o advogado, nem os escreventes o utilizam habitualmente (“uma palavra esquisita, quanto a mim jamais emprego...”). A fórmula comum seria antes *I had rather not*. Mas sobretudo a extravagância da fórmula extrapola a palavra em si: sem dúvida, ela é gramaticalmente correta, mas seu término abrupto, NOT TO, que deixa indeterminado o que ela rechaça, lhe confere um caráter radical, uma espécie de função-limite. Sua reiteração e insistência a tornam, toda ela, tanto mais insólita. Murmurada numa voz suave, paciente, átona, ela atinge o irremissível, formando um bloco inarticulado, um sopro único. A esse respeito tem a mesma força, o mesmo papel que uma fórmula *agramatical*.⁵⁴⁶

Como Deleuze explica adiante, esse elemento de interrupção, limite, é a agramaticalidade da forma ordinária da expressão reformulada em sua versão agramatical, expresso, por exemplo, em uma “série de variações gramaticais ordinárias, cuja forma agramatical seria como que o limite: *he danced his did* seria um limite das expressões normais *he did his dance, he danced his dance, he danced what he did*.”⁵⁴⁷ A agramaticalidade é um termo ambivalente que introduz, para seus correspondentes ordinários possíveis, um “tensor”, um ponto de parada, pois não obedece à mesma normatividade, mesmo que disponha do mesmo sentido. No caso de Bartleby, a fórmula corresponde, como diz Deleuze, remetendo à mesma figura que utiliza para falar do *esgotamento*, à extinção da preferência: “a fórmula é arrasadora porque elimina de forma igualmente impiedosa o preferível assim como qualquer não-preferido. Abole o termo sobre o qual incide e que ela recusa, mas também o outro termo que parecia se preservar e que se torna impossível.”⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ DELEUZE, *Crítica e clínica*, p. 91.

⁵⁴⁶ Idem.

⁵⁴⁷ Ibidem, p. 92.

⁵⁴⁸ Ibidem, p. 94.

Nesse sentido, Deleuze afirma que ela não é nem “uma afirmação nem uma negação”, tampouco “uma vontade de nada”, mas “pura passividade paciente”, “ser enquanto ser e nada mais”.⁵⁴⁹ Essa figura é extremamente importante para nossa leitura da negação se interpretarmos com cuidado a observação de Deleuze acerca da neutralidade da frase de Bartleby, que a define como nem afirmativa nem negativa. É verdade, como diz Deleuze, que o *I’d prefer not to* dissolve a distinção entre o positivo e o negativo, tornada indiscernível, na medida em que equivale à recusa do próprio terreno da escolha e da preferência. Não se prefere não fazer algo; o que Bartleby prefere é o *não* como tal, um vazio pulsante que repele toda tentativa de preenchimento, “nada de vontade”⁵⁵⁰. Lembremos, no entanto, que Bartleby é um caso trágico da “lógica da preferência negativa”⁵⁵¹: sua história termina quando, recusando-se a trabalhar, a sair do local esvaziado em que era empregado, recusando, depois, a comer e mesmo a se mover, o personagem, finalmente, encontra o fim de sua individualidade. A figura é a mesma do esquizofrênico de hospital, do *Anti-Édipo*, em que o corpo tornado catatônico, absolutamente improdutivo, fechado sobre si mesmo, tende à auto-autoaniquilação pela ausência de seu lado produtivo. É somente nesse sentido que o *preferia não* equivale ao nada de vontade ou à indiscernibilidade entre o afirmativo e o negativo, “pura passividade paciente”: quando a forma vazia, o corpo que permanece separado de todos os seus órgãos, não consegue encontrar novas determinações que o preencham, ele se converte na encarnação da própria morte.⁵⁵² Deleuze afirma, portanto, que não há negação no *I’d prefer not to*, mas insiste, também, que ele configura um “negativismo para além de toda negação”⁵⁵³, pois seu aspecto neutro e seu aspecto negativo correspondem a dois momentos diferentes. A negação não deixa de insistir na fórmula, pois ela é, como sustentamos, a condição da ruptura. Deleuze reconhece isso quando observa que o chefe de Bartleby, o advogado, assim

⁵⁴⁹ Idem.

⁵⁵⁰ Idem.

⁵⁵¹ Ibidem, p. 95.

⁵⁵² Como escrevem Deleuze e Guattari: “Não se atinge o CsO e seu plano de consistência desestratificando grosseiramente. Por isto encontrava-se desde o início o paradoxo destes corpos lúgubres e esvaziados: *eles haviam se esvaziado de seus órgãos* ao invés de buscar os pontos nos quais podiam paciente e momentaneamente desfazer essa organização dos órgãos que se chama organismo. Havia mesmo várias maneiras de perder seu CsO, seja por não se chegar a produzi-lo, seja produzindo-o mais ou menos, mas nada se produzindo entre ele e as intensidades não passando ou se bloqueando” (*Mil Platôs 3*, p. 27).

⁵⁵³ DELEUZE, *Crítica e clínica*, p. 95.

como seus colegas, começa a reagir de maneira estranha à natureza incondicionada da recusa do personagem. Ele escreve que a fórmula

germina e prolifera. A cada ocorrência é o estupor em torno de Bartleby, como se se tivesse ouvido o Indizível ou o Irrebatável. E é o silêncio de Bartleby, como se tivesse dito tudo e de chofre esgotado a linguagem. A cada ocorrência tem-se a impressão de que a loucura aumenta: não “particularmente” a de Bartleby, mas em torno dele, e em especial a do advogado, que lança em estranhas propostas e em condutas ainda mais estranhas.

Não há dúvidas, a fórmula é arrasadora, devastadora, e nada deixa subsistir atrás de si.⁵⁵⁴

Tal é o elemento mortífero desse chamado “Indizível”, correspondente à morte do desejo de Bartleby. Não obstante, é preciso observar que, mesmo nesse caso, a fórmula comporta a relação criativa com a realidade que o cerca, não apenas na reação inusitada provocada nos personagens do livro, mas também no rearranjo profundo da geografia espacial da narrativa. O próprio Bartleby é convertido no agente diferencial que, a um só tempo, ocupa e falta ao local transfigurado por sua passagem; que corta a atmosfera monótona de seu escritório pela introdução da mudança, mas, pelo mesmo movimento, torna-se, ele mesmo, ausente. É precisamente nesse sentido que vemos a criação em conexão com a prioridade ética do negativo: não como o buraco hipotético implicado pela “falta” de Bartleby a um arranjo posto, mas como o condicionamento dessa falta, que passa a ser considerada não como ausência, mas como mutação, posta em curso pela pura e radical negatividade do personagem. Nela, nada se enxerta, nada se interioriza ou mesmo se exterioriza; é um puro movimento que só se define pela “resistência”, pelo puro contato destrutivo com tudo que a ela se apresenta.

