

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O ESPLENDOR DO SER
A COMPOSIÇÃO DA FILOSOFIA DA DIFERENÇA
EM GILLES DELEUZE (1952-68)**

SANDRO KOBOL FORNAZARI

**São Paulo
2005**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O ESPLENDOR DO SER
A COMPOSIÇÃO DA FILOSOFIA DA DIFERENÇA
EM GILLES DELEUZE (1952-68)**

SANDRO KOBOL FORNAZARI

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia do Departamento de Filosofia da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo para a obtenção do
título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Marilena de Souza Chauí

**São Paulo
2005**

SUMÁRIO

Resumos.....	4
Agradecimentos.....	6
INTRODUÇÃO: O DEVIR-DELEUZE.....	10
CAPÍTULO PRIMEIRO: O BERGSONISMO.....	29
1. Duração.....	32
1.1 As regras do método intuitivo.....	32
1.2 Multiplicidade numérica e multiplicidade qualitativa.....	38
2. Memória.....	43
2.1 Coexistência do passado e do presente.....	43
2.2 A imagem-lembrança.....	47
2.3 O virtual.....	49
2.4 Monismo do tempo.....	52
3. Impulso vital.....	57
3.1 Linhas de diferenciação do virtual.....	57
3.2 Quando o virtual toma consciência de si.....	60
4. Uma filosofia da diferença.....	62
CAPÍTULO SEGUNDO: OS LABIRINTOS DA DIFERENÇA.....	65
1. Aristóteles e a diferença.....	69
2. Hegel e a diferença.....	77
2.1 O conceito de diferença na <i>Ciência da Lógica</i>	77
2.2 Deleuze e a crítica à dialética hegeliana.....	84
3. Univocidade e diferença.....	89
4. Platão e a diferença.....	94
CAPÍTULO TERCEIRO: NIETZSCHE E A DIFERENÇA.....	102
1. Por que Nietzsche não é dialético.....	104
2. A diferença na origem da determinação das qualidades das forças.....	107
3. Autocaracterização tipológica em <i>Ecce homo</i>	110
4. O eterno retorno como o ser do devir e a vontade de potência como elemento genealógico da força.....	112
5. Distinção entre força e vontade de potência.....	114
6. O devir-reactivo das forças.....	117
7. O caráter seletivo do eterno retorno.....	119
8. O niilismo com definidor do mundo humano.....	123
9. A transvaloração dos valores.....	127
10. O estatuto da negação e da afirmação.....	129
11. A dupla afirmação.....	132
12. O eterno retorno ou a univocidade do ser.....	136
CAPÍTULO QUARTO: AS SÍNTESES DO TEMPO.....	139
1. Hume e a diferença: a síntese passiva do hábito.....	140
2. Proust e o aprendizado dos signos.....	148
3. Bergson e a síntese transcendental da memória.....	156
Nota: Experiência e memória em Bergson, Proust e Benjamin.....	168
4. Nietzsche e a terceira síntese do tempo.....	171
5. Diferença intensiva e diferença individuante.....	175
CONSIDERAÇÕES FINAIS: O ESPLENDOR DO SER.....	184
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	189

RESUMO

Dirigindo-se aos dezesseis anos, de 1952 a 1968, que marcam para Gilles Deleuze o período de composição de sua filosofia da diferença, esta pesquisa defende, inicialmente, a tese de que *Diferença e repetição* não é uma ruptura com os estudos deleuzianos anteriores, mas a coroação desse período em que ele se debruçava sobre a história da filosofia. Primeiro, porque Deleuze dá um estatuto novo ao fazer história da filosofia, em que os filósofos estudados são objeto de uma prática extratextual, tratando-se essencialmente de produzir novos arranjos a partir do encontro entre os fluxos de intensidades do texto e do historiador. Segundo, porque a prática extratextual estava presente em todo o período, incluindo *Diferença e repetição*, e não apenas até essa obra, tampouco apenas a partir dela. Terceiro, *Diferença e repetição* não apenas continua os estudos anteriores, mas significa o seu ponto culminante, na medida em que ali as engrenagens conceituais, nascidas do encontro com os filósofos analisados, se compõem entre si e com elementos não-conceituais, delineando uma maquinica filosofia da diferença. Procurar-se-á comprovar essa tese a partir da abordagem de três formulações centrais de *Diferença e repetição*. Primeiro, a partir da crítica do negativo e do primado da identidade, elementos essenciais da filosofia da representação que se pretende ultrapassar, desde as análises do método dialético da divisão em Platão, da subsunção da diferença à quádrupla raiz da identidade, da analogia, da semelhança e da oposição, em Aristóteles, bem como a crítica da dialética hegeliana, em que a diferença está compreendida na mediação infinita da Essência que se põe a si mesma. Segundo, analisando as ressonâncias das filosofias de Hume e Bergson e da obra de Proust nos méritos e nas insuficiências das sínteses do hábito e da memória, destacando a gênese do conceito de virtual e os rearranjos, em cada caso, dos conceitos de diferença e repetição. Por fim, no modo como os conceitos de diferença intensiva e diferença individuante se relacionam com a interpretação deleuziana de Nietzsche, apontando para a síntese *a priori* do tempo como o eterno retorno da diferença ou como o ser unívoco que se diz daquilo que difere e que afirma sua diferença.

ABSTRACT

Addressing to the sixteen years, from 1952 to 1968, which is the period of composition of Gilles Deleuze's philosophy of difference, this research supports, at first, the thesis that *Difference and Repetition* is not a rupture with the former Deleuzian studies, but it is the crowning of this period when he was leant on the history of philosophy. First, because Deleuze gives a new statute to history of philosophy, where the studied philosophers are the object of an extra textual practice, dealing, essentially, about the production of new arrangements from the meeting between fluxes of intensities of the text and of the historian. Second, because the extra textual practice was present during all the period, including *Difference and Repetition*, and not only until this work, neither only from it on. Third, *Difference and Repetition* is not just the maintenance of the previous studies, but it is the culminant point, as the conceptual gearings in the work, born from the meeting with the analyzed philosophers, compose themselves and with non-conceptual elements, making a machinist philosophy of difference. The goal here is to confirm this thesis from the approach of three central formulations in *Difference and Repetition*. First, from the criticism of the negative and the superiority of identity, essential elements of the philosophy of representation which is intended to pass over, analyzing the dialectical division method in Plato, from the subsumption of the difference to the quadruple root of identity, of analogy, of similarity, and opposition, in Aristotle, as well as the critique of Hegelian dialectics, where the difference is in the infinite mediation of Essence which is put on itself. Second, investigating the resonances from Hume's and Bergson's philosophies and from Proust's work on the honors and insufficiencies of the synthesis of the habit and the memory, emphasizing the genesis of the concept of virtual and the rearrangements, in each use, of the difference and repetition concepts. Finally, how the intensive difference and individuating difference concepts link with the Deleuzian interpretation of Nietzsche, pointing out to the synthesis *a priori* of the time as the eternal return of difference or as the univocal being which differs and affirms its difference.

AGRADECIMENTOS

Esta tese é, claro, trabalho social concentrado. Em que pese todo esforço pessoal, ela somente se concretizou em concerto com o labor coletivo atual e passado. Aos trabalhadores e trabalhadoras, empregados ou desempregados, em formação ou aposentados, que produzem socialmente as condições materiais e espirituais de nossa existência, que financiaram esta pesquisa através do repasse de verbas ao Ministério da Educação, que me forneceu uma bolsa de estudos, meu sincero obrigado.

A alguns deles, gostaria de dirigir um agradecimento especial. A Maria Helena, Geni e todos os demais funcionários da USP, sempre atenciosos e eficientes. Aos professores da rede pública do Estado de São Paulo, a quem devo tanto, de quantos exemplos maravilhosos vocês são capazes. Aos professores do Departamento de Filosofia da USP e aos companheiros de graduação. A Celso Favaretto, presente em cada aula de filosofia que ministro. A Scarlett Marton, por todo o incentivo e por tantas oportunidades. Aos companheiros do GEN, por uma interlocução sempre preciosa e por reencontros invariavelmente afetuosos: Clademir, Vânia, Wilson, André, Fernando, Ivo, Rubira, Alexandre, Márcio, Adriana, Cadu. Aos meus bons amigos da Biblioteca Monteiro Lobato, com quem tive lições valiosas: Luís, Aldemir, Dayse, Sandrinha. A Fernando Dias Andrade, amigo querido, com quem sempre posso contar e em cuja brilhante trajetória intelectual vou freqüentemente em busca de inspiração.

Tive o privilégio de conviver, durante um período da elaboração da tese, com duas figuras admiráveis, Sandro Grisa e Danilo Fernandes. Juntos descobrimos o quanto é imprudente fazer política em uma universidade privada, mas fomos muito além disso, descobrimos na imprudência uma grande arma política, capaz de liberar uma potencialidade que desconhecíamos e encarnar no mais alto grau nosso papel de educadores.

Sou muito grato a todos aqueles que acolheram a mim e a Débora nessa inóspita paragem do sul do Brasil, a cidade de Criciúma, devastada pela exploração do carvão mineral. Vocês fizeram tudo valer muito a pena: Alcides, Giani, Luani, Renan, Rodrigo, Gustavo, Ismael, Miranda, Maurício e tantos outros.

Bianca, Tomas, Frido e Kalahari, obrigado por encherem minha casa de lirismo e ternura, e por terem sempre algo a ensinar.

Agradeço também aqueles cuja hospitalidade foi de suma importância para a consecução da tese: Zé Ricardo, amigo que não sei mais por onde anda; Maurício Serafim, amigo sempre divertido e prestativo; Tita e Rozelino, cuja confiança e solicitude são imensuráveis; meus pais, Marília e Eudes, a quem não dou sossego, que não mediram esforços para que seu filho realizasse o desejo de estudar filosofia – nesse sentido, sou grato também ao Fábio, meu irmão, que guiou meus primeiros passos na vida intelectual.

Gostaria de destacar meu agradecimento aos que contribuíram mais diretamente na construção da tese. Os membros do GEPFil, sobretudo pelas acaloradas discussões sobre o *Tratado da natureza humana*. Os integrantes do grupo de estudos sobre o século XVII, pelo encontro essencial em que debatemos uma parte de minha pesquisa. Franco Bressan, amigo recente com quem pude partilhar minhas inquietações deleuzianas. Cléber Lambert, para quem Deleuze não é meramente um autor, mas um campo intensivo de afetos. Eduardo Sugizaki, leitor exigente e afetuoso de muitas das primeiras versões, porém, bem mais que isso, amigo sempre presente quando uma palavra de incentivo era imprescindível.

A duas pessoas, não existem palavras suficientemente adequadas para agradecer.

Marilena, com quem descobri a paixão pela filosofia, o cuidado necessário para ensinar filosofia e, não bastasse, a alegria contagiante da generosidade.

Débora, incansável companheira, amor de minha vida, junto comigo em cada um dos passos, em cada hesitação, em cada realização, em cada angústia, em cada felicidade.

looking for the face I had before the world was made

Bono Vox



Jackson Pollock, *Lavender Mist*

Introdução

O DEVIR-DELEUZE

Há um devir-filósofo que não tem nada a ver com a história da filosofia e passa, antes, por aqueles que a história da filosofia não consegue classificar.

Gilles Deleuze, *Diálogos*

Deleuze é jazzista. Enquanto os simples comentadores lêem seus filósofos como se executassem uma peça sinfônica (dóceis, solícitos e fiéis à partitura) Deleuze “improvisa” sobre outros filósofos. Ele toma um conceito bem conhecido, como a intuição de Bergson ou o eterno retorno de Nietzsche, e o apresenta de maneira esquemática, como um jazzista apresentando o seu “tema”. A partir daí ele faz variações sobre o tema, se afastando cada vez mais da melodia original sem fugir à estrutura harmônica que lhe dá sustentação (o plano de imanência). Ao mesmo tempo ele cria personagens conceituais que marcam o ritmo das variações, que marcam um conceito com um certo “swing”. É por isso que Deleuze é tão estranho e original.

Franco Bressan, *Carta a Fornazari, 23 de maio de 2005*

D*iferença e repetição* foi publicada por Gilles Deleuze em 1968, após ter sido apresentada como sua tese principal de doutoramento na Sorbonne. Deleuze contava, então, com quarenta e três anos, mais de duas décadas de trabalho com filosofia, como professor e pesquisador, tendo escrito diversas resenhas e artigos, além dos livros sobre David Hume (52 e 53), Friedrich Nietzsche (62), Immanuel Kant (63), Marcel Proust (64), Henri Bergson (66) e Leopold Sacher-Masoch (67). De seu primeiro livro, em co-autoria com André Cresson, *David Hume, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, até sua tese, passaram-se dezesseis anos de intenso envolvimento com a história da filosofia, dezesseis anos que foram condensados nas mais de quatrocentas páginas de *Diferença e repetição*. Mas isso não diz tudo, pois essa obra vai muito além do tradicional campo filosófico, na medida em que incorpora e discute uma série de conhecimentos vindos de diversas outras áreas, como a biologia, a física, a matemática, a psicologia, a psicanálise, a literatura, etc., o que a dota de uma riqueza extraordinária, já que é capaz de ordenar todo esse gigantesco arsenal de conhecimentos a favor de um sistema filosófico bem definido, porque se tratava, sobretudo, de construir e tornar operante uma filosofia da diferença.

É basicamente sobre esse período da filosofia deleuziana, até *Diferença e repetição*, que nos debruçamos para a elaboração desta tese. Efetuamos, certamente, uma seleção a partir do todo e uma série de recortes sobre os problemas que mais nos interessava aprofundar o estudo, tendo como objetivo principal traçar a gênese da filosofia da diferença, isto é, mostrar como, em cada um dos autores sobre os quais Deleuze se dedica, o conceito de diferença insinua-se e ganha consistência na medida em que é definido no interior da ontologia do ser unívoco.

Assim se passa na interpretação de Hume, em que a diferença é inicialmente definida a partir dos fragmentos sensíveis que se repetem para uma imaginação contemplativa; contudo, apresentando-se na experiência como a repetição de elementos descontínuos e independentes, a diferença não passaria de diferença exterior não fosse ela contraída pelo hábito, como casos de

repetição que mudam algo na imaginação que os contempla e contrai, constituindo-se, então, como diferença interna, que pode desdobrar-se e conservar-se na memória e no entendimento; o hábito, ao fazer surgir uma diferença no espírito que contempla, que subtrai uma diferença à repetição, faz com que ele ultrapasse a experiência e constitua-se como sujeito.

Quanto a Bergson, Deleuze considera de início sua filosofia como uma filosofia de realização da diferença. Já no método intuitivo, proposto por Bergson, se manifesta a preocupação em apreender o real a partir de sua singularidade, isto é, a partir da sua diferença própria, o que significa voltar-se para sua presença enquanto duração. As coisas se apresentam na experiência enquanto alteração qualitativa, isto é, enquanto movimento de diferenciação de uma multiplicidade virtual que se desdobra na matéria enquanto multiplicidade quantitativa (graus da diferença). Logo, a atualidade empírica pressupõe uma virtualidade que a produz desde um processo de diferenciação de si mesma. A esse virtual não falta realidade, embora ele só se torne apreensível para a experiência sensível na medida em que se torna atual, seguindo suas linhas de diferenciação. O virtual é também a memória ontológica, em que todo o passado coexiste com cada presente que passa, contraindo-o e impulsionando-o em direção ao futuro. No virtual, todo o passado coexiste consigo mesmo numa infinidade de níveis ou graus distintos: o passado se repete incontáveis vezes a cada nível de contração, mas cada repetição comporta em si uma diferença, pois cada nível está ordenado em torno de lembranças que se destacam. Enfim, é próprio do virtual diferenciar-se, ele é definido como aquilo que se diferencia de si mesmo; se ele é uma multiplicidade coexistente, então o que coexiste nele é a própria multiplicidade das diferenças, com seu ímpeto próprio de diferenciação. É nesse sentido que Deleuze poderá referir-se à duração, à memória e ao impulso vital como os três aspectos complementares do conceito de diferença.

Em Platão, Deleuze tratará de mostrar de que modo a diferença nunca deixa de insinuar-se, apesar do esforço da dialética platônica em conjurá-la por

não participar da Idéia como fundamento.¹ Ao estabelecer um fundamento a partir do qual pudesse selecionar os verdadeiros e repelir os falsos pretendentes em participar na Idéia, Platão vem afirmar a primazia da identidade do modelo e da semelhança da cópia sobre o simulacro, mera imagem submersa na dessemelhança, mas que buscaria arditamente se fazer passar por semelhante. Porém, se o simulacro não participa da Idéia em nenhum grau, ele participa de um fundamento outro que não o ser, e tudo que é outro que não o ser, para qualquer essência que se considere, é não-ser. Existe, portanto, um ser do não-ser, que não é o contrário do ser, mas alguma coisa outra que não o ser, alguma coisa de diferente e, assim, é preciso admitir que a diferença é. O não-ser é a diferença, não o negativo, mas aquilo que não está submetido à identidade do modelo e à semelhança da cópia. É sobre o jogo profundo da diferença que se constituirá o simulacro e que se contestarão as próprias noções de modelo e de cópia, outros tantos simulacros... A reversão do platonismo é incitada por Deleuze a partir da implosão de todo fundamento, da glorificação do reino dos simulacros e do descerramento da positividade da diferença.

Na filosofia de Nietzsche, Deleuze define a diferença como fato original em que uma força se relaciona com outra força segundo uma hierarquia de domínio, ou seja, entre uma força dominante e uma força dominada há uma diferença de quantidade de potência que as determina qualitativamente como força ativa ou reativa. Da vontade de potência como o querer interno, ou elemento genealógico da força, decorrem, assim, ao mesmo tempo, os dois elementos da força: o elemento diferencial, decorrente da quantidade desigual de potência de cada força posta em relação, e o elemento genético pelo qual as forças são ditas ativas ou reativas. Mas na medida em que qualifica a relação entre as forças, a própria dinâmica das forças vem determinar a vontade de potência como o poder de uma força afetar ou ser afetada por forças superiores ou inferiores. Comandar forças inferiores determina a vontade de potência

¹ Antes de serem retomados em *Diferença e repetição*, os comentários sobre a filosofia platônica foram publicados sob forma de artigo (*Renverser le platonisme. Revue de métaphysique et de morale*, 1967), depois reeditado, com modificações, como apêndice a *Lógica do sentido*, com o título “Platão e os simulacros”.

como afirmativa, submeter-se a forças superiores determina a vontade de potência como negativa. Existe assim uma cumplicidade entre a vontade afirmativa e as forças ativas, que fazem de sua diferença um objeto de afirmação, e existe uma cumplicidade entre a vontade negativa e as forças reativas, que negam a diferença que as constitui na origem como força subjugada.

Por conseguinte, nessas filosofias sobre as quais Deleuze se debruça, tratava-se de explorar o conceito de diferença que se insinuava mais ou menos explicitamente em cada caso, como se ele recebesse aqui ou ali uma roupa mais ou menos extravagante, mais ou menos sob medida de acordo com as habilidades de cada alfaiate. Com isso, ele próprio vai tornando-se sensível aos signos dos tecidos, dos cortes, das linhas e das costuras, tendo em vista tornar-se capaz de pensar a diferença em si mesma e a diferença em relação com a diferença, junto com o plano que elas constituem e povoam.

A hipótese que exploraremos nesta tese é a de que *Diferença e repetição* não é a inauguração de uma nova etapa da filosofia deleuziana, em que ele abandonaria seu trabalho como historiador da filosofia para, finalmente, dedicar-se à elaboração de uma filosofia própria. Nossa hipótese se apóia, sobretudo, na idéia de que se pode demonstrar que esse livro é o ponto de chegada e a coroação desse primeiro período da filosofia deleuziana, na medida em que condensa uma série de conceitos vindos dos filósofos estudados anteriormente, relacionando-os com elementos não-conceituais, estabelecendo cruzamentos provocadores de novos conceitos, enfim, transformando as engrenagens conceituais, criadas a partir da interpretação de outros filósofos, em uma máquina produtora da diferença, delineando os contornos de uma filosofia da diferença.

Essa hipótese será comprovada a partir da abordagem de três de suas principais formulações. Em primeiro lugar, a crítica do negativo e o combate à filosofia da representação procura liberar a diferença das amarras impostas pelo primado da identidade: a identidade das Idéias como fundamento, em Platão, a identidade dos gêneros e das espécies, em Aristóteles, e, ainda, a identidade da

Essência que se reflete a si mesma, na dialética hegeliana. Na outra formulação, Deleuze explora as ressonâncias humianas, bergsonianas e proustianas, nos méritos e nas insuficiências das sínteses do hábito e da memória. Por último, os conceitos de intensidade e individuação se relacionam com a interpretação deleuziana de Nietzsche, apontando para a síntese *a priori* do tempo como o eterno retorno da diferença ou como o ser unívoco que se diz daquilo que difere. Em suma, essa hipótese se comprovará na forma como os conceitos de diferença e repetição se desprendem de todas essas filosofias e repercutem em novos arranjos, em consonância com a filosofia da diferença que Deleuze tratava de constituir.

Esse projeto filosófico que, em nosso entender, se estende até *Diferença e repetição* implica um modo deleuziano de historiar a filosofia e aponta para uma importante discussão metodológica. Afinal, pode-se indagar em que medida Deleuze faz história da filosofia, se ele não se limita a seguir, por exemplo, a regra de interpretação de sistemas filosóficos, formulada por Victor Goldschmidt, que consiste em situar-se num tempo lógico, ou seja, em “repor em movimento a estrutura da obra” em que estão inscritos os pensamentos filosóficos, buscando compreender um sistema “conforme à intenção de seu autor” e supondo um devir interior ao próprio arranjo metodológico engendrado pelo filósofo.² Deleuze não se contenta em colocar-se nesse tempo lógico, não se satisfaz em deixar-se dirigir pelo filósofo na explicitação do movimento produtor de suas teses. Como Deleuze faz, então, história da filosofia?

Elaboraremos, na seqüência, um pequeno apanhado de como diversos intérpretes da filosofia deleuziana entendem essa primeira etapa, da qual excluem *Diferença e repetição*, em que seus livros são reunidos sob a denominação de trabalhos monográficos de história da filosofia. Inicialmente, porém, veremos como o próprio Deleuze se referia a esses estudos.

² GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. *A religião de Platão*. Tr. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difel, 1963, pp. 139-47.

No Colóquio de Cerisy, em 1973, obstado sobre sua proposta extratextual de leitura de Nietzsche, Deleuze responde:

Não me apresento absolutamente como um comentador de textos. Um texto, para mim, é apenas uma pequena engrenagem numa prática extratextual. Não se trata de comentar o texto através de um método de desconstrução, ou de um método de prática textual, ou de outros métodos, trata-se de ver para que isto serve na prática extratextual que prolonga o texto.³

A passagem indica claramente o modo como Deleuze lida com o texto filosófico: como algo que ultrapassa a si mesmo, que não tem uma identidade a ser apreendida, mas uma intensidade a ser vivida por alguém que se põe em relação com ela, uma intensidade que não é a mesma para todos os leitores, mas uma que é própria a cada um. Trata-se de uma recusa de toda mediação, tanto da parte de um instrumental metodológico que identifica o leitor como apto a dar conta do texto, quanto da estrutura de um determinado sistema conceitual auto-referente. Antes, o texto é tratado como um jogo de forças em contato com as forças do exterior, que tanto arranca-as de seus limites como atravessa-as, dando-lhes, a cada vez, um movimento novo, um arranjo de sentidos sempre renovado em virtude desse contato. Deleuze cita um exemplo, em relação às deformações fascistas sofridas pelos textos de Nietzsche: se houve um momento em que era fundamental desmascarar essas apropriações com base nos próprios textos do filósofo, agora seria mais útil se se pudesse encontrar e reunir forças exteriores que pudessem liberar da escritura nietzschiana um sentido revolucionário, que tornasse irrisória a pergunta “é fascista, é burguês, é revolucionário em si?” e que fizesse de Nietzsche “um campo de exterioridade onde se defrontam forças fascistas, burguesas e revolucionárias.”⁴

³ DELEUZE, Gilles. Pensamento nômade. Tr. Milton Nascimento. In: MARTON, Scarlett (org.) *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 74.

⁴ Pensamento nômade, p. 62.: “Sempre um apelo a novas forças que vêm do exterior, e que atravessam e recortam o texto nietzschiano no quadro do aforismo. O contra-senso legítimo é isto: tratar o aforismo como um fenômeno à espera de novas forças que venham ‘subjugá-lo’, ou fazê-lo funcionar, ou então fazê-lo explodir.”

Se essa relação com o exterior é requerida pelo texto nietzschiano, é porque este expressa estados vividos que não passam pelos códigos estabelecidos, da lei, do contrato ou da instituição, mas reconvertem-se em fluxo quando em contato com o fora; os estados vividos não são da ordem do subjetivo, mas da intensidade. A intensidade que permeia um aforismo pode ser aprisionada num conceito quando se procura representá-la, fazê-la significar ou participar de algo, como uma corrente filosófica ou uma interpretação que procura sistematizar o conjunto da obra. Nesse sentido, Deleuze se refere a “uma função repressora” da história da filosofia, que tenta controlar o que se pode ou não dizer a respeito de uma filosofia, apontando o que é preciso ler antes de poder falar sobre ela em seu próprio nome, ou simplesmente falar em seu próprio nome o que quer que seja.⁵

Pensar o texto filosófico como um fluxo de intensidades em relação com a exterioridade (outros tantos fluxos) indica o esforço deleuziano em liberar o pensamento de suas amarras, em colocar a diferença em contato com a diferença e, com isso, produzir intensidades novas, da ordem do vivido, que pudessem servir como fonte de energia para novas criações. Trata-se, antes, em história da filosofia, de partilhar intensidades “fora de qualquer lei, de qualquer contrato, de qualquer instituição”.⁶

Num outro contexto, definindo o estilo em filosofia, Deleuze retoma essas questões sob uma perspectiva convergente com essa compreensão de história da filosofia como uma “prática extratextual que prolonga o texto”. O estilo em filosofia é o movimento do conceito no contexto de linguagem que lhe anima, mas é um movimento que cria uma tensão e impulsiona a linguagem em direção a um fora. Fazer filosofia seria, então, criar conceitos liberando a vida que está contida e tensionada num corpo pleno de estados vividos de linguagem; o estilo cava, nessa linguagem necessariamente em desequilíbrio, diferenças de potenciais, fazendo surgir algo novo, um “clarão que sai da própria linguagem, fazendo-nos ver e pensar o que permanecia na sombra em

⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. *Conversações*, 1972-1990. 2. reimp. Tr. Peter P. Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1998, p. 14.

⁶ Pensamento nômade, p. 60.

torno das palavras, entidades de cuja existência mal suspeitávamos.”⁷ Fazer filosofia depende, portanto, de despersonalizar a vida que se procura liberar do que a aprisiona: há sempre um excesso de vida que se desprende do filósofo; reencontrar esse excesso e fazê-lo ressoar em novos tons, repercutir em novos arranjos, em consonância com outros estados vividos, tal é a tarefa do historiador da filosofia.

Talvez seja supérfluo indagar sobre os estados vividos que animavam Deleuze em seus primeiros estudos, embora ele mesmo o faça quando, numa carta, resume seus interesses e motivações ao fazer história da filosofia⁸: a) a eleição de autores que se opunham à tradição racionalista, nos quais se construía uma crítica do negativo e da interioridade, uma denúncia do poder, uma consideração da exterioridade das forças e das relações etc.; b) a aversão ao hegelianismo e à dialética, que junto com Husserl e Heidegger formavam, para o jovem universitário Deleuze, “uma escolástica pior do que na Idade Média”⁹; c) a necessidade não de redizer o que o filósofo dizia, mas de explicitar os subentendidos presentes em sua filosofia, forçando-o a dizer algo novo, mas que já estava efetivamente presente inicialmente em sua fala; e d) enfim, o que Deleuze deveria a seu contato tardio com Nietzsche¹⁰, encontrar “o gosto perverso de dizer coisas simples em nome próprio, de falar por afetos, intensidades, experiências, experimentações”, o que não significa finalmente se reconhecer como um sujeito cognoscente, mas, ao contrário, abrir-se às intensidades, tomar-se a si mesmo a partir das singularidades que o constituem e que o atravessam. Deleuze considera que teria lançado a si mesmo nesse projeto ao elaborar *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, indicando que, neste outro contexto, ele é consideravelmente mais modesto que no precedente, guardando apenas para a partir destes últimos livros o privilégio de uma prática extratextual, estabelecendo uma divisão em sua obra que contradiz

⁷ *Conversações*, p. 176.

⁸ Cf. Carta a um crítico severo. *Conversações*, pp. 11-22, esse mesmo assunto é retomado numa entrevista a Raymond Bellour e François Ewald, em 1988, também reunida na coletânea *Conversações*, pp. 169-93.

⁹ DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tr. Eloisa A. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998, p. 20.

¹⁰ Em *Diálogos*, não apenas Nietzsche, mas Nietzsche e Espinosa são apontados como inspiradores da coragem em enfrentar o caráter repressor da história da filosofia e escrever por sua própria conta, cf. p. 24.

nossa hipótese inicial. Haveria, então, segundo o próprio Deleuze, dois momentos distintos em sua primeira filosofia, sendo o primeiro aquele em que ele ainda poderia ser definido como um comentador de texto, antes de efetivamente falar em nome próprio.

Permitimo-nos discordar. O elenco de suas motivações já desmente essa divisão, pois já estavam postas desde o início as intensidades com as quais Deleuze invadia a história da filosofia e com as quais prolongava as filosofias que elegia: tratava-se, então, de encontrar os elementos constitutivos de uma filosofia da diferença em autores que escapavam do que podemos chamar de tradição da filosofia da representação. Daí o interesse na crítica ao sujeito cognoscente, à noção de negativo, notadamente em Bergson, a tematização da exterioridade das forças e das relações como definição do empirismo, do conceito de vontade de potência em Nietzsche, da interpretação dos signos em Proust e assim por diante. Logo, a primeira filosofia de Deleuze, longe de ser um conjunto de comentários da história da filosofia, é uma irrefreável busca de engrenagens e de fontes de energia (produção de intensidades novas) que pudessem levar ao máximo funcionamento a maquínica filosofia da diferença ou de produção da diferença. Desde o princípio estava presente o trabalho com a filosofia como uma prática extratextual.

Nesse sentido, por condensar todo esse trabalho prévio, entendemos *Diferença e repetição* não somente como parte dessa engrenagem, mas como a máquina mesma em funcionamento. No “Prólogo” dessa obra, Deleuze coloca, provavelmente pela primeira vez, a problemática da história da filosofia nos seguintes termos:

Parece-nos que a História da Filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da *colagem* numa pintura. A História da Filosofia é a reprodução da própria Filosofia. Seria preciso que a resenha em História da Filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e que comportasse a modificação máxima própria ao duplo. [...] As resenhas de História da Filosofia devem representar uma espécie de desaceleração, de congelamento ou de imobilização do texto: *não só* do texto ao qual eles se relacionam, *mas também* do texto no qual eles se inserem. Deste modo, elas

têm uma existência dupla e comportam, como duplo ideal, a pura repetição do texto antigo e do texto atual *um no outro*.¹¹

Se a história da filosofia deve duplicar a filosofia, isso não se faz sem ao mesmo tempo criar uma diferença, ou seja, não se repete o texto sem produzir algo novo com o texto. Mas esse duplo que se produz não é exatamente o prolongamento do texto na exterioridade com o qual se relaciona? O duplo que se cria é, antes, uma via de mão dupla, em que se relacionam as intensidades moventes do texto e do historiador, em que algo se produz *entre* eles, como um relâmpago a partir do encontro entre nuvens carregadas. Por conseguinte, o novo que se produz é definido como o resultado de uma prática extratextual que prolonga o texto e, nesse sentido, *Diferença e repetição* se define, em grande parte, a partir desse modo de fazer história da filosofia, mas para dela tirar a máxima modificação, qual seja, a definição da diferença em si mesma.¹²

Ao comentar essa mesma passagem, Roberto Machado via razões para sequer considerar Deleuze um historiador da filosofia, na medida em que integrava o pensamento dos filósofos, após forçá-los a deslocamentos e torções, grandes ou pequenos, a suas próprias interrogações. Se o filósofo ressaltava a idéia de colagem, era porque os conceitos eram extraídos de seus contextos para serem utilizados como instrumentos, como operadores em uma trama conceitual que não a do sistema a que originalmente pertenciam, mas a que responde a sua problemática filosófica própria. Segundo Machado, Deleuze desembaraçava os conceitos de seus sistemas de origem, deixando a marca de seu próprio pensamento em todos os seus estudos, para criar um novo sistema

¹¹ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tr. Luiz Orlandi; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 19.