Pela ideia de resistência, vemos que a representação, para chegar à diferença, precisa passar por um confronto com seu Outro e, nesse exercício, ultrapassar-se pela unificação desse Outro a ela mesma. Essa unificação, no entanto, é condicionada pelo reconhecimento de que tanto o representacional posto quanto o Outro identificado como distinto são, no fim das contas, facetas da diferença. Eles são unificados, portanto, por sua própria assimetria ou “disjunção inclusiva”⁵⁵⁵. Esse Outro só serve, então, à percepção de que o mundo, em sua matriz diferencial,

⁵⁵⁴ Ibidem, p. 93.

⁵⁵⁵ DELEUZE; GUATTARI, *O Anti-Édipo*, p. 108.

como diz Deleuze, *é um “mundo sem outro”*⁵⁵⁶. Vemos, nesse ponto, que a estrutura triádica, que parece ser repetida por todo o trabalho de Deleuze, a exemplo das três sínteses, em realidade possui quatro elementos. Por um lado, há a identidade estabelecida em seu funcionamento próprio; em seguida, há o reconhecimento do caráter virtual de seu passado interno, que comporta mais do que a própria identidade percebe naquele momento. Finalmente, no futuro, percebe-se que mesmo o presente, como o passado, não é mais o mesmo, o que abre espaço para a criação. Essa percepção, no entanto, precisa passar por um quarto elemento, uma espécie de intermediário entre a identidade e a diferença: a negação como o confronto da coerência identitária com tudo aquilo que ela não é. Devemos ter cuidado para não confundir esse momento com a leitura abstrata feita por Deleuze da determinação hegeliana. O ponto, aqui, não é que a determinação implica uma oposição abstrata de algo com tudo que, sendo formado, não é esse algo, o que equivale, com efeito, à redução da diferença à identidade. Antes, trata-se de que a representação reconhece, tematiza, por si mesma e em si mesma, algo inequivocamente estranho, fora de sua ordem, cuja existência insistia em seu fundo, mas não era, até então, posta diretamente em questão. Evidente que isso só é possível porque a representação já era, desde o início, diferença, mas também só é possível porque a diferença precisa percorrer o caminho determinado pela configuração particular do representacional para expressar-se. É como se Deleuze reintroduzisse o Absoluto hegeliano como um quarto processo de seus três; como o reconhecimento retrospectivo em que a representação, ela mesma, constata, em uma relação interna com seu Fora, *a impossibilidade de sua universalização*.

Confrontada com a representação que ela mesmo constitui, a diferença lança mão da negação como *resistência*, que, caso bem-sucedida, tem por resultado a destruição das identidades que a condicionavam, o que culmina em sua parte afirmativa, criação ou diferenciação. Se a negatividade é, com efeito, como vimos,

⁵⁵⁶LS, p. 311. Esse reconhecimento precisa passar pela constatação do que é expresso por Rimbaud e referenciado recorrentemente por Deleuze: *Je est un autre*, eu sou um outro, o Eu é um Outro. Como escreve Deleuze, “o eu dissolvido abre-se a séries de papéis, porque faz subir uma intensidade que já compreende a diferença em si, o desigual em si e que penetra todas as outras através e nos corpos múltiplos. Há sempre um outro sopro no meu, um outro pensamento no meu, uma outra posse no que possuo, mil coisas e mil seres implicados nas minhas complicações: todo verdadeiro pensamento é uma agressão. Não se trata das influências que sofremos, mas das insuflações, flutuações que *somos*, com as quais nos confundimos. Que tudo seja tão ‘complicado’, que *Eu* seja um outro, que algo de outro pense em nós numa agressão que é a do pensamento, numa multiplicação que é a do corpo, numa violência que é a da linguagem, é esta a alegre mensagem”. (LS, p. 306)

o aspecto “fenomênico” da diferença ou a diferença desnaturada, e se, para que a ética se faça ética, seja preciso que a representação ou o presente dos hábitos seja percorrido até sua ruptura, é possível constatar, com certa estranheza, que, a despeito do privilégio ontológico da diferença, a *negatividade* guardar um certo privilégio pragmático ou *ético*, dado que só ela permite, à identidade, reconhecer, de modo interno, seus próprios limites.

Assim podemos resumir nossa hipótese sobre o que constitui uma possível definição inicial de uma negatividade deleuziana. Sua relevância é evidenciada pela necessidade de abordar o que aparece em Deleuze como uma tentativa de tematizar, de maneira coerente e objetiva, o futuro, ao mesmo tempo em que esse futuro é classificado como momento que traz a criação absoluta, algo antes inexistente, e, portanto, imprevisível. Como uma vontade do abismo, de visualização ativa do que está para sempre além da experiência atual, que, por sua vez, pode ser apenas negativa. Vontade sentida pelo sujeito, articulada por ele, mas cuja inteligibilidade e possibilidade só se estabelece no momento da fissura, ou seja, está sempre aquém ou além, acontece às suas costas. E, mesmo assim, há agência, há a possibilidade da escolha.

Fazendo um paralelo com a liberdade kantiana, poderíamos talvez, conceber o *negativo* como a maneira deleuziana de tornar pragmático um princípio de ação que, em Kant, aparece como resultado de uma regra categórica de universalização. Em Kant, a Ideia da liberdade é um princípio de ação que, se tratada como objeto passível de cognição sensível, converte-se em uma ilusão problemática. Não obstante, ela é um pressuposto necessário dos juízos morais e do próprio uso da razão, de tal modo que devemos agir *como se* fôssemos livres.⁵⁵⁷ Nesse sentido, poderíamos talvez conceber o negativo como o ideal transcendental de Deleuze, a Ideia da razão. Um elemento que, por mais que sirva como princípio de orientação prática, se considerado “dogmaticamente” enquanto Ser puro, não passa de uma ilusão transcendental. Nesse caso, tudo estaria suspenso sobre o sem-fundo da diferença, mas seria preciso agir *como se* tudo fosse norteadado pela negatividade, pois esta oferece uma imagem privilegiada da agência quando compreendida em conexão com a molaridade de que parte.

⁵⁵⁷ KANT, *The Critique of Practical Reason*, p. 2.

Contra essa leitura, pode-se objetar que, visto que a diferença é a “crença no futuro”, na verdade, a ação criativa consiste, em realidade, no “como se” da diferença, não da negação, i.e., da ação que parte da constatação necessidade estrita da contingência. O problema é que, à maneira do fundamento transcendental kantiano, ao menos segundo o próprio Kant⁵⁵⁸, apesar das críticas de Deleuze, a “diferença” também é, quando abstraída de seu conteúdo, um conceito vazio (ela é, com efeito, uma “forma vazia”). Por si só, ela não diz nada, como a razão kantiana precisa se orientar pelas Ideias que, se consideradas do ponto de vista fenomênico, são ilusórias, justamente da mesma forma que o negativo é a ilusão da diferença. Nesse sentido, a máxima que prescreve, simplesmente, a “afirmação da diferença”, considerada por si mesma, arrisca incorrer na repetição de tudo que já foi dito. Isso porque ela não comporta analiticamente tudo que ela inclui em seu conceito, a título de conteúdo, pois não implica, por si só, critérios claros que diferenciem o velho do novo. Ao mesmo tempo, também não é suficiente, por razões óbvias, valer-se somente do horizonte do senso comum para a caracterização da agência. Assim, podemos considerar a negatividade como uma possível redução fenomênica da diferença, que, no entanto, se considerada tendo em vista seu caráter secundário, serve para orientar a prática destrutiva de identidades que condiciona a criação. Isso porque ela não introduz uma outra temporalidade além daquelas que já são a do atual e a do diferencial, dado que diz respeito somente ao aspecto *dinâmico* da interação entre essas instâncias.

Esse é um elemento que já havíamos notado na seção sobre a relação entre Hegel e Deleuze, a partir da ideia de que a representação parece, com frequência, subsistir como um modelo particular de *mediação* mesmo em Deleuze. Como ele escreve:

É assim que o filósofo só pode nascer e crescer, com alguma chance de sobrevivência, aparentando o ar contemplativo do sacerdote, do homem ascético e religioso que dominava o mundo antes de seu aparecimento. A imagem ridícula que se tem da filosofia, a imagem do filósofo-sábio, amigo da sabedoria e da ascese, não é o único testemunho de que tal necessidade pesa sobre nós. Além disso, a própria filosofia não se desfaz de sua máscara ascética à medida que cresce; deve acreditar nela de certa maneira, só pode conquistar sua máscara dando-lhe um novo

⁵⁵⁸ Como diz Kant, de modo célebre, “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)” (*Crítica da Razão Pura*, B 75/A 51).

sentido, no qual finalmente se expressa a verdadeira natureza de sua força anti-religiosa.⁵⁵⁹

Agora, talvez possamos compreender o sentido preciso dessa mediação como sendo o da negação, negativismo “para além de toda negação”, como imagem da tensão interna que une a representação e a diferença nos termos do próprio abismo que as separa. Tal como o filósofo “ascético” que se singulariza quando passa a expressar, do fundo de seu ascetismo, sua “força anti-religiosa”; ou um Kant que tenta salvar a metafísica ao sepultá-la, partindo, justamente, do reconhecimento inicial de sua morte pelo empirismo. Trata-se de uma negação transfigurada na forma imediata de veiculação da diferença.

Retomando um outro ponto importante, lembremos da caracterização deleuziana da negação de Bartleby como um “nada de vontade”. Esse parece, com efeito, ser o caso quando a negação desemboca no esvaziamento absoluto, figura da morte catatônica do desejo. Entretanto, quando seu elemento destrutivo é convertido em afirmação, o que temos parece ser, na verdade, uma *vontade de nada*. O vazio corresponde ao nada de vontade, pois, na medida em que não há vontade ou desejo, o nada figura como a simples ausência ilusória de determinações, o “abismo indiferenciado, o nada negro”.⁵⁶⁰ A vontade de nada, em contrapartida, implica o nada como orientação objetiva da agência. Não há, realmente, objeto determinado dessa vontade, mas ela, não obstante, é capaz de se sustentar. Como diz Deleuze, citado por François Zourabichvili, em *Deleuze e o possível*:

Não temos mais muita fé em ser capaz de agir a partir de situações ou reagir a situações, mas isso não nos torna de modo algum passivos, mas nos permite visualizar ou revelar algo intolerável, insuportável, mesmo nas coisas mais cotidianas.

Sem reações possíveis, isso significa que tudo se torna sem vida? Não, de jeito nenhum. Temos situações puramente óticas e aurais, que dão origem a formas completamente novas de entender e resistir.⁵⁶¹

É o momento, como diz Deleuze, como vimos a respeito do *Esgotado*, em outra seção, em que agimos sem saber para que, como se a ação funcionasse a partir de si própria, pela pura duração de si mesma. Isso porque ela funciona por uma

⁵⁵⁹ NF, p. 14.

⁵⁶⁰ DR, p. 55.

⁵⁶¹ ZOURABICHVILLI, *Deleuze and the Possible: On Involuntarism in Politics*, disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/646850>.

vontade que não visualiza o que ela mesmo quer, que só suporta um mínimo de sentido para a sua operação. Bartleby exemplifica o momento em que essa autonomização da ação, que também é aquela do desejo, depois de negar suas conexões com os polos que antes a determinavam, falha em encontrar novas conexões, e assim, finalmente, encontra seu ponto de parada. A alternativa, no entanto, é aquela em que a negação serve como procedimento de distanciamento e desconexão de algumas determinações da experiência, sua parte negativa, de que se deriva a criação de novas. Nesse caso, devemos proceder como que às cegas, guiados pela pura força da recusa, que guarda o pressentimento de que o invisível que perseguimos, o Nada ou o Inominável da diferença, jamais deixa de permanecer como a real força motora do processo. Se a contraparte criativa é aproximada da autodestruição, é porque há sempre o risco desse processo se converter na morte pura e simples. Nesse sentido, as imagens evocadas por Deleuze como figuras da degeneração, o alcóolatra e o esquizo, são como a criança que “tranquiliza-se no escuro, ou bate palmas ou inventa um passo”⁵⁶², experimentadores que tateiam, de modo precário, em meio ao caos da negação constante. Seu cigarro, sua bebida e seus delírios são fragmentos de sentido que carregam consigo, para que não se percam completamente nas fendas do caminho criativo. São o que permitem, como diz Deleuze, que eles se confrontem com algo “grande demais” para eles, algo que ameaça, ao modo de Bartleby, o estilhaçamento integral e abrupto de sua territorialidade como um todo.

Como demonstra Bartleby, essa continuidade destrutiva não se manifesta senão por uma negatividade que prefere o *não* a cada determinação que lhe é apresentada, que se manifesta nessa rejeição constante. Trata-se, entretanto, não de uma ausência de vontade, tampouco de um niilismo reativo, mas de uma vontade que só se manifesta na atualidade concreta de um instante que se abre ao futuro. Em outras palavras, de uma negação que não é determinação, pois seu objeto só existe na escolha paradoxal de um momento atemporal. É uma vontade sem preferência, que se move por se mover, mas que não deixa de selecionar o que permite a continuidade de seu movimento. Ela prefere sempre o “não”.