¹² Seria possível adicionar outras considerações que Deleuze faz a respeito de seu trabalho com a história da filosofia. Nenhuma das que encontramos, no entanto, afastaria-o dessa definição de uma prática extratextual. Ao contrário, em diversos momentos de seu percurso intelectual, embora sua terminologia se altere em função de uma desejada proliferação de conceitos, a definição não se altera em sua essência, como no início de *Mil platôs*: “Não se perguntará nunca o que um livro quer dizer, significado ou signifiante, não se buscará nada compreender num livro, perguntar-se-á com o que ele funciona, em conexão com o que ele faz ou não passar intensidades, em que multiplicidades ele se introduz e metamorfoseia a sua, com que corpos sem órgãos ele faz convergir o seu. Um livro existe apenas pelo fora e no fora.” DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia. V. 1. 2. reimp. Tr. Aurélio Guerra Neto; Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000, p. 12.

em que põe em relação diversos conceitos oriundos das filosofias que elege – que, por sua vez, se relacionam com elementos não-conceituais provenientes de outros domínios, notadamente das ciências e de artes como a literatura e o cinema. Com isso, estabelece-se uma circularidade, pois a singularidade de seu pensamento filosófico serve de princípio de leitura da história da filosofia que, por sua vez, desde um procedimento de recorte e de colagem dos conceitos, tal leitura explica a formação de seu sistema filosófico como uma teoria da diferença. No entanto, ao realizar esse procedimento, Deleuze não procura assimilar os filósofos a uma identidade, ao contrário, preserva a singularidade de cada um, invariavelmente estabelecendo entre eles relações diferenciais, ou seja, ao repetir modificando e relacionando os conceitos provenientes das filosofias que elege, estaria também criando ele mesmo a diferença que, embora diversificando-se, permanece como o invariante de sua filosofia. Machado chega, então, à conclusão de que o filosofia deleuziana, mais do que uma nova filosofia, é “uma suma de pensamentos que relaciona por expressarem, em maior ou menor grau, a diferença”.¹³

François Zourabichvili concorda em considerar um erro a separação da obra deleuziana em duas partes, os comentários e os escritos em nome próprio, mas, na medida em que, ao comentar outras filosofias, Deleuze não faz sobretudo uma suma de pensamentos, mas não pára de afirmar um pensamento original e coerente, com conceitos que retornam incessantemente em seus livros, embora a cada vez deslocados, configurando um jogo de ecos e ressonâncias. Nesse aspecto, *Nietzsche e a filosofia* seria exemplar, pois o tom empregado indica, acima de tudo, a presença de uma causa comum ao filósofo comentado e ao comentador. O que caracteriza, de modo geral, as obras de Deleuze sobre história da filosofia é o uso do *discurso indireto livre*, assim definido por Zourabichvili: “uma maneira de emprestar sua voz às palavras de outrem que termina por confundir-se com seu próprio avesso – falar por sua própria conta emprestando a voz de um outro.”¹⁴ Assim, o filósofo toma para si

¹³ Cf. MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990, pp. 225-6. Cf. também a “Introdução: A geografia do pensamento”, pp. 1-22.

¹⁴ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. 2. ed. Paris: PUF, 1996, p. 6.

uma série de intercessores, a partir dos quais pode dizer o que tem a dizer, o que vale tanto para as chamadas obras independentes, quanto para as monografias, não havendo, portanto, qualquer privilégio das primeiras em relação às últimas. Sequer se pode discernir o que pertence a Deleuze e aos filósofos comentados, ou avaliar essa relação em termos de autenticidade ou de influência, quando se está diante de uma configuração nova que se afirma como uma filosofia do acontecimento – que não pode receber outra assinatura que não seja a de Deleuze.¹⁵

Para Éric Alliez, essa dupla possibilidade de entender a relação de Deleuze com a história da filosofia (uma suma de pensamentos ou uma nova filosofia?) testemunha, justamente, o paradoxo constitutivo dessa relação de duplicação, o que implica numa problematização a respeito de “sob que condições é possível afirmar que o *discurso indireto livre* a que recorre Deleuze para constituir o espaço diferencial de sua obra [...] é criador de um pensamento novo e de uma nova imagem do pensamento: o *deleuzismo*?”¹⁶ Alliez afirma que a criação tem como condição um procedimento de virtualização das filosofias estudadas, que significa transformar os pensamentos de que se parte em um caso particular de uma problemática eminentemente ontológica. Virtualizados (ou desterritorializados), os filósofos são reciprocamente envolvidos num mesmo plano de imanência em que são novamente atualizados. Mais precisamente, alguns estados intensivos são selecionados a partir das filosofias com que Deleuze lida, em função de sua capacidade de recriarem-se na pura imanência, longe de todos os princípios transcendentais, onde, atualizados, se põem em interface recíproca, como em um baile de máscaras. Trata-se, assim, de uma heterogênesse e de uma transmutação (ou variação contínua) que se fazem em função de uma “ontogênesse de uma filosofia-mundo” que não comporta qualquer forma de transcendência; para reduzir a uma fórmula,

¹⁵ Cf. ZOURABICHVILI, François. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, pp. 5-6.

¹⁶ ALLIEZ, Éric. *Deleuze, filosofia virtual*. Tr. Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996, p. 12.

fazem-se em virtude da criação de uma ontologia da experiência e de um pensamento da realidade da diferença.¹⁷

Luiz Orlandi ressalta o papel exercido, em cada obra de Deleuze, pelas linhas de ação da diferença que nelas estão implicadas. As linhas são fluxos intensivos e portam potências expressivas e interrogativas; elas são de dois tipos e cruzam-se em cada um dos escritos de Deleuze: de um lado, são linhas de conceitos elaborados pelo filósofo, de outro, são linhas vindas de fora, constitutivas de signos ou acontecimentos variados. Essa dupla vertente de linhas se encontra em cada escrito, povoando o campo de imanência, sempre pressuposto, que as faz chocar umas com as outras, provocando experimentações nos conceitos criados, bem como variações, sofridas quando se busca o melhor encontro ou a melhor conexão entre elas. A linha que se põe ao encontro traria signos a serem decifrados, mas que impõem à própria potência interpretativa variações que a reconfiguram. As alianças que se formam entre um dado signo que se apresenta e as multiplicidades conceituais disponíveis são, todavia, mais ou menos duradouras, “conforme a oportunidade do momento”. Nesse sentido, seria insuficiente circunscrever a obra deleuziana a “um campo no qual filósofos propícios a uma filosofia da diferença são postos a combater filósofos da representação”.¹⁸ Tal tratamento poderia autorizar uma busca, igualmente superficial, de problemas de interpretação cometidos por Deleuze ao privilegiar alguns filósofos em detrimento de outros. Mais importante que essa partição entre aliados e adversários, seria pensar os escritos de Deleuze como local de produtividade das linhas de ação da diferença, onde alianças e desacordos se fazem a propósito de algo posto em pauta, numa busca pelas alianças mais produtivas, que não passam em definitivo por uma macroaliança pré-definida: “essa produtividade se define, isto sim, do ponto de vista da momentânea modalidade de encontro das linhas pelas quais a

¹⁷ Cf. ALLIEZ, Éric. *Deleuze, filosofia virtual*. Sobretudo, pp. 11-5 e 37-8: “O que nunca foi tentado [até Deleuze] foi essa virtualização sistemática da história da filosofia como modo de atualização de uma filosofia nova, de uma filosofia virtual cuja efetuação infinitamente variável não cessa de *fazer dobras* (dobras sobre dobras); o que afasta Deleuze a um só tempo da função-autor e da falsa enunciação do comentador [...]” (p. 38).

¹⁸ ORLANDI, Luiz B. L. Linhas de ação da diferença. ALLIEZ, Éric. (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 50.

diferença escorre suas potências.”¹⁹ Desse modo, para Orlandi, toda a obra de Deleuze, sem periodização, é esse lugar de encontros, mas em cada obra as linhas de diferença se tornam produtivas em função de algo pontual que esse cruzamento faz vir à tona. Porém, independente do que seja produzido, o estatuto dessa produção é sempre o mesmo, isto é, trata-se invariavelmente de liberar algo desse encontro entre fluxos intensivos que vêm povoar um campo de imanência. Libera-se o pensamento dos pressupostos da representação, libera-se diferença de sua subordinação ao idêntico, libera-se a afirmação do trabalho do negativo, libera-se o tempo de seu trilho cronológico e assim por diante. Nesse sentido, aproxima-se a interpretação de Orlandi da de Alliez, na medida em que liberar indica uma virtualização do conceito que se apresentava atualizado no encontro e, uma vez virtualizado e conduzido ao plano imanente da filosofia deleuziana, pode-se surfar nesse devir de conceitos e sempre reconstruir esse plano com seus novos ocupantes.

Temos, por conseguinte, que todos os autores mencionados concordam entre si em dois aspectos fundamentais que vêm confirmar as nossas próprias considerações a respeito do modo como Deleuze lida com a história da filosofia, a saber:

(1) Deleuze, definitivamente, não é um comentador, não assume o papel de historiador da filosofia.

(2) Deleuze faz filosofia e seu ponto de partida são conceitos provenientes de outros filósofos, mas invariavelmente recriados ou realinhados em função de sua problemática filosófica, até o ponto de tornar indiscernível o que lhe pertence e o que pertence a outrem (o que não se altera mesmo se não se tratasse de uma nova filosofia, mas de uma suma de pensamentos, como defende Machado).

Desse modo, para construir sua problemática filosófica, Deleuze faz os conceitos selecionados participarem de um “jogo de ressonâncias”, de “novas relações diferenciais”, de um “baile de máscaras”, de “variáveis alianças produtivas” ou, como preferimos dizer, de uma máquina produtora da

¹⁹ ORLANDI, Luiz B. L. Linhas de ação da diferença, p. 51.

diferença, da qual os conceitos seriam engrenagens e fontes de energia (intensidades) que a põem em funcionamento.

Diferentemente desses intérpretes, Michael Hardt procura discutir a relação de Deleuze com a história da filosofia, não em relação ao todo da filosofia deleuziana, mas centrando sua análise às suas primeiras obras, antes do que chama de “obra madura”, em que apareceriam os “textos filosóficos independentes”, inaugurados com *Diferença e repetição*: os escritos do “Deleuze subterrâneo”, como ele diz, que nadava contra a corrente de sua geração e forjava seu próprio caminho “fora da ribalta e dos lugares comuns dos debates culturais públicos franceses”.²⁰ Desse período, Hardt enfatiza os estudos sobre Bergson, Nietzsche e Espinosa como os mais importantes; a cada novo estudo, Deleuze estaria realizando uma agregação teórica (seletiva em relação à totalidade do pensamento de cada filósofo abordado) para responder a questões específicas, revelando uma evolução de seu pensamento próprio, mas revelando também que suas escolhas dependem exclusivamente dessa evolução. Assim, a filosofia subterrânea de Deleuze é processual e mostra o seu aprendizado em filosofia, que o teria levado da ontologia à ética e à política. Na passagem de Bergson a Nietzsche teria havido, inclusive, uma “reorientação dramática em sua abordagem filosófica”. Analisando o final de *Bergsonismo*, em que Deleuze tentaria explicar a teoria social de Bergson, sem atingir a clareza e o desenvolvimento necessário para fundamentá-la, Hardt aponta para a reorientação teórica realizada para dar conta dessa temática: “Deleuze sente-se pressionado a trazer o ontológico para o social e o ético”, o que o levaria aos estudos sobre Nietzsche, saindo do plano da lógica para ingressar no plano dos valores, traduzindo a ontologia positiva de *Bergsonismo* em uma ética positiva (afirmação do ser), explorando “o verdadeiro ser do devir e a organização positiva da multiplicidade atual”.²¹

²⁰ HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Tr. Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996, p. 25.

²¹ Cf. HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*, pp. 53-5. Cf. também p. 61: “A análise do poder fornece a base fundamental do estudo de Deleuze sobre Nietzsche: dos fundamentos ontológicos do poder à criação ética do ser.”

Todavia, consideramos que, se a primeira filosofia deleuziana for lida à luz do seu desenvolvimento subsequente em *Diferença e repetição*, veremos que Nietzsche não representa uma reorientação filosófica em relação à interpretação de Bergson. Antes, o filósofo alemão desempenha um papel privilegiado na construção da ontologia do ser unívoco, a partir da definição de diferença e de repetição, sobretudo no contexto das três sínteses do tempo, no capítulo “A repetição para si mesma”. Entendemos também que não há uma reorientação na interpretação da filosofia nietzschiana de *Nietzsche e a filosofia* até essa obra, mas sim uma mudança de enfoque. Em *Diferença e repetição*, mais importante que a crítica do negativo é apreender o ser unívoco em sua plena positividade, em que a vontade de potência, como diferença intensiva, é a própria afirmação e o eterno retorno da diferença, como a terceira síntese do tempo, é a afirmação que se diz da afirmação, o ser unívoco que se diz do que difere. Portanto, em nenhum momento há o abandono do ontológico, ao contrário, nessa primeira filosofia, tudo está orientado para a definição da diferença como constituinte da univocidade do ser.

Com isso, não se pretende refutar a interpretação de Hardt, apenas apontar que ela pode indicar, antes, interesses teóricos próprios do autor, ou seja, dependem da prática extratextual a partir da qual ele prolonga os textos do “Deleuze subterrâneo”. Essa mesma prática explicaria a ênfase dada por Hardt ao anti-hegelianismo de Deleuze, colocando como o primeiro princípio metodológico de sua análise o reconhecimento de Hegel como o antagonismo principal da primeira filosofia deleuziana, que se dirigiria à dialética hegeliana com o objetivo de destruir seus fundamentos, de modo que Bergson, nesse contexto, com sua crítica do negativo, não seria mais que um aliado num “extenso desvio ontológico antes de chegar a um projeto político positivo”²²

²² HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*, pp. 19-20. Hardt é explícito a respeito da escolha de Deleuze como seu aliado na crítica de Hegel: “Muito embora inúmeros autores tenham realizado importantes contribuições à nossa crítica de Hegel, Deleuze foi quem mais profundamente se desvincilhou dos problemas do anti-hegelianismo e construiu um terreno alternativo para o pensamento — que já não é pós-hegeliano e sim separado do problema de Hegel.” (p. 12). Mais adiante: “Examinaremos o seu pensamento para investigar as propostas de uma nova problemática de pesquisa depois da ruptura pós-estruturalista, para testar a nossa firmeza num terreno sobre o qual novas bases para o pensamento filosófico e político sejam possíveis.” (p. 17).

Não se deseja, é certo, deixar de prestar homenagem às contribuições de Hardt ao pensamento político contemporâneo, que muito devem justamente a esse estudo sobre os primeiros escritos de Deleuze²³, tampouco minimizar a importância da crítica à dialética hegeliana, que transpassa o conjunto das obras deleuzianas desse período, inclusive *Diferença e repetição*. De nossa parte, no entanto, pretendemos abordá-la na medida em que contribui para a crítica do primado da identidade e para a dessubordinação da diferença às formas da representação, responsáveis por fazê-la passar pelo negativo e ser conduzida ao idêntico.²⁴

Os capítulos desta tese estão estruturados do seguinte modo: o “Capítulo primeiro: O bergsonismo” abordará, em seu conjunto, os estudos deleuzianos sobre Bergson, apontando para a gênese dos conceitos de virtual e de diferença a partir dos três grandes eixos conceituais da obra do filósofo: duração, memória e impulso vital. Em seguida, no “Capítulo segundo: Os labirintos da diferença”, tratar-se-á de reconstituir a crítica ao primado da identidade em Aristóteles, Hegel e Platão, tendo como contraponto a definição de diferença como constituinte da univocidade do ser em sua relação com o conceito de virtual; para todos esses filósofos, procuraremos uma aproximação de seus escritos, notadamente aqueles a que Deleuze se refere nos pontos cruciais de sua análise e que puderam servir de auxílio para a elucidação de trechos mais difíceis. O “Capítulo terceiro: Nietzsche e a diferença” procurará reconstruir as grandes linhas de *Nietzsche e a filosofia*, com ênfase para os capítulos “I: O trágico”, “II: Ativo e reativo” e “V: O além-do-homem: contra a dialética”, retomando algumas de suas teses desde a leitura de trechos da obra nietzschiana, a partir dos quais pudêssomos oferecer uma contribuição interpretativa. Por fim, o Capítulo Quarto “As sínteses do tempo” lidará com as

²³ Referimo-nos, sobretudo, ao fruto de sua parceria com Antonio Negri: HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tr. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

²⁴ Cf. o “Prólogo” de *Diferença e repetição*, pp. 15-6: O pensamento moderno nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades, e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico. [...] Queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo.”

ressonâncias do empirismo humiano, do bergsonismo, da interpretação de Proust e da relação entre vontade de potência e eterno retorno na formulação deleuziana de empirismo transcendental, a partir da síntese passiva do hábito, da síntese ativa da memória, da síntese transcendental da memória e da síntese *a priori* do tempo, explicitando como a diferença e a repetição são redefinidas a cada etapa e como cada etapa incorpora as demais até refletir-se na forma pura do tempo, em que a diferença, em suas distribuições nômades, se relaciona com a diferença, constituindo campos de individuação, diferenciando-se até anularem-se no extenso, para então esfacelarem a superfície, engendrando novas potências intensivas e, assim, retornando como criação do novo.

Poderão objetar-nos por historiar a filosofia de Deleuze seguindo o método que ele criticava e procurava ultrapassar. De fato, situamos nossa análise no tempo lógico da primeira filosofia deleuziana, ou seja, buscamos recompor o movimento de criação dos conceitos essenciais da filosofia da diferença a partir do interior de sua estrutura e de acordo com seu método. No entanto, por ser um método pouco ortodoxo, que aponta para uma prática extratextual, a própria tarefa de repô-lo em movimento implica o aprendizado de uma nova maneira de fazer história da filosofia, que nos pôs em contato com diversos filósofos e com o seu duplo deleuziano, quando inicialmente se tratava de escrever sobre apenas um filósofo. Esse é um excelente testemunho das virtualidades contemporâneas da filosofia. Assim, a elaboração desta tese significou, para nós, como Foucault prognosticava, uma resposta positiva para a questão de saber se se pode perceber diferentemente do que se vê e pensar diferentemente do que se pensa.²⁵ Sobretudo porque não se tratava de seguir um caminho seguro para o conhecimento, mas de produzir o descaminho daquele que conhece.

²⁵ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. V. II: O uso dos prazeres. 10. ed. Tr. Maria Thereza C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2001, p. 13.

Capítulo Primeiro

O BERGSONISMO

Gênese dos conceitos de virtual e de diferença em Deleuze

A noção de diferença deve lançar uma certa luz sobre a filosofia de Bergson, mas, inversamente, o bergsonismo deve trazer a maior contribuição para uma filosofia da diferença.

O bergsonismo é uma filosofia da diferença e de realização da diferença.

Gilles Deleuze, A concepção da diferença em Bergson

Gilles Deleuze parece encontrar no pensamento de Henri Bergson todos os elementos necessários para pensar uma filosofia da diferença. A ele dedicará dois artigos, em 1956, cujas principais idéias serão retomadas e desenvolvidas em livro dez anos depois. O conjunto de escritos deleuzianos sobre Bergson, por não diferirem basicamente quanto à interpretação que desenvolvem, serão aqui referidos pelo nome de **bergsonismo**²⁶. No início do artigo “A concepção da diferença em Bergson”, Deleuze defende que o bergsonismo deva trazer a maior contribuição para uma filosofia da diferença, não obstante, no arremate do mesmo texto, ele pretende que tal leitura de Bergson seja já uma filosofia da diferença e, mais que isso, que seja uma filosofia de realização da diferença.²⁷ Discutir sobre qual é esta filosofia da diferença e qual realização da diferença que se delineiam nessa interpretação é o objetivo central deste capítulo.

No entanto, restará propositalmente em aberto saber até que ponto o bergsonismo coincide ou não com a filosofia de Bergson. Discutimos na introdução o quanto inquirir a esse respeito, isto é, sobre em que medida Deleuze seria ou não fiel ao texto original, no caso, o texto bergsoniano, fazendo uma suposição de que exista algo como a verdade de um escrito, quando a cada vez ele é lido e interpretado a partir do contexto de seu intérprete, afigura-se para nós como algo supérfluo. Pois, o que está em jogo é o trato que Deleuze dá a esse pensamento numa prática extratextual, retirando dele o que é necessário para elaborar suas próprias reflexões, mesmo que ao custo, se fosse esse o caso, de ser-lhe infiel.²⁸ Assim, as referências aos escritos de Bergson às quais

²⁶ Além dos dois artigos e do livro *Bergsonismo* (1966), Deleuze é responsável por uma coletânea de textos de Bergson, publicada em 1957, que, além de escolher, ele organiza em capítulos e subcapítulos, acrescentando-lhes títulos e subtítulos (tivemos acesso à versão espanhola: *Henri Bergson: memoria y vida*. Textos escogidos por Gilles Deleuze. 1. reimp. Tr. Mauro Armijo. Madrid: Alianza, 1987). Os artigos “A concepção da diferença em Bergson” (1956) e “Bergson” (1956) foram publicados como apêndices da edição brasileira de *Bergsonismo* (Tr. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999). Julgamos pertinente comentar os textos em conjunto porque é uma só e a mesma interpretação que neles encontramos, não obstante as diferenças de estilo e o maior detalhamento do livro em relação aos artigos. Assim, o todo da interpretação deleuziana de Bergson será por nós referido com o termo “bergsonismo”.

²⁷ Cf. as epígrafes acima, citadas de DELEUZE, Gilles. A concepção da diferença em Bergson. Tr. Lia Guarino; Fernando F. Ribeiro. *Bergsonismo*. Tr. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 95 e p. 123, respectivamente.

²⁸ No ensaio “A linguagem indireta e as vozes do silêncio” (1960), Maurice Merleau-Ponty examina a ilusão do texto original como expressão completa que seria capturado pela interpretação objetiva – não há

possamos recorrer não terão o propósito de verificar se a interpretação está ou não adequada ao texto original, mas sim de clarificar aspectos da filosofia da diferença em Deleuze, desenvolvida como tese em *Diferença e repetição*, que devem sua gênese à criatividade filosófica de Bergson. Tais serão os casos do método intuitivo e do conceito de virtual, a partir dos quais a diferença poderá ser pensada, não como idéia abstrata, mas em seu estatuto de plena afirmação.

Como dizíamos, na filosofia de Bergson, Deleuze encontra os componentes de uma filosofia da diferença, mostrando primeiramente que ali se trata sempre de apreender a diferença em si mesma, de começar pela diferença como aquilo que é, de modo que o bergsonismo seria um tipo superior de empirismo²⁹ que conjuraria as abstrações do negativo e das supostas determinações vindas de fora daquilo que a coisa é. Trata-se de concentrar o pensamento na diferença enquanto singularidade, ou seja, de apreender aquilo que faz com que a coisa seja isto e não aquilo, a diferença da coisa. Qual é pois a singularidade do pedaço de açúcar? Não é certamente aquilo que o diferencia daquilo que ele não é ou daquilo que é outro em relação a ele. O não-ser e a alteridade pressupõem a coisa mesma como dado prévio. O pedaço de açúcar se define pela sua duração, pelo seu modo de durar, que o insere no tempo. Temos acesso ao ser do pedaço de açúcar através da intuição, que nos evidencia sua presença enquanto duração quando ele se dissolve no meio líquido, diferenciando-se (sem que perca, contudo, sua doçura), não meramente como passagem de um estado a outro como mudança quantitativa de sua matéria, mas como alteração de sua qualidade própria. Esta alteração é a duração enquanto multiplicidade qualitativa que constitui o ser ou a diferença do pedaço de açúcar. Se não há dúvida de que o pedaço de açúcar assim como o açúcar dissolvido sejam matéria e de que eles sejam apreendidos enquanto

texto originário completo, pois há sempre um excesso da significação sobre o significante, um excesso do pensar sobre o pensado – e, em *O olho e o espírito* (1960), afirma que uma obra de arte ou de pensamento é grande quando capaz de suscitar, de seu próprio interior, a multiplicidade de interpretações, isto é, uma posteridade que a retoma, refaz, critica, supera, prossegue. Pensamos que a leitura deleuziana de Bergson, ou o bergsonismo de Deleuze, corresponde a essa perspectiva de instituição de uma posteridade suscitada pela obra de Bergson. Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Textos selecionados*. Tr. Marilena Chauí; Pedro Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Os pensadores), pp. 47-73 e 89-123.

²⁹ Cf. A concepção da diferença em Bergson, p. 101.

recorte no mundo material como dois instantes diferentes de uma coisa que se modifica, o que há de essencial para uma discussão sobre o ser é justamente que tal modificação se dá na duração e será preciso acrescentar que o mais importante é que é a própria duração que se modifica, se diferencia. Dessa forma, será preciso compreender que a matéria é também um tipo de duração ou uma tendência interior à própria duração. Com isso, o dualismo matéria e duração não se sustentará, pois o que quer que seja o pedaço de açúcar ele o é fundamentalmente enquanto duração.

Assim, se pretendemos alcançar o ser de um objeto, devemos em primeiro lugar seguir o movimento que o traz à materialidade. Este é o plano metodológico sobre o qual a filosofia da diferença inicialmente deve operar: dividir o objeto da experiência, que se apresenta como um misto de duração e matéria, nas tendências que o constituem, determinando suas diferenças de natureza; sob o objeto encontramos uma diferença que se diferencia, outra maneira de dizer que a duração se desdobra também enquanto materialidade. Trata-se de reencontrar as articulações do real e Bergson recorre à intuição como método capaz de encontrar tais diferenças de natureza, das quais dependem todas as particularidades da experiência real.

1. DURAÇÃO

1.1. As regras do método intuitivo

Vejamos de perto o que é o método da intuição, tendo como referência principal a introdução a *O pensamento e o movente*.³⁰ Bergson fez da intuição o método filosófico visando a reencontrar a “verdadeira duração”, não o “fantasma da duração” ao qual se dirige a inteligência. Quando a inteligência, que nos serve sobretudo para que nossas ações se exerçam da maneira mais adequada e clara sobre as coisas, se propõe a mensurar a duração, coloca-a numa linha imóvel e projeta nela um ou mais intervalos que operam recortes na

³⁰ BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente* (Introdução). Tr. Franklin Leopoldo e Silva. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).

mobilidade. A ciência, por exemplo, retira do mundo material o que pode ser repetido e calculado, ou seja, exatamente o que não mais participa da duração. O mesmo ocorre no senso comum, que lida com o tempo normalmente como uma medida, quantificando em horas, minutos, segundos, aquilo que não pode ser quantificado sem ser recortado e separado de seu movimento próprio, isto é, de sua duração. A ciência e o senso comum, ao imobilizarem e espacializarem o tempo, não chegam a saber o que a duração é em si mesma.

O modo como a inteligência representa o movimento e, por extensão, a mudança leva a contradições tais como as apontadas por Zenão de Eléia. Em cada instante de uma flecha que voa ela está imóvel, porque para ocupar duas posições sucessivas no espaço é preciso conceder à flecha ao menos dois instantes. Em cada instante pensado, que corresponde a um ponto de seu trajeto, a flecha está imóvel. Essa reflexão mostraria, segundo Bergson, o absurdo de uma inteligência que representa o tempo na linguagem do espaço.³¹ A mobilidade da flecha que vai de um ponto a outro do espaço, até que algo retenha seu movimento, é, no entanto, absolutamente indivisível. Se ela houvesse parado em um ponto intermediário, então não se trataria de um movimento único e substituir-se-ia uma trajetória única por duas trajetórias distintas. Porém, a flecha não *está* nunca em um ponto de seu trajeto, ela apenas *passa* por ali, e apenas poderia ter-se detido ali, mas não o fez, pois seu movimento é indecomponível enquanto movimento.³²

O movimento, pensado em si mesmo, confunde-se com uma duração, com uma continuidade no tempo igualmente indivisível. Do mesmo modo, a mudança pressupõe a duração, a semente e a planta não são estados distintos que se sucedem um ao outro e que se justapõem intercalados por uma série de estados menores, também justapostos, todos em si mesmos invariáveis, tal como nossa inteligência, que busca a fixidez, é capaz de esquematizar. A germinação da semente e o crescimento da planta são uma mudança contínua e

³¹ Cf. BERGSON, Henri. O pensamento e o movente (Introdução), p. 103: “A duração se exprime sempre em extensão. Os termos que designam o tempo são tomados à linguagem do espaço. Quando evocamos o tempo, é o espaço que responde ao chamado.”

³² Cf. Henri Bergson: *memoria y vida*, pp. 19-20. Trata-se de um texto selecionado de *A evolução criadora*.

indivisível e é isso que Bergson chama de “duração verdadeira”; o real não é outra coisa senão o fluxo, a continuidade e indivisibilidade daquilo que muda, do próprio tempo, o real é a mudança em si mesma, o real é a própria duração. A impressão mais pura que se pode ter da duração é ouvir uma melodia porque somente na sucessão e na indivisibilidade ela pode ser ouvida, tão logo a decompuséssemos em notas distintas não teríamos mais a impressão da melodia.

Se a inteligência busca a fixidez ao relacionar-se com o mundo material para ser capaz inclusive de prever os movimentos das coisas que a rodeiam, que acenam com a satisfação das necessidades ou com ameaças à integridade corporal, tornando assim a ação do corpo a mais adequada possível a uma dada situação, então deve buscar-se em outra “faculdade” humana a capacidade de voltar-se diretamente ao fluxo do real e apreendê-lo enquanto duração. Tal será o papel da intuição, erigida por isso como o método filosófico por excelência. “Pensar intuitivamente, diz Bergson, é pensar *na* duração.”³³ Pensar *na* duração é fazer coincidir a consciência imediata com o movimento enquanto continuidade ininterrupta, com o prolongamento do passado num presente que penetra no futuro. Pensar *na* duração é dirigir-se à duração interior, apreender diretamente, sem a interposição da linguagem e do espaço, a sucessão indecomponível da vida interior. E se o real é composto pelo movimento e pela mudança, em que fases contínuas se interpenetram, se podemos esperar que tal semente germine, que o sol cumpra seu trajeto ao longo do dia, que o pedaço de açúcar dissolva, então a nossa espera revela que o real é também duração e pode ser apreendido intuitivamente. Portanto, se a inteligência efetua uma transposição espacial e lingüística dos objetos, a intuição, por sua vez, nos dá os próprios objetos, a continuidade indivisível da melodia da duração.

³³ BERGSON, Henri. O pensamento e o movente (Introdução), p. 115. A expressão em francês é “penser en durée” e tem um sentido mais claro de imersão do que a tradução em português, porque não é usual o verbo “pensar” vir acompanhado da preposição “em”. Para reproduzir o impacto, talvez se pudesse traduzir a expressão por “pensar em termos de duração” ou ainda por “pensamento em duração”. Feita esta ressalva, optamos por manter a tradução de Franklin Leopoldo e Silva, sempre com a preposição (contraída com o artigo) “na” em itálico, indicando esse modo pouco convencional em que é usada.

Em *Bergsonismo*, Deleuze ressalta a importância da intuição como método rigoroso e capaz de realizar o que Bergson chamava de “precisão” em filosofia, ou seja, a necessidade de ajustar o discurso filosófico às próprias coisas, talhar os conceitos “na exata medida do objeto”³⁴, o que significa que se deve explicar um objeto de modo que a explicação convenha somente a ele e que o objeto se preste somente àquela explicação.³⁵ Desse modo, a intuição seria o método que nos permite seguir as ondulações do real que é essencialmente mobilidade, movimento ou, em uma palavra, duração. Através da intuição, apreendemos o devir em sua plena positividade.

Com base nisso, Deleuze apresenta as regras do método intuitivo em Bergson:

(1) *Primeira regra: veracidade e falsidade dos problemas.* Trata-se do poder de constituir os próprios problemas, de bem colocar os problemas, o que significa inventá-los, criar os seus termos. Sendo o problema bem colocado, embora possa ainda permanecer encoberto, ele encerra em si mesmo sua solução, que cedo ou tarde virá. A solução virá em função dos termos de que se dispõe para colocá-lo, das condições sob as quais é engendrado. Mas com base em que se poderia definir um problema como verdadeiro ou como falso, aplicar o critério do verdadeiro e do falso à própria atividade de colocação de problemas? Bergson define dois tipos de falsos problemas: os inexistentes e os mal colocados. O não-ser, a desordem e o possível, por exemplo, são problemas inexistentes. São *problemas inexistentes* porque são formas de negação daquilo de que o real é constituído, ou seja, o ser, a ordem e o existente. Tomemos a idéia de não-ser como exemplo. A idéia de não-ser é a soma da idéia prévia de ser, da operação lógica de negação generalizada e do motivo de tal operação, qual seja,

³⁴ BERGSON, Henri. O pensamento e o movente (Introdução), p. 112.