Tudo isso posto, o esquema apresentado parece ir, em um primeiro momento, diretamente contra a máxima deleuziana do caráter puramente afirmativo

⁵⁶² DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs* 4.

do plano de imanência. Isso porque não há, com efeito, uma distinção efetiva entre a forma como Deleuze conceitua um movimento do “real” e a forma como concebe um modelo de agência. O eterno retorno “é o novo, é toda a novidade”⁵⁶³ e somente a terceira síntese é chamada de “repetição ontológica”⁵⁶⁴. Do mesmo modo, é dito que “a atualização, a diferenciação, neste sentido, é sempre uma verdadeira criação”⁵⁶⁵, o que sugere que o mecanismo do eterno retorno está envolvido em, basicamente, qualquer fenômeno de atualização no real.

A questão que se coloca, portanto, é se não estaríamos erigindo em Deleuze uma distinção artificial entre fenômeno e númeno. Devemos responde-la pelo que tentamos expor como uma distinção de nível. Com efeito, Deleuze concebe claramente a ordem genética da individuação, exemplificada por mecanismos sociais e biológicos, sem remissão alguma ao negativo, como no caso da diferenciação do embrião. Em outros casos, no entanto, como no trabalho criativo, a negação, como crítica ou método ascético de eliminação de hábitos, aparece como elemento articulado pelo sujeito criador movido pela intensidade. Se enfatizamos o caráter ético ou prático do modelo de negação que privilegiamos é porque a distinção entre a Imagem representacional do pensamento e a filosofia da diferença, como discussão ontológica, é resolvida pela simples substituição de um modelo teórico por outro. No caso da ética, no entanto, um agente, mesmo que munido do aparato conceitual deleuziano, precisa se confrontar continuamente com o mundo simbólico sedimentado em que se encontra perpetuamente inserido. Ele, portanto, necessariamente, alterna entre estados de “doença” e de “saúde”, para falar como Nietzsche, e precisa, assim, olhar “da perspectiva do doente para conceitos e valores *mais saudáveis*, e, inversamente, olhar, da plenitude e da auto-confiança de uma vida *rica*, para os funcionamentos secretos do instinto de *decadência*.”⁵⁶⁶

Esse é um ponto que, se considerarmos o conjunto total de seu trabalho, permanece pouco explorado pelo próprio Deleuze: de que os sofrimentos da atualidade possuem um funcionamento próprio e, como tal, implicam que lidemos com eles de uma forma específica. Na maior parte das vezes, sua ética, pela maneira como centraliza conceitos como afirmação e alegria, parece partir da perspectiva

⁵⁶³ DR, p. 139.

⁵⁶⁴ DR, p. 402.

⁵⁶⁵ DR, p. 299.

⁵⁶⁶ NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 8. Edição inglesa.

de que já se está, desde sempre, *preparado* para compreendê-los de modo adequado. Evidente que a exploração da “doença” não está ausente de seu trabalho: essa foi, justamente, uma das premissas desse texto. Não obstante, a forma como se articula a filosofia deleuziana, às vezes por sua própria organização textual, cria uma certa atmosfera simbólica que parece nos induzir a tomar a alegria como a única realidade digna de investigação, como se aos estados passivos e reativos não pudesse ser dedicado o mesmo tratamento.

Nosso trabalho, nesse sentido, não implica necessariamente uma revisão ao nível do conteúdo do que diz Deleuze, mas um giro de compreensão a respeito da problemática de sua filosofia, pela qual se compreenda que sua denominação como “filósofo da afirmação” é, no mínimo, reducionista, e, no máximo, falsa. O ônus de uma tal alcunha é, necessariamente, a negligência de momentos fundamentais de sua filosofia, sob a pena da vinculação da criatividade proposta por Deleuze a figuras adicionadas de fora ao seu sistema, como identificamos nas interpretações “afirmacionistas” criticadas.

Acreditamos, por fim, que o esquema delineado seja suficiente para por em questão a aparente obviedade do privilégio deleuziano da afirmação. Se esse esquema comporta uma forma objetiva final, ela pode ser definida nos seguintes termos: partindo da definição deleuziana da diferença como forma vazia transcendental, que institui, *a priori*, a prioridade do caráter diferencial e afirmativo do ser, há, *de fato*, a prioridade do negativo, como forma da atualidade sair de si mesma pela confrontação com a diferença. A relevância desse aspecto é melhor reconhecida a partir de uma perspectiva ética ou pragmática, em que, por mais que a diferença seja o fundamento, só a experimentamos pelos limites do mundo atual. Dado que a diferença estabelece uma orientação para a agência, seu conceito coloca a questão de como podemos nos alinhar à sua potência criativa, o que coloca também a questão da orientação prática por um princípio sem forma, “numênico”, inominável. O negativo aparece como a figura imediata dessa orientação: quando situados do ponto de vista da atualidade, precisamos começar pela negação de elementos reconhecidos como obstáculos para a passagem da diferença. Nesse sentido, trata-se de uma orientação mediada por uma “vontade” paradoxal, que culmina na negação do próprio horizonte da escolha e da seleção; momento absoluto de indiscernibilidade de que se deriva a criação. Como declara *Nietzsche e a filosofia*,

É certo que uma força reativa pode ser considerada de pontos de vista diferentes. A doença, por exemplo, me separa do que posso: força reativa, me torna reativo, reduz minhas possibilidades e me condena a um meio diminuído ao qual desejo apenas me adaptar. Mas, de outro modo, ela me revela uma nova potência, dota-me de uma nova vontade que posso fazer minha, indo ao limite de um estranho poder. (Esse poder extremo põe em jogo muitas coisas, entre as quais a seguinte: “Da ótica do doente ver conceitos e valores mais são...”.) Reconhece-se uma ambivalência cara a Nietzsche: todas as forças cujo caráter reativo ele denuncia exercem sobre ele, conforme confessa algumas páginas ou algumas linhas adiante, um fascínio, e são sublimes pelo ponto de vista que nos abrem e pela inquietante vontade de potência de que dão testemunho. Elas nos separam de nosso poder, mas nos dão, ao mesmo tempo, um outro poder, quão “perigoso”, quão “interessante”. Trazem novas afecções, ensinam novas maneiras de ser afetado.⁵⁶⁷

⁵⁶⁷ NF, p. 87.

4. Conclusão

Tentamos, neste trabalho, demonstrar o caráter reducionista da caracterização de Deleuze como um filósofo da afirmação. Com efeito, não é falso que a afirmação, como sinônimo de diferença, comporte um lugar privilegiado no panorama geral de seu sistema, mas a interpretação de sua filosofia, quando baseada em um sentido não especificado de afirmação, corre o risco de negligenciar um certo sentido de negação, indissociável do conceito deleuziano de criatividade.

Antes de tudo, tentamos definir a afirmação com base em seus três momentos filosóficos, elencados em *Diferença e repetição*: Duns Scotus, como momento teológico; Spinoza, como momento ontológico; Nietzsche, como momento ético. Esses três momentos são sistematizados por Deleuze na figura de um *paradigma ético-estético*, de acordo com o termo de Félix Guattari. Esse esquema se prolonga na estrutura da afirmação como integrada por uma consistência, que define sua plenitude e incompatibilidade com a noção de falta; sua imanência, que designa o caráter mutuamente expressivo de todos os seus componentes; sua diferença, que determina seus movimentos e conexões como intrinsecamente criativos.

Descrevemos, também, de que forma algumas interpretações de Deleuze confundem esses três componentes, que integram a afirmação, com a exclusão de toda forma de negatividade. Tentamos demonstrar esse aspecto pela exposição crítica de três leituras centrais da filosofia de Deleuze, chamadas “afirmacionistas”, nos termos do tratamento que dão, por vezes de maneira implícita, à ideia do privilégio da afirmação.

Na leitura de Alain Badiou, próxima da de Peter Hallward, Deleuze figura como filósofo do Uno, cuja filosofia teria como principal objetivo a garantia dos direitos de um Uno primordial virtual, primário em relação aos entes finitos do atual. O virtual, nesse sentido, concebido como fundamento em sentido clássico, é compreendido como evidência do alinhamento de Deleuze à filosofia pré-kantiana, e a diversidade de seus conceitos e leituras de filósofos canônicos é figurada como a “repetição monótona” que serve para exemplificar o Uno como fundamento. Como vimos, essa leitura negligencia o negativo em dois sentidos: primeiro, porque, em nível metodológico, concebe Deleuze sob a ótica de concepções

clássicas criticadas com frequência pelo próprio autor, a exemplo da ideia indicada de fundamento. Falta, nesse sentido, a ideia de ruptura que, segundo Deleuze, é necessária à criação. Segundo, porque, em nível conceitual, expõe a filosofia deleuziana sem levar em conta a natureza destrutiva da diferença, o que resulta em uma substancialização do virtual como fundamento de um sistema verticalmente determinado. Esse aspecto não apenas permite a aproximação, que faz Badiou, entre Deleuze e Platão, o que descaracteriza em grande parte a forma como é concebida a relação entre o virtual e o atual, como se prolonga na inusitada noção política de um Deleuze conservador. Esta, por sua vez, depende de uma compreensão do virtual como, em primeiro lugar, passivo, e, em segundo lugar, como descolado do atual ao ponto de, como enfatiza Peter Hallward, não ser possível o pensamento de uma práxis a partir da filosofia deleuziana.

A segunda variação de afirmacionismo é o que compreendemos como um realismo deleuziano, exemplificado, nesse trabalho, sobretudo pela leitura de Levi Bryant. Nesse caso, é identificado o mesmo problema metodológico presente na interpretação anterior, i.e., a subordinação de Deleuze a uma figura do senso comum filosófico, com que a leitura não é capaz de romper. Esta incapacidade, no entanto, se apresenta sob outra forma conceitual: a crença dada em uma realidade estável, cuja determinação privilegiada deve ser dada pela ciência. Em nível conceitual, não é que a diferença, mesmo em seu aspecto destrutivo, não seja tematizada nessa leitura; o problema é, antes, a forma como seu momento destrutivo, assim como o resto do sistema, é dotado de legitimidade apenas quando compreendido como o componente de uma ontologia específica. Esta, por sua vez, é tomada como produto direto de um método filosófico dado, alinhado a proposições científicas, o que exclui, de saída, referências frequentemente privilegiadas por Deleuze, como a literatura e o misticismo.

Por fim, a terceira variação de afirmacionismo é a que, como vimos, compreende a noção deleuziana de “alegria” em sentido muito próximo do significado contido pelo termo no senso comum. Essa é, com efeito, talvez a mais trivial leitura de Deleuze, que aproxima sua filosofia a uma noção geral e, por vezes, hedonística de filosofia do devir ou de crítica a todo tipo de tradição. O resultado é um entendimento vago da “alegria” deleuziana, próximo demais de uma noção corrente e imprecisa de “positividade”, “prazer”, ou, ainda, de uma ética ou política coletiva da “boa saúde”, como denominou Mark Fisher. Como vimos, é, assim,

eliminada toda ambivalência contida na relação da diferença com a fissura, a tristeza, a morte e, finalmente, com o negativo. Esse aspecto configura, como nas leituras anteriores, por um lado, a incapacidade metodológica de rompimento com uma imagem do senso comum (o conceito comum de alegria); e, por outro lado, mais uma vez, a subordinação da diferença a uma imagem que permanece no centro de seu sistema, como um simulacro em torno do qual giram suas outras concepções.

Por fim, o que todas essas leituras têm em comum, o que justifica sua caracterização como afirmacionistas, é a negligência do sentido destrutivo da diferença, implicada tanto no método que articulam na criação de suas interpretações respectivas, quanto no conteúdo conceitual dessas interpretações. O resultado é a subordinação do princípio de criatividade/diferenciação a representações dadas pelo senso comum: o fundamento como Uno; a realidade cientificamente determinada; a alegria, em sentido geral, como prazer ou bem-estar.

Analizamos, também, o modo como alguns autores identificam em Deleuze espaço para um conceito específico de negatividade.

Como afirma Michel Hardt, Deleuze precisa se distanciar da figura grandiosa de Hegel para garantir sua autonomia filosófica, o que justifica sua rejeição enérgica do conceito hegeliano de negatividade. Isso não impede, para Hardt, a mobilização deleuziana de um conceito alternativo de negação: uma negação “não dialética”, compreendida como momento anterior ao processo criativo. Essa negação é caracterizada por Hardt como mais radical que a *Aufhebung* de Hegel, pois, enquanto esta é dita preservar aspectos do conteúdo negado, a negação dialética seria absoluta: como caracteriza Hardt, ela corresponde à destruição completa da matéria sobre o qual incide. Esse aspecto traça também os contornos do que Hardt tipifica como uma ética nietzschiana de tresvaloração de valores tradicionais a partir de um método inicialmente crítico.