³⁵ Sendo a linguagem instrumento da inteligência que, para realizar seus fins pragmáticos, procura fixar significados às coisas, podendo, desse modo, melhor se orientar em meio ao mundo da matéria, pode-se perguntar então qual seria a linguagem apta a exprimir a duração. Tal reflexão, aplicada sobretudo ao domínio do discurso metafísico e filosófico foi posta e desenvolvida em SILVA, Franklin L. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994, do qual citamos: “Para a inteligência, as palavras não remetem ao fluxo da duração, mas a algo que lhes é de certa forma homogêneo, posto que também de índole espacial, também descontínuo e articulado. [...] Sendo a linguagem *essencialmente* intelectual, isto é, apta para expressar primordialmente (ou mesmo exclusivamente) conteúdos de índole espacial, o fluxo da duração, enquanto oposto à articulação espacial, não *pode* ser expresso por palavras.” (pp. 17-8).

quando um ser não nos convém e o apreendemos apenas como ausência daquilo que nos interessa. Quando perguntamos pelo não-ser, estamos numa ilusão fundamental: pressupomos a existência do não-ser em relação ao ser, como se este viesse apenas preencher o vazio. É o que Bergson chama de “movimento retrógrado do verdadeiro”, que leva a supor que o ser preceda a si mesmo, preceda ao ato de sua própria criação, retroprojetando uma imagem de si mesmo num não-ser supostamente primordial. O outro tipo de falso problema (*os problemas mal colocados*) se refere aos mistos mal analisados, quando se juntam arbitrariamente coisas que diferem por natureza. O próprio conceito geral de Ser é um misto mal analisado, pois ao invés de apreendermos as diferentes realidades que se substituem umas às outras como devir, nós confundimos tudo na homogeneidade do Ser e a partir disso permitimos que surja a idéia de não-ser. Em suma, os falsos problemas, dos dois tipos, têm início no momento em que se negligenciam as diferenças de natureza: a idéia de não-ser nasce de uma idéia geral de Ser como misto mal analisado. Tal seria a ilusão do pensamento, tanto científico quanto metafísico, qual seja, ver diferenças de grau (por exemplo, o não-ser que aparece ora como mais ora como menos que o ser) quando há diferenças de natureza. Há de se verificar o quanto estamos mergulhados nessa ilusão, que é inseparável de nossa condição, o quanto essa ilusão é inevitável. É contra ela justamente que Bergson vem suscitar a intuição, que vai reencontrar as diferenças de natureza que estão sob as diferenças de grau, decidindo acerca da verdade ou falsidade dos problemas colocados pela inteligência.

(2) *Segunda regra: reencontrar as articulações do real.* Aqui se trata de lutar contra a ilusão de ver diferenças de grau onde há diferenças de natureza. Para isso, deve-se dividir um misto qualquer segundo suas articulações naturais, ou seja, segundo seus elementos que diferem por natureza. Trata-se de buscar nas misturas propiciadas pela experiência aquilo que elas têm de puro, quer dizer, ao ultrapassar a experiência em direção às condições dessa experiência real, dividindo-a em puras presenças, encontrar-se-á o que difere por natureza ou, em uma palavra, suas *tendências*. Por exemplo, lembrança e percepção se

encontram tão misturadas em nós que não sabemos reconhecer o que cabe a uma e o que cabe à outra a não ser como diferenças de grau, e não somos capazes de distinguir na representação as presenças puras da matéria e da memória. A intuição como método propõe distinguir, isto é, dividir o misto de acordo com suas tendências que diferem por natureza. Ora, essa tarefa indica que é necessário ir além da experiência real em que a condição humana nos obriga a viver para encontrar as condições da experiência (da experiência real e não de toda experiência possível). Bergson aponta a necessidade de “buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa *viravolta* decisiva, na qual, inflectindo-se no sentido de nossa utilidade, ela se torna propriamente experiência humana”³⁶.

Esse ultrapassamento, no entanto, não consiste em ir na direção de conceitos gerais e abstratos, mas em encontrar as articulações das quais as particularidades da experiência real dependem. E se se podem ali encontrar conceitos, estes serão talhados sobre a própria coisa, convindo somente a ela e não sendo mais amplo do que aquilo de que ele deve dar conta. Deleuze vê nessa desarticulação do real em função de suas diferenças de natureza a constituição de um empirismo superior, que será complementado por um movimento no sentido inverso, agora de convergência entre as linhas, de reintegração após a diferenciação até o ponto virtual para o qual as linhas convergem (imagem virtual do ponto de partida, situada também além da *viravolta* da experiência), tornando-nos aptos a resolver os problemas, relacionar a condição ao condicionado, sem que subsista então qualquer distância entre eles. E assim o problema, tendo sido bem colocado, tende a resolver-se por si mesmo.

(3) *Terceira regra: a intuição supõe a duração.* A intuição consiste em pensar em termos de duração, pensar *na* duração, porque somente nela se encontra o poder de variar qualitativamente em relação a si mesma, de ser portadora das diferenças de natureza. Quando dividimos uma coisa em suas articulações naturais, por exemplo, isolando um líquido num recipiente qualquer, temos, de

³⁶ BERGSON, Henri. *Oeuvres*. Paris: PUF, 1963, p. 321, *apud Bergsonismo*, p. 18.

um lado, a matéria, pelo qual o líquido só pode diferir em grau das outras coisas e de si mesmo, e, de outro, temos a duração, um modo de ser no tempo, que se revela em parte quando o líquido evapora, quando observamos que ele difere por natureza das outras coisas e sobretudo de si mesmo.³⁷ Desse modo, é na duração que se dão as diferenças de natureza (alteração), melhor, ela é a multiplicidade das diferenças, enquanto que a matéria não é mais que o lugar e o conjunto das diferenças de grau (aumento e diminuição). A experiência da duração poderia parecer puramente psicológica, pois é preciso uma consciência que rememore as mudanças das coisas exteriores para que se possa dizer que elas se modificam. Fora de nós, apenas haveria o presente ou a simultaneidade. Porém, pela intuição saímos de nossa própria duração para afirmarmos ou reconhecermos imediatamente a existência de outras durações. Por exemplo, quando esperamos pacientemente o líquido evaporar, quando observamos uma mudança qualitativa em algo fora de nós, apreendemos sua participação direta na duração. Afirma Deleuze:

Se há qualidade nas coisas, não menos que na consciência, se há um movimento de qualidades fora de mim, é preciso que as coisas durem à sua maneira. É preciso que a duração psicológica seja tão-somente um caso bem determinado, uma abertura a uma duração ontológica.³⁸

Desse modo, por meio da duração podemos colocar os problemas em termos de diferença de natureza, indo além da experiência, que apenas propicia mistos, mas que não aparecem para nós senão como um meio supostamente homogêneo que chamamos de matéria, cujas diferenças não são mais que diferenças de grau.

1.2. Multiplicidade numérica e multiplicidade qualitativa

A duração foi definida, até aqui, como uma experiência vivida, em que uma mudança ou um movimento são apreendidos intuitivamente em sua

³⁷ Cf. *Bergsonismo*, p. 22: “Essa alteração se confunde com a essência ou a substância de uma coisa; é ela que nós apreendemos, quando pensamos em termos de Duração.”

³⁸ *Bergsonismo*, p. 37.

continuidade indivisível. No entanto, isso não muda o fato de a experiência real se apresentar para nós como um misto de matéria e duração, daí a necessidade de recorrer à intuição como método a partir do qual apreendemos diretamente o fluxo do real enquanto duração, dividindo o misto em suas articulações naturais. Tomados em sua pureza, espaço e duração teriam as seguintes características, sendo que cada um dos lados da divisão do misto revelaria um tipo de multiplicidade:

Espaço	Duração
Exterioridade sem sucessão, distinções extrínsecas ou “cortes” homogêneos e descontínuos.	Sucessão puramente interna, sem exterioridade, heterogênea e contínua.
Multiplicidade numérica, descontínua e atual: multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, justaposição, ordem, diferenciação quantitativa, diferença de grau.	Multiplicidade virtual e contínua, irreduzível ao número: multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, organização, heterogeneidade, discriminação qualitativa, diferença de natureza.

Essa distinção entre dois tipos de multiplicidade³⁹ se revelará, de acordo com Deleuze, de grande importância para a filosofia bergsoniana e para o modo como ela se opõe à dialética, discussão a que daremos algumas indicações na sequência e que retomaremos no próximo capítulo. O que define a multiplicidade quantitativa ou numérica (espaço) é o fato de poder ser dividida de uma infinidade de maneiras sem, contudo, mudar de natureza; isso significa que suas diferenças são sempre atuais, ou seja, ainda que tais divisões não

³⁹ Para essa distinção entre a multiplicidade numérica e a multiplicidade qualitativa, em Bergson, cf. o capítulo II de *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (Tr. João da Silva Gama. Lisboa: Ed. 70, s.d.).

sejam efetuadas, são pensadas como possíveis quando o objeto é apresentado à nossa inteligência. As divisões já estão presentes na imagem do objeto, isto é, ainda que apenas como possibilidades, as partes da matéria são percebidas atualmente e não virtualmente. Novas impressões poderiam substituir a percepção atual que temos de tal imagem, sabemos de antemão essa possibilidade e ela não significa mais que uma mudança de grau e não de natureza. Portanto, a multiplicidade numérica é aquilo que não tem virtualidades, que está plenamente atualizado, mesmo que não esteja realizado e apresente-se apenas em sua realização possível.

Do outro lado, a multiplicidade qualitativa (duração) é a que, ao dividir-se, muda de natureza. Vimos que a duração é indivisível no sentido em que o deslocamento de uma flecha ou a audição de uma melodia somente podem ser decompostos esquematicamente pela inteligência, quer dizer, pode-se pensar a flecha em cada instante de seu trajeto, no entanto, não se pode apreender sua singularidade senão pelo seu modo de durar: o movimento da flecha e o andamento da melodia se dão na duração e apenas na duração a flecha se desloca até atingir o alvo e a música pode ser ouvida. No entanto, se dissociássemos da duração toda matéria que com ela compõe a experiência real, então ela se apresentaria, na definição bergsoniana, como aquilo que não pára de dividir-se e que muda de natureza a cada vez. Nesse sentido, a duração é virtual e procede por diferenciação de si mesma, num movimento que a atualiza, que a torna atual. Ir do virtual a sua atualização significa habitar a dimensão puramente temporal, criando linhas divergentes de diferenciação. Essa dimensão atua por continuidade (no processo temporal de atualização) e heterogeneidade (porque a atualização se faz por diferenciação).

Espaço e duração são, desse modo, manifestações de multiplicidades que se desdobram, num caso, como atuais quantificáveis e indefinidamente divisíveis e, no outro, como virtuais que se atualizam alterando sua natureza a cada etapa. O próprio movimento é um misto em que: a) o espaço percorrido pelo móvel é uma multiplicidade numérica, divisível, cujas partes são todas atuais e diferem em grau; assim, pode-se pensar a flecha em cada instante de

sua trajetória; e b) o movimento puro é uma multiplicidade qualitativa, cujas divisões virtuais são diferenças de natureza; assim, a trajetória da flecha é uma ininterrupta alteração qualitativa e interna da duração.

Mas, sendo a experiência real um misto de espaço e duração e sendo a duração a multiplicidade qualitativa que vem constituir os objetos sensíveis ao atualizar-se, não se deve conceber o espaço como mera exterioridade que viria a desnaturar a duração, que viria opor-se a ela como o relativo ao absoluto? Veremos que a resposta é negativa porque, dos dois lados da divisão do misto, é a duração o fundamental, pois ela é a multiplicidade virtual que muda de natureza à medida em que se atualiza, ou seja, em que se apresenta no espaço, compondo em seus desdobramentos a matéria como graus da própria diferença. Desse modo, o espaço deve sua origem à própria duração, que é a própria condição da experiência real.

Retomaremos essa discussão mais adiante.⁴⁰ Por ora, é preciso reter que, com a noção de multiplicidade, Bergson procura apreender o real sem recorrer a conceitos demasiado amplos e abstratos, com os quais a dialética compõe seu sistema: o Uno, o Múltiplo, o Ser, o não-Ser. Bergson considerava esses conceitos como se fossem vestes muito folgadas ou redes muito largas por onde passam os maiores peixes. Quando se trata, por exemplo, de definir o eu como múltiplo, ele afirma que não há dúvida que o seja, mas o que de fato se deve considerar é que em cada eu há uma multiplicidade que nada tem em comum com qualquer outra, cabendo à filosofia a tarefa de saber *qual* multiplicidade é a de tal ou qual pessoa, distanciando-se de uma concepção meramente abstrata do Múltiplo. Dirá Bergson: “O que verdadeiramente importa à filosofia é saber *qual* unidade, *qual* multiplicidade, *qual* realidade superior ao uno e ao múltiplo abstratos é a unidade múltipla da pessoa.”⁴¹ O esforço de Bergson será análogo ao de um alfaiate, ou seja, de costurar conceitos sob medida para cada coisa que

⁴⁰ Cf. especialmente o item “2.4. Monismo do tempo”, neste capítulo.

⁴¹ Henri Bergson: *memoria y vida*, p. 135. Texto selecionado de *O pensamento e o movente*. Aparentemente consciente do risco de que, em Bergson, a distinção entre objetivo e subjetivo possa ser considerada não ontológica, mas psicológica, Deleuze cita a referência a uma “unidade múltipla da pessoa” de forma a introduzir a pessoa como participante na própria duração, conforme veremos na sequência. Cf. *Bergsonismo*, p. 34.

se pretende definir filosoficamente, de modo a capturar a realidade em todas as suas nuances.

Nesse sentido, a multiplicidade qualitativa da duração não deve ser confundida com o Múltiplo, ela é aquilo que muda de natureza ao diferenciarse, é o que difere por natureza de si mesma. Não se trata de uma diferença em relação a alguma outra coisa ou em relação ao oposto da coisa ou à sua contradição. Alteridade, oposição, não-ser são noções que procuram determinar do exterior aquilo que é a diferença da coisa, enquanto na verdade ela é diferença interna, de si para consigo. Tal é o sentido da crítica de Bergson ao negativo: não aceitar que conceitos abstratos se sobreponham ao que a realidade é. Bergson já denunciava como falso problema aquele que propõe a questão “por que algo existe?”, como se antes das coisas ou sob as coisas houvesse o nada. A origem desse engano estaria no fato de que toda ação humana tem seu ponto de partida numa insatisfação, ou seja, num sentimento de ausência: somente buscamos algo porque sentimos sua falta. A ação vai então do “nada” (como ausência de algo que conta do ponto de vista da utilidade) em direção a “alguma coisa” (a presença desse algo útil). Assim, nossa inteligência vai preenchendo vazios sob a pressão das necessidades vitais. O pensamento especulativo não pode impedir-se de desenvolver-se dessa mesma maneira, ainda que não se dirija à utilidade. Conseqüentemente, concebemos a realidade como preenchimento de um vazio e o nada como preexistente a todas as coisas. O nada, portanto, não passa de uma abstração e se se parte dela para chegar ao ser, o ser a que se chega é também uma essência lógica, intemporal, e caímos no reino da pura abstração. A alternativa é acostumar-nos a pensar diretamente o ser como pura presença, isto é, pensar *na* duração.⁴²

Tampouco a multiplicidade qualitativa deve ser definida como uma combinação do Múltiplo e do Uno, ela antes torna inúteis essas noções. Do ponto de vista da virtualidade da duração, tudo o que há são multiplicidades, desde que se as entendam a partir das seguintes condições, retomadas do

⁴² Cf. *Henri Bergson: memoria y vida*, pp. 29-32. Texto selecionado de *A evolução criadora*.

bergsonismo em *Diferença e repetição*: a) elas não têm forma sensível, isto é, não têm existência atual, apenas virtual; nesse sentido, não têm qualquer identidade prévia, são a própria diferença liberada de toda subordinação ao Uno ou ao Idêntico; b) as multiplicidades são determinadas por relações recíprocas, mas cada multiplicidade é definida de maneira intrínseca, sem recorrer a um fundo que ela viria ocupar; são as próprias relações diferenciais que constituem esse fundo; e c) uma relação diferencial entre multiplicidades deve atualizar-se em correlações diversas entre multiplicidades numéricas variadas.⁴³

A princípio, tratava-se de estabelecer a diferença de natureza entre a duração e o espaço, que se misturavam na experiência real. No entanto, verificou-se que apenas do lado da duração existem diferenças de natureza, mais que isso, as multiplicidades virtuais se confundem com a própria natureza da diferença e compreendem em si a matéria e o espaço como graus da diferença. Tal deslocamento só é pensável a partir da definição da memória como coexistência de todos os graus da diferença, entendidos como graus de distensão e de contração.

2. MEMÓRIA

2.1. Coexistência do passado e do presente

No bergsonismo, a essência da duração é a memória. Existem duas maneiras de considerá-la: a) a memória-lembrança, como conservação do passado no presente, o que implica que cada novo presente contém uma imagem crescente do passado, e b) a memória-contração, como acumulação do passado no presente, sendo que os momentos sucessivos da duração se contraem ou se condensam um no outro e o momento presente não desaparece quando o momento seguinte se dá. Nesse sentido, o que chamamos “presente” é uma duração que *se divide* em duas direções, dilatando-se em direção ao

⁴³ Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tr. Luiz Orlandi; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp. 296-8. O tema das relações diferenciais entre multiplicidades será desenvolvido, nesta tese, a partir do terceiro capítulo.

passado (memória-lembrança) e contraindo-se em direção ao futuro (memória-contracção). Nada mais distante da figura de um tempo espacializado tal como a ciência concebe, ou seja, de uma série descontínua de instantes que se repetiriam idênticos a si mesmos.⁴⁴

Mas qual é o mecanismo que torna possível identificar a duração à memória? O cérebro não é capaz de conservar as lembranças porque faz parte da objetividade; imagem entre imagens, ele não tem diferença de natureza em relação aos outros estados de matéria e estes não têm poder de conservação por si mesmos. A lembrança, por sua vez, faz parte da linha de subjetividade, o que significa que, sendo a essência da subjetividade a duração, ou seja, o prolongamento ininterrupto do passado no presente, a lembrança deve conservar-se a si mesma.

Isso se dá dessa forma porque há, entre a matéria e a memória (a percepção pura e a lembrança pura, o presente e o passado) uma diferença de natureza. O passado sobrevive em si mesmo, pois ele não deixa de ser. Se temos dificuldade de pensar essa conservação da lembrança em si mesma é porque confundimos o ser com o ser-presente. Mas em Bergson se passa justamente o contrário, o presente não é, mas age, é a forma sob a qual o ser se consome e se põe fora de si, ele é puro devir; o passado, por sua vez, deixou de ser útil, mas nunca deixa de ser: o passado *é*, ele é o em-si do ser e é enquanto passado que o ser se conserva em si. O presente a cada instante deixa de ser, o passado é incessantemente e é nisso que consiste a diferença de natureza entre eles. Por conseguinte, o psicológico diz respeito ao presente, à percepção pura a partir dos estados de matéria junto com a lembrança que ela evoca e recupera, atualizando-se e compondo um duplo; o passado puro, por sua vez, não tem uma existência psicológica: o passado é extrapsicológico, ele é a ontologia pura. Nesse sentido, lembrar é instalar-se *de súbito* no passado, dirigir-se ao ser como ele é em-si, ou seja, virtual, inativo e inconsciente. Nas palavras de Bergson:

⁴⁴ Veremos que o tempo espacializado corresponde à primeira síntese do tempo ou síntese passiva do hábito, tematizada por Deleuze a partir do empirismo de David Hume. Nesse registro, o sujeito é constituído quando uma diferença é subtraída à repetição pelo hábito contraído na imaginação contemplativa. Cf. Capítulo Quarto desta tese.

Trata-se de recuperar uma lembrança, de evocar um período de nossa história? Temos consciência de um ato *sui generis* pelo qual deixamos o presente para nos recolocar primeiramente no passado em geral, e depois numa certa região do passado: trabalho de tentativa, semelhante à busca do foco de uma máquina fotográfica. Mas nossa lembrança permanece ainda em estado virtual; dispomo-nos simplesmente a recebê-la, adotando a atitude apropriada. Pouco a pouco aparece como que uma nebulosidade que se condensasse; de virtual ela passa ao estado atual; e, à medida que seus contornos se desenham e sua superfície se colore, ela tende a imitar a percepção.⁴⁵

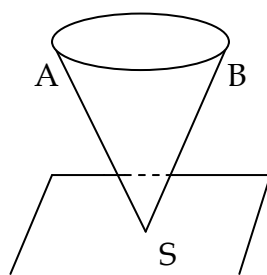
Tal como perceber as coisas é percebê-las ali onde elas estão (e não em nós), apreender o passado é apreendê-lo onde ele está, isto é, em si mesmo (e não em nós, em nosso presente). Devemos admitir, assim, que há um passado em geral como elemento ontológico, que nunca deixa de ser e que ainda é condição de todos os passados enquanto passagem de um presente particular. A existência psicológica da lembrança vem apenas em seguida, depois de termos nos instalado no passado, ali aos poucos ela passa de virtual para atual. O mesmo vale para a linguagem, numa espécie de “fundamento ontológico da linguagem”: compreendemos o que nos é dito a partir de uma salto, subitamente, no elemento do sentido, para só depois ter a atualização do sentido nos sons (percebidos fisiologicamente) e nas imagens (associadas a esses sons psicologicamente).

A discussão precedente mostra bem por que a lembrança e a percepção são ilusoriamente consideradas como um misto, a imagem como realidade psicológica, em que haveria apenas diferenças de grau. Na imagem, vemos o passado reconstituído pelo novo presente que o suscita, a imagem atualiza a lembrança, mas não sem a forçar a uma adaptação às exigências do presente, fazendo da lembrança algo do presente, como se houvesse apenas diferenças de grau entre imagens-lembranças e percepções-imagens. Isso se dá porque temos o hábito de pensar em termos de presente: que o passado só se constitui quando

⁴⁵ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. 2. ed. Tr. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 156.

ele deixa de ser presente, que um presente só passa quando um outro o substitui. Porém, para que um novo presente advenha, é preciso que o antigo presente passe ao mesmo tempo em que é presente, é preciso que o presente seja ao mesmo tempo em que é passado, senão ele não passaria jamais; do mesmo modo, o passado não se formaria se não estivesse já constituído quando foi presente. Portanto, o passado coexiste ao presente que ele foi, não se trata de momentos sucessivos. O presente não cessa de passar, o passado não cessa de ser e é através do passado que todos os presentes passam, não fosse assim o passado jamais se constituiria. Desse modo, conclui-se pela necessidade de haver um passado puro, não um passado derivado do presente, mas um passado que é suposto pelo presente, como condição sem a qual ele não passaria.

Além de passado e presente coexistirem, o passado se conserva em si mesmo, enquanto o presente passa. Por conseguinte, é necessário que seja todo o passado que coexista com cada presente e consigo mesmo, sendo este o sentido da metáfora do cone que aparece em *Matéria e memória*, em que o vértice do cone é o presente enquanto nível mais contraído da duração, inserido no plano movente da experiência, isto é, na particular representação atual do universo.



A duração é, portanto, coexistência virtual, ou seja, nela coexistem todos os níveis ou todos os graus de contração e distensão do passado, como seções do cone, e pertencentes ao ser em si do passado, de modo que há uma repetição virtual de todo nosso passado ao mesmo tempo e em todos os níveis distintos

que ele traça, sendo que cada nível contém todo nosso passado, num estado mais ou menos contraído. Dirá Deleuze:

Em *Os dados imediatos*, a duração define-se, realmente, pela sucessão, sendo que as coexistências remetem ao espaço – e, pela potência da novidade, a repetição remete à Matéria. Porém, mais profundamente, só de modo relativo a duração é sucessão (vimos também que só relativamente ela é indivisível). A duração é certamente sucessão real, mas ela só é isso porque, mais profundamente, ela é *coexistência virtual*: coexistência consigo de todos os níveis, de todas as tensões, de todos os graus de contração e de distensão.⁴⁶

O problema que Deleuze coloca, nesse ponto, é o de saber de que modo se atualiza essa virtualidade da memória, ou seja, como a lembrança pura chega a ter uma existência psicológica. Não se trata mais da lembrança pura e virtual, que Bergson designa como inconsciente ontológico, mas do inconsciente psicológico, movimento das lembranças, que são evocadas pelo presente e tendem a se atualizar, a se encarnar, em vista da utilidade, mas que muitas vezes são rechaçadas como inúteis ou perigosas. Esse movimento tem diversos momentos.

2.2. A imagem-lembrança

Já nos referimos ao primeiro momento: sob uma evocação de um estado presente, instalamo-nos “de súbito”, como que por um salto, no passado em geral, em certa região do virtual, num certo nível de contração do passado. Isto constitui a evocação à lembrança. Somente após isso a lembrança tende a se atualizar, tornar-se imagem-lembrança e, com a atualização, constituir-se em consciência psicológica. Isso significa que não vamos do presente (percepção) ao passado (lembrança), mas ao contrário do passado ao presente, da lembrança à percepção, sob a evocação de um estado vivido corporalmente.

⁴⁶ *Bergsonismo*, p. 47.

É importante frisarmos que os níveis não são dados já prontos, pois sua existência é apenas virtual. Isso significa que também eles são criados sem cessar pela inteligência que os atravessa ou, em outras palavras, a lembrança se atualiza ao mesmo tempo em que o nível que a comporta também se atualiza. Como consequência, existe a coexistência virtual de todos os níveis na duração, cuja contração e distensão determinam a forma do cone, e existe a contração psicológica através da qual cada lembrança é atualizada simultaneamente no nível que lhe é próprio, por mais distendido que seja tal nível, tornando-se imagem recuperada, isto é, imagem-lembrança.

Desse ponto em que a lembrança se atualiza junto com todo um nível de passado, é preciso ainda fazer a divisão entre as duas coisas até encontrarmos as imagens distintas que correspondem a esta ou àquela lembrança. A lembrança se atualiza ao tornar-se imagem e remeter, numa espécie de circuito, à imagem-percepção e de volta àquela. Além disso, há uma interferência das imagens-lembranças na percepção atual, que se prolonga sempre em movimentos sensório-motores, operando uma decomposição do percebido em função da utilidade e da necessidade de ação do corpo. As lembranças intervêm na medida em que se assemelham à percepção, prolongando-se nos movimentos da percepção. Enfim, existe o movimento mecânico do corpo, que reconduz ao objeto, restituindo-lhe a integridade.

O vértice do cone (S) designa, assim, a atualização plena de um nível da memória, correspondendo à nossa sensório-motricidade. Uma lembrança se atualiza em função da necessidade de ação do corpo em sua relação com a representação do mundo material; a lembrança se torna presente na medida em que é capaz de colaborar com a ação corporal. Sendo o passado puro, como vimos, simultâneo ao presente que ele foi, a lembrança tende a atualizar-se numa imagem que é contemporânea desse presente. Assim, o extremo do cone é já um duplo em que coexistem o presente e o passado: a imagem-percepção atual (que se virtualiza incessantemente) e a imagem-lembrança virtual (que se atualiza e vem dobrar essa imagem presente). Qual seria então sua utilidade, se ela não viria mais que duplicar a imagem-percepção? Acontece que não se trata

de um duplo (imagem-lembrança/imagem-percepção) nesse presente, pois a lembrança se atualiza em função de um novo presente, em relação ao presente que a evocava, na medida em que o presente não cessa de passar. Há, desse modo, um deslocamento através do qual um passado apenas se atualiza em função de um outro presente que não aquele que ele foi e que não aquele que o suscita. Ele se atualiza em função do futuro imediato do presente que o evoca, compondo com esse futuro imediato um duplo lembrança-percepção, passado-presente. Desse modo, o presente vivido por essa sensório-motricidade corporal é sempre um duplo constituído pela imagem-lembrança evocada e atualizada e pela percepção-imagem, prolongando-se sobre o instante que a substitui como futuro imediato na duração.⁴⁷

2.3. O virtual

Já no contexto da distinção entre os dois tipos de multiplicidade, Deleuze introduzira o conceito de virtual e seus correlatos de atual e atualização, que explicariam a passagem da duração à matéria, ou melhor, da apresentação da matéria (multiplicidade atual) como produto da diferenciação da duração (multiplicidade virtual). Na análise do conceito de memória, o conceito de virtual ganha em importância, tornando-se central para a compreensão da conservação das lembranças e do modo como elas se introduzem na percepção. Nesse sentido, julgamos importante examinar se, em *Matéria e memória*, Bergson utiliza a noção de virtual com a mesma precedência que Deleuze em seu bergsonismo, pois esse termo desempenhará um papel de crescente importância para a filosofia deleuziana.

Em *Matéria e memória*, a lembrança pura é caracterizada como virtual que tende a atualizar-se em imagens e sensações na medida em que é chamada a colaborar num movimento corporal.

⁴⁷ Sobre a duplicidade do estado sensório-motor em Bergson, cf. FRANÇOIS, Alain. Entre Deleuze et Bergson a propos de la deuxième synthèse du temps. GILLES DELEUZE. Paris: Vrin, 1998. Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles.

Virtual, esta lembrança só pode tornar-se atual através da percepção que a atrai. Impotente, ela retira sua vida e sua força da sensação presente na qual se materializa.⁴⁸

O que chamamos de matéria é um presente que não cessa de recomeçar, o momento presente de um devir que escoia incessantemente cujo centro ocupamos com o nosso corpo. O corpo age sobre a matéria assim como sofre a sua influência, ele é um “centro de ação” em que as impressões recebidas são processadas com o objetivo de transformar-se em movimento. Desse modo, o corpo é atualidade plena, recorte operado na duração que se inclina sobre o futuro imediato que ele vem determinar com sua ação. Ao mesmo tempo, o corpo-presente depende de seu passado imediato, cuja permanência enquanto lembrança é que permite dar sentido ao que se passa, como a lembrança auditiva da primeira metade de uma palavra é necessária para que a palavra seja compreendida, assim como das palavras iniciais de uma frase em relação à frase toda e assim por diante. O passado imediato nada mais é que a sensação, já que uma sensação não vem toda de uma vez, mas forma-se na duração a partir de uma infinidade de estímulos recompostos na inteligência a meio caminho de uma ação ou movimento (ou retenção de movimento) do corpo sobre o mundo material, avançando sobre o futuro imediato. Donde se conclui que o presente é sensação e movimento simultaneamente, um sistema combinado de estímulos recebidos e movimentos iminentes; em outras palavras, o presente é essencialmente sensório-motor e equivale à consciência que se tem de seu próprio corpo.⁴⁹

O passado, por sua vez, é inextenso e impotente enquanto virtual, pois não diz respeito a qualquer parte do corpo. Assim, para que o passado faça parte dessa sensório-motricidade é preciso que a lembrança se atualize passando “ao estado de coisa presente” e seja, portanto, vivida atualmente como sensação capaz de provocar movimentos. Isso significa que a lembrança somente se atualiza quando é atraída por uma percepção presente e nela se

⁴⁸ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*, p. 148.

⁴⁹ Cf. BERGSON, Henri. *Matéria e memória*, pp. 155-64.

materializa, o que deve ocorrer toda vez que a lembrança for capaz de colaborar com a ação do corpo. Nesse caso, uma dada lembrança deixa de ser virtual para atualizar-se, confundindo-se com uma parte do presente.

A lembrança pura, à medida que se atualiza, tende a provocar no corpo todas as sensações correspondentes. Mas essas sensações, na verdade virtuais, para se tornarem reais devem tender a fazer com que o corpo aja, com que nele se imprimam os movimentos e atitudes dos quais elas são o antecedente habitual.⁵⁰

A percepção, portanto, é a junção de duas correntes: a corrente centrípeta, que vem do objeto exterior, produzindo um sem-número de sensações que são ordenadas pelos órgãos dos sentidos tal como um teclado de piano, e a centrífuga, que nasce da lembrança pura e tende a produzir uma lembrança atualizada, isto é, as mesmas sensações podem ser provocadas por um certo teclado de piano mental acionado desta vez por objetos virtuais, que nada mais são que a lembrança pura que vai, por esse meio, atualizando-se nas sensações correspondentes. Mas para que essas sensações se tornem reais, precisam fazer com que o corpo aja tal como habitualmente faz em relação a tais sensações. Como diz Bergson, “o progresso pelo qual a imagem virtual se realiza não é senão a série de etapas pelas quais essa imagem chega a obter do corpo procedimentos úteis.”⁵¹

Por conseguinte, podemos observar que a noção de virtual, em Matéria e memória, vem caracterizar o passado ou a memória enquanto realidade latente, ou seja, que permanece inextensiva e impotente enquanto não puder tornar-se útil em relação ao corpo em sua atitude em face do futuro imediato. Deleuze procura dar relevo à noção, dirigindo-se a ela não mais como um adjetivo mas como um substantivo: o virtual.

A substantivação do virtual pode ser verificada, por exemplo, nas seguintes passagens, selecionadas entre inúmeras outras, nas obras de Deleuze:

O passado é o em si, o inconsciente ou, justamente, como diz Bergson, o virtual.⁵²

⁵⁰ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*, p. 152.

⁵¹ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*, p. 153.

⁵² DELEUZE, Gilles. Bergson. Tr. Lia Guarino. *Bergsonismo*, p. 135.

[...] a duração é o virtual. Mais precisamente, é o virtual à medida que se atualiza, que está em vias de atualizar-se [...].⁵³

[...] cada uma das linhas corresponde a um dos graus que coexistem no virtual; a linha atualiza um nível do virtual, separando-o dos outros [...].⁵⁴

A razão dessa precedência da noção de virtual parece ser que Deleuze considera que Bergson teria fundado uma filosofia da memória e da vida *sobre a noção de virtual*. De fato, não há como pensar a discussão precedente sem o conceito de um passado virtual que se presentifica em virtude de minha ação, em outras palavras, de uma memória virtual que nunca deixa de ser e que se conserva a si mesma, embora não seja dada na minha experiência real. Mais que isso, o conceito de virtual, assim posto em relevo por Deleuze, é central para a constituição da filosofia da diferença, na medida em que o processo de diferenciação é definido como o movimento de atualização de uma multiplicidade virtual.

2.4. Monismo do tempo

Tendo estabelecido que a duração é essencialmente memória e que ela se define por uma coexistência virtual de todos os graus de contração e distensão do passado, bem como do passado com o próprio presente que ele foi, implicando que o presente seja justamente o nível mais contraído do passado, o bergsonismo vem implicar uma unidade ontológica em que presente e passado, percepção e lembrança, matéria e memória possuiriam, em relação a essa unidade, apenas diferenças de grau entre si. Percepção e lembrança, cujas diferenças de natureza haviam sido postas de início, vêm soldar-se agora que se sabe que nossa percepção contrai a cada instante uma infinidade de elementos rememorados: nosso presente é a contração de nosso passado em vista de uma ação. O que subsiste é um monismo em que tudo se resume a diferentes estados de contração e distensão da duração.

⁵³ *Bergsonismo*, p. 32.

⁵⁴ *Bergsonismo*, p. 81.

Ora, mas isto não viria a restabelecer as falsas noções de intensidade, combatidas por Bergson, em que os mistos eram analisados em termos de diferenças de grau, na medida em que contração e distensão não passariam justamente disso: diferenças de grau ou intensidade? A matéria como “inversão” da duração não reintroduziria a figura do negativo no centro do bergsonismo? Além disso, como a duração se dissipa em tantas diferenças de intensidade, é possível ver aí a transposição do dualismo num certo “pluralismo quantitativo”? Afinal, pergunta Deleuze, a duração é uma só ou várias?

Deleuze rastreia as hipóteses acerca da pluralidade ou não das durações ao longo da obra de Bergson. Duas hipóteses desenvolvidas inicialmente parecem não ser suficientes: primeiro, a que afirma a coexistência virtual de numerosas durações distintas, como se o universo todo fosse uma memória em que todas as durações coexistissem mais ou menos dispersas, mais ou menos tensas (pluralismo generalizado); depois, a que retira das coisas materiais uma duração absoluta, sua duração seria relativa ao universo do qual elas participam, sendo a distinção entre elas meramente artificial, permanecendo com uma duração própria apenas a de ordem psicológica, dos seres vivos e o todo do universo (pluralismo restrito). Bergson apresenta como mais satisfatória uma terceira hipótese, que é justamente a que postula uma só duração, um monismo do tempo, do qual tudo participaria: nossas consciências, os viventes e as coisas materiais. Um tempo uno, universal e impessoal.

Tal escolha é surpreendente, segundo Deleuze, principalmente se levarmos em conta que a duração havia sido definida como uma multiplicidade qualitativa. Deleuze aponta para o confronto de Bergson com a teoria da Relatividade como motivo para essa escolha. Ele teria reprovado a Albert Einstein ter confundido os dois tipos de multiplicidade, virtual e atual, ao colocar o tempo, enquanto quarta dimensão do espaço, na categoria das multiplicidades atuais, numéricas e descontínuas (que Bergson opunha, como vimos, às multiplicidades virtuais, qualitativas e contínuas) e a partir daí

afirmar a pluralidade do tempo.⁵⁵ Para o filósofo, porém, o problema não está em saber se o tempo é uno ou múltiplo, mas sim em perguntar a respeito de qual é a multiplicidade própria do tempo. A duração é, afinal, uma multiplicidade, mas de que tipo?

Por que motivo o vôo de um pássaro que observamos e o murmúrio de nossa vida interior, que formam fluxos de duração diferentes, podem ser ditos simultâneos ou coexistentes? Porque eles estão contidos num terceiro fluxo, porque minha duração se desdobra e se reflete numa outra que a contém, ao mesmo tempo em que ela mesma contém em si o vôo do pássaro. Minha duração é capaz de revelar e englobar outras durações, simultâneas entre si, e também simultaneamente é capaz de englobar-se a si mesma ao infinito. Nesse sentido, compreendemos que os fluxos comunicam-se num só e mesmo tempo, que é sua condição, como diz Bergson:

Uma mesma duração vai recolher ao longo de sua rota os acontecimentos da totalidade do mundo material; e nós poderemos então eliminar as consciências humanas que havíamos inicialmente disposto de quando em quando como outras tantas alternâncias para o movimento do nosso pensamento; haverá tão-somente o tempo impessoal, em que se escoarão todas as coisas.⁵⁶

O tempo único é a condição dos diferentes fluxos: nossa duração é um fluxo e representante desse tempo no qual se abismam todos os fluxos. Com isso, teria sido possível a Bergson conciliar as diferenças de natureza que existem entre os fluxos atuais da duração com as diferenças de distensão ou contração que há na virtualidade da duração. E esta mesma duração enquanto multiplicidade virtual é o único e mesmo tempo. O tempo é uma multiplicidade, mas não é múltiplo e sim uno.

Como conceber, então, que Bergson assevere a distinção real entre o espaço e o tempo, se o tempo é concebido justamente como multiplicidade virtual, isto é, se há uma coexistência virtual dos graus de distensão e contração

⁵⁵ Os detalhes da crítica de Bergson ao modo como o tempo é definido na teoria da Relatividade, tal como comentada por Deleuze, encontram-se em *Bergsonismo*, pp. 62-8.

⁵⁶ BERGSON, Henri. *Durée et Simultanéité*. 4. ed., p. 59, *apud Bergsonismo*, p. 65.

da duração que determinam a própria existência material? Justamente porque matéria e espaço não são o mesmo. A matéria é a duração infinitamente distendida; perdendo em tensão, esses momentos relaxados da duração ganham em extensão. Se esse movimento de distensão fosse impulsionado até o fim, se fosse levada ao extremo essa linha de diferenciação, aí sim obteríamos o espaço, como o extremo que não mais se combina com a duração. O espaço é, portanto, a representação do termo a que chegaria o movimento de distensão da matéria, embora a matéria nunca deixe de ser um mínimo de contração pela qual ela participa da duração, melhor, pela qual é duração. Pois a duração é a contração da matéria e a matéria é a distensão da duração. Perceber é contrair numa qualidade sentida milhões de vibrações extensivas, ou seja, todas nossas sensações são contrações da matéria, são elas mesmas extensas e têm uma infinidade de graus diferentes. De outro lado, a duração nunca se contrai ao ponto de deixar de ser matéria. O presente, lembremos da imagem do cone, é o ponto mais contraído de nossa duração, mas ele não subsiste independentemente de uma matéria infinitamente distendida.

Não é possível ao espaço, como grau mais distendido do tempo-duração, nem ao tempo, como grau mais contraído do espaço-matéria, adquirirem independentemente um estado de pureza. O espaço não deixa de ser a contração da duração e o tempo não cessa de ser distensão da matéria. Contudo, é possível à inteligência não apenas o conhecimento da matéria, mas dominá-la e utilizá-la em seu favor. A inteligência encontra sua forma com a matéria, no mais distendido, e encontra seu sentido com a duração, no ponto mais contraído que lhe permite dominar a matéria. Só pode haver, assim, uma gênese simultânea da matéria e da inteligência: a inteligência se contrai na matéria ao mesmo tempo em que a matéria se distende na duração, encontrando no extenso sua forma comum. Mas à inteligência é possível representar essa forma em um grau de distensão que sozinha a matéria nunca teria atingido, esse grau de distensão é o espaço puro.

Mas, afinal, como conciliar que passado e presente diferem por natureza com a afirmação de que o presente é apenas o nível ou grau mais contraído do

passado? É possível sustentar, ao mesmo tempo, o dualismo das diferenças de natureza e o monismo dos graus de distensão e de contração que implicam um tempo único? Segundo Deleuze, a conciliação é possível, desde que consideremos que há momentos diferentes do método utilizado por Bergson, quais sejam:

(1) A divisão dos mistos (“viravolta” da experiência): começamos por decompor os mistos que nos são dados pela experiência, descobrindo as articulações do real, isto é, as diferenças de natureza entre as tendências *atuais* que partilham o misto, como entre o espaço e a duração, a matéria e a memória, o presente e o passado, etc.;

(2) A neutralização do dualismo: as diferenças de natureza não remontam exatamente às duas tendências já que apenas uma das duas direções é portadora de diferenças de natureza e a outra é portadora apenas de diferenças de grau. A duração é que apresenta as diferenças de natureza e define-se como diferença em relação a si, enquanto a matéria apresenta exclusivamente diferenças de grau. A memória é diferença, a matéria é repetição;

(3) Monismo (reviravolta): coexistência *virtual* de todos os graus da duração, todos os níveis de distensão e contração coexistem num tempo único, também virtual, que é a natureza em si mesma. A duração, enquanto diferença de natureza em si e para si, é como que a natureza naturante, a matéria, enquanto diferença de grau fora de si e para nós, é como que a natureza naturada. A duração é o mais contraído grau da matéria e a matéria o grau mais distendido da duração. Não há mais dualismo entre as diferenças de natureza e de graus pois todos os graus coexistem numa mesma Natureza e esta Natureza se exprime duplamente: como diferenças de natureza e como diferenças de grau.

(4) Dualismo reencontrado: faz-se necessário precisar a noção de virtual e reencontrar o dualismo a partir do monismo, em outras palavras, devemos lidar com o conceito de impulso vital como uma virtualidade em vias de atualizar-se ou de diferenciar-se ou ainda poderíamos falar da totalidade em vias de dividir-

se em direções divergentes. Bergson exemplifica: a vida se divide em planta e animal, o animal desdobra-se em instinto e inteligência e assim indefinidamente de modo que a vida se confunde com esse movimento de diferenciação em séries ramificadas. Há duas causas da diferenciação: a causa externa, na medida em que a duração se atualiza a partir dos obstáculos que encontra na matéria, na medida em que ela se insere e contrai a extensão; a causa interna, pois a duração se diferencia em si mesma, afirmando-se e prolongando-se por “uma força interna explosiva”. Duração e vida são, nesse movimento, termos intercambiáveis. Diferenciar-se é atualizar-se porque tal movimento supõe uma totalidade primordial e esta totalidade é virtual e procede por dissociação, seguindo linhas de diferenciação que divergem por natureza, sem que em cada linha o todo deixe de subsistir sob certo aspecto, dando testemunho de sua origem indivisa, por exemplo, um certo instinto na inteligência ou uma nebulosa de inteligência no instinto. Assim, a virtualidade persiste sempre através de suas linhas divergentes atuais a que se chega através da diferenciação. Outro exemplo, o impulso vital se dissocia a cada instante em dois movimentos, distensão e contração, o primeiro recai na matéria, o segundo se eleva na duração. Subsiste uma diferença de natureza entre os dois lados da divisão, mas o dualismo que se tem aqui não é o mesmo dualismo da primeira etapa do método, em que um misto impuro era decomposto, o que se tem nesta quarta etapa do método é um dualismo genético, porque ele se origina da diferenciação de um puro. Esse puro, como sabemos, é o virtual ou a virtualidade do tempo uno.

3. IMPULSO VITAL

3.1. Linhas de diferenciação do virtual

Inicialmente, é preciso deixar claro que o movimento de diferenciação não é uma relação entre o possível e o real, mas entre o virtual e o atual. Pois o virtual, que pode ou não se tornar atualizado no presente, é no entanto real no passado ou na memória; o possível, por sua vez, embora possa ser atual

enquanto possibilidade presente de que algo possa ser realizado no futuro, nunca é real enquanto não for “realizado”, o possível não tem realidade. O que interessa especialmente nessa distinção é que o virtual possui enquanto tal uma realidade, enquanto o possível pode ou não se realizar. Isso significa, em termos do movimento ontológico de diferenciação, que na passagem do virtual para o atual nada se perde em realidade, na medida em que o virtual é tão real quanto o atual, enquanto a passagem do possível para o real seria a passagem de algo que não tem realidade para algo real, absurdo lógico rechaçado por Deleuze.⁵⁷

A passagem do possível para o real seguiria duas regras: semelhança e limitação. O domínio do real seria uma limitação do domínio do possível que ele realiza porque não são todas as possibilidades que podem realizar-se: alguns possíveis são impedidos ou rechaçados, enquanto outros passam ao real.

Mas, se se diz que o real preexistia ou estava pré-formado no possível que realiza, não seria porque extraímos o possível do real após este ter-se efetivado? Nesse sentido, ao invés de o real estar dado como possibilidade que viria a efetivar-se, na verdade, o possível não passaria de uma imagem fictícia que abstraímos do real uma vez que ele tenha acontecido. Desse modo, seria falso falar de uma passagem do possível para o real na medida em que, inversamente, é o possível que é abstraído arbitrariamente do real e pressupõe já sua realização.

Assim, na passagem do possível para o real existiria uma pseudo-semelhança, ou seja, o real não se assemelharia ao possível que realiza, mas o possível é que se assemelha ao real já efetivado. De qualquer forma, eles não diferem propriamente, já que o real é equivocadamente concebido como presente na imagem do possível que realiza, ou seja, a realidade assemelhar-se-ia ao possível na medida em que ele preexistiria à realidade enquanto possibilidade.

⁵⁷ Cf., acima, a primeira regra do método intuitivo, em que o não-ser não passa de uma ilusão que nos leva a supor que algo preexista ao próprio ser, ou seja, que haja um ser que preceda ao ato de sua própria criação. Cf. também HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Tr. Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996, pp. 29-55.

Ao contrário, o movimento do virtual para o atual não segue essas regras de semelhança e limitação, mas é guiado pela diferença/divergência e pela criação: o atual não se assemelha à virtualidade que ele encarna e, desse modo, para atualizar-se, o virtual deve criar positivamente suas linhas de atualização. É próprio da virtualidade atualizar-se diferenciando-se e criando linhas de diferenciação e não pode ser outro o seu modo de atualização. O que vem primeiro é a diferença tanto entre o virtual de que se parte e os atuais a que se chega, quanto a diferença entre as próprias linhas divergentes. E o próprio evolucionismo nos lembra que a vida é produção de diferenças. Mas o evolucionismo falha ao conceber as variações vitais como determinações atuais enquanto a evolução de fato acontece do virtual aos atuais, enquanto atualização e, portanto, criação. Pois a diferença pode ser vivida e pensada apenas como diferença interna, como “tendência para mudar”, as variações seguem linhas divergentes e, por fim, implicam uma virtualidade que se atualiza nessas linhas. Em outras palavras, a evolução biológica não vai de um atual a outro atual, mas de um virtual aos atuais inscritos ao longo de uma série ramificada.

Com isso, podemos responder à questão central: de que modo o virtual tem o poder de diferenciar-se? O virtual tem uma realidade, estendida a todo o universo, que consiste numa gigantesca memória com todos os graus coexistentes de distensão e contração em suas inumeráveis diferenças de nível. Cada nível ou grau possui alguns “pontos brilhantes” que são, assim como o próprio nível, virtuais. Tanto os níveis quanto os pontos são multiplicidades virtuais que pertencem a um tempo único (o virtual) e são a sua própria realidade. Quando uma virtualidade se diferencia, ela o faz segundo linhas divergentes, mas cada linha corresponde a tal ou qual grau da virtualidade. Quando há a atualização, deixa de existir a coexistência do todo virtual, há linhas de atualização nesta ou naquela direção, sendo sucessivas ou simultâneas, contudo, cada linha corresponde a um dos graus que coexistem no virtual, separando um grau dos outros, ignorando o que se passa nos outros. Em suma, o que coexiste no virtual deixa de coexistir no atual e se distribui em

linhas não somáveis, cada uma delas retém o todo apenas sob um certo ponto de vista, a vida quando se contrai numa espécie perde contato, quase completamente, com o resto de si própria. Assim, as linhas de diferenciação são criadoras e o que elas criam é o representante físico, vital ou psíquico do nível ontológico que elas atualizam. Além disso, cada linha de vida se relaciona com um tipo de matéria que é justamente a partir do que o vivente fabrica para si um corpo ou uma forma.

Somente em relação ao resultado dessas linhas, isto é, aos atuais, é que se pode falar em gradação ou oposição ou em termos de diferença de grau, como se um fosse o negativo do outro ou a sua inversão ou, ainda, um obstáculo: a matéria, por exemplo, como obstáculo para o impulso vital e a materialidade como inversão do movimento da vida. Em relação ao movimento que produz os atuais, que remete à virtualidade que neles se atualiza, a diferenciação é sempre criação; a diferença é essencialmente positiva e criadora.

Por conseguinte, não resta dúvida que há um todo e este é a duração ou o tempo, mas esse todo não é dado: é virtual. As linhas divergentes que resultam de seu movimento de atualização já não se assemelham a ele e não são mais reuníveis num todo, permanecendo exteriores umas às outras. No atual, há um pluralismo irreduzível. Bergson veria um certo finalismo nesse movimento da vida, não enquanto meta previamente definida, mas sim enquanto a vida opera em direção a alguma coisa. Tais direções não preexistem, mas são elas mesmas criadas no movimento de atualização que as percorre. Ao diferenciar-se, a vida cria os meios para a distinção daquilo que se emaranhava no seio do virtual.

3.2. Quando o virtual toma consciência de si

Mas de que modo a duração tem acesso atualmente à consciência de si, ela que é virtualidade, em outras palavras, em que condições a vida que, de direito, é memória, consciência e liberdade, torna-se memória, consciência e liberdade de fato? Na linha de diferenciação que é o homem, que Bergson define como a “razão de ser” de todo movimento de atualização. Pois somente o ser humano é capaz de reencontrar todos os níveis de distensão e contração

do virtual, mesmo as durações que lhe são inferiores ou superiores são ainda interiores a ele. A diferenciação que cria, numa direção aberta, vale para o todo e é capaz de exprimir um todo aberto. Apenas o ser humano é capaz de baralhar os níveis ou planos distintos de atualização. Como isso se dá? Como o ser humano ultrapassa seu próprio plano para chegar a exprimir a Natureza naturante? Devido ao fato de que, no estado de matéria cerebral humana, segundo apenas as propriedades físico-químicas da matéria, quando esta recebe uma excitação, ela seleciona uma reação, criando entre a excitação e a reação um intervalo. É esse intervalo que cria a inteligência, pois é nele justamente que se infiltra a memória, que toda a memória e liberdade se tornam atuais: graças ao corpo podemos nos instalar de súbito no passado puro. Portanto, o impulso vital soube criar com a matéria, sobre a linha de atualização do homem, um meio de triunfar sobre o determinismo da natureza.

Há ainda um outro intervalo intracerebral de suma importância para o homem e para explicar o privilégio do humano em relação às outras espécies e linhas divergentes. Trata-se do intervalo entre a inteligência e a sociedade, isto é, entre o egoísmo que a inteligência procura preservar e as exigências sociais sob a forma de obrigações, que, por definição, não têm fundamento racional, uma espécie de “instinto virtual”, um equivalente de instinto que a inteligência guarda em si ao separar-se dele, de acordo com a lei de diferenciação. Esta é a “função fabuladora”, responsável pela criação de deuses e religiões; é ela que faz com que seja natural e necessário que a própria inteligência crie para si representações fictícias e é responsável por persuadir a inteligência a ser do interesse dela ratificar a obrigação social. O que se insere nesse intervalo inteligência-sociedade é a emoção criadora, que difere ao mesmo tempo da inteligência e do instinto, da resistência do egoísmo inteligente e da pressão social quase instintiva. A emoção aqui tem de ser vista como elemento puro, uma *essência* que se difunde pela natureza, como a transcendência do amor que uma música exprime; introduzimo-nos numa certa emoção por intermédio dela mesma, como passantes levados a dançar. A emoção rompe a circularidade que há no constrangimento exercido pela sociedade e na contestação do indivíduo,

tal como a memória rompe o círculo excitação-reação, encarnando-se em imagens. A emoção criadora é ela mesma encarnação da memória cósmica, atualização simultânea de todos os níveis da memória, liberando o homem do seu nível e fazendo dele um criador ao ocorrer em algumas almas privilegiadas. É a emoção criadora que cria a intuição na inteligência. As grandes almas são antes as dos artistas ou dos místicos que a dos filósofos porque estes não são ainda suficientemente penetrados pela emoção-intuição que lhes permitiria aceder à criação, à totalidade criadora, como é capaz o místico, como é capaz uma filosofia que vai além dos dados da experiência, seguindo suas linhas de diferença até o ponto virtual em que todas as linhas se reencontram.

4. UMA FILOSOFIA DA DIFERENÇA

Como Deleuze deixa claro em sua conclusão do livro, o bergsonismo se desenvolve a partir de momentos distintos que não obstante se interpenetram, cada um apontando para um conceito fundamental: a duração define uma multiplicidade virtual daquilo que difere por natureza, a memória é a coexistência virtual de todos os graus de diferença nessa multiplicidade, de todos os níveis dessa virtualidade e o impulso vital aponta para a atualização do virtual a partir de linhas de diferenciação que correspondem aos graus ou níveis, até a linha de diferenciação que é o homem, na qual o impulso vital toma consciência de si.

Contudo, verificamos que o bergsonismo, como evidenciam essas considerações finais, aponta para além dessas três noções, para outros dois conceitos mais fundamentais, que delineiam com ainda mais precisão o devir que a intuição procura abarcar: o virtual e a diferença.

Duração, memória e impulso vital estão construídos sobre o conceito de virtual. Em primeiro lugar, a duração é a multiplicidade qualitativa que, ao dividir-se, muda de natureza, definindo a substancialidade do real como esse devir contínuo (porque a mudança e o movimento são apreendidos numa continuidade indivisível) e heterogêneo (porque o devir se produz como

mudança de natureza); é preciso portanto que esse devir se produza como atualização de uma multiplicidade virtual. Em segundo lugar, se a memória se conserva em si mesma e se a lembrança-imagem se interpõe no instante entre a sensação e o movimento corporal, então a memória não pode ser concebida senão como virtualidade, como coexistência virtual de todos os níveis do passado que, mais ou menos contraídos, estão sempre espreitando o presente como nível mais contraído no qual podem interferir na matéria. Finalmente, o impulso vital é uma decorrência lógica da própria definição de virtual: se o virtual tem o poder de diferenciar-se, de seguir linhas de diferenciação que correspondem a tal ou qual grau da memória, é inerente a si ser esse empenho em atualizar-se, essa “força interna explosiva” que cria o novo ao diferenciar-se. Dirá Deleuze, ao procurar definir a natureza do virtual: “é próprio da virtualidade existir de tal modo que ela se atualize ao diferenciar-se e que seja forçada a atualizar-se, a criar linhas de diferenciação para atualizar-se.”⁵⁸ Não existe virtualidade que não se diferencie e, por conseguinte, o virtual é aquilo que difere de si mesmo, sem o que não haveria a atualização, em outras palavras, o virtual é a diferença ou a multiplicidade virtual é a multiplicidade das diferenças.

Seja qual for a importância da diferenciação, ela não é o mais profundo. Se o fosse, não haveria qualquer razão para falar de um conceito da diferença: a diferenciação é uma ação, uma realização. O que se diferencia é, *primeiramente*, o que difere de si mesmo, isto é, o virtual.⁵⁹

Não é por acaso que Deleuze se refere à duração, à memória e ao impulso vital como os três aspectos complementares do conceito de diferença.⁶⁰ Não é por acaso que afirma que o bergsonismo é uma filosofia da diferença e de realização da diferença como novidade.⁶¹ Pois, a diferença é o que é primeiro, a diferença de natureza entre cada parte da divisão da duração, a diferença entre o virtual de que se parte e o atual a que se chega por criação, e também a

⁵⁸ *Bergsonismo*, p. 78.

⁵⁹ A concepção da diferença em Bergson, p. 111.

⁶⁰ Cf. A concepção da diferença em Bergson, p. 112.

⁶¹ Cf. A concepção da diferença em Bergson, p. 123.

diferença entre cada um dos níveis coexistentes mais ou menos contraídos da memória, com seus pontos notáveis, que engendram divergentes linhas de diferenciação.

Por conseguinte, a diferença não recebe qualquer determinação exterior, tampouco precisa ir até a contradição para produzir-se; ela é o que inicialmente difere de si mesmo, pura diferença interna. O bergsonismo é a construção de uma ontologia sem negação que se propõe a uma apreensão intuitiva do ser em si mesmo enquanto plena positividade, isto é, do ser enquanto diferença que afirma a si mesma.

A filosofia da diferença recusa, assim, o primado do negativo e da identidade na apreensão do ser, implicando em uma crítica às dialéticas platônica e hegeliana, bem como à concepção de diferença como diferença específica e como diferença genérica em Aristóteles. A essas críticas nos dirigiremos a seguir.

Capítulo Segundo

OS LABIRINTOS DA DIFERENÇA

A crítica deleuziana ao primado da identidade em
Aristóteles, Hegel e Platão

Não deve causar espanto o fato de que a diferença pareça maldita, que ela seja a falta ou o pecado, a figura do mal destinada à expiação. O único pecado é o de fazer com que o fundo suba e dissolva a forma. [...] Tirar a diferença de seu estado de maldição parece ser, assim, a tarefa da filosofia da diferença.

Gilles Deleuze, *Diferença e repetição*

Friedrich Nietzsche elabora uma interpretação do pensamento de Anaximandro de Mileto, em “A filosofia na época trágica dos gregos”⁶², em que a caracterização do devir, por esse filósofo, se aproximaria sobremaneira de uma descrição da diferença como uma maldição. Ele traduz o fragmento de Anaximandro do seguinte modo:

De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo.

Segundo Nietzsche, Anaximandro refugiou-se com seu pessimismo num “abrigo metafísico” após contemplar o devir como uma maldição, ou seja, o fluxo incessante de nascimento e perecimento dos seres teria sido apreendido por ele como um “insolente declínio da unidade originária das coisas”, uma culpa que seria inerente a tudo aquilo que põe a si mesmo em meio à pluralidade do mundo sensível. Tal injustiça, a de desejar perseverar na existência, deve então ser expiada através da morte. O devir é, assim, tomado como fenômeno moral: não pode haver legitimidade no existir, o fato da existência deve antes ser penitenciado pelo sucumbir.

O indeterminado, que é a tradução nietzschiana para o *ápeiron*, é o ser originário e eterno, e teria sido o abrigo metafísico em que Anaximandro procurara resposta para o problema do devir como fluxo sempre renovado. O que faz o *ápeiron* imperecível não é sua infinitude ou inexauribilidade, mas o fato de ser destituído de qualidades determinadas. Se ele tivesse tais qualidades, comuns à pluralidade dos seres, ele teria de, como eles, ter um nascimento e um declínio, levando consigo todas as coisas do mundo. É a eternidade do ser indeterminado, pois, que garante o fluxo ininterrupto do devir. O indeterminado é, portanto, o que legitima a vida e a morte dos seres e o perseverar na vida é a injustiça que deve ser penitenciada com a morte. Mas, afinal, pergunta Nietzsche, o que faz os seres nascerem do indeterminado e não esgotarem jamais o seu fluxo, ainda que já tenha transcorrido toda a

⁶² NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na época trágica dos gregos. Tr. Rubens Rodrigues Torres Filho. OS PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Os pensadores), pp. 51-4.

eternidade? Como pode nascer, por declínio, o determinado do indeterminado? Anaximandro só pode dar conta dessa questão recorrendo ao *ápeiron* como princípio metafísico e a uma índole própria às coisas que não permitem que o fluxo do devir se interrompa, contraindo por isso a maldição de necessariamente expiar sua injustiça.

Gilles Deleuze, no texto em epígrafe a este capítulo, afirma ser a tarefa da filosofia da diferença tirar a diferença de seu estado de maldição, pois a razão a acusa há muito tempo de ser uma falta, um pecado, a própria figura do Mal que deve ser expiado por ser responsável por “fazer com que o fundo suba e dissolva a forma”.⁶³ A razão combate a diferença procurando reconciliá-la com a forma, como faz Aristóteles, que a submete à quádrupla raiz da identidade, da oposição, da analogia e da semelhança ou, em outras palavras, procura subsumir a diferença às exigências do conceito em geral. Veremos que essas são amarras que o pensamento impõe à diferença ao fazê-la visível e pensável unicamente dentro dos limites do conceito, impedindo-a, com isso, de colocar em risco as conquistas da Razão, fazendo com que a diferença não possa ser pensada em si mesma e que ela tenha de penitenciar-se por ousar subir à superfície e desdobrar-se no extenso do ser unívoco.

Nesse sentido, “A diferença em si mesma”, primeiro capítulo de *Diferença e repetição*, inicia apontando para uma definição positiva da diferença como “algo que se distingue – e, todavia, *aquilo de que* ele se distingue não se distingue dele”.⁶⁴ O exemplo que é dado é o do relâmpago em relação ao céu negro. O relâmpago dele se distingue, luta para opor-se a ele, mas não é possível ao céu negro dele se distinguir. Assim, o relâmpago é uma distinção unilateral, distinto e indistinguível do céu carregado que o engendra, como um fundo que sobe à superfície, mas que não deixa de ser fundo.

Nesse sentido, a diferença não deve ser entendida como diferença empírica entre duas coisas. Na verdade, no mundo das determinações não há propriamente diferenças, suas diferentes características são meramente

⁶³ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tr. Luiz Orlandi; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 65.

⁶⁴ *Diferença e repetição*, p. 63.

extrínsecas e as determinações são indiferentes umas em relação às outras. Tampouco o abismo da indeterminação em que tudo é dissolvido comportaria diferenças: é indiferença completa. Onde apreendemos, então, a diferença, senão nesse movimento em que o fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo? A diferença se estabelece como distinção unilateral desse fundo, que se destaca do fundo indeterminado (que permanece lá) e adquire uma existência autônoma. Ela é a confusão entre as duas formas da indiferença: o indeterminado e as determinações empíricas: “A diferença é este estado em que se pode falar d’A determinação.”⁶⁵

A diferença permanece subordinada à representação quando se supõe que uma dada característica esteja subsumida a um conceito geral ou a um gênero, apesar de receber da diferença sua especificação, como é o caso da noção de diferença específica em Aristóteles; quanto à diferença entre os gêneros ou categorias, ela está igualmente submetida à identidade do conceito de ser, ainda que este seja definido enquanto distributivo e hierárquico, numa relação interior de analogia, marcando os dois limites da diferença: os gêneros análogos e as espécies opostas. Para produzir-se, a diferença não exige, em absoluto, que incida sobre ela o que quer que seja do exterior, ela não depende que uma negação se imponha, seja como um limite para seu existir (negativo por limitação), seja como seu oposto ou o não-ser da diferença, empurrando-a até a contradição, como Georg W. F. Hegel procura apreendê-la no interior do movimento de autoposição ou de reflexão do Espírito. Tampouco ela deve ser repelida como falso pretendente diante da legítima pretensão da cópia em participar da Idéia, na filosofia platônica. Neste capítulo, discutiremos como, nesses três filósofos, a diferença é definida em função do primado da identidade, o que propriamente constitui o fundamento da filosofia da representação.

A filosofia da diferença deleuziana, portanto, já desde o bergsonismo, no mesmo movimento em que se aplica a uma apreensão da diferença como virtualidade positiva, comporta uma crítica a toda filosofia que procura

⁶⁵ *Diferença e repetição*, p. 63.

subordinar a diferença à representação ou a uma noção de ser em geral, assim como uma crítica ao empenho da dialética hegeliana em definir a diferença a partir da ação da negatividade. Veremos, na sequência, em que consiste essa divergência teórica de Deleuze em relação a Aristóteles e à dialética hegeliana, procurando não apenas reconstituir os argumentos deleuzianos, mas também apresentar desses filósofos, em pequenos recortes em suas obras, uma síntese do modo como a diferença é definida no interior de seus respectivos sistemas. Veremos também como, a despeito da tentativa platônica em distinguir o lado bom e o lado mau da divisão, a partir da pretensão legítima ou ilegítima em participar do fundamento, os simulacros continuam a insinuar-se desde um não-ser sem negação, dando testemunho da potência da diferença em subverter as distinções modelo-cópia, identidade-semelhança, ali mesmo onde havia um empenho em subordiná-la às potências da identidade e da semelhança, declará-la impensável em si mesma e remetê-la ao abismo da indeterminação.

1. ARISTÓTELES E A DIFERENÇA

Aristóteles representa, segundo Deleuze, o feliz momento grego, momento em que a diferença seria reconciliada com as exigências da representação e do conceito em geral.⁶⁶ Esse esforço em “salvar” a filosofia de sua maldição, contudo, teria afastado a filosofia aristotélica de ser capaz de estabelecer um conceito singular da diferença. Porém, antes de mais nada, é preciso compreender de que se trata nesse momento feliz.