Benjamin Noys, por sua vez, vê no conceito deleuziano de “diferenciador da diferença”, como “(não)-ser do problemático”, espaço para uma possível noção de negatividade concebida a partir de Deleuze. No esquema deleuziano de sistema intensivo, o diferenciador ou “precursor sombrio” é responsável pelos movimentos forçados do eterno retorno, que constituem a realidade a partir de sua abertura ao sem-fundo da diferença. É verdade que Noys acaba por ver, no privilégio dado por Deleuze à afirmação, a incapacidade do autor em pensar um modelo revolucionário de ética, o que tornaria sua filosofia mais alinhada a uma legitimação do arquétipo

político-econômico do capitalismo que adequada a um pensamento capaz de romper com o estado de coisas social vigente. Não obstante, sua leitura serve, entre as outras indicadas, como um modo de assinalar o atravessamento do conceito de criação de Deleuze pela negatividade.

Por fim, Andrew Culp, em seu *Dark Deleuze*, assinala, de forma mais acentuada, o vínculo entre a filosofia da diferença e a negatividade. Para o autor, o cânone da alegria, como tendência interpretativa amplamente distribuída entre os comentaristas de Deleuze, é responsável por descaracterizar o que Culp concebe como uma verdadeira centralidade do conceito de negação no sistema deleuziano. Por um lado, esse aspecto ocasiona, na recepção geral de Deleuze, uma leitura superficial do sentido de alegria e de afirmação, manifesto na forma como essa recepção, segundo o autor, não é mais capaz de utilizar Deleuze como instrumento de ruptura com “este mundo”, tal como ele é. Esse aspecto seria evidenciado na pressuposta continuidade entre o conteúdo de seu sistema e a lógica interna à natureza globalizada e produtivista do capitalismo contemporâneo, o que, como aponta Culp, é exemplificado pela utilização de conceitos como “rizoma” e “multiplicidade” por autores cujo interesse é a própria legitimação do capitalismo como modelo sócio-econômico. Como alternativa, Culp propõe uma interpretação de Deleuze baseada em conceitos “negativos” identificados em sua obra, chegando a elencar um conceito “negativo” para cada conceito “positivo” privilegiado pelo cânone da alegria; assim, por exemplo, contra a criação de conceitos, a “destruição de mundos”; contra a intensidade, a “crueldade”; etc. O propósito final de Culp seria derivar dessa leitura renovada o fim “deste mundo”, de alguma forma relacionado pelo autor a uma concepção de comunismo que não chega a ser desenvolvida. Com efeito, o próprio Culp caracteriza seu texto como “prolegômenos a qualquer futura negatividade em Deleuze”,⁵⁶⁸ o que justifica o caráter aparentemente introdutório de seu desenvolvimento; para além disso, no entanto, identificamos um problema na forma como Culp caracteriza alguns termos como “negativos” e os opõe aos que ele denomina como afirmativos. A forma como ele tipifica a negação parece preservar o que chamamos de conceito de alegria oriundo do senso comum, mas, em vez de reivindicar esse conceito para si, o autor se situa do lado oposto, i.e., reivindica a negação, mas a define nos mesmos termos

⁵⁶⁸ DD, p. 65.

do sentido vago de afirmação indicado. Assim, por exemplo, a violência do bárbaro é oposta à passividade do nômade; o caráter “monstruoso” do grito à alegria dos conceitos. Em resumo, não fica claro em que sentido esses termos, com efeito, fogem à sua especificação deleuziana como, no fim das contas, índice da afirmação da diferença, dado que são definidos no mesmo registro que esta. O que parece faltar a Culp é o desenvolvimento de uma concepção deleuziana de negação em nível conceitual, para além do apontamento de momentos de sua obra que se adequariam a uma noção dada de negatividade.

Isso posto, tentamos estabelecer, como primeiro movimento de uma tal empresa, a aproximação entre Deleuze e Hegel, como autor paradigmático da negatividade. Por um lado, tentamos demonstrar, sobretudo, com base no tratamento dos conceitos hegelianos de necessidade, imanência e mediação, como o sistema do autor pode ser aproximado da concepção deleuziana de univocidade ou imanência. Por outro lado, tentamos também expor como, do ponto de vista da filosofia de Deleuze, a forma como o próprio autor concebe a relação entre a representação e a diferença não está distante de um paradigma hegeliano de mediação representacional, manifesto no caminho de uma pedagogia conceitual, diria Deleuze, que leva do indeterminado até o Espírito Absoluto. O objetivo dessa seção não era, com efeito, estabelecer a equivalência entre as respectivas filosofias dos autores referenciados, o que está muito além do escopo desse trabalho, mas desenvolver uma leitura bem embasada pela qual seja possível constatar o reducionismo de certas interpretações desses autores. Com respeito a Deleuze, trata-se, evidentemente, da interpretação afirmacionista, que, ao negligenciar sua apropriação da negatividade, passa ao largo do papel específico que o autor atribui aos conceitos de representação e de destruição. Com respeito a Hegel, da interpretação amplamente distribuída, e com frequência pouco determinada, do sistema hegeliano como uma forma de autoritarismo epistêmico que supostamente presente representar, de maneira exaustiva, o todo da realidade. Essa representação, por sua vez, seria exposta na figura de uma teleologia histórica, logicamente determinada, orientada de um estado inferior até o saber absoluto, compreendido como descrição final de todas as coisas. Visão que é, em grande parte, a do próprio Deleuze a respeito de Hegel.

Nesse sentido, a aproximação entre ambos os autores serve também, para além da posição de uma leitura contra outra, à exposição do caráter produtivo

implicado por uma tal associação. Como assinala Catherine Malabou, de forma muito lúcida, o que Deleuze perde ao reduzir a multiplicidade implicada em Hegel ao “um Hegel”, o “anômalo” de seu pensamento⁵⁶⁹, é a potencialidade conceitual implicada em uma possível associação com o autor; tratamento que, como também observa Malabou, é conferido a muitos outros autores, à única exceção de Hegel. A relação que tentamos estabelecer entre os autores serve, portanto, também como alusão à necessidade de saída da literalidade do próprio Deleuze, a partir de elementos, com efeito, identificados em seu trabalho.