Nesse feliz momento, primeiramente, a diferença deve passar por uma prova seletiva para determinar qual a grandeza ou a pequenez que deve ter a diferença para entrar nos limites do conceito. O Filósofo outorga à diferença uma natureza predicativa em relação à identidade de um conceito indeterminado (o gênero), isto é, a diferença específica é inscrita no gênero, dividindo-o em espécies que apresentam entre si uma contrariedade. Nesse sentido, um gênero sem diferença é impossível porque é a diferença que, ao

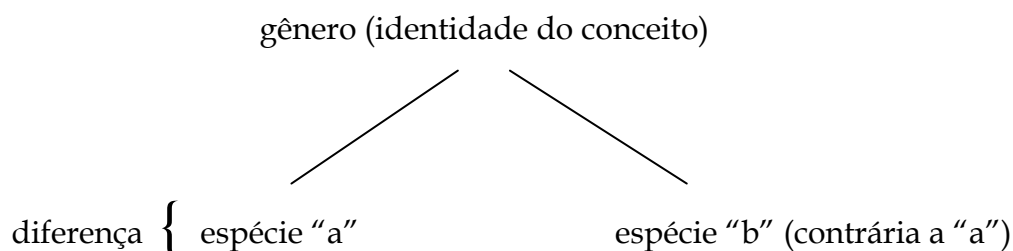
⁶⁶ Cf. *Diferença e repetição*, p. 65.

acrescentar-se ao gênero, forma sempre uma espécie.⁶⁷ Por exemplo, o gênero animal se divide em “dotado de pés” e “dotado de asas”. A contrariedade entre as espécies não deriva das diferenças entre os seres concretos ou a matéria, por exemplo, não há diferença em espécie entre um círculo de bronze e um círculo de madeira, contudo um triângulo de bronze difere em espécie de um círculo de madeira não por causa de sua matéria, mas sim por haver contrariedade nas definições de triângulo e de círculo.⁶⁸ A diferença específica, desse modo, é aquela que cria uma contrariedade na definição das espécies pertencentes a um gênero que permanece o mesmo para ambas e responde ao critério da seleção para a diferença ser inscrita no conceito em geral. Para que a diferença entre dois termos seja essencial, é preciso que eles cumpram o duplo critério: a) que convenham também numa outra coisa que permaneça a mesma e b) que possuam uma contrariedade. Na matéria, a diferença entre indivíduos perde-se aquém do conceito porque suas diferenças empíricas são sempre acidentais e extrínsecas (o bronze e a madeira, por exemplo), não havendo contrariedade entre elas. No gênero, por sua vez, a diferença escapa além do conceito geral na medida em que também os gêneros não entram em relação de contrariedade.

O gênero é esse algo idêntico, essa natureza comum que há entre duas coisas como, por exemplo, entre dois animais. O cavalo e o homem são ambos de uma natureza comum, mas entre eles há uma diferença específica, quer dizer, a própria animalidade é diferente para cada um: a natureza equina e a natureza humana. Portanto, toda diferença de espécie é uma diferença entre duas coisas contrárias no interior de uma terceira, que é a mesma para ambas e constitui o seu gênero. Os contrários que diferem em espécie estão na mesma linha de predicação e diferem entre si no mais alto grau, caracterizando a completude ou a perfeição da diferença.

⁶⁷ ARISTÓTELES. *Tópicos*. VI, 6. *Aristóteles*. V. I. 4. ed. Tr. Leonel Vallandro; Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os pensadores), p.105.

⁶⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tr. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969. X, 9.



Deleuze vê nessa operação de Aristóteles, que inscreve a diferença no conceito indeterminado de gênero, a “confusão fundamental” da qual se deriva a subordinação da diferença à oposição, à analogia, à semelhança e à identidade. Contudo, Deleuze vê também a introdução de uma “rachadura” no pensamento que não cessará de crescer numa atmosfera não aristotélica. Vejamos em que consistem essa confusão e essa abertura em que Aristóteles teria envolvido a diferença.

A diferença específica ou a contrariedade entre espécies é a maior das diferenças, a diferença perfeita. No entanto, ela só existe enquanto referida e sob a condição da identidade do conceito de gênero. Inversamente, entre as coisas que diferem em gênero há uma distância tão grande que não é possível sequer compará-las.⁶⁹ Ao contrário das espécies em relação ao gênero, e este é o segundo passo dado por Aristóteles ao lidar com a diferença, os gêneros, enquanto considerados como os últimos conceitos determináveis (as categorias), não estão submetidos à condição de ter um conceito idêntico que os subsume, isto é, uma natureza comum, tal como o *um* ou o *ser*, que fosse compartilhada por dois gêneros distintos. Os gêneros vão mover-se na equivocidade do ser e de nenhuma maneira vão relacionar-se com ele como as espécies o fazem em relação a um gênero único. Enquanto as espécies são unívocas em relação ao gênero, o gênero é equívoco em relação ao ser.

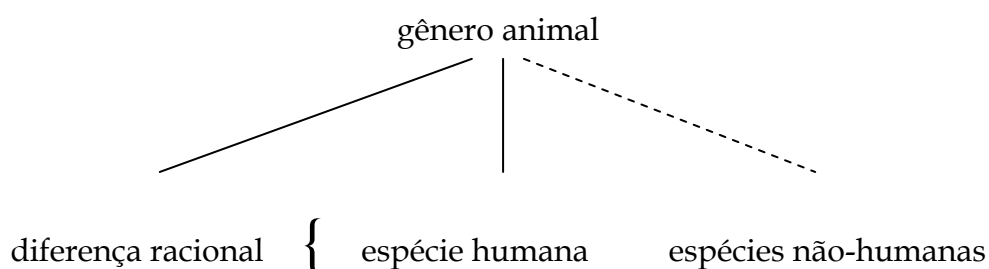
A razão para isso é que nem o ser, nem o um podem ser gêneros. Assim Aristóteles argumenta:

Mas não é possível que o um e tampouco o ser seja um gênero único das coisas; pois necessariamente existem as diferenças em cada gênero, e

⁶⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. X, 4.

cada uma dessas diferenças não só é como também é uma; mas o gênero considerado à parte de suas espécies (assim como a espécie considerada à parte do gênero) não pode ser predicado de suas diferenças peculiares; logo, se o um ou o ser é um gênero, nenhuma diferença possuirá “ser” ou será uma.⁷⁰

Ao referir-se a essa passagem da *Metafísica*, Deleuze ressalta que o motivo pelo qual, em Aristóteles, o ser não é um gênero é porque as diferenças *são* (e poderia acrescentar: cada uma delas é *uma*). Ora, na medida em que tudo é ser, não é possível negar existência às diferenças específicas e, assim, se o ser fosse um gênero, ele seria atribuído às diferenças, o que é impossível. Por que é impossível? Porque se fosse possível ao gênero predicar as diferenças, então, por exemplo, o gênero animal seria dito da espécie humana e também da diferença que constitui a espécie humana enquanto racional e as demais espécies como não-rationais. E dessa possibilidade seguiriam duas consequências: primeiro, se “animal” tivesse de predicar-se de suas diferenças, sendo as diferenças predicados de suas espécies, então “animal” se predicaria das espécies uma vez em relação ao gênero e uma através da diferença, em cada linha de predicação; e, em segundo lugar, de cada uma das diferenças, constituir-se-ia uma espécie além daquelas que ela já constitui, no caso, a espécie da diferença racional.⁷¹



Mas se assim fosse, isto é, se o gênero pudesse ser predicado da diferença, a diferença não seria o princípio de especificação. Se a racionalidade fosse animal, por que definir o homem como animal racional se a própria racionalidade já implicaria a animalidade? Como distinguir o homem da

⁷⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*. III, 3, 998b 20-30.

⁷¹ ARISTÓTELES. *Tópicos*. VI, 6, p. 106. Ver análise de AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. 5. ed. Paris: PUF, 1983, pp. 229-233.

própria racionalidade e como definir o homem em sua espécie como o único animal racional se toda racionalidade é animal?

Desse modo, se o gênero pudesse ser atribuído às diferenças específicas, se a diferença fosse uma espécie do gênero, ela não seria capaz de atuar como princípio de especificação. Nesse sentido, é preciso que a diferença seja em si mesma e não um produto da divisão do gênero. Ela *constitui* uma espécie em contrariedade com outra e, exatamente por isso, não pode ser uma espécie; se o fosse, confundir-se-ia com a espécie que diferencia. Portanto, a diferença é necessariamente estranha ao gênero.

Logo, se o ser fosse um gênero, comportaria diferenças que constituiriam as espécies e, na medida em que essas diferenças são seres, o ser como gênero seria predicado de suas diferenças, o que é impossível porque as diferenças são necessariamente estranhas ao gênero, sem o que não seriam capazes de constituir as espécies. Vale frisar que quando dizemos que a diferença é em si mesma não devemos entender com isso que a diferença tenha uma extensão própria, pois a diferença, em Aristóteles, somente tem sentido em relação ao gênero que ela vem especificar, por exemplo, a diferença que constitui as espécies racional e irracional faz sentido apenas em referência ao gênero animal, não existindo fora desse domínio.⁷²

De acordo com Deleuze, portanto, existem na filosofia de Aristóteles duas definições distintas mas complementares de diferença, que assinalam seus limites, conforme nos referimos às espécies ou aos gêneros últimos ou categorias:

(1) Diferenças específicas: a diferença entre as espécies inscreve a diferença na identidade do conceito indeterminado de gênero, ou seja, duas espécies diferem entre si sob algum aspecto, permanecendo, entre elas, algo de idêntico como predicado de ambas, que nada mais é que o gênero do qual ambas as coisas se especificaram. Com isso, os contrários são idênticos em

⁷² Aubenque argumenta, em acréscimo, que a diferença não pode ser exercida senão em referência a um domínio determinado; no caso do ser, em que o domínio é infinito, a diferença não pode efetivar-se por carecer de um “ponto de apoio”. Também nesse sentido prova-se que, porque não pode comportar diferenças, o ser não é um gênero. Cf. AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 231.

gênero, mas são outros em espécie.⁷³ Não há, aqui, propriamente, o estabelecimento de um conceito da diferença, mas sim a inscrição da diferença enquanto predicado na identidade de um conceito. A diferença, embora seja o princípio da especificação do gênero, não tem mais que um papel mediador e conciliador entre o mais universal, o gênero, e o mais singular, o indivisível, nos níveis sucessivos de divisão da espécie. O que Deleuze reprova em Aristóteles é ele não ter apresentado “um conceito universal para todas as singularidades e sinuosidades da diferença”⁷⁴, subordinando, assim, a diferença à identidade.

(2) Diferenças genéricas: subsiste, na diferença categorial, um conceito idêntico, embora de modo especial, qual seja, o conceito de ser enquanto distributivo e hierárquico. Distributivo porque o conceito de ser não tem conteúdo em si, mas sim um conteúdo proporcionado às categorias das quais é predicado e que são formalmente diferentes entre si; a relação das categorias com o ser é *interior* a cada uma, ou seja, é por sua natureza própria que cada categoria tem unidade e ser. Nesse sentido, existe uma equivocidade do ser em relação às categorias, ou seja, o ser se diz em vários sentidos a partir das diferentes categorias. Contudo, cada sentido do ser é sempre relativo a um ponto definido de ser, um princípio único: a *ousía* (substância) e, por isso, o conceito de ser é hierárquico. Não se trata, portanto, de uma relação entre um gênero e espécies unívocas, porque o conceito de ser tem um sentido hierarquicamente primeiro (ele é princípio e fundamento) e um sentido comum apenas distributivo, como podemos conferir numa das célebres passagens da *Metafísica*:

[...] são vários os sentidos em que dizemos que uma coisa “é”, mas todos eles se referem a um só ponto de partida: algumas coisas “são” pelo fato de serem substâncias, outras por serem modificações da substância, outras por representarem um trânsito para ela, a destruição, a privação ou uma qualidade dela, ou pelo fato de a produzirem ou gerarem, ou por serem termos relativos à substância, ou negações de um desses termos ou

⁷³ ARISTÓTELES. *Metafísica*. X, 3.

⁷⁴ *Diferença e repetição*, p. 69.

da própria substância. [...] [A substância é] o que é primário, do qual dependem as outras coisas e do qual recebem sua denominação.⁷⁵

A diferença é, por conseguinte, mediação entre as duas faces do conceito de ser, isto é, ela se passa no ser “entre” a substância, como sentido primeiro, e os acidentes da substância, que são as categorias e que se dizem em função do ser.⁷⁶

Não sendo um gênero para as categorias e possuindo um conceito distributivo e hierárquico, o ser equívoco é, na verdade, uma analogia do juízo. O juízo seria “a instância capaz de proporcionar o conceito aos termos ou aos sujeitos dos quais é ele afirmado.”⁷⁷ Isto porque uma das faculdades do juízo é o senso comum, através do qual ele partilha o conceito, assegurando a distribuição; a outra faculdade é o bom senso, ou sentido primeiro, a partir do qual o juízo mede os sujeitos, assegurando a hierarquização. O juízo é tomado como modelo para as duas formas em que o ser se relaciona com as categorias: distributivamente e como precedência hierárquica. Nesse sentido, a analogia do juízo na representação é o que permite afirmar, a partir da equivocidade do ser, a quase-identidade do conceito nas categorias.

Eis por que não podemos esperar que a diferença genérica ou categorial, não mais que a diferença específica, nos comunique um conceito próprio da diferença. Enquanto a diferença específica se contenta em inscrever a diferença na identidade do conceito indeterminado em geral, a diferença genérica (distributiva e hierárquica) se contenta, por sua vez, em inscrever a diferença na quase-identidade dos conceitos determináveis mais gerais, isto é, na própria analogia do juízo. Toda a filosofia aristotélica da diferença está contida nesta dupla inscrição complementar, fundada num mesmo postulado, traçando os limites arbitrários do feliz momento.⁷⁸

⁷⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*. IV, 2, 1003b 5-20.

⁷⁶ Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. 4. ed. Tr. Luiz R. Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998, pp. 7-8.

⁷⁷ *Diferença e repetição*, p. 72.

⁷⁸ *Diferença e repetição*, pp. 72-3.

Portanto, Deleuze mostra que a diferença, em Aristóteles, aparece, num caso como no outro, como um conceito reflexivo: através da diferença, pode-se passar, numa percepção direta, das espécies semelhantes à identidade de um gênero que as subsume, além de compreender os gêneros idênticos superiores, as categorias, como os vários sentidos em que o ser se diz. Ora, como vimos, é o fato de que as diferenças específicas sejam que impossibilita que as diferenças entre as categorias se relacionem com o ser como se ele fosse um gênero comum e, assim, “a univocidade das espécies num gênero comum remete à equivocidade do ser nos gêneros diversos: uma reflete a outra.”⁷⁹ Logo, se se pode dizer que cada categoria, por sua própria natureza, tem unidade e ser, isso se deve a uma analogia operada pelo juízo na representação, que compreende o ser como distributivo e hierarquicamente anterior (fundamento). Portanto, como conceito reflexivo, a diferença se encontra plenamente submetida às exigências da representação, definida nesse caso, por Deleuze, como representação orgânica. A representação orgânica fixa os limites para a diferença a partir das formas concretas ou das determinações das espécies e dos gêneros, submetidas às exigências do conceito em geral. Com isso, pode-se censurar Aristóteles, ao fixar os limites para a inscrição da diferença na identidade do conceito, por ter perdido o sentido comum do ser, que só se distribui nas categorias para dar a cada uma sua parte, assim como por não dar conta da singularidade, na medida em que o indivíduo singular só possui diferenças em geral, isto é, que compartilha com os demais indivíduos da mesma espécie.⁸⁰

Tal operação de concordância da diferença com todas as exigências da representação depende do juízo reflexivo, que mediatiza a diferença ao subordiná-la à identidade do conceito de gênero e ao garantir essa subordinação no conceito quase-idêntico ou análogo de categoria, na oposição lógica das determinações e na semelhança dos conteúdos materiais.

⁷⁹ *Diferença e repetição*, p. 73.

⁸⁰ Cf. *Diferença e repetição*, p. 474.

Com isso, temos em Aristóteles a realização do feliz momento em que a diferença está quase totalmente domada ao submeter-se à quádrupla raiz da identidade (do conceito indeterminado de gênero), da oposição (dos predicados na relação das determinações ou espécies), da analogia (do juízo na relação entre conceitos determináveis ou categorias) e da semelhança (da percepção no objeto determinado ou indivíduo). Quase domada porque a diferença ainda reencontra um conceito fora da representação quando ela designa “catástrofes”, ou seja, rupturas de continuidade na série de semelhanças, falhas intransponíveis entre estruturas análogas, dando “testemunho de um fundo rebelde irreduzível que continua agindo sob o equilíbrio aparente da representação orgânica.”⁸¹

2. HEGEL E A DIFERENÇA

2.1. O conceito de diferença na *Ciência da Lógica*⁸²

Em Hegel, o movimento de progressão do Ser, que se põe a si mesmo e se compreende ao se pôr, identificando-se consigo mesmo em sua contradição interna, exprime a transformação da diversidade em oposição e a oposição em contradição, que assim retorna ao seu fundamento. A diferença é definida no interior desses momentos diversos de mediação infinita da Essência consigo mesma, isto é, de sua reflexão. São três esses momentos:

(1) *A Essência é, a princípio, relação simples consigo mesma, identidade pura ou a imediatidade da reflexão. Determinação que é ausência de determinação.*

A identidade realiza sua unidade não a partir de um outro ou do negativo externo, mas a partir de si mesma e em si mesma. Desse modo, não é

⁸¹ *Diferença e repetição*, p. 74. Infelizmente, Deleuze é apenas alusivo em relação a esse fundo rebelde na filosofia de Aristóteles, em que a diferença designa descontinuidades e quebras em relação à quádrupla raiz.

⁸² Para a exposição que se segue sobre a concepção de diferença em Hegel, utilizamos a tradução francesa de *Wissenschaft der Logik*, feita por S. Jankélévitch (*Science de la Logique*. Paris: Aubier, 1949). Essa tradução é a citada por Deleuze em *Diferença e repetição* e, por isso, julgamos que ela pudesse ser mais apropriada para penetrar no contexto intelectual deleuziano do que uma tradução para a língua portuguesa. Contudo, como escrevemos esta tese em português, assumimos com prazer os riscos em traduzir conceitos de uma forma diferente da tradição dos estudos hegelianos, quais sejam, os riscos de introduzir ali uma diferença.

uma identidade abstrata ou nascida de uma negação vinda de fora e que teria separado do idêntico apenas o que lhe difere, deixando-o subsistir fora dele. Ao contrário, a identidade é a negatividade do ser em si, em que o outro e a relação com o outro se encontram suprimidos nessa identidade do Ser consigo mesmo.

Embora seja o momento inicial da reflexão da Essência sobre si mesma, a identidade é a reflexão como um todo e não apenas um de seus momentos. Pois ela é a negação absoluta, isto é, ela se nega a si mesma diretamente, uma diferença que nada diferencia, na medida em que se aniquila e desaparece tão logo nasce. A diferenciação se apresenta como uma negatividade que não se relaciona com um outro, mas consigo mesma, diferença refletida, absoluta. Ainda, a identidade sendo reflexão sobre si, ou seja, repulsão interna que é imediatamente retorno a seu ponto de partida, é identidade enquanto diferença idêntica a si mesma. Isso faz com que a diferença seja não a identidade, mas a não-identidade absoluta, o que implica que ela não contém nada que seja outro que ela mesma e, conseqüentemente, a não-identidade contém apenas a si mesma, quer dizer, ela é identidade absoluta em si mesma.

Portanto, a identidade é, para si e em si, não-identidade absoluta, ao mesmo tempo em que é a determinação da identidade ao encontro da não-identidade. Pois, enquanto refletida, a identidade se põe como seu próprio não-ser; enquanto reflexão, ela se põe como o momento em que retorna a si mesma, em que devém a identidade como tal, a determinação da identidade, de encontro à não-identidade ou à diferença absoluta. Ela contém o puro movimento da reflexão em que o outro, simples aparência, é dissolvido; enquanto desapareção da diversidade, a identidade é o retorno a si mesmo do movimento que, não obstante, contém seu próprio contrário, a diferença absoluta.

(2) No segundo momento, a determinação faz destacar a diferença. Esta pode ser a diversidade em geral, exterior ou indiferente, ou diferença por oposição.

A reflexão da Essência põe a diferença como diferença absoluta, isto é, diferença em-si-e-para-si. Não se trata da diferença em relação a um outro,

como algo exterior, distinto e separado, mas diferença em relação a um outro que é igualmente em-si-e-para-si e que é a negação da diferença, ou seja, diferença em relação à identidade. Mas a diferença absoluta, ao refletir-se sobre si mesma, torna-se idêntica a si mesma, estando numa relação negativa consigo mesma, na medida em que tem em si seu outro. Assim, ela é seu próprio momento (diferença em si mesma) e reflexão sobre si (relação de união com a identidade).

A diferença contém os dois momentos, identidade e diferença, cada uma é um ser-posto (determinação), embora cada uma seja imediatamente reflexão sobre si. A diferença que contém esses dois momentos, em que cada um é, como ser-posto, idêntico a si mesmo, constitui a diversidade.

A identidade e a diferença diferem uma da outra enquanto reflexão sobre si mesmas, constituindo os dois momentos da diferença, bem como os dois momentos da identidade. Cada momento se relacionando consigo mesmo, idêntico a si mesmo, não se define em relação ao outro. Nesse caso, enquanto um dos dois momentos da diferença absoluta, a diferença não difere da identidade em si, e vice-versa, mas difere de modo puramente exterior. Não se comportam, um em relação ao outro, como a identidade e a diferença, mas como diferentes em geral, indiferentes um em relação ao outro e à sua determinação, ou seja, como diversidade.

Assim, a diferença, suprimindo imediatamente sua negação e, em sua determinação, refletindo-se sobre si mesma, se decompõe em diversidade. Logo, as coisas diferentes, enquanto idênticas a si mesmas, são, umas em relação às outras, de uma diferença indiferente. Na diversidade, a reflexão tornou-se exterior a si mesma. Identidade e diferença, sendo reflexão sobre si, são, cada uma, a unidade de si mesma e de seu outro, isto é, cada uma é o todo, o que implica que elas não são qualidades, porque sua determinação (isto é, ser somente identidade ou somente diferença) existe apenas sob a forma da negação, quer dizer, na medida em que se suprime a si mesma no próprio movimento em que é posta. Desse modo, o diferente, por sua vez, é um ser-

posto ou uma diferença suprimida, mas a diferença é, ela mesma, toda a reflexão.

A diferença, por si mesma, torna-se a diversidade indiferente das coisas, na medida em que seus termos distintos são o que são, indiferentes a sua relação com o outro, relação que lhes é exterior. Assim, o ser, enquanto diferença da identidade, desde que estas se apresentem como momentos distintos, se estilhaça em uma multiplicidade de termos exteriores uns aos outros.

Mas a diversidade é a unidade da identidade e da diferença porque os existentes são idênticos a si mesmos e diferentes dos outros existentes. Os momentos da diferença se apresentam não na mesma coisa, mas nas coisas diversas. A coisa é igual a si mesma, no entanto essa igualdade é perturbada pelas outras coisas que se mantêm fora dela. Nesse ponto, trata-se de compreender por que, para Hegel, é inevitável reduzir essa diversidade indiferente à oposição e dessa à contradição.

Jean Hyppolite, em sua leitura de Hegel, intenta defendê-lo das acusações de haver negligenciado as diferenças qualitativas ou as nuances dos existentes, reduzindo-as à diferença entre o positivo e o negativo que as torna contraditórias na medida em que não são meramente idênticas a si. Ele procura mostrar que Hegel reconhece a dispersão do ser no espaço e no tempo, mas apenas enquanto momento, e a oposição seria inevitável porque a multiplicidade de coisas comporta uma relação de cada uma com todas as outras, de maneira que sua diferença é reduzida à diferença interior, que é sempre de uma determinação em relação com seu outro, isto é, com sua negação. Sem isso, não se poderia compreender a gênese das determinações, que se relacionam consigo mesmas a partir da relação com o outro, quer dizer, encontram sua identidade a partir da diferença e sua diferença a partir da identidade, consistindo cada uma em ser o contrário de si mesma e, com isso, a mediação infinita do Absoluto. O Absoluto se põe a si mesmo e se compreende ao se pôr, identificando-se consigo mesmo na sua contradição interna, ou seja, no movimento de transformação da diversidade em oposição e da oposição em

contradição.⁸³ Forma-se, então, o duplo fundamental do pensamento especulativo, que vê a diversidade se concentrar necessariamente em uma seqüência de oposições e contradições, pois há apenas uma coisa em si que é a gênese absoluta de si, posição de sua própria identidade na diferença de si.

A diversidade se reduz à oposição na medida em que se reduz à dualidade, na qual cada termo se religa essencialmente a *seu* outro, e a diferença devém *sua* diferença.⁸⁴

Para Hyppolite, pode-se mostrar essa redução da diferença à oposição de duas maneiras, seguindo a *Ciência da Lógica*: a) a diversidade se reflete no sujeito cognoscente, exterior às coisas diversas (reflexão subjetiva); e b) a diversidade se concentra na diferença intrínseca, que se torna oposição da coisa, sua contradição interna.

No primeiro caso, é necessário um terceiro que é exterior aos dois termos e que os compara. Esse movimento de comparação é efetivado pelo pensamento que separa os termos e os relaciona a si. Sem o pensamento, não haveria diferença ou identidade exterior, pois cada termo, indiferente aos demais, se relaciona apenas consigo mesmo. A diferença exterior é a desigualdade, a identidade exterior é a igualdade.

Mas, no outro caso, duas coisas diferentes podem ser iguais sob um aspecto e desiguais sob outro e, enquanto são desiguais não são iguais. Assim, a diferença exterior se suprime a si mesma, visto que é enquanto desiguais que as coisas podem ser iguais e inversamente; cada ponto de vista contrário nada significa por si mesmo, mas sim enquanto contidos na reflexão exterior, suprimidos numa só unidade. “O pensamento se estende e se distende na similitude e na dessemelhança; ele suporta sua própria oposição.”⁸⁵

Entretanto, a contradição compreendida desta maneira, isto é, como opostos recolhidos em uma unidade pela reflexão exterior, permanece apenas subjetiva. Para que deixe de ser subjetiva, a contradição precisa ser a

⁸³ Cf. HYPPOLITE, Jean. *Logique et existence*. Essai sur la logique de Hegel. Paris: PUF, 1953, pp. 148-9.

⁸⁴ HYPPOLITE, Jean. *Logique et existence*, p. 149.

⁸⁵ HYPPOLITE, Jean. *Logique et existence*, p. 151.

contradição das próprias coisas, seu conteúdo deve ser posto em si mesmo e identificar-se com a reflexão em si, em outras palavras, o pensamento deve coincidir com a própria realidade. A atividade subjetiva deve, para isso, ser entendida como a própria atividade do real. Pois, subjetivamente, a reflexão da igualdade na desigualdade e vice-versa é a oposição de uma à outra, mas essa oposição é imediatamente oposição na coisa (que é igual em sua desigualdade e desigual na sua igualdade). As coisas se refletem umas nas outras, constituindo sua oposição.

Na igualdade, que pressupõe a exterioridade entre os existentes, a identidade entre os termos não significa que eles sejam os mesmos ou idênticos e, assim, a desigualdade aparece na igualdade. Os dois termos da reflexão externa, de fato, não se separam em lados diversos e indiferentes. A diferença, desse modo, se torna diferença interna e aparece como oposição do positivo e do negativo.

Portanto, embora cada coisa se oponha a todas as outras, essa oposição se concretiza como oposição entre, por um lado, o positivo, ou seja, o que é porque exclui o outro (o negativo) e, assim, subsiste apenas através dele, e, por outro lado, o negativo (seu outro) que exclui o positivo e subsiste apenas através dele.⁸⁶ Com isso, chegamos ao terceiro momento, já que cada termo da oposição se manifesta em si mesmo o *contrário* de si.

(3) *No terceiro momento, a oposição enquanto contradição se reflete sobre si mesma e retorna a seu fundamento (Grund).*

O positivo subsiste apenas através do negativo que ele exclui e, inversamente, cada termo da oposição compreende em si o todo da oposição (a si mesmo e a seu outro). A diferença, reduzida aos dois opostos, é, portanto, a contradição em si. Ela é a unidade de coisas que existem porque são por si sós, e é a separação de coisas que somente existem separadamente sob uma mesma relação.

⁸⁶ HYPPOLITE, Jean. *Logique et existence*, p. 155.

Embora tanto o positivo quanto o negativo sejam a contradição, o positivo é contradição em si, enquanto o negativo é contradição posta visto que é no negativo que a oposição se reflete como oposição. Ao refletir-se sobre si, isto é, ao tornar-se idêntico a si mesmo, o negativo encontra sua determinação de ser o não-idêntico, a exclusão da identidade. Com isso, ele é idêntico a si mesmo em oposição à identidade e, desse modo, exclui a si mesmo de si mesmo. O negativo é, assim, a diferença absoluta, sem qualquer relação com outra coisa, oposição que repousa sobre si mesma. Enquanto oposição de si para consigo, o negativo se define como sendo a própria identidade que ele exclui, logo, ele é exclusão da identidade e, em consequência, de si mesmo.⁸⁷

Ao excluir de si o positivo, o negativo subsiste através dele, como unidade negativa, porém, ao refletir sobre si mesmo, ele se determina como exclusão de seu oposto e comporta em si próprio uma oposição entre o positivo (idêntico a si mesmo) e o negativo (também idêntico a si mesmo). Com isso, a oposição se desenvolve como contradição, pois o negativo define a si mesmo através daquilo que expulsa de si (a identidade). O negativo é, pois, diferença em relação a si mesmo, enquanto o positivo só se conhece como oposição no negativo. Por conseguinte, toda determinação é negação, diferença de si para consigo, em uma palavra, contradição posta.

Toda determinação, enquanto reflexão da Essência, constitui uma unidade de momentos diferentes, que se tornam contraditórios em virtude da diferença que os separa. Os contrários, no entanto, retornam à sua unidade. Cada um deles é uma contradição em si mesmo, mas contradição resolvida, na medida em que se reflete a si mesmo, determinando-se como idêntico a si mesmo que está em relação com seu outro (a negação de si); assim, cada um dos opostos se suprime, torna-se seu outro e recai no seu fundamento. No seu desaparecimento (quer dizer, na sua negação), cada termo é a própria Essência refletida sobre si mesma e idêntica a si mesma, isto é, o Absoluto. Cada termo da contradição retorna ao fundamento que, como esfera mais elevada, contém suas determinações, é Essência enquanto unidade do positivo e do negativo. O

⁸⁷ HEGEL, Georg W. F. *Science de la Logique*. Tr. S. Jankélévitch. Paris: Aubier, 1949, pp. 58-9.

ser finito retorna ao fundo de onde emergiu e, ao retornar, põe o fundo de tal modo que se põe a si mesmo.

O Absoluto existe porque o Finito é oposição contraditória em si, porque ele *não é* [...]; é o não-ser do Finito que é o Ser do Absoluto.⁸⁸

As coisas determinadas se aniquilam e, com isso, retornam ao seu fundamento. Logo, o Absoluto é porque o finito (a determinação) *não é*, ou seja, é diferença levada à contradição, que se nega em sua própria afirmação, suprimindo-se em seu oposto.

2.2. Deleuze e a crítica à dialética hegeliana

Já no contexto do bergsonismo, como realização da filosofia da diferença, Deleuze se apoiava nas freqüentes críticas de Henri Bergson à dialética hegeliana para afugentar os fantasmas da negatividade. O movimento dialético é acusado de ser um falso movimento porque seria o resultado da contradição entre conceitos demasiado gerais, como o Ser e o não-Ser, o Múltiplo e o Uno, análogos a vestes folgadas, que poderiam ser vestidas por tal ou qual objeto indistintamente, ou seja, tais conceitos teriam abandonado as singularidades do real; não passariam, portanto, de puras abstrações. E o próprio conceito de diferença, em Hegel, permaneceria abstrato porque não comporta os graus ou as nuances próprios do real. No entanto, as críticas parecem convergir para um desconhecimento essencial da parte do pensamento dialético que opera por contradições, o desconhecimento do virtual. Vale a pena retomarmos um dos argumentos de Bergson com o intuito de desenvolvermos essa hipótese.

Bergson toma emprestado de Ravaisson a distinção entre as duas maneiras de definir as cores pelo que elas têm em comum. Por um lado, pode-se dizer que o violeta, o azul, o verde, o amarelo, o vermelho e todas as gradações de cores são simplesmente *cores*, isto é, pode-se subsumi-las à idéia geral e abstrata de cor, como uma unidade em que todos os matizes se reúnem; porém, assim procedendo, estar-se-ia apagando do azul o que o faz azul, do

⁸⁸ HEGEL, Georg W. F. *Science de la Logique*, p. 72.

vermelho o que o faz vermelho, etc. Da idéia geral de cor pode-se afirmar que ela não representa nem o vermelho, nem o amarelo, nem qualquer outra cor, porque é uma afirmação feita de negações, que, ao procurar unificar as coisas através de uma generalização, termina por extinguir as diferenças entre os matizes e confundi-los numa obscuridade comum. Nesse caso, o conceito e o objeto fazem dois e não se oferece mais que uma diferença exterior entre coisas pertencentes a um mesmo gênero.

Por outro lado, pode-se fazer os mil matizes atravessarem uma lente convergente de modo a reuni-los num mesmo ponto. Apareceria, então, a pura luz branca, a partir da qual se dispersariam os raios multicoloridos que se revelam na origem como uma unidade indivisa. Aqui, cada cor, tomada separadamente, revela o que o olho não notava a princípio: a luminosidade comum donde ela tira, por participação, sua coloração própria.⁸⁹ As cores, acrescenta Deleuze, já não são objetos sob um conceito, mas as nuances ou graus do próprio conceito: a luz branca é um universal de um outro tipo, um universal concreto. O conceito é a própria coisa, já que os objetos são graus do conceito. Não se trata de um conceito que dê conta da semelhança entre as cores, apagando sua singularidade, mas sim de um conceito que é “a diferença entre si dos objetos que lhe são relacionados”, pois é a luz branca que faz ressaltar a diferença entre as cores.⁹⁰ A luz branca é um virtual donde emana aquilo que dá a cada cor sua nuance própria.

É sobretudo por essa noção de virtual que Deleuze afasta o bergsonismo da dialética hegeliana. Em Hegel, a coisa difere de si porque, primeiramente, difere de tudo o que ela não é, de modo que a diferença vai até a contradição. No bergsonismo, o virtual é o que, inicialmente, difere de si mesmo, ou seja, a diferença não contém a negação, é atualização imediata de si mesma. Se se pode conceber duas determinações como opostas ou contraditórias, significa apenas

⁸⁹ Cf. *Henri Bergson: memoria y vida*. Textos escogidos por Gilles Deleuze. 1. reimp. Tr. Mauro Armijo. Madrid: Alianza, 1987, p. 38. Trata-se de uma citação de *O pensamento e o movente*. Bergson conclui: “O objeto da metafísica consiste em apreender nas existências individuais, e em perseguir, até a fonte donde emana, o raio particular que, conferindo a cada uma delas seu matiz próprio, o relaciona desse modo com a luz universal.”

⁹⁰ DELEUZE, Gilles. A concepção da diferença em Bergson. Tr. Lia Guarino; Fernando F. Ribeiro. *Bergsonismo*. Tr. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999, pp. 111-2.

que essa contradição é a atualização da virtualidade que continha em si os dois lados contrários. Mais que isso, é próprio do virtual ser a coexistência de todos os graus ou nuances da diferença.

Portanto, a diferença é o que é primeiro, em que o virtual ou a multiplicidade qualitativa atualiza suas tendências ao diferenciar-se inicialmente de si mesma, constituindo como produto a multiplicidade quantitativa do real. Em consequência, esta é sempre um misto que é preciso dividir em suas tendências constitutivas, sendo a matéria um tipo de contra-tendência⁹¹ da duração, ou seja, esta muda de natureza em cada etapa de sua atualização, porque é a própria diferenciação da diferença, desdobrando-se em seus produtos, que nada mais são que os objetos materiais ou a multiplicidade quantitativa, compondo um meio homogêneo cujas diferenças são apenas de proporção ou de grau. Em outras palavras, como resultado da diferenciação do virtual, da própria tendência de contração da duração, a matéria, tendência de distensão interior à própria duração, é o indiferente, o que não comporta senão diferenças de graus, embora seja ela mesma apenas um grau da duração: o seu grau mais baixo.

A virtualidade difere inicialmente de si mesma, ela é pura diferença interna sem mediação, que irá, somente em seguida, constituir as determinações ao atualizar-se como multiplicidade quantitativa ou matéria. Ela é como uma fonte da qual emana a nuance de cada existência individual e, desse modo, tanto as características empíricas que diferenciam os indivíduos a partir da exterioridade, quanto a negatividade que limita ou opõe uma determinação ao seu outro, nada dizem sobre a diferença em si mesma. Portanto, somente por ignorância do virtual que se pode crer na contradição, pois a negação de um termo por seu outro é já a atualização positiva de uma virtualidade que os continha a ambos.

⁹¹ Cf. A concepção da diferença em Bergson, p. 100, em que um objeto qualquer é apresentado como expressão de uma tendência (a duração) “à medida em que ela é contrariada por uma outra tendência [a matéria]” da qual difere por natureza. Por aqui, percebe-se como, sem a noção de virtual, o bergsonismo estaria muito próximo de admitir a negação no âmago da positividade da duração, ao admitir duas tendências contrárias na definição do objeto. Não operando com o conceito de virtual em seu comentário, Hyppolite se esforça no sentido de demonstrar a presença do negativo em Bergson e até mesmo o aproxima da dialética (Cf. *Logique et existence*, pp. 135-163).

Em *Diferença e repetição*, o foco da crítica é aparentemente mudado. Ali, Deleuze trata de mostrar como a diferença e a contradição estão postas a serviço da identidade. Tal como em Aristóteles, a dialética confunde o conceito próprio da diferença com a inscrição da diferença na identidade do conceito em geral, embora, neste caso, a identidade não tenha seus limites fixados nos gêneros, mas seja a própria infinitude do todo. Daí a distinção deleuziana entre a representação orgânica, que fixa os limites mínimo e máximo entre os quais a determinação torna-se diferença, inscrevendo-se no conceito, e a representação orgíaca, em que o conceito ultrapassa os limites do organizado. Na representação orgíaca, o conceito é o Todo como o infinitamente grande e incorpora em si a determinação de um extremo a outro, em todas as suas metamorfoses, e a representa como pura diferença. Como a diferença é já a contradição, mas contradição resolvida em que cada um dos opostos, ao tornar-se seu outro, se suprime a si mesmo, ela retorna ao fundamento, os dois extremos coincidem no Absoluto como fundamento, que é ao mesmo tempo a supressão e a produção da diferença. Como vimos, Hegel teria levado a diferença ao extremo, ou seja, à contradição como máximo absoluto da diferença. Deleuze cita duas passagens da *Ciência da Lógica* para evidenciar como o movimento do Absoluto depende da negatividade recebida pelas coisas diversas quando essas são levadas à máxima contradição, “de modo que o conjunto de todas as realidades se torna contradição absoluta em si.”

Só quando levado à ponta da contradição o variado, o multiforme, desperta e se anima, e as coisas participantes dessa variedade recebem a negatividade, que é a pulsação imanente do movimento autônomo, espontâneo e vivo. [...] Quando se leva suficientemente longe a diferença entre as realidades, vê-se a diversidade tornar-se oposição e, por conseguinte, contradição, de modo que o conjunto de todas as realidades se torna, por sua vez, contradição absoluta em si.⁹²

Não que a determinação finita desapareça no infinito, antes, a representação orgíaca diz o infinito dessa própria determinação finita, não

⁹² HEGEL, Georg W. F. *Science de la Logique*, pp. 70-1, citado em *Diferença e repetição*, p. 89. A mesma citação é feita por Hyppolite em *Logique et existence*, p. 157.

como esvaecida, mas como evanescente e, assim, também como engendrando-se no infinito. É o infinito que torna a determinação pensável e selecionável ao reportar a diferença, como contradição posta, ao próprio fundamento.⁹³

Mas o que Deleuze censura em Hegel foi ter mantido, com o pressuposto da representação orgíaca, o princípio da identidade, “a última e a mais poderosa homenagem prestada ao velho princípio”:

A contradição hegeliana não nega a identidade ou a não-contradição; ela consiste, ao contrário, em inscrever no existente os Não da não-contradição, de tal maneira que a identidade, sob esta condição, nesta fundação, baste para pensar o existente como tal.⁹⁴

Que a diferença seja já a contradição em si, isto é, que ela se defina pelo negativo que se determina como exclusão do positivo e que comporta em si mesmo tal oposição, isso só é verdadeiro na medida em que a diferença for impelida a tal pela identidade. A identidade preserva sua precedência, pois a diferença é posta como movimento da mediação infinita da Essência consigo mesma; nesta, a diferença aparece primeiro como diferença absoluta, em seguida como diversidade, isto é, diferença que contém, em sua reflexão sobre si, os momentos da identidade e da diferença, em que as determinações são idênticas a si mesmas e diferentes umas das outras, embora de uma diferença indiferente. Então, a diversidade é levada à oposição e a oposição à contradição, em que cada termo retorna ao seu fundamento. Nesse sentido, Deleuze pode afirmar que, em Hegel, “a contradição não nega a identidade ou a não-contradição”, pois a identidade é o princípio e o fim da reflexão da Essência, que se põe como determinação pela negatividade, tão-somente para, pela negação da negação, retornar ao idêntico. A contradição apenas leva o idêntico a existir em sua própria identidade. Assim, a diferença permanece subordinada à identidade, inscrita na identidade do conceito em geral, ainda que ela agora

⁹³ Deleuze toma a interpretação de Hyppolite como seu ponto de partida: “É por essa contradição de si a si que o pensamento ontológico se desenvolve; [Hegel] entende as determinações do Absoluto, ou as categorias, como momentos negativos, como as diferenças do Absoluto, mas o Absoluto ele mesmo apenas é nessa negatividade ou na negação da negação. Ele põe a si mesmo, e é essa posição de si na oposição que constitui a Mediação infinita.” (*Logique et existence*, p. 157).

⁹⁴ *Diferença e repetição*, p. 96.

seja um princípio infinito e que o conceito em geral se confunda com o Todo, ao invés de ter fixados os seus limites.

Dizíamos, logo acima, que o foco da crítica havia mudado, mas a mudança é, de fato, apenas aparente. Se Deleuze recusa que a determinação seja negação, que a diferença implique e envolva o negativo, mas também não se contente como alternativa a indeterminação ou a indiferença, é porque a diferença é já a própria afirmação e a afirmação, a própria diferença. A diferença vem antes da oposição e não se deixa reduzir à contradição, que não passa de um efeito de superfície, um epifenômeno da diferença. Somente à força da abstração, a diferença pode deixar-se levar à contradição, guiada pelo princípio da identidade, que faz com que ela se reflita no negativo e estabeleça o movimento do Espírito. Mas trata-se de um falso movimento, porque estabelecido com palavras e representações. Todo negativo de limitação ou de oposição supõe um “pluralismo de diferenças livres”, “um espaço e um tempo diferenciais, originais”, que nunca deixam de afirmar-se sob a representação, como uma multiplicidade informal e potencial ou intensiva como elemento real, original e mais profundo, a partir do qual possam as determinações se oporem ou as formas se limitarem. De que estamos falando senão da realidade do virtual, em que uma multiplicidade diferencial se afirma e se distribui? Mas, em *Diferença e repetição*, essa realidade virtual que age sob as formas, essa multiplicidade qualitativa que se move e que se afirma sob toda determinação e constitui todas as suas relações atuais, que se insinua ainda quando o pensamento da representação a procura subordinar às exigências do idêntico, ela recebe uma nova designação: trata-se agora do ser unívoco.

3. UNIVOCIDADE E DIFERENÇA

O principal corolário da diferença é o conceito de univocidade do ser. A diferença é o que inicialmente difere de si mesmo, o movimento em que um fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo. A univocidade é justamente esse fundo de que se destacam todas as diferenças individuantes sem que

deixem de, em sua diferença, reportar-se ao único sentido em que esse ser se diz.

O Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença.⁹⁵

Deleuze afirma a univocidade do ser, como única proposição ontológica jamais havida, se remetendo, em primeiro lugar, à ontologia de Duns Scot, como o filósofo que teria dado ao ser uma só voz. Mas não se refere apenas ao filósofo medieval, na medida em que, “de Parmênides a Heidegger, a mesma voz teria sido retomada num eco que forma por si só todo o desdobramento do unívoco. Uma só voz faz o clamor do ser.”⁹⁶ Mais que afirmar que o ser se diz num único sentido, a univocidade significa que o ser se diz num único sentido de todas as suas diferenças individuantes. Seguindo o modelo da proposição, o ser é o designado comum que permanece o mesmo em relação aos designantes, mas também o sentido dos modos individuantes ou dos designantes numericamente distintos é ontologicamente o mesmo, não obstante podermos conceber sentidos formal ou qualitativamente distintos para esses modos. Às diferenças individuantes nos modos corresponde a unidade do sentido do ser, como o branco que permanece essencialmente branco apesar das diversas intensidades de branco às quais ele pode reportar-se, como os próprios graus da luz branca constituem cada cor em sua singularidade. A própria multiplicidade das diferenças é o designado comum para o virtual e para a univocidade. Assim, dizer que há uma só voz do Ser não permite negligenciar que ele se diz de todos os seus modos, de todas as suas variações ou, numa só palavra, da própria diferença. O ser unívoco se diz imediatamente da diferença e, nesse sentido, o ser é diferença e nós, enquanto individualidade, permanecemos equívocos para um ser unívoco.

O caminho que distancia Deleuze de Aristóteles, de Hegel e de toda filosofia da representação e da precedência do Idêntico é o mesmo que o leva de encontro às paragens do ser unívoco. Nelas, encontrará a companhia de Duns

⁹⁵ *Diferença e repetição*. p. 76.

⁹⁶ *Diferença e repetição*, p. 75.

Scot, de Espinosa, de Nietzsche, de Bergson e de tantos outros, e saberá tirar proveito desses encontros para formular uma nova imagem para o pensamento. Dessa nova imagem, por ora, estamos dando relevo àquilo que mais diretamente afasta a filosofia deleuziana de Aristóteles e de Hegel, tendo em vista a análise crítica que ele empreendeu nas passagens de *Diferença e repetição* que vimos comentando neste capítulo.

Em primeiro lugar, no ser unívoco há uma hierarquia e uma distribuição das diferenças individuantes totalmente inconciliável com aquela que é pressuposta pelo ser equívoco em sua relação analógica com as categorias em Aristóteles. Vimos que, neste, há uma repartição do ser enquanto distribuído, implicando a fixidez e a proporcionalidade do que se distribui em “propriedades” limitadas na representação. Deleuze, ao contrário, reclama uma distribuição nomádica, em que o que se distribui o faz num espaço aberto, sem propriedade, sem limites precisos, quando não, ilimitado, disposto aqui e ali, cobrindo o maior espaço possível. Não se trata de partilhar um território, como o ser se partilha segundo as exigências da representação, mas de partilhar-se nele, de modo que as coisas se desdobram no extenso do ser unívoco, “na univocidade da simples-presença, [...] como saltando por cima das barreiras ou das cercas, queimando as propriedades”.⁹⁷ Também quanto à hierarquia, há uma nova concepção, que ao invés de medir os seres segundo seus limites e a partir de sua proximidade ou distanciamento em relação a um princípio ou fundamento, considera as coisas do ponto de vista da potência, não em termos de graus absolutos de potência, mas em termos de capacidade de um ser ir ao extremo daquilo que pode, ultrapassar seu limite próprio, realizar seu “salto”. Pode-se ainda supor um limite, não como uma limitação, mas um ponto a partir do qual o ser se desenvolve e desenvolve sua potência. Como esse limite é relativo ao grau de potência próprio a cada ser, segue-se que ele é a mesma medida para todas as coisas, é o máximo próprio para cada ser. Assim, todas as coisas participam igualmente do ser, que está presente em todas elas imediatamente, sem mediação. Esta hierarquia está na verdade mais próxima

⁹⁷ *Diferença e repetição*, p. 77.

de uma anarquia dos seres do que de um princípio hierárquico. Nenhuma coisa, grande ou pequena, participa mais ou menos do ser, nenhuma o recebe por analogia, o menor torna-se igual ao maior na medida em que não esteja separado daquilo que pode. A univocidade significa também a igualdade do ser, que é, ao mesmo tempo, na bela formulação de Deleuze, “distribuição nômade e anarquia coroada”.

Em segundo lugar, a diferença específica, em Aristóteles, não pode dar conta de explicar o que constitui a individualidade de um existente, porque visa ao princípio de individuação a partir dos elementos já constituídos, retendo no indivíduo apenas o que é conforme ao geral, isto é, a forma e a matéria. O ser unívoco, por outro lado, se diz das próprias diferenças individuanes e está presente sem mediação em cada uma delas. Se, em Aristóteles, o ser não é um gênero porque as diferenças específicas são, o ser unívoco, ao contrário, é comum justamente porque as diferenças individuanes “não são”, pois essas diferenças, está claro, não são entendidas como indivíduos constituídos na experiência, mas sim como o princípio transcendental que age nesses indivíduos:

[...] 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.⁹⁸

A diferença individuanes, que se desdobra no ser unívoco, precede todo e qualquer elemento do indivíduo constituído, como a forma e a matéria, mas também as diferenças genéricas, específicas e entre indivíduos, porque é como um campo condicionante de toda especificação das formas, de toda determinação e de todas as variações individuais. O que é necessário para uma filosofia da diferença é mostrar como se dá essa precedência e de que maneira se dá esse condicionamento das formas, das matérias e das partes extensivas em relação à diferenciação (ou individuação). Vimos que esse argumento serve

⁹⁸ *Diferença e repetição*, pp. 79-80.

também a Deleuze para sua crítica da dialética da contradição. Toda oposição e toda contradição não são mais que fenômenos de superfície, epifenômenos, que pressupõem a profundidade das diferenças, que se afirmam e se distribuem na univocidade. As polaridades supõem as irradiações em todas as direções da diferença. Apenas aprisionada na representação orgíaca, a diferença pode refletir-se na negatividade e ser conduzida ao idêntico. Mas a diferença é, antes, a singularidade livre, não representada, que se obstina na afirmação imediata de si como verdadeiro movimento do ser.⁹⁹

Desse modo, e em terceiro lugar, desfazer-se da representação (tanto orgânica quanto orgíaca) significa liberar-se da coerência e da identidade do conceito em geral: de um sujeito que se representa ($Eu=Eu$) e do conceito de um objeto representado ($A \text{ é } A$). Não basta multiplicar simplesmente os pontos de vista se a diferença permanece amarrada nas mediações do conceito idêntico a si mesmo, antes, para chegar a pensar a diferença em si mesma, é preciso dissolver a identidade, seja do objeto considerado, seja do sujeito que vê, que cada ponto de vista seja já uma afirmação diferenciante. O movimento abstrato de convergência para a identidade cede diante do jogo, mais profundo, de remissões recíprocas entre diferenças que nunca se identificam, mas que se diferenciam em séries desprovidas de centro. Com isso, está posta a tarefa da filosofia da diferença:

É preciso afirmar a divergência e o descentramento na própria série. Cada coisa, cada ser deve ver sua própria identidade tragada pela diferença, cada qual sendo só uma diferença entre as diferenças. É preciso mostrar a diferença *diferindo*.¹⁰⁰

A filosofia da diferença se define, portanto, como já o bergsonismo anunciava, como um empirismo superior ou transcendental, que busca *sob* o sensível a razão do sensível, qual seja, a diferença (de potencial, de intensidade). Apenas como efeitos de superfície existem a semelhança, a

⁹⁹ Essa crítica à dialética se desdobra e se reforça a partir da interpretação deleuziana da filosofia de Nietzsche e da compreensão do eterno retorno como eterno retorno da diferença. A esse tema dedicaremos o próximo capítulo.

¹⁰⁰ *Diferença e repetição*, p. 107.

analogia, a oposição e a identidade, porque a diferença é uma multiplicidade e um caos, com suas distribuições nômades e sua anarquia coroada.

4. PLATÃO E A DIFERENÇA

O inimigo freme, a diferença, insinuando-se por toda parte no cosmos platônico, resiste a seu jugo, Heráclito e os sofistas fazem uma algazarra dos infernos.¹⁰¹

É de outra maneira que Platão procura reportar a diferença às exigências da representação. A dialética platônica procede diretamente sobre as coisas, sem a identidade de um conceito que sirva de mediação entre os termos que se procura dividir, sem um meio-termo que determine as diferenças como contrários de um mesmo gênero. Isso ocorre, segundo Deleuze, não por uma insuficiência do método, como a crítica que lhe dirigia Aristóteles, mas porque Platão não visa a determinar as espécies de um gênero comum, subsumindo as diferenças à identidade do conceito, mas pretende que o método de divisão da dialética seja, de fato, um método de seleção. E o que se trata de distinguir e de selecionar por tal método? A pretensão bem fundada das cópias em participarem da Idéia, eliminando os simulacros enquanto falsos pretendentes. É claro que, ao instituir um fundamento, a partir do qual julgar as pretensões dos rivais e estabelecer a diferença, a diferença está reportada ao Mesmo, cujo efeito é o de fazer com que a semelhança exista no fundado. Mais uma vez, ainda que de outro modo, a diferença aparece presa aos ditames da identidade como Idéia. No platonismo, a diferença só pode ser pensada a partir da identidade originária e da cópia mais ou menos semelhante que dela deriva.¹⁰² Daí a necessidade de reverter o platonismo, no sentido de recusar o primado do original sobre a cópia e pensar a diferença em si mesma, sem a mediação de um modelo e sem subordiná-la ao Mesmo como fundamento. Para isso, os seres que

¹⁰¹ *Diferença e repetição*, p. 211.

¹⁰² Cf. *Diferença e repetição*, p. 210.

se distinguem no sensível devem sofrer uma destruição radical de sua identidade para que se descortine o fundo como realidade imediata.¹⁰³

Desse modo, Deleuze reconhece, em Platão, a fundação do domínio da representação na filosofia, domínio preenchido pelas cópias-ícones numa relação intrínseca ao modelo. Fundar, neste caso, significa balizar, selecionar o que pertence a esse domínio e excluir dele o que pudesse baralhar seus limites, ou seja, trata-se de fazer a distinção entre as cópias e os simulacros.

O modelo ou fundamento é o que possui em primeiro lugar a qualidade do próprio fundamento, é o Mesmo como aquilo que é idêntico a si: a Justiça é justa, a Virtude é virtuosa, a Coragem é corajosa, etc. A cópia é o que participa do fundamento, o que significa que ela possui em segundo lugar a qualidade de justa, virtuosa, etc., ela é o Semelhante, cuja similitude exemplar e interna em relação ao modelo garante à cópia a justa pretensão em participar dele: os justos, os virtuosos, os corajosos, etc. Por outro lado, existem as falsas pretensões, os pretendentes inautênticos que é preciso afastar porque não possuem semelhança em relação ao modelo, são antes desvios e perversões que é preciso recalcar: os simulacros. As cópias são imagens semelhantes à Idéia, os simulacros são imagens sem semelhança. Nesse sentido, Deleuze aponta o objetivo do platonismo como o de selecionar o devir em função de uma ordenação ao Mesmo, tornando-o semelhante, impondo-lhe limites e, no mesmo movimento, recalcar o simulacro como aquilo que se esquivava à ordenação, ao limite e que colocaria em questão, com isso, as próprias noções de modelo e cópia.

A divisão é o método usado por Platão para estabelecer a seleção do verdadeiro pretendente, aquele que é capaz de fazer com que a cópia se assemelhe ao modelo, seja para tratar de encurralar e capturar o falso pretendente como criador de ilusões e ficções verbais que escondem, sob sua superfície, os simulacros.¹⁰⁴ Aristóteles viu nessa dialética da divisão um mau

¹⁰³ Cf. *Diferença e repetição*, p. 121.

¹⁰⁴ No *Sofista*, a divisão é usada para encurralar o sofista como o falso pretendente e portador dos simulacros: “Eis, pois, o que ficou decidido: dividir sem demora a arte que produz imagens e, avançando nesse esconderijo, se, desde logo, nos aparecer o sofista, apanhá-lo conforme o edito do rei, entregando-o ao soberano, e declarando-lhe a nossa captura. E se, nas sucessivas partes da mimética, ele encontrar um

silogismo porque a ela faltava a identidade de um conceito capaz de servir de mediação para a determinação das espécies: a qual das espécies opostas em que se dividiu um gênero pertence a coisa buscada? Deleuze argumenta, porém, que o objetivo da divisão platônica não é, a não ser ironicamente, a determinação de espécies a partir de um gênero. O objetivo da divisão não é a especificação, mas a seleção entre os rivais ou pretendentes em que se busca autenticar a linhagem pura, distinguir o bom pretendente dos maus, separar as cópias dos simulacros.

O mito seria um elemento integrante do método na medida em que é a narrativa de uma fundação, erigindo um modelo a partir do qual os diferentes pretendentes poderão ser julgados de acordo com sua participação no modelo mítico. Deleuze exemplifica sua análise com o *Político* e o *Fedro*, diálogos nos quais a divisão é interrompida, antes que a seleção seja realizada, para dar lugar, respectivamente, ao mito dos tempos arcaicos e ao mito da circulação das almas. Neste último, as almas que puderam ver muito das Idéias antes de encarnarem têm muitas lembranças adormecidas que podem ser despertadas e a elas pertence o amor verdadeiro, enquanto os falsos pretendentes são as almas sensuais, que pouco viram e que pouco têm para rememorar. Em ambos, os pretendentes serão escolhidos a partir de sua participação desigual no modelo mítico. O método seletivo é resolvido por uma participação eletiva segundo graus hierárquicos de participação. O fundamento ou a Idéia é o que tem a posse primeira de sua própria qualidade e que dá a participar ao pretendente, que tem a sua posse segunda, porque soube passar pela prova do fundamento e assim por diante, até aquele que não possui mais que um simulacro, uma imagem sem semelhança ou uma degradação da Idéia, e ele próprio não é mais que um simulacro, tal como o sofista e seus ensinamentos.

Para Deleuze, por conseguinte, o método da divisão define a motivação platônica, qual seja, selecionar, no domínio das imagens, as cópias como as

civil onde se esconder, persegui-lo passo a passo, dividindo logo cada parte em que se resguarde, até que ele seja apanhado. Nem ele, nem espécie alguma, poderá jamais se vangloriar de se haver esquivado a uma perseguição levada a efeito tão metodicamente, em seu todo e em seus pormenores.” PLATÃO. *Sofista*. Tr. Jorge Paleikat; João Cruz Costa. *Diálogos*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os pensadores), pp. 152-3.

pretendentes bem fundadas porque dotadas de semelhança, como as possuidoras em segundo lugar da qualidade que a Idéia dá a participar. “É a identidade superior da Idéia que funda a boa pretensão das cópias e funda-a sobre uma semelhança interna ou derivada.”¹⁰⁵ Ao mesmo tempo, a divisão recalca os simulacros como falsos pretendentes, sem participar do fundamento porque estão submersos na dessemelhança.

Mas o que são, afinal, os simulacros, se eles não participam do ser nem em seu grau mais baixo, se não recebem dele uma semelhança, se nem ao menos passam pela Idéia? Deleuze afirma que há uma diferença de natureza entre a cópia e o simulacro, ou seja, este não pode ser na verdade uma cópia infinitamente degradada, uma semelhança afrouxada no mais alto grau. O que o simulacro faz é produzir um “efeito de semelhança” e, ao contrário das cópias, não é definido em relação à identidade do Mesmo. A imitação da cópia é noética, regulada em função da verdade da essência que ela reproduz. A imitação do simulacro é exterior à essência, designa um efeito de semelhança obtido arditamente, fazendo o dessemelhante passar pelo semelhante, o outro pelo mesmo, o grande pelo pequeno, o amor sensual pelo amor verdadeiro, o não-ser pelo ser, desfavorecendo o olhar dos espectadores ao confundi-los, e sendo incapaz de chegar ao saber e à opinião correta.

O simulacro é construído sobre uma disparidade, sobre uma diferença, ele interioriza uma dissimilitude. [...] Se o simulacro tem ainda um modelo, trata-se de um outro modelo, um modelo do Outro do qual decorre uma dessemelhança interiorizada.¹⁰⁶

No *Sofista*, obra de velhice de Platão, a tentativa de definir o sofista como embusteiro, porque possuidor da arte do simulacro, obriga Platão a definir, antes, o que seja o próprio simulacro. Ora, se este é constituído exteriormente à essência e não participa dela em nenhum grau, é preciso admitir que o simulacro é outra coisa que aquilo que é (as Idéias). O Outro tem uma essência própria que, não somente é, como também se divide entre todos os seres desde

¹⁰⁵ DELEUZE, Gilles. Platão e o simulacro. *Lógica do sentido*, p. 262.

¹⁰⁶ Platão e o simulacro, p.263.

que estejam em relações mútuas.¹⁰⁷ Pois tudo que é o mesmo em relação a si é outro em relação a todas as coisas que não ele e tudo o que é outro em relação a um ser (algo que é) é. Assim o devir é, na medida em que participa do ser; é o mesmo já que participa do mesmo e é outro que não o ser; e, ainda, é outro que não o mesmo pois participa do Outro. Portanto, há um ser do não-ser para todo e qualquer gênero que se considere, nas palavras de Platão: “pois a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser e, por isso mesmo, não-ser.”¹⁰⁸ Por exemplo, o belo possui o não-belo como alteridade e não como contrariedade, ou seja, o não-belo não é apenas o feio, podendo ser também o comum, o repugnante, o disforme, etc.

Em suma, a negação que acompanha a alteridade significa “alguma coisa de diferente”¹⁰⁹ em relação ao gênero que se nega em virtude do modelo do Outro e o próprio não-ser não significa algo contrário ao ser, mas outra coisa que não o ser e, por participar do ser, é preciso reconhecer que o não-ser é um ser. “Assim, cada forma encerra uma multiplicidade de ser e uma quantidade infinita de não-ser.”¹¹⁰ O não-ser não é o contrário do ser e, por isso, não é menos ser que o próprio ser, o não-ser é o que difere do ser entendido como fundamento. E, ainda mais, o não-ser tem uma natureza própria, o que significa que existe, também, enquanto modelo ou fundamento.

Ao comentar essa noção da alteridade como aquilo que difere do ser, Gérard Lebrun considera que, nos marcos da metafísica clássica, a negação só pode ser tomada como uma “abertura dum campo indeterminado”.¹¹¹ Pois, ao afirmar que algo difere de tudo aquilo que ele não é, essa negação designa a soma indeterminada de todas as outras coisas. Com isso, o negativo parece ter como função pôr em relevo o conteúdo positivo que o pensamento procura apreender, separando-o de todos os outros como de seu limite. Assim, estaria assegurada a indestrutibilidade intrínseca da cada determinação. Contra essa

¹⁰⁷ Cf. PLATÃO. *Sofista*, p. 184: “Há uma associação mútua dos seres. O ser e o outro penetram através de todos e se penetram mutuamente.”

¹⁰⁸ PLATÃO. *Sofista*, p. 181.

¹⁰⁹ PLATÃO. *Sofista*, p. 182 e, novamente, p. 183.

¹¹⁰ PLATÃO. *Sofista*, p. 181.

¹¹¹ Cf. LEBRUN, Gérard. *La patience du concept*. Essai sur le Discours hégélien. Paris: Gallimard, 1972, pp. 178-180.

doutrina clássica da negação como alteridade, Lebrun defende a tarefa da filosofia hegeliana de pensar a relação entre uma coisa e seu outro como uma relação determinante, ou seja, que reenvia a uma negação que não é indiferente àquilo que nega, mas que o menciona necessariamente. Desse modo, os dois estão numa relação essencial, isto é, um existe na medida em que exclui o outro de si, tal como o inorgânico não é simplesmente alguma coisa de outro em relação ao orgânico, mas sim o seu outro necessário: o inorgânico não é sem o orgânico e vice-versa.

Ora, Deleuze se afasta de ambas soluções quando afirma que há o não-ser, mas que o negativo é ilusório, porque o “não” de “não-ser” exprime algo distinto de uma negação, seja por limitação, seja por oposição.¹¹² Porque o “não” de “não-ser” exprime o devir louco que se insinua por toda parte e em profundidade, o não-ser é a diferença. Sobre ela se constitui o simulacro, que não se subsume à identidade do modelo. Mais que isso, as próprias noções de modelo e de cópia são contestadas e reenviam ao próprio funcionamento do simulacro e ao jogo mais profundo das diferenças que produz todo um sistema de semelhanças e identidades, elas mesmas não passando de simulacros.¹¹³ E por mais que Platão saia no encalço da diferença e no encalço do sofista como um tipo de porta-voz da diferença ou produtor de simulacros, ela insiste e se apresenta com força e decisão a partir das zonas não iluminadas pelas Idéias, na obscuridade do não-ser, indomada.

Por conseguinte, uma das grandes contribuições desse diálogo deleuziano com Platão é mostrar que somente é possível pensar a diferença em si mesma com a condição da destruição radical da identidade dos seres sensíveis, que se distinguem no diferente, e de sua pretensão em possuir uma semelhança em relação a um fundamento. Sem isso, a diferença permaneceria

¹¹² Cf. *Diferença e repetição*, p. 117, em que Deleuze se contrapõe, apoiando-se em Platão, às teorias tradicionais sobre o não-ser: “O erro das teorias tradicionais é impor-nos uma alternativa duvidosa: [...] ou bem não há não-ser, e a negação é ilusória e não fundada; ou bem há não-ser, que põe o negativo no ser e funda a negação. Todavia, talvez tenhamos razões para dizer, *ao mesmo tempo*, que há não-ser e que o negativo é ilusório.”

¹¹³ Cf. *Diferença e repetição*, pp. 209 e 213.

aprisionada sob uma falsa pretensão do simulacro e subordinada à primazia do modelo e da cópia.

Todo platonismo está construído sobre esta vontade de explicar os fantasmas ou simulacros [...]. Com Platão, estava tomada uma decisão filosófica da maior importância: a de subordinar a diferença às potências do Mesmo e do Semelhante, supostamente iniciais, a de declarar a diferença impensável em si mesma e de remetê-la, juntamente com os simulacros, ao oceano sem fundo.¹¹⁴

Eis o verdadeiro sentido da reversão do platonismo: a glorificação do reino dos simulacros, subvertendo a distinção modelo-cópia, essência-aparência, descerrando a potência positiva da diferença. No platonismo revertido, a semelhança e o mesmo não são mais que efeitos exteriores do simulacro. Ao dissolver-se a identidade e a semelhança das coisas, o ser deixa de fazer sentido enquanto fundamento, desaparece enquanto fundamento e, assim, “atinge a univocidade e se põe a girar em torno do diferente.”¹¹⁵

Está definida, portanto, a tarefa da filosofia da diferença, que se confunde com a reversão do platonismo: pensar a diferença em si mesma, e talhar um conceito singular da diferença que não se confunda com uma diferença conceitual, o que implica em elaborar uma idéia de diferença que não esteja subordinada à representação, isto é, que ela seja desencaminhada da trilha que leva ao idêntico, fazendo desvanecer tanto a identidade do objeto visto ($A \text{ é } A$), quanto a do sujeito que vê ($Eu=Eu$). Assim se desdobrará a filosofia deleuziana até a conclusão de *Diferença e repetição*, flertando com as forças que agem sob a representação. Uma tese que permeia o livro é de que a diferença nunca deixa de insinuar-se mesmo ali onde um filósofo a submete às amarras de um conceito geral, ou a conduz à negação de si mesma, num movimento de contradição dialética que não é mais que um epifenômeno da diferença, ou, ainda, encontra um método que faz com que ela seja repelida em sua falsa pretensão em participar do fundamento. *Mas a filosofia da diferença*

¹¹⁴ *Diferença e repetição*, p. 211.