Finalmente, tentamos conceituar um sentido particular de negação através da distinção entre dois níveis de compreensão do sistema deleuziano. No sentido ontológico, a afirmação é primeira, dado que diz respeito ao estatuto *a priori* da diferença como forma transcendental do tempo. No sentido ético, no entanto, a relação *de fato* manifesta nas tensões entre as forças constitutivas do real implica que vejamos, de modo mais evidente, a irreducibilidade de uma outra instância. Nela, o sujeito finito, inequivocamente enredado nas estratificações do atual, vale-se da negação como forma de acesso à diferença. Fica evidente, nesse sentido, a importância de um “negativismo para além da negação” como forma crítica e destrutiva pela qual a finitude representa sua própria relação com o infinito; portanto, constata, de dentro, sua limitação intrínseca. Como diz Nietzsche, investiga-se a saúde do ponto de vista da doença. Tal é o procedimento de Bartleby, de Van Gogh, dos personagens alcólatras, loucos e perversos evocados por Deleuze; sua forma particular de fazer da auto-destruição uma função de sua própria força. “O ponto em que a morte se volta contra a morte, em que o morrer é como a destituição da morte, em que a impessoalidade do morrer não marca mais somente o momento em que me perco fora de mim”.⁵⁷⁰

Tudo isso posto, precisamos pontuar, no entanto, o caráter ainda inicial e por demais esquemático do conceito deleuziano de negação apresentado, faltando ainda um desenvolvimento mais extenso de seu conteúdo. Não conseguimos, por exemplo, abordá-lo em sua conexão com a parte mais importante da obra tardia de Deleuze, *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs*; nem, tampouco, compará-lo diretamente com concepções alternativas de negação, como o materialismo dialético e suas variações, ou mesmo uma certa concepção psicanalítica de “denegação” ou

⁵⁶⁹ MALABOU, *Who's Afraid of Hegelian Wolves?*, p. 120.

⁵⁷⁰ LS, p. 156.

“negativa”, aproximada à negação hegeliana pela leitura de Jean Hyppolite.⁵⁷¹ Nossa aproximação de Deleuze com a negatividade, nesse sentido, tem um duplo significado: primeiro, demonstrar, do ponto de vista conceitual, a afinidade relativa do autor com certo sentido de fissura ou destruição, que Deleuze parece se dedicar a obscurecer mais pelo elemento necessariamente performativo de seu método filosófico (como torção, perversão, etc.), que o afasta de uma negatividade que carrega o fantasma de Hegel, que pela percepção e exposição clara de uma incompatibilidade lógica. Segundo, pelo que orienta esse texto como o desejo de, a um só tempo, aproximar-se e distanciar-se de Deleuze. O reconhecimento deleuziano de que o ato filosófico é perverso se mostra intrinsecamente paradoxal, pois, como dissemos no início desse texto, não pode ser evocado, ele mesmo, no decorrer da perversão, como apologia dela própria. Isso porque seu reconhecimento não muda o fato de que toda perversão é, *literalmente*, o “desentendimento produtivo”⁵⁷² de um conteúdo, i.e., a distorção objetiva atinente à perspectiva mesma daquele que busca perverte-lo. Ao olhar para o texto, aquele que o “desentende” não pode enxerga-lo senão sobre as lentes distorcidas pelas quais sua leitura confirma a objetividade de seu problema idiossincrático. Como diz Lacan, na abertura no seminário XXVII, seu último, proferida em uma conferência em Caracas, em 1980, “vim aqui antes de lançar minha *cause freudienne*. Depende de vocês serem lacanianos se desejarem, eu sou freudiano.”⁵⁷³ O sentido contido na frase é o mesmo pelo qual o eterno retorno liga as partes do tempo pela fissura que as separa: distancia-se de um autor quando sua aproximação é tão grande que somos forçados a trabalhar sobre as lacunas que vemos pela realidade aumentada produzida pela proximidade. Lacunas que extraem, do autor, um duplo, que oscila entre identificar-se e dissociar-se da instância que o engendrou. É nesse sentido preciso que uma investigação mais profunda do autor escolhido implica, necessariamente, a ruptura involuntária com a literalidade de seu texto, cuja apreensão é inevitavelmente determinada pelo estado atual de sua percepção coletiva.

⁵⁷¹ Cf. *Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” [denegação] de Freud*, em LACAN, *Escritos*, p. 370.

⁵⁷² ZIZEK, *Organs Without Bodies*, p. XI.

⁵⁷³ PATEL, Person of the Month: Jacques Lacan (1901-1981). *The International Journal of Indian Psychology*, Volume 3, Issue 4, No. 66, p. 11. *La cause freudienne* é o nome dado por Jacques Lacan à associação de psicanálise fundada pelo autor em janeiro de 1981.

Também nesse sentido vemos a proximidade de Deleuze com Hegel, e não é preciso psicanalisar Deleuze ou situá-lo no contexto histórico hegeliano de sua época para reconhecê-la, como também não é necessário estabelecer a continuidade estrita entre suas respectivas filosofias. Se tentamos, em parte, esboçar uma tal continuidade, é somente no sentido fortuito a partir do qual ela figura como produto da percepção distorcida não apenas de Deleuze, como do próprio Hegel. Na medida em que essa percepção serve, de modo precário, para forçar a abertura de um caminho que possibilite o ultrapassamento da percepção corrente de ambos os autores. Ela ilustra, assim, a tentativa de ensaiar a própria perversão, cujos resultados tardios, para além desse trabalho, podem desembocar em uma formulação alternativa de negatividade ou de diferença; ou, com efeito, em uma aproximação radical entre os dois conceitos, assim como entre os autores que os propõem; ou mesmo em uma concepção deleuziana de negação incompatível com a hegeliana, a exemplo da proposição de Michael Hardt. Talvez seja esse o sentido mais imediato do que, como indica Deleuze, “o problema é ao mesmo tempo transcendente e imanente em relação a suas soluções”⁵⁷⁴; ou, nos termos de Hegel, que ele culmina em um em-si-e-para-si. Trata-se de um movimento pelo qual se percebe que, no fim das contas, a um só tempo, algo mudou e algo permaneceu, mas não se sabe, exatamente, *o que* causou essa dupla mudança e permanência, dado que a Diferença, em si mesma, persiste em sua indeterminação.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola: 2002.

ARISTÓTELES. *The Works of Aristotle*. Vários tradutores. Edição de W. D. Ross.

ARTAUD, A. *Van Gogh: suicidado pela sociedade*. Tradução de Fred Teixeira, edição pdf.

BADIOU, A. *The Clamor of Being*. Tradução de Louise Burchill. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____. *The Adventure of French Philosophy*. Traduzido por Bruno Bosteels. London: Verso, 2012.

⁵⁷⁴ DR, p. 235.

BEISER, C.F. *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Nova York: Cambridge University Press, 2008.

BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BRYANT, L. *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism*. Illinois: Northwestern University Press, 2008.

CARLSON, D.G. *A Commentary to Hegel's Science of Logic*. Nova York: Palgrave, 2007.