¹¹⁵ *Diferença e repetição*, p. 121.

recusa mediações e representantes e a negatividade não passa de um efeito de superfície, porque o ser, afirmação pura e subterrânea, se diz num único sentido de tudo aquilo de que se diz, o ser se diz da diferença.

Se a filosofia da representação impõe à diferença um labirinto que a encerra e no qual ela se torna presa do idêntico, Deleuze procura, por sua vez, não simplesmente estender um fio para uma fuga astuciosa, mas transformar o próprio labirinto no caminho que retorna, isto é, no caminho da afirmação da diferença como o mesmo que eternamente retorna.¹¹⁶ Sobre esse tema começaremos a tratar a partir do próximo capítulo, buscando inicialmente, na interpretação deleuziana de Nietzsche, os novos marcos da criação da filosofia da diferença que, assim como o bergsonismo, serão retomados e desenvolvidos em *Diferença e repetição*.

¹¹⁶ Sobre o tema do labirinto, cf. DELEUZE, Gilles. Mistério de Ariadne. *Crítica e clínica*. Tr. Peter P. Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997, pp. 114-21: “O labirinto já não é o caminho no qual nos perdemos, porém o caminho que retorna. O labirinto já não é o do conhecimento e da moral, e sim o da vida e do Ser como vivente.” (p. 121).

Capítulo Terceiro

NIETZSCHE E A DIFERENÇA

A primazia da afirmação na filosofia nietzschiana: o eterno retorno da diferença como criação do novo

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!”.

Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral*

Publicado em 1962, *Nietzsche e a filosofia* é fruto do período de atividade intelectual de Gilles Deleuze que está a meio caminho entre seus primeiros escritos sobre David Hume e Henri Bergson e a publicação de *Diferença e repetição*. Pretendemos explicitar de que modo essa vigorosa interpretação da filosofia nietzschiana, realizada por Deleuze, é capital para o desenvolvimento e a concretização da filosofia da diferença, tal como se apresenta nessa última obra. O presente capítulo privilegiará as análises em torno dos conceitos de vontade de potência e de eterno retorno, desde o modo como eles reenviam à construção de uma ontologia afirmativa e recusam à negação um estatuto ontológico.

Para realizar tal tarefa, partimos da análise deleuziana do procedimento genealógico, que conduz ao elemento diferencial do qual deriva o valor dos valores, que tanto pode engendrar uma moralidade nobre quanto uma moralidade escrava. A genealogia conduz necessariamente a uma tipologia moral, cuja distinção se deve à afirmação ou à negação da diferença e da distância na origem. Veremos que a dialética hegeliana e a filosofia de Nietzsche vêm de maneira diversa a relação entre a negação e a afirmação. A dialética será caracterizada a partir do modo escravo de valorar, isto é, pela negação da diferença e a busca da conservação dos valores estabelecidos, enquanto a filosofia nietzschiana será apresentada como um combate sem tréguas ao hegelianismo, na medida em que se define pela afirmação da diferença, pela destruição dos valores estabelecidos e pela criação de novos valores. Nietzsche caracteriza o mundo humano como essencialmente niilista, impulsionado pelo universal devir-reativo das forças, ou seja, como expressão da vontade de potência negativa. Não obstante, levada até as últimas consequências, a vontade niilista rompe sua aliança com as forças reativas e converte-se em afirmação. Com isso, a transvaloração dos valores exige o desaparecimento da negação enquanto potência independente, o que apenas se efetiva porque o próprio eterno retorno, enquanto ser do devir, é seletivo, isto é, somente faz retornar a potência afirmativa, a diferença que se afirma ao extrair as últimas consequências daquilo que pode.

Assim, no contexto de *Nietzsche e a filosofia*, procuraremos apreender em que medida os conceitos de vontade de potência e de diferença convergem ou não para uma definição comum ou como eles se conjugam a partir de uma compreensão do ser como afirmação plena, estabelecendo se existe ou não uma precedência ontológica de um em relação ao outro. Desse modo, permanecendo no âmbito da interpretação deleuziana de Nietzsche, devemos seguir percorrendo as etapas da composição da ontologia do ser unívoco, bem como os múltiplos delineamentos dos conceitos de diferença e repetição.

1. POR QUE NIETZSCHE NÃO É DIALÉTICO

Para definir uma dialética, é necessário não apenas uma relação entre dois termos, mas que o negativo tenha um papel decisivo nessa relação, que ele esteja presente na essência dessa relação como aquilo de que o positivo tira sua atividade. Ainda que, em Nietzsche, a força esteja sempre em relação com outras forças, sua filosofia não se aproxima de uma dialética, porque “a força que se faz obedecer não nega a outra ou aquilo que ela não é, ela afirma sua própria diferença e desfruta dessa diferença.”¹¹⁷ O negativo como conceito vem depois, é uma pálida imagem que resulta da afirmação da diferença da força, essa afirmação é a agressividade inerente a uma existência ativa, que busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesma com alegria e paixão, “mesmo demasiada alegria consigo, para que seja capaz de transformar seu objeto em monstro e caricatura.”¹¹⁸ O que quer uma vontade desse tipo é sempre afirmar sua diferença, fazer de sua diferença em relação ao outro um objeto de afirmação. Aqui Deleuze vê um elemento prático na filosofia nietzschiana, na medida em que a negação se define secundariamente, a partir do sentimento empírico de uma distância que se afirma. Quem afirma essa distância é a força que vive, na ação, a felicidade de saber-se diferente daquilo que domina.¹¹⁹

¹¹⁷ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. 7. ed. Paris: PUF, 1988, p. 9.

¹¹⁸ *Nietzsche et la philosophie*, p. 10.

¹¹⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. 4. reimp. Tr. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, p. 30: “Os ‘bem-nascidos’ se *sentiam* mesmo como os ‘felizes’; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, *menti-la* para si, por meio de um olhar aos

Assim, nessa afirmação da diferença e da distância, a força ativa é determinante de uma hierarquia. Do alto dessa hierarquia, a força atua a partir de um elemento diferencial, de onde se arroga o direito de criar novos valores. Tal elemento diferencial é, como veremos, a vontade de potência.

No pensamento dialético, por sua vez, o negativo passa ao primeiro plano na relação da força com seu outro. A força, aqui, parte de uma negação, “ela nega tudo aquilo que ela não é e faz, dessa negação, sua própria essência e o princípio de sua existência.”¹²⁰ Não se trata mais de uma força ativa, como no caso anterior, mas de uma força que reage às forças que a dominam, ela não é capaz de afirmar sua diferença e vê-se obrigada a, de início, negar o que é outro em relação a si, o que é diferente de si; neste caso, a ação é essencialmente reação, o Não é o “ato criador”.¹²¹ É nesse sentido que se pode dizer que a dialética é a maneira de pensar do escravo. Enquanto na perspectiva do senhor o negativo é um produto secundário, derivado de sua auto-afirmação, na perspectiva do escravo a relação entre afirmação e negação se constitui como uma relação dialética, em que o negativo desempenha o papel determinante. Isso nos leva a perguntar sob que condição, então, o escravo dialetiza a relação? Sob a condição de que a potência seja concebida não como vontade de potência, mas como “representação da potência”, isto é, a partir da noção que o escravo faz do que seja a potência.

É o escravo quem concebe a potência apenas como objeto de uma reconhecimento, matéria de uma representação, objetivo de uma competição, e portanto quem a faz depender, ao fim do combate, de uma simples atribuição de valores estabelecidos.¹²²

Com isso, Deleuze procurará demonstrar que, no hegelianismo, existe uma má compreensão do que seja a vontade da potência e, portanto, do que seja

seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento); e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e portanto *necessariamente* ativos, não sabiam separar a felicidade da ação – para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade [...]” (Primeira dissertação § 10).

¹²⁰ *Nietzsche et la philosophie*, p. 11.

¹²¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, p. 29: “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um não-eu’ – e este Não é seu ato criador.” (Primeira dissertação § 10).

¹²² *Nietzsche et la philosophie*, p. 11.

a diferença na origem. Ela é reduzida a uma busca por reconhecimento, está presa ao ponto de vista do ressentimento, à imagem que o homem do ressentimento faz do que seja potência, isto é, a potência entendida como representação da potência em relação à qual ele deve adequar-se para que seja reconhecido. O escravo quer se representar como superior, representar sua inferioridade como superioridade, conquistar a nossa “boa opinião” a seu respeito e, quando ele se apresenta como senhor, vemos o senhor tal como o escravo imagina a si mesmo no lugar do senhor, um retrato em que o escravo triunfante representa a si mesmo e, assim, uma falsa imagem do senhor.¹²³

Essa vontade do escravo de fazer-se reconhecer implica necessariamente o apelo a uma atribuição de valores estabelecidos numa dada sociedade. Os valores em curso são o critério para o que deve ou não ser reconhecido. Geralmente, quem detém o poder deseja o reconhecimento com base nos valores estabelecidos, quer que os outros lhe atribuam tais valores. Por isso, não são e não podem ser criadores, na medida em que eles assumem as responsabilidades da conservação dos valores que lhe são atribuídos. Nesse sentido, a fala do poder está quase sempre preenchida pelas exigências da moral dos escravos, que nega as diferenças e as possibilidades da criação do novo. Os nobres, que são criadores de valores, são neutralizados por quem detém o poder, são impedidos ou tenta-se impedi-los de criar em nome da conservação dos valores. Daí porque, em Nietzsche, do ponto de vista de uma potência afirmativa, a história não pode operar senão por saltos, por rupturas, a partir dos tensionamentos provocados pelos que negam os valores estabelecidos ao mesmo tempo em que criam o novo.

Por fim, é preciso acrescentar que os valores estabelecidos são atribuídos através da luta e da competição, ao fim das quais os vencedores receberão o benefício dos valores em curso. Deleuze enfatiza que as noções de luta, guerra, rivalidade e mesmo de comparação são estranhas à concepção de vontade de potência em Nietzsche enquanto criadora de valores, visto que a criação é

¹²³ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, pp. 91-2.

inicialmente afirmação da diferença.¹²⁴ Luta por potência, por reconhecimento ou pela vida não significam mais que o meio de triunfo dos escravos, forma como eles representam sua superioridade com base nos valores existentes que pretendem que lhes seja atribuído. “Alguém que tendo completado quarenta e quatro anos pode dizer que nunca lutou por *honras*, por *mulheres*, por *dinheiro*!” Assim se distancia Nietzsche a si mesmo, em *Ecce homo*, da moralidade escrava. “Nenhum traço de *luta* pode ser apontado em minha vida, sou o oposto de uma natureza heróica.”¹²⁵

2. A DIFERENÇA NA ORIGEM DA DETERMINAÇÃO DAS QUALIDADES DAS FORÇAS

A tarefa da filosofia da diferença, ao lidar com a filosofia de Nietzsche como uma antidualética, é definir a potência como vontade de potência e compreender as forças, que se relacionam com outras forças, a partir de suas qualidades próprias. A genealogia se dirige à origem, mas também à diferença ou à distância na origem, que tanto pode ser nobre, quanto baixa, vil, decadente; em ambos os casos, não se trata de valores, mas do elemento diferencial (alto ou baixo, nobre ou vil) do qual deriva o valor dos valores. Tal será o sentido da genealogia enquanto avaliadora.¹²⁶ O que está pressuposto na interpretação deleuziana é que não existe força que não esteja numa relação essencial com outra força, sendo que esta relação é inteiramente posta pelo acaso. É absurdo pensar a força no singular e pensar um objeto que não seja já a expressão de uma força que prevalece sobre outra força. Toda força se relaciona com outra força e, sob esse aspecto, chama-se vontade de potência, que é justamente o elemento diferencial da força, exercendo-se necessariamente sobre outra vontade de potência, sendo que uma comanda e outra obedece, em maior

¹²⁴ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, p. 93.

¹²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Como alguém se torna o que é. Tr. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 49. Nas próximas citações de *Ecce homo*, após o título da obra virá o título do capítulo e, na sequência, o símbolo “§” e o algarismo arábico indicando a seção, sem referência a página. A tradução será de nossa inteira responsabilidade. A citação acima é de Por que sou tão esperto § 9.

¹²⁶ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, pp. 2-3.

ou menor grau.¹²⁷ Assim, determina-se uma hierarquia, que é o “fato original” em que a diferença se identifica com a origem.

Que toda força se relaciona com uma outra, seja para comandar, seja para obedecer, eis aí o que nos coloca na via da origem: a origem é a diferença na origem, a diferença na origem é a hierarquia, ou seja, a relação de uma força dominante com uma força dominada, de uma vontade obedecida com uma vontade que obedece.¹²⁸

Com isso, com essa diferença original que determina uma hierarquia e distintas qualidades das forças que se põem em relação, faz-se evidente que a filosofia nietzschiana se apóia numa tipologia, ou seja, a diferença de potência, de intensidade de potência, é determinante no estabelecimento de dois tipos de força: a que comanda e a que é comandada.¹²⁹

Todo corpo, seja químico, biológico, social ou político, é um *locus* onde quantidades de forças entram em relação. Tal *locus* não preexiste à relação, não é um campo que viria a ser povoado pelas forças, mas se constitui a partir dessa relação entre forças dominantes e forças dominadas. A partir dessa compreensão de corpo como singular conformação hierárquica de forças, Deleuze nomeia as forças dominantes ou superiores de *ativas* e as forças dominadas ou inferiores de *reativas*. Embora ativo e reativo sejam definidos como as qualidades originais das forças, é importante notar que essas qualidades apenas se definem como expressão da relação da força com a força, pressupõem essa relação. Pois à diferença quantitativa entre a força dominante e a força dominada, que estabelece uma relação hierárquica entre elas, corresponde uma qualidade própria a cada uma. A força é inseparável de sua quantidade tanto quanto das outras forças com as quais se relaciona. Desse modo, há sempre uma diferença de quantidade (de potência) que serve às forças em relação como determinação de sua diferença qualitativa.¹³⁰ A

¹²⁷ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, p. 7.

¹²⁸ *Nietzsche et la philosophie*, p. 8.

¹²⁹ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, p. 39, em que Deleuze apresenta a tipologia como a “peça principal da filosofia nietzschiana”.

¹³⁰ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, pp. 45 e 49. A equalização entre forças ou a equiparação entre vontades é apenas um produto de uma interpretação da força reativa, que nega a vida e é incapaz de dar

qualidade é a própria diferença quantitativa entre as forças em relação, o que significa que não se pode calcular abstratamente as forças, mas sim avaliar concretamente as qualidades respectivas em cada encontro, pois é somente em um dado encontro que cada força recebe a qualidade que corresponde à sua diferença de potência.¹³¹

Cada uma das qualidades originais das forças, ativa e reativa, constitui um tipo que apresenta distintas exigências ao seu adversário, não obstante o fato de que, na origem, nenhum dos tipos renuncie a sua potência própria: na relação não pode haver assimilação total ou dissolução da força que obedece. Como atuam, então, as forças reativas? Elas exprimem seu poder, sem perder sua quantidade de força, a partir de tarefas reguladoras, garantindo o funcionamento do corpo desde o ponto de vista da conservação, da adaptação e da utilidade. Tais tarefas são sempre posteriores à atuação das forças ativas e somente podem ser interpretadas como reativas a partir delas, de acordo com, nas palavras de Nietzsche, “a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a ‘adaptação’ [...]”.¹³² Tal é o caráter das forças ativas: espontaneidade, agressividade, apropriação, sujeição do mais fraco, imposição de formas, criação de formas.¹³³ O que Deleuze chama de “força de metamorfose”:

Em Nietzsche se dá como na energética, em que se chama “nobre” a energia capaz de transformar-se. A potência de transformação, o poder dionisíaco, é a primeira definição da atividade.¹³⁴

conta do caráter subjugador da vontade de potência. Imaginar que duas forças são iguais seria o mesmo que “inventar uma vida que se abstinhasse de toda função orgânica” Ver NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. 1. reimp. Tr. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1993, pp. 170-1 (§ 259).

¹³¹ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, p. 50.

¹³² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, p. 67 (Segunda dissertação §12).

¹³³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*, pp. 170-1 (§ 259).

¹³⁴ *Nietzsche et la philosophie*, p. 48.

3. AUTOCARACTERIZAÇÃO TIPOLOGICA EM *ECCE HOMO*

Em *Ecce homo*, o próprio Nietzsche procura caracterizar a si mesmo como um tipo nobre que avalia a vida a partir da afirmação de sua diferença, narrando sua trajetória desde uma hierarquização instintiva, isto é, uma lenta composição de instintos entre si, sob a regência de um instinto dominante:

Puro perigo de que o instinto “se entenda” cedo demais. – – Entretanto, segue crescendo na profundidade a “idéia” organizadora, a chamada a dominar, – começa a dar ordens, lentamente nos *conduz*, com sua rédea, dos caminhos secundários e equivocados, prepara qualidades e capacidades *singulares* que um dia se mostrarão indispensáveis como meio para o todo, – ela configura uma após outra todas as faculdades *subalternas* antes de deixar ouvir algo da tarefa dominante, da “meta”, “finalidade”, “sentido”. [...] Hierarquia das faculdades; distância; a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar, nada “conciliar”; uma multiplicidade enorme que, no entanto, é o contrário do caos – esta foi a condição prévia, o trabalho e a arte prolongados de meu instinto. Sua *tutela suprema* se mostrou tão forte que eu não suspeitei sequer o que em mim crescia, – e assim todas as minhas forças *apareceram* um dia subitamente, maduras, em sua última perfeição.¹³⁵

A esperteza e a sabedoria a partir das quais Nietzsche se designa não têm outro sentido senão o de caracterizá-lo desde sua “astúcia instintiva”, isto é, de sua capacidade de, nos períodos de *décadence* de sua potência corporal, proibir-se tudo o que lhe fosse prejudicial e, nos momentos de plenitude, afastar-se de tudo o que não estivesse à sua altura, como resultado de uma busca instintiva pelas condições mais favoráveis para expandir sua potência. Com isso, ele procura distinguir-se dos homens incapazes de agregarem sua vontade, que ele designa a partir de expressões como “instinto de negação, de degeneração”, “instintos de naturezas doentes”¹³⁶, que apenas reagem a estímulos externos.

¹³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, Por que sou tão esperto § 9.

¹³⁶ Cf., respectivamente, NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, Aurora § 2 e Por que sou tão esperto § 10.

Do outro lado, Nietzsche louva em si mesmo os “instintos sadios”¹³⁷ que lhe teriam permitido, mesmo em seu período de decadência fisiológica, defender-se de tudo o que era ainda incapaz de mudar, como sua situação de funcionário da Universidade da Basileia, sua enfermidade, as companhias ou a ausência de companheiros com quem compartilhar seus vôos do espírito. “É minha esperteza haver sido muitas coisas e em muitos lugares, para poder tornar-me um. Por um tempo *tive* de ser também um erudito.”¹³⁸

Assim, Nietzsche descreve a lenta orquestração de forças que, sob a regência de um instinto que impunha aos poucos sua dominação, que ia dando forma ao aparente caos de forças, pode então se apresentar em sua última filosofia como fruto de uma bem-lograda constituição instintual que se afirma a partir de sua diferença, que se apresenta desde uma linha condutora única.¹³⁹ Pois a filosofia é justamente a expressão direta dos instintos como pensamento, o afloramento de “estados internos” como linguagem, que, na experiência de Nietzsche com *Assim falava Zaratustra*, se apresentaram involuntariamente, sem a mediação de um sujeito reflexivo, mas como expressão direta de uma tensão instintiva, como se as próprias coisas se tornassem palavra.¹⁴⁰ Logo, em *Ecce homo*, a filosofia é concebida como o próprio tornar-se visível e audível das configurações de forças do universo e Nietzsche parece reconhecer que ele mesmo é, em sua vida e em seus escritos, apenas uma oportunidade para o tomar a palavra do instinto dominante em si mesmo, do instinto que impõe suas exigências sobre o todo corporal, que busca na linguagem um novo meio de expandir sua potência sobre os demais corpos no universo.

Esse tornar-se palavra não é uma ação desinteressada, mas decorre de uma estratégia instintiva para a expansão de potência dessa hierarquia pulsional chamada Nietzsche. A estratégia perseguida em *Ecce homo* é a de constituir-se como referencial tipológico de uma vida afirmativa, de uma vida

¹³⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, Por que sou tão sábio § 6 e, novamente, Por que sou tão esperto § 10.

¹³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, As extemporâneas § 3.

¹³⁹ Cf. a carta de Nietzsche a Peter Gast de dezembro de 1888: “Agora, tenho a convicção absoluta de que tudo foi bem-sucedido, desde o início – de que tudo é uno e tende à unidade.”

¹⁴⁰ Cf. a definição de inspiração em NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, Assim falava Zaratustra § 3. Ver também a “arte do estilo” em Por que escrevo livros tão bons § 4.

que define sua natureza a partir do *amor fati*, devendo impelir os demais homens afirmativos a tornarem-se aquilo que são (uma defesa, como veremos, dos fortes contra os fracos, ou contra o devir-reativo das forças). Esse referencial tipológico criado em *Ecce homo* é um homônimo de Nietzsche e expressa a necessidade do filósofo em ligar-se à tarefa da transvaloração, dizendo à humanidade: eis o homem capaz de afirmar sua diferença, de criar valores que possam trazer novas auroras para a humanidade, liberada dos desertos do niilismo.

4. O ETERNO RETORNO COMO O SER DO DEVIR E A VONTADE DE POTÊNCIA COMO ELEMENTO GENEALÓGICO DA FORÇA

Como pensar o eterno retorno em Nietzsche à luz dessa tipologia e dessa hierarquia das forças e dos instintos? Em primeiro lugar, partindo de uma crítica de um estado final ou estado de equilíbrio. Nietzsche postula a infinidade do tempo e, nessa infinidade, nunca houve a ausência do devir, como se este pudesse um dia ter começado a devir. Logo, tendo percorrido a infinidade do tempo, o devir, se tivesse um estado final, já o teria alcançado. Como o instante atual é ainda atuação do devir, então esse estado final não foi nem será alcançado e, portanto, o equilíbrio de forças não é possível. “Sendo o tempo passado infinito, o devir teria atingido seu estado final, se ele tivesse um.”¹⁴¹ Com isso, não se pode mais postular que o ser seja algo distinto ou oposto ao devir, mas é necessário que o próprio ser se diga do devir. E o ser daquilo que devém, que não tem um começo, nem um fim de seu devir, o ser do devir é o retornar (*revenir*).

A noção nietzschiana de que o instante é apenas uma passagem ou um “portal de duas faces”, em que o devir se reencontra consigo mesmo, a partir do curso circular do tempo, Deleuze faz coincidir com a idéia da coexistência do tempo em Bergson¹⁴², que vimos no primeiro capítulo desta tese. Em ambos os

¹⁴¹ Nietzsche *et la philosophie*, p. 53.

¹⁴² Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. 7. ed. Tr. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, pp. 166-8 (Da visão e do enigma § 2) e Nietzsche *et la philosophie*, p. 54.

casos, dá-se conta de responder como o presente pode passar e constituir-se como passado. O instante que passa somente o faz porque ele já é passado e porvir ao mesmo tempo que presente. Se o instante devesse alcançar um novo presente para, então, fazer-se passado, o passado jamais se constituiria, nem o presente passaria. É preciso que o presente seja imediatamente presente, passado e porvir para que ele passe, isto é, é preciso que o instante seja o devir em passagem, cujo ser é retornar.

Mas o que é afinal que retorna, senão o próprio ser do devir? O mesmo que retorna não é a identidade de todas as coisas, mas é o ser que se afirma do devir e da passagem, isto é, da coexistência do tempo. “Não é o um que retorna, mas o próprio retornar é o um que se afirma do diverso ou do múltiplo.”¹⁴³ Nesse sentido, o eterno retorno será, como veremos no quarto capítulo, como uma síntese, existem várias maneiras de dizer essa síntese: síntese do tempo, ou síntese da diferença e da repetição, ou síntese do devir e do ser que se afirma do devir, ou síntese da dupla afirmação.

Eis a tese em que Deleuze insistirá em sua interpretação da filosofia de Nietzsche: o eterno retorno não tem como princípio a identidade, mas a vontade de potência. Se ele fosse o mero retorno cíclico de todas as suas diferenças, em que o estado inicial se confundiria com o final, como o devir poderia sair de seu estado inicial e novamente sair de seu estado final, reeditando todas os seus encontros de forças? Como poderia produzir-se a diversidade dos ciclos coexistentes e a diferença num ciclo assim compreendido? Somente sob a atuação da vontade de potência como princípio pode produzir-se e reproduzir-se o diverso que se exprime como eterno retorno.

A vontade de potência é o querer interno da força, ela é *quem* quer em cada força em relação com outra força. Sabemos que toda força tem uma qualidade, ela é ativa ou reativa, em virtude da irreduzível diferença de quantidade entre as forças em relação. A vontade de potência é, por conseguinte, o elemento do qual decorrem, simultaneamente, os dois elementos

¹⁴³ Nietzsche et la philosophie, p. 55.

da força: o *elemento diferencial*, devido à quantidade desigual, pelo qual as forças são dominantes ou dominadas, e o *elemento genético* das qualidades, decorrente desse diferencial, pelo qual as forças são ditas ativas ou reativas. A vontade de potência, que existe tanto na força reativa ou dominada, quanto na força ativa e dominante, é definida por Deleuze como elemento genealógico da força e como princípio de sua síntese, determinando a relação da força com a força.¹⁴⁴

Vale acrescentar que a vontade de potência satisfaz as exigências do conceito, conforme feitas por Bergson, na medida em que não é uma generalidade em relação àquilo que pretende capturar; antes, é um princípio plástico inseparável daquilo que determina, que se metamorfoseia com as forças em relação que condiciona, em suas quantidades e qualidades próprias. Cumprindo essa exigência de não poder ser separada da força, a vontade de potência não recai numa abstração metafísica. Porém, é necessário ainda evidenciar por que a vontade de potência e a força não podem ser identificadas.

5. DISTINÇÃO ENTRE FORÇA E VONTADE DE POTÊNCIA

Foi demonstrado que a força não pode ser pensada isoladamente, mas apenas numa relação, posta pelo acaso, com outra ou mais forças, sendo uma dominante. Para tanto, é necessário que atue nas forças a vontade de potência como um querer interno capaz de determiná-las a partir de um duplo ponto de vista, de uma dupla e simultânea gênese: a gênese recíproca da diferença de quantidade e a gênese absoluta das respectivas qualidades das forças. Sem esse elemento diferencial e genético, afirma Deleuze, a relação entre as forças permaneceria indeterminada, nenhum corpo se produziria.¹⁴⁵

É sempre, portanto, pela vontade de potência que uma força prevalece sobre as outras, as domina ou as comanda. Mais que isso: é

¹⁴⁴ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, p. 56: “A vontade de potência é o elemento do qual resulta ao mesmo tempo a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, pertence a cada força.”

¹⁴⁵ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, p. 57.

ainda a vontade de potência que faz com que uma força obedeça numa relação; é pela vontade de potência que ela obedece.¹⁴⁶

Veremos adiante de que modo a vontade de potência, elemento genealógico da força, é também o princípio da síntese das forças como eterno retorno, isto é, como reprodução do diverso. Por ora, devemos estar atentos ao fato de que, enquanto fonte produtora das qualidades das forças, é preciso que também a vontade de potência tenha suas próprias qualidades, “particularmente fluentes, mais sutis”, dirá Deleuze. Tais qualidades primordiais da vontade de potência são a qualidade afirmativa e a negativa, ou seja, a vontade de potência afirma ou nega, aprecia ou deprecia, relacionando-se imediatamente, a partir de uma profunda cumplicidade, com as qualidades originais da força (ativa e reativa), sem confundir-se com elas. As forças ativas ou reativas têm necessidade, respectivamente, da afirmação e da negação para que realizem suas próprias metas, no entanto, a ação e a reação são como instrumentos das vontades de potência afirmativa e negativa, que as ultrapassam na medida em que são qualidades imediatas do próprio devir: a afirmação é a potência do devir ativo, enquanto a negação é a potência do devir-reativo. No entanto, ao mesmo tempo em que determina a relação das forças entre si, qualificando-as, a vontade de potência é determinada e qualificada pela dinâmica das forças, pois a vontade de potência se manifesta como o poder de uma força de ser afetada, na relação, por forças superiores ou inferiores. São ativas as forças cuja afecção significa apropriação ou comando de forças inferiores, são reativas as forças cuja afecção significa submeter-se às forças superiores. Comandar ou obedecer são igualmente manifestações da vontade de potência que é determinada, respectivamente, como positiva ou negativa.¹⁴⁷

Com base nessa distinção entre a força e a vontade de potência, Deleuze define a *interpretação* a partir da consideração da qualidade da força que dá um sentido a um dado acontecimento (uma relação de forças que se apresenta) e,

¹⁴⁶ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, p. 58.

¹⁴⁷ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, pp. 70-1.

diferentemente, define a *avaliação* desde a vontade de potência que dá, a um evento, um valor. Desse modo, a vontade de potência, como elemento genealógico, é aquilo de que deriva a significação do sentido e o valor dos valores. A significação de um sentido diz respeito à qualidade da força (ativa ou reativa) que se exprime na coisa. O valor de um valor diz respeito à qualidade da vontade de potência (afirmativa ou negativa) que ali se exprime. Está definida a tarefa do filósofo ou do genealogista moral, segundo Nietzsche, qual seja, a de avaliar a nobreza ou a baixeza de um valor, junto com aquilo que tal valor nos conduz a crer, sentir e pensar.

É nobre um valor nascido da afirmação. Somente a força ativa afirma, porque ela afirma sua diferença, ela faz de sua diferença um objeto de gozo: é assim que a cumplicidade (a determinação recíproca) das forças ativas e da vontade de potência afirmativa se revela no princípio. Contrariamente, é baixo um valor nascido da negação. A negação se deve à força reativa que, embora esteja submetida à força ativa, impõe-lhe restrições e limitações parciais. Neste caso, a diferença, que constitui as forças reativas desde a origem, é negada. Trata-se da mesma relação vista de dois pontos de vista opostos: o que é afirmação de si e de sua diferença visto de cima, torna-se negação do outro visto de baixo. Do lado das forças reativas, o que é diferente de si é negado, a diferença torna-se negação, elas vêem uma imagem deformada de uma relação em que são dominadas. As forças reativas se recusam, acrescenta Deleuze, a verem a si mesmas como forças e acabam por voltar-se contra si mesmas ao invés de aceitar a diferença que se encontra na origem de sua qualificação como reativas.¹⁴⁸

No entanto, é possível para as forças reativas saírem dessa origem, operarem uma inversão dos valores em que elas se tornam de fato dominantes, neutralizando as forças ativas.

¹⁴⁸ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, pp. 63-4.

6. O DEVIR-REATIVO DAS FORÇAS

As forças reativas não se tornam mais fortes, agressivas e subjugantes, por serem capazes de inverter as qualidades originais e, assim, prevalecerem sobre as forças ativas; pois, ainda que se unissem umas às outras, as forças reativas não se tornariam ativas. Se elas conseguem, de fato, sair da relação original e tornar-se dominantes, isso não significa dizer que se tornam ativas, mas simplesmente que triunfam sobre seu tipo oposto, sem que sua vontade deixe de ser negativa, sem que sua força deixe de ser reativa. De que forma isso é possível? Como é possível inverter a hierarquia posta na origem e o baixo tornar-se alto e o nobre, baixo? É possível na medida em que elas separam as forças ativas daquilo que podem, subtraindo-lhes uma parte ou todo o seu poder, fazendo com que elas se tornem reativas em um segundo sentido, ou seja, uma força ativa devém reativa na medida em que forças reativas a separem daquilo que ela pode. O ressentimento, a má consciência, o ideal ascético são figuras do triunfo das forças reativas no ser humano porque separam o tipo nobre do livre gozo de suas ações, sempre através de uma falsificação da existência operada pela vontade negativa, que nega a diferença que se afirma para fazer dela uma força reativa. Por isso, Deleuze ressalta o apelo dirigido por Nietzsche de que se deve sempre defender os fortes contra os fracos. A luta pela existência se dá, ao contrário do que postula a escola de Darwin, em detrimento dos fortes, das felizes exceções.

A força reativa tem, assim, dois sentidos: é a força que separa uma força daquilo que pode e é ainda a força enquanto separada daquilo que pode. A força ativa, por sua vez, é aquela que vai até o limite de seu poder, que, a cada instante, estende sua potência tão longe quanto pode. Desse modo, o que define o escravo ou o fraco não é o fato de ser menos forte, mas de estar separado daquilo que pode. O menos forte pode afirmar sua diferença desde a artimanha, a espiritualidade, o charme, etc., ou seja, o fraco pode ser tão forte quanto o forte se ele vai até o limite do que pode. Assim, a força não é quantificada de

um modo absoluto, mas a partir de sua efetuação numa relação original; a qualidade das forças deve ser interpretada partindo de sua origem, já que, em seu desenvolvimento, a força reativa aparece como mais forte, embora não deixe de ser reativa.¹⁴⁹

Por conseguinte, a própria noção de hierarquia possui dois sentidos em Nietzsche que se devem precisar: a) a diferença na origem das forças ativas e reativas, sendo as primeiras superiores às segundas e b) o triunfo das forças reativas sobre as forças ativas que se tornam reativas, quando o escravo prevalece sobre o senhor que deixou de ser senhor, desenvolvendo-se, então, complexas organizações, como a moral, a religião, o Estado, como detentoras das prerrogativas de determinar a hierarquia nessa perspectiva (invertida em relação à original) do escravo que chegou ao poder sem deixar de ser escravo.

Há, portanto, uma dinâmica que precisa ser compreendida na apreensão dos conceitos nietzschianos de força e vontade de potência. Que haja, na origem, uma força ativa, dominante e impositora de formas, e uma força reativa, submetida às imposições das forças que a dominam, isso não impede que, no devir sensível que elas constituem, uma força reativa se desenvolva como potência de cindir, dividir, desagregar a potência que as forças superiores têm acumulado, fazendo com que as forças ativas tornem-se reativas, sejam desagregadas, voltem-se contra si mesmas.

Com isso, estamos diante de uma conclusão pouco animadora. A dinâmica das forças aponta para um devir que não é outro senão o devir-reativo das forças, o triunfo das forças reativas ou da vontade de potência negativa que as constitui. Por toda parte, prevalece a vontade de nada, o niilismo. Nietzsche e Deleuze perguntam se existe um outro devir, mas deparam-se com uma sensibilidade humana essencialmente reativa, com uma humanidade permeada de ressentimento e má consciência e indagam se não seria o devir-reativo

¹⁴⁹ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, p. 69: “A força reativa é: 1º força utilitária, de adaptação e de limitação parcial; 2º força que separa a força ativa do que ela pode, que nega a força ativa (triunfo dos fracos ou dos escravos); 3º força separada do que ela pode, que nega a si mesma ou se volta contra si (reino dos fracos ou dos escravos). E paralelamente, a força ativa é: 1º força plástica, dominante e subjugante; 2º força que vai até o limite do que pode; 3º força que afirma sua diferença, que faz de sua diferença um objeto de gozo e de afirmação.”

efetivamente constitutivo do homem. A hesitação de Zaratustra diante do anúncio do eterno retorno, o grande desgosto diante do pensamento do eterno retorno do homem do ressentimento e do niilismo, o “grande desprezo” pelo homem, não seriam indicações de que essa pergunta deve ser respondida afirmativamente? Ou seria possível uma outra sensibilidade essencialmente ativa, que correspondesse ao júbilo do pastor que sai vitorioso da luta com a serpente do niilismo? Afinal, não é um dos primeiros ensinamentos de Zaratustra que a grandeza do homem está em ser ele uma ponte que leva ao além-do-homem? Não vem o riso transfigurado do pastor, que arranca a cabeça da serpente que o sufocava, transformá-lo no além-do-homem? Não silencia o próprio Zaratustra, no final do “Convalescente”, quando se dá conta de que ele próprio deve sucumbir, levando consigo toda angústia e todo desprezo pelo homem? “Um outro devir, declara Deleuze, uma outra sensibilidade: o além-do-homem.”¹⁵⁰

7. O CARÁTER SELETIVO DO ETERNO RETORNO

A força ativa devém reativa na medida em que é separada, pela força reativa, daquilo que pode. Inversamente, a força reativa não se tornaria ativa na medida em que separa? Não iria ela, assim, até o limite daquilo que pode? A outra sensibilidade, o outro devir seria o devir-ativo das forças reativas? É certo que há diversas nuances de forças reativas: a que obedece e resiste, a que contamina a força ativa e a que, inicialmente, foi ativa e se tornou reativa, ao ser separada de seu poder. Contudo, não importa qual seja a nuance da força reativa, ela está sempre em relação com a negação, é a vontade de nada que a impulsiona. Quando ela vai até suas últimas conseqüências, ela o faz para negar aquilo que difere. Contrariamente, a força ativa, quando vai até o limite de seu poder, o faz para afirmar sua diferença própria, ela faz daquilo que pode um objeto de afirmação. O devir-ativo deverá supor essa afinidade da ação e da afirmação, enquanto o devir-reativo supõe a afinidade da reação com a

¹⁵⁰ *Nietzsche et la philosophie*, p. 74. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*, pp. 31-3 (Prólogo § 4), pp. 164-8 (Da visão e do enigma) e pp. 222-7 (O convalescente).

negação. Desse modo, não basta ir até o limite do que pode para que uma força se torne ativa, pois tudo depende, antes, do elemento genealógico da força e do grau de desenvolvimento da relação entre a reação e a negação, de um lado, e da ação e da afirmação, de outro.¹⁵¹

Assim, será necessário que o eterno retorno sirva de seleção para o devir-ativo da força e para a afirmação na vontade de potência. Inicialmente, porque dá uma regra prática à vontade: aquilo que você quer, queira de tal modo que você queira também seu eterno retorno. Neste caso, é o pensamento do eterno retorno quem seleciona. Ele seleciona todo querer que seja inteiro, que não se esgota num pequeno prazer, numa pequena alegria que seja indiferente repetir. Somente a vontade que quer seu eterno retorno é selecionada por este critério. Diz Nietzsche:

Minha doutrina diz: a tarefa consiste em viver de tal maneira que devas desejar viver de novo – tu viverás de novo de qualquer modo! Aquele a quem o esforço proporciona o mais alto sentimento, que se esforce; aquele a quem o repouso proporciona o mais alto sentimento, que repouse; aquele a quem integrar-se, seguir, obedecer proporciona o mais alto sentimento, que obedeça. Possa ele tornar-se consciente do que lhe proporciona o mais alto sentimento e não recuar diante de nenhum meio! A eternidade está em jogo!¹⁵²

Mas, com isso, não são todas as forças reativas que são eliminadas, mas apenas certos estados reativos, meias-vontades, indecisões, pequenos prazeres que não se quer, não se pode ou é indiferente repetir. Quanto às forças reativas que vão até as últimas conseqüências, ao contrário, o pensamento do eterno retorno traz um meio para que elas alcancem a eternidade. Uma mesquinharia, uma preguiça ou uma covardia, por exemplo, que vão ao limite do que podem, impulsionadas por uma vontade niilista, estas não são eliminadas por este critério.

Por isso, Deleuze aponta para um segundo critério de seleção. Não é mais o pensamento que é seletivo, mas o próprio ser, isto é, o próprio eterno

¹⁵¹ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, pp. 75-7.

¹⁵² NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo 11 [163] da primavera-outono de 1881.

retorno, como ser do devir, é quem serve de princípio seletivo para o que pode retornar. E somente pode retornar o que é afirmativo, o que afirma sua diferença. Desse modo, o reativo não pode retornar senão mudando sua natureza, tornando-se ativo. Como pode dar-se esse devir-ativo das forças?

O devir-ativo somente é produzido quando o niilismo torna-se um niilismo completo, ou seja, quando a vontade de potência negativa é reportada ao eterno retorno. “Somente o eterno retorno faz da vontade niilista uma vontade completa e inteira.”¹⁵³ Porque, enquanto incompleto, o niilismo não é mais que o devir-reactivo universal das forças, que deprecia a vida de modo a poder conservar a vida fraca, reativa e fazê-la triunfar, tornando-se contagiosa. Sem essa aproximação, sem que o niilismo se insira no eterno retorno, ele continua negando a força ativa e fazendo, pelo contágio, com que ela negue a si mesma.

O niilismo como vontade completa significa que a negação é transformada em negação das próprias forças reativas, uma “negação ativa” que implica numa “destruição ativa”. A negação ativa faz com que as forças reativas sejam conduzidas ao nada, o niilismo completo as conduz a negarem-se a si mesmas, a autodestruírem-se ativamente.

A negação ativa, a destruição ativa, é o estado dos espíritos fortes que destroem o que há de reativo neles, submetendo-o à prova do eterno retorno e submetendo a si mesmos a essa prova [...].¹⁵⁴

Mas é evidente que essa negação ativa das forças reativas, que implica no devir-ativo das forças, indica a ocorrência de uma radical transformação, porque a vontade de potência negativa passa a exprimir, no eterno retorno, a própria afirmação, “o devir-ativo como potência de afirmar”.¹⁵⁵ A vontade de nada passa para o lado da afirmação, relacionando-se com uma potência de afirmar que destrói as forças reativas, a negação converte-se numa afirmação da vida. A isso corresponde o conceito nietzschiano de dionisíaco:

¹⁵³ *Nietzsche et la philosophie*, p. 79.

¹⁵⁴ *Nietzsche et la philosophie*, p. 80.

¹⁵⁵ *Nietzsche et la philosophie*, p. 80.

Ser ele mesmo o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que encerra em si até mesmo o prazer pelo *aniquilamento*. [...] A afirmação do perecimento e do *aniquilamento*, o que é decisivo em uma filosofia dionisíaca [...].¹⁵⁶

O devir-ativo das forças depende, portanto, da transmutação da vontade negativa em afirmativa. Assim, o ser é seletivo quando o niilismo encontra o eterno retorno, que faz quebrar sua aliança com as forças reativas, levando a vontade de potência negativa a negar as próprias forças reativas e tornar-se uma afirmação da própria negação. Com isso, somente faz parte do ser do devir a afirmação, as forças reativas não retornarão, apenas a vontade de potência afirmativa e as forças ativas retornam.

Por conseguinte, existe um duplo devir: devir-reativo e devir-ativo. Ao ser reportada ao eterno retorno, a vontade negativa converte-se em afirmação e conduz para a destruição as forças reativas. Assim, essas forças não retornam e, desse modo, não têm ser. Não obstante, o eterno retorno produz necessariamente o devir-ativo, a afirmação do eterno retorno é inseparável da afirmação do devir-ativo.

Somente o devir-ativo tem um ser, que é o ser de todo o devir. Retornar [*revenir*] é o todo, mas o todo se afirma de um só momento. [...] O eterno retorno como doutrina física afirma o ser do devir. Mas, enquanto ontologia seletiva, ele afirma esse ser do devir como “afirmando-se” do devir-ativo.¹⁵⁷

Nesse sentido, Deleuze interpreta o eterno retorno nietzschiano como uma ontologia seletiva, em que somente retorna o que afirma sua diferença, o que faz de sua potência um objeto de plena afirmação. Para a vida reativa separada da vontade negativa que a impulsionava, somente resta levar até o fim a sua depreciação enquanto negação ativa, seu devir-reativo conduz até o limite sua autodepreciação e, com isso, joga-se ou é jogada para fora do círculo do retorno, destruindo a si mesma.

¹⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, O nascimento da tragédia § 3.

¹⁵⁷ *Nietzsche et la philosophie*, p. 81.

Antes que possamos explorar as consequências da seletividade do ser para os desenvolvimentos da filosofia da diferença, nos marcos da interpretação deleuziana de Nietzsche, é necessário ainda elucidar o caráter essencialmente reativo do homem, bem como o caráter profundamente niilista da história humana. Com isso, apontar-se-á para a dupla tarefa positiva da Nietzsche, qual seja, a transvaloração dos valores como resultado da radicalização do niilismo, o que implica na necessidade de ultrapassar o homem, anunciando o além-do-homem.

8. O NIILISMO COMO DEFINIDOR DO MUNDO HUMANO

Nietzsche avalia o homem e o mundo humano não apenas a partir de um tipo particular de forças, mas sim partindo de um devir de forças em geral, que é, mais exatamente, um devir-reativo das forças. Necessariamente, esse devir-reativo supõe a presença de forças ativas que é preciso defender contra o contágio das forças reativas. No entanto, por mais que o forte se oponha aos fracos, pouco pode fazer contra o devir-fraco que, intimamente, lhe pertence. Assim, que haja forças ativas do homem é fato inseparável de um devir-reativo universal das forças, definidor do mundo humano. Essa é a ambivalência do homem superior, tal como Nietzsche o apresenta na quarta parte de *Assim falava Zaratustra*: ele é ativo e deixa de sê-lo não em virtude das forças reativas que o desnaturariam ou o desviariam de seu sentido, mas sim devido ao devir-reativo de todas as forças, que comporta a atividade apenas como particularidade suposta por esse devir. Deleuze afirma:

Nietzsche quer dizer que a atividade genérica do homem ou da cultura só existe como o termo suposto de um devir-reativo que faz do princípio dessa atividade um princípio que fracassa, do produto dessa atividade um produto fracassado.¹⁵⁸

¹⁵⁸ *Nietzsche et la philosophie*, p. 193. Deleuze se debruça longamente sobre a crítica ao homem superior, elaborada por Nietzsche na quarta parte de *Assim falava Zaratustra*. Sob a denominação de homem superior aparecem, segundo Deleuze, figuras que representam diversas manifestações da cultura humana, como o cristianismo, o humanismo, o socialismo, o niilismo, as teorias da história e a dialética. No essencial, o homem superior é a representação que o homem reativo faz de si como superior, deificando-

As forças ativas não atingem seu objetivo e, além disso, fazem fracassar também seu produto, o homem ativo, em virtude do próprio devir-reativo universal das forças. A essência humana é o devir-reativo das forças. Por conseguinte, não podemos interpretar o além-do-homem como o resultado de uma superação levada a cabo pelo homem ou como aquele que é bem sucedido onde o homem superior não tem êxito. O homem e o mundo ocupado pelo homem é marcado pelo devir-reativo ou, em uma palavra, pelo niilismo e mesmo os períodos mais afirmativos são logo suplantados pela negação: a força e a nobreza de Roma são vencidas pelo ressentimento da Judéia e novamente vencidos, na Renascença, pela Reforma e pela restauração da Igreja.¹⁵⁹

A história desse devir-reativo universal pode ser contada pelos diferentes sentidos em que o niilismo pode ser definido.

(1) *Niilismo negativo*. O niilismo negativo se constitui a partir da depreciação da vida, representada como mera aparência e carente de um valor que não seja um valor de nada. Em contrapartida, erige-se a ficção de um mundo supra-sensível constituído por valores superiores à vida, como Deus, a essência, o Bem, o verdadeiro. Esse mundo supra-sensível é inseparável de uma vontade que nega a vida, de uma vontade de nada que serve de princípio para esses valores. A vontade de nada é justamente a expressão da qualidade negativa da vontade de potência.

(2) *Niilismo reativo*. Trata-se, neste segundo sentido do niilismo, de uma reação contra o mundo supra-sensível e de uma desvalorização dos próprios valores superiores. São negadas existência e validade aos valores superiores: nega-se Deus, o Bem, o verdadeiro. A própria vontade é negada. O niilismo reativo decorre e supõe o niilismo negativo, pois neste a vida era depreciada em nome dos valores superiores, a vida era tida como mera aparência desprovida de essência. Agora, ao negar esses valores, está-se só com a vida, mas com essa mesma vida depreciada, que não é mais que aparência, um mundo sem valor,

se, ao mesmo tempo em que representa a atividade genérica e seu produto, resultando na ambivalência que estávamos abordando, em que a atividade tem uma realidade que serve apenas de primeiro termo para o devir-reativo. Cf. *Nietzsche et la philosophie*, pp. 188-96.

¹⁵⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, pp. 43-4 (Primeira dissertação § 16).

sem sentido e sem objetivo, ao qual apenas resta dirigir-se em direção ao nada. Seu princípio não é mais uma vontade negativa, mas a vida reativa, as forças reativas reduzidas a si mesmas.

(3) *Niilismo passivo*. Sabemos que existe uma cumplicidade entre a vontade de nada e as forças reativas, pois “é a vontade de nada que faz triunfarem as forças reativas”¹⁶⁰. A vontade de nada deprecia a vida como um todo e, com isso, ao mesmo tempo, a vida particular se torna reativa. Quando nega a vida em função de valores superiores, a vontade de nada se utiliza da vida reativa, que faz com que a vida seja levada a negar-se, a contradizer-se. Contudo, na medida em que triunfam, as forças reativas não querem mais ser utilizadas dessa forma e querem um triunfo que seja apenas seu. Por isso, a vida reativa quebra sua aliança com a vontade negativa, ela interrompe o próprio querer, ela se desvencilha de uma vontade de potência que, embora negativa, a conduzia adiante. As forças reativas buscam agora não mais que se extinguir passivamente. Como diz o adivinho a Zaratustra: “Em verdade, já estamos cansados demais para morrer”, renunciando o “último homem”, que prefere nada querer a querer o nada. O niilismo passivo é a consequência extrema do niilismo reativo, porque as forças reativas, conduzidas ao triunfo pela vontade negativa, preferem extinguir-se passivamente a ser conduzidas adiante e vêem nesse estancamento da vontade seu triunfo supremo.¹⁶¹

O niilismo tem esses três sentidos básicos, mas suas variações são mais numerosas. Quando o niilismo reativo substitui o niilismo negativo, então os “homens superiores” tomam o lugar de Deus e, ao invés de valores superiores, propõem novos valores tendo como referência o próprio homem, novos valores como a evolução, o progresso, o conhecimento científico (objetivo), a felicidade para todos, o bem comum, etc. Mas, em qualquer dos casos, é sempre a vida reduzida a sua forma reativa quem interpreta a vida em seu todo sob a perspectiva do niilismo. Inicialmente, a vida reativa se beneficiava da depreciação da vida universal e da instauração dos valores superiores e de

¹⁶⁰ *Nietzsche et la philosophie*, p. 171.

¹⁶¹ Sobre os três sentidos do niilismo, cf. *Nietzsche et la philosophie*, pp. 169-71. Sobre o adivinho, cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*, pp. 145-8 (O adivinho).

Deus como valor supremo. Depois, ela se põe no lugar de Deus, voltando-se contra os mesmos valores que lhe haviam dado seus primeiros triunfos e propondo novos valores tendo o homem como princípio. Por fim, a vida reativa quebra sua aliança com a vontade negativa e deixa-se extinguir passivamente. Desse modo, os valores se modificam, se renovam, desaparecem, mas a perspectiva dessa história permanece a mesma: a perspectiva do niilismo. Judaísmo, cristianismo, budismo, reforma, contra-reforma, democratismo, socialismo, são, segundo Nietzsche, eventos da história universal cujo motor não é outro senão o niilismo, seja negativo, reativo ou passivo. Sempre o devir-reativo universal como a marca do humano. Desse modo, um outro devir, um devir ativo, não é tarefa para o homem, não depende de o homem ser capaz de superar a si mesmo. O devir ativo aponta para novas maneiras de sentir, pensar e valorar, ele aponta para o além-do-homem e para uma vontade de potência afirmativa que se imponha sobre a vontade de nada.

A potência que se expressa no niilismo, em todas as suas formas e metamorfoses, é sempre a potência do negativo ou a qualidade negativa da vontade de potência, mesmo lá onde se procura estancar a vontade. Pois, em todos os casos, há sempre a depreciação da vida no seu todo, acompanhada do triunfo das forças reativas e do devir-reativo universal das forças, que se alimenta das forças ativas que, sob o império do negativo, são separadas daquilo que podem. Portanto, a transvaloração dos valores pressupõe uma mudança no elemento a partir do qual se valora e a partir do qual se aprecia a vida ao invés de se depreciá-la. A transvaloração exige a vontade de potência afirmativa, somente com a afirmação no lugar da negação se pode inverter radicalmente os valores conhecidos e, desse modo, vencer o niilismo.

A atividade reencontra seus direitos, mas somente em relação e em afinidade com a instância mais profunda da qual derivam. O devir-ativo aparece no universo, mas idêntico à afirmação como vontade de potência.¹⁶²

¹⁶² Nietzsche et la philosophie, p. 197.

9. A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES

O que nos cabe demonstrar, com Deleuze, é de que modo se pode substituir o elemento negativo dos valores pelo elemento afirmativo, de modo a realizar a transvaloração. Lembremos que as forças reativas quebram sua aliança com a vontade de nada, logo após de, com sua ajuda, terem triunfado, depreciando a vida em nome de valores superiores, bem como colocando-se no lugar desses valores. O resultado é o último homem, ou seja, o homem que busca seus pequenos prazeres para o dia e seus pequenos prazeres para a noite como consolo para o fato de estar vivo. Ele nunca se coloca em risco, embora seja sequioso de acasos que lhe tragam a morte (seu esperar, contudo, não deixa de ser o último meio que encontra de garantir sua conservação). Fatigado de querer, o último homem procura deixar extinguir passivamente sua vida tranqüila e melancólica.¹⁶³

No entanto, não é esse ainda o momento decisivo para a superação do niilismo. O último homem é ainda o produto derradeiro das forças reativas, com o qual elas prolongam sua existência depreciadora da vida. O momento decisivo se dá quando o último homem é substituído pelo “homem que quer morrer”, que busca ativamente sua destruição. Com o último homem, as forças reativas procuram silenciar a vontade de nada, não obstante o fato de ela ser a razão de seu triunfo: “Absolutamente nenhuma vontade, é ainda o último avatar da vontade de nada.”¹⁶⁴ Tendo sido silenciada, porém, pelas forças reativas, a vontade de nada segue perseguindo seu propósito, mesmo distanciada do homem reativo. Quebra, então, sua aliança com as forças reativas, provocando o surgimento de um novo querer no homem, o querer destruir-se. No Prólogo (§ 4) do *Zaratustra*, “o homem que quer seu próprio declínio” é louvado como o que há de mais admirável no homem. Sua maior grandeza é ele ser uma ponte para o além-do-homem, uma corda sobre o abismo, cuja travessia significa sucumbir para que o além-do-homem viva.

¹⁶³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*, pp. 33-5 (Prólogo § 5) e pp. 61-2 (Dos pregadores da morte).

¹⁶⁴ *Nietzsche et la philosophie*, p. 197.

Nesse sentido, o homem que quer perecer é o homem que quer ser ultrapassado. Ele é decisivo porque é a condição para que a potência negativa se converta em afirmação, isto é, para a transvaloração.

A destruição ativa buscada pelo homem reativo é o momento de completude do niilismo, o que implica em ser o momento em que o niilismo é vencido por si mesmo. Porque a vontade de nada, tendo rompido sua aliança com as forças reativas, se converte para a afirmação: ela agora se torna uma potência de afirmar que destrói as forças reativas, ela se torna afirmação na medida em que leva as forças reativas a perecerem. Tal é o sentido decisivo da filosofia dionisíaca: “a afirmação do perecimento e do aniquilamento.”¹⁶⁵ Ao romperem sua aliança, a vontade negativa sacrifica as forças reativas, conduz o homem reativo a ir até o fim com sua depreciação da vida: não mais se conservar a todo custo, mas destruir-se ativamente. Por essa ação de ruptura, a vontade se converte em potência afirmativa. A negação se torna afirmação da vida, destruindo as forças reativas e restaurando os direitos da ação. Não se trata de uma reconciliação dos contrários, mas de uma conversão do negativo em seu contrário. Vimos anteriormente que o niilismo que constitui o devir-reativo das forças é um niilismo incompleto, e é incompleto independente de sua forma negativa, reativa ou passiva. Para produzir o devir-ativo era necessário que o niilismo alcançasse sua completude. Através do homem que quer perecer, a negação vence a si mesma, rompendo com tudo o que ainda a retinha, torna-se potência de afirmar, potência que anuncia e prepara o além-do-homem. Assim, fazendo o sacrifício de todas as forças reativas, o niilismo chega à sua completude, a vontade de nada torna-se potência afirmativa e realiza, com isso, a transvaloração dos valores. A conversão da vontade de nada em potência afirmativa constitui o devir como um devir-ativo universal das forças. Por ela, as forças reativas são negadas e todas as forças devêm ativas.

A transvaloração é, justamente, o que define o próprio Zaratustra. Se ele está sempre cercado pelas figuras do niilismo, é porque ele deve atingir esse ponto em que o negativo como um todo passa por uma transmutação. Com

¹⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, O nascimento da tragédia § 3.

Zaratustra, a negação perde sua potência e sua qualidade, pois o seu não já não pertence ao niilismo: ele é tanto o destruidor dos valores estabelecidos quanto o homem que quer morrer e ser ultrapassado. Nesse sentido, Zaratustra é a dupla negação como potência da própria afirmação, que procura fazer do homem e de si mesmo um ser que quer ser ultrapassado e que se dirige aos valores estabelecidos com um retumbante “não”, como tarefa preparatória para a criação de novos valores. Ele cria, assim, em si mesmo as condições para que o homem se ultrapasse, ele prepara a última metamorfose, apresenta-se como o pai e o precursor do além-do-homem e como anunciador do eterno retorno. De qualquer forma, com o não de Zaratustra, todo negativo é convertido e se torna afirmativo, o devir-ativo se põe em marcha e a transvaloração é efetivada.¹⁶⁶

10. O ESTATUTO DA NEGAÇÃO E DA AFIRMAÇÃO

O que é feito, com a transvaloração, do negativo? Ele desaparece como anunciador da afirmação, somente a afirmação subsiste e produz o que a negação anunciava. O homem que quer morrer, com o perdão do trocadilho, não vive para ver o além-do-homem, na medida em que é condição para que a afirmação se produza.

Nenhuma outra potência senão a potência de afirmar, nenhuma outra qualidade, nenhum outro elemento: a negação é convertida, por completo, em sua substância, transmutada em sua qualidade, *nada subsiste de sua própria potência ou de sua autonomia*. Conversão do pesado em leveza, do baixo em alto, da dor em alegria: essa trindade da dança, do jogo e do riso forma, ao mesmo tempo, a transsubstanciação do nada, a transmutação do negativo, a transvaloração ou mudança de potência da negação.¹⁶⁷

Portanto, no que diz respeito ao humano, a negação lhe é inerente. É o niilismo, em todos os seus sentidos e variações que domina nosso pensamento, nossa forma de sentir e de valorar, determinando nossa depreciação da vida como um todo, caracterizando o devir-reativo do homem e fazendo com que

¹⁶⁶ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, pp. 219-22.

¹⁶⁷ *Nietzsche et la philosophie*, p. 202.

tudo caminhe em direção à sua própria extinção. Não obstante, no que diz respeito ao sobre-humano, é a afirmação que lhe constitui, fora do homem, para além do humano. Aqui o negativo se encontra eliminado, a negação não subsiste como potência independente, tal como evidencia a seguinte passagem dos *Ditirambos de Dioniso*, fundamental para a interpretação deleuziana, já que o ser é reportado à afirmação plena, sem qualquer vestígio de negação:

Sublime constelação do ser,
– que nenhum voto atinge,
– que nenhuma negação suja,
eterno sim do ser,
para sempre eu serei teu sim.¹⁶⁸

A negação reaparecerá, é certo, na medida em que a transvaloração significa a destruição total dos valores estabelecidos, mas essa destruição é inseparável da afirmação, é uma conseqüência da própria potência de afirmar e nada tem da negação como qualidade primeira da vontade potência.

Desse modo, a afirmação não pode ser separada dessas duas negações, uma que a precede, a destruição ativa do homem que quer morrer e ser superado, e outra que a sucede imediatamente, a destruição ativa dos valores vigentes. “Separada dessas duas negações, a afirmação nada é, ela mesma impotente para afirmar-se.”¹⁶⁹ Em ambos os casos, o negativo se tornou uma potência de afirmar, tanto no homem que quer morrer, quanto na destruição dos valores nascidos da perspectiva do homem reativo. A negação se torna a agressividade como modo ativo de ser de uma potência afirmativa, que se distancia irreparavelmente da negação como ressentimento, ódio e vingança, ou seja, como modos de ser da potência negativa do niilismo. Com a conversão da vontade de nada em vontade afirmativa, o negativo atinge um grau superior: de uma qualidade primeira da vontade de potência, o negativo se torna maneira

¹⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Ditirambos de Dioniso*, Glória e eternidade.

¹⁶⁹ *Nietzsche et la philosophie*, p. 204.

de ser da própria vontade de potência afirmativa, a negação se torna ativa, alegre destruição.¹⁷⁰

É por essa via argumentativa que Deleuze pode opor Nietzsche à dialética hegeliana, como a toda forma de pensamento que confia na potência do negativo, que precisa da negação da negação para fazer uma afirmação, “que se serve da negação como de um motor, de uma potência e de uma qualidade.”¹⁷¹ Deleuze serve-se da figura do asno, que aparece em *Assim falava Zaratustra*, para caracterizar a afirmação nascida da negação como potência primeira. O asno é aquele que diz sempre sim e aquele que carrega os fardos dos homens superiores. O asno, como o camelo das “três metamorfoses”, suporta pacientemente seu fardo, qual seja, o próprio peso do real, mesmo que esse real seja um deserto. O asno reclama o peso do real tal como é, sua afirmação significa nada mais que carregar e assumir a realidade tal como ela é. O peso dos fardos com os quais se carrega é aquilo a que chama de positividade do real. Ao asno, no entanto, escapa que esse real que suporta seja já o produto do niilismo, é o devir-reativo das forças que ele afirma incondicionalmente, o que carrega é a vida depreciada, negada em nome de valores superiores ou de valores humanos que vêm ocupar o lugar daqueles após a morte de Deus. Tal assunção do real é, portanto, uma falsa afirmação, um sim dado em resposta a todas as solicitações do niilismo. Se o asno nunca diz não, é porque, desde o início, não é capaz de dizer não ao niilismo: “ele recolhe todos os seus produtos, carrega-os para o deserto e, lá, batiza-os: o real tal como ele é.”¹⁷²

O que a dialética chama de afirmação não é outra coisa senão o Real em sua positividade, inicialmente constituído com os produtos do negativo na síntese dialética que os reenvia ao Absoluto como seu fundamento. O Ser da lógica hegeliana, tal como o idêntico, como vimos no capítulo precedente, se afirma passando ao seu próprio contrário e o devir que esse ser constitui com o nada é um devir que, segundo Deleuze, é perfeitamente reativo, impulsionado pelo niilismo. Em outras palavras, a afirmação na dialética é apenas a afirmação

¹⁷⁰ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, p. 206.

¹⁷¹ *Nietzsche et la philosophie*, p. 206.

¹⁷² *Nietzsche et la philosophie*, p. 209.

do negativo e de seus produtos, ela se apresenta como mera “função” do ser e o homem um mero funcionário do ser que se afirma nele, ao mesmo tempo que ele o afirma. O homem, no pensamento dialético, é aquele que assume o peso do real, nada mais que uma besta de carga em meio ao deserto do niilismo. Mas o mundo, para Nietzsche, não é real, nem verdadeiro, mas vontade de potência, que se efetua sempre enquanto valoração, pois viver é valorar. Logo, o ser, o verdadeiro e o real não passam de valorações que, no entanto, servem apenas à potência negativa, negando a vida em seu todo, opondo a vida a si mesma. Por outro lado, a vontade de potência afirmativa valora a vida de maneira oposta, afirmando-a no seu todo, gozando de sua diferença. É desse modo que Deleuze procura caracterizar a filosofia de Nietzsche como um incansável combate contra a dialética.¹⁷³

Ao sim do asno, que significa a assunção do real como produto da potência de negar (afirmar=carregar, suportar, assumir), Nietzsche opõe o sim dionisíaco, isto é, a afirmação que destituiu a negação de todo poder autônomo, vencendo o niilismo. Se o sim dionisíaco comporta em si o não, é porque essa negação está a serviço da potência de afirmar. Assim, afirmar não é assumir, carregar a vida com valores superiores, mas sim liberar, descarregar, ou seja, criar novos valores que façam a vida leve e ativa (afirmar=criar). No entanto, afirmar nesse novo sentido, afirmar a própria afirmação, criar novos valores e novas formas de vida desde um excedente de potência, tal tarefa vai além das forças do homem, ela reclama pelo além-do-homem.

11. A DUPLA AFIRMAÇÃO

Qual é, afinal, a relação que se pode estabelecer entre a potência de afirmar e o ser do devir como o que eternamente retorna? Deleuze identifica a afirmação ao próprio ser: o ser não é meramente objeto de afirmação, mas a afirmação é o próprio ser, o ser é a afirmação em toda sua potência. No entanto, o que afirma a vontade de potência afirmativa? Ela afirma a si mesma, não tem

¹⁷³ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, pp. 210-12.

outro objeto senão a si mesma. “A afirmação como objeto da afirmação: tal é o ser.”¹⁷⁴ Não obstante, a afirmação é dupla: inicialmente, ela é o devir que se afirma no acaso dos encontros de forças, porém, enquanto afirmação do devir, que o eleva ao ser, a afirmação é o ser. Em outras palavras, o devir ou a afirmação primeira é o ser apenas como objeto de uma segunda afirmação:

eterno sim do ser,
para sempre eu serei teu sim.

Logo, sendo o retornar o ser do devir, a dupla afirmação é o próprio eterno retorno, ele que é apresentado por Nietzsche como “a mais extrema aproximação” entre o devir e o ser.¹⁷⁵ O ser do devir é o retornar, isto é, o eterno retorno afirma o devir como afirmação primeira.

Não é da mesma forma que a negação e a afirmação se relacionam entre si quando se inverte a perspectiva avaliadora. A negação, quando avalia