CULP, A. *Dark Deleuze*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

CULP, Andrew. Ending the World as We Know It: Alexander R. Galloway in Conversation with Andrew Culp. Entrevista concedida a Alexander Galloway. Disponível em: <<https://www.boundary2.org/2016/06/ending-the-world-as-we-know-it-an-interview-with-andrew-culp/>>.

DALE, E.M. *Hegel, Evil and the End of History*. Disponibilizado pelo, Institut für die Wissenschaften vom Menschen, em: <<https://www.iwm.at/publications/5-junior-visiting-fellows-conferences/vol-xxi/eric-michael-dale/>>.

DANTE, A. Vida nova. Em: *Retrato do amor quando jovem*, tradução de Décio Pignatari. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2014.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs 1*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011.

_____. *O que é filosofia?*. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. *Mil Platôs 3*. Tradução de Aurélio Guerra Neto et al. São Paulo: Editora 34, 2015.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Proust e os signos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *A ilha deserta e outros textos: Textos e entrevistas (1953-1974)* São Paulo: Editora Iluminuras, 2005.

- _____. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- _____. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013.
- _____. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Editora Brasiliense, p. 2013.
- _____. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- _____. *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução do GT Deleuze – 12. São Paulo: Editora 34, 2017.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- _____. *Abecedário*. Versão pdf disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0B347KgD-3KhNcGdBemhqS3N0b1U/view>
- _____. *Sobre o teatro*. Direção de Roberto Machado. ZAHAR. Versão pdf.
- DELANDA, M; PROTEVI, J; THANEM, T. Deleuzian Interrogations: A Conversation with Manuel DeLanda and John Protevi. *Journal of Critical Postmodern Organization Science*. Vol 3 (4). 2005.
- FISHER, M. K-PUNK, disponível em: <https://k-punk.org/permisive-hedonism-and-the-ascesis-of-positivity/>.
- FOUCAULT, *The Archaeology of Knowledge*. Traduzido por A. M. Smith. Nova York: Pantheon Books, 1972.
- GUATTARI, F. *Caosmose*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro.
- HARDT, M; NEGRI, A. *Bem-Estar Comum*. Tradução de Clóvis Marques. São Paulo: Editora Record, 2016.
- HARDT, M. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.
- HALLWARD, P. *Out of this world: Deleuze and the philosophy of creation*. Londres: Verso, 2006.
- HEGEL, G. W. *Phenomenology of Spirit*. Tradução de A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1997.

_____. *The Science of logic*. Tradução de George di Giovanni. Nova York: Cambridge University Press, 2010.

HÖLDERLIN, Friedrich; BEAUFRET, Jean. *Observações sobre Édipo e Observações sobre Antígona*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2008.

HOULE, K.; VERNON, J. (Ed.) *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*. Illinois: Northwestern University Press, 2013.

HUGHES, J. *Deleuze's 'difference and repetition': a reader's guide*. London: Continuum, 2009.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2000.

HYPPOLITE, J. *Logic and Existence*. Traduzido por Leonard Lawlor e Amit Sem. Nova York: State University of New York Press, 1997.

JONES, G; ROFFE, J. (ed.s, vários autores) *Deleuze's philosophical lineage*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.

_____. *The Critique of Practical Reason*. Tradução de T.K. Abbott. Londres: 1900.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

KERSLAKE, C. *Immanence and the vertigo of philosophy: from Kant to Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche and the vicious circle*. Tradução de Daniel W. Smith. London: The Athlone Press, 1997.

LACAN, J. *Escritos*. Traduzido por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1995.

LEIBNIZ, G.W. *Discurso de metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Theodicy: essays on the Goodness of God, the freedom of Man and the Origin of Evil*. Traduzido por E.M. Huggard. BiblioBazaar, 2007.

LOPES. Deleuze e a vice-dicção. *Kalagatos – revista de filosofia*. Fortaleza, V. 7. n. 14, 2010, p. 116.

MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2009.

MALABOU, C. 1997, Who is afraid of Hegelian wolves?, em: *Deleuze: A Critical Reader*, London: Wiley-Blackwell, pp. 114–138.

_____. *The future of Hegel: plasticity, temporality and dialectic*. Tradução por Lisabeth During. New York and Londo: Routledge, 2005.

NAIL, Thomas. *Returning to Revolution: Deleuze, Guattari and Zapatismo*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

NOYS, B. *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

NIETZSCHE, F.W. *Ecce Homo*. Traduzido por Duncan Large. Nova York: Oxford University Press, 2007.

_____. *Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

NUNES, Rodrigo. *Anônimo, vanguarda, imperceptível*. Revista Serrote. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/2016/11/anonimo-vanguarda-imperceptivel-por-rodrigo-nunes/>.

LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

PATEL, A. Person of the Month: Jacques Lacan (1901-1981). Em: *The International Journal of Indian Psychology, Volume 3, Issue 4, No. 66*, p. 11.

PATTON, P. What is Deleuzian Political Philosophy?. *Crítica Contemporânea*. Revista de Teoría Política, No1. Nov. 2011, p. 123.

_____. *Utopian political philosophy: Deleuze and Rawls*.

PEARSON, K. A. *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*. Londres: Routledge, 1999.

ROFFE, J. *Badiou's Deleuze*. Montreal and Kingston: Queen's University Press, 2012.

SAFATLE, V. (2016). A diferença e a contradição: a crítica deleuzeana à dialética e as questões da dialética a Deleuze. *Discurso*, 46(2), 123-160.

SCOTUS, D. J. *On Being and Cognition: Ordinatio 1.3*. Edição e tradução por John van den Bercken. New York: Fordham University Press, 2016.

SOMERS-HALL, H. *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation*. Nova York: Sate University of New York Press: 2012.

_____. *Deleuze's difference and repetition*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2013.

SPINOZA, *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. São Paulo: Autêntica, 2009.

VOSS, D. Deleuze's Third Synthesis of Time. *Deleuze Studies*. Número 2, volume 7, 2013.

VOSS, D. 2011, Maimon and Deleuze: the viewpoint of internal genesis and the concept of differentials, *Parrhesia: a journal of critical philosophy*, no. 11, pp. 62-74.

ZOURABICHVILLI, François. *O vocabulário de Deleuze*. 2008. Disponibilizado por Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Informação em: <<http://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze-vocabulario-francois-zourabichvili.pdf>>

ZOURABICHVILLI, F. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.

ZOURABICHVILLI, F. Deleuze and the Possible: on Involuntarism in Politics. Em: *Theory & Event*, Volume 20, Number 1, January 2017; pp. 152-171.=

ŽIŽEK, S. *Menos que nada*. Tradução de Rogério Bettoni. Boitempo.

_____. *Organs without Bodies*. New York: Routledge, 2004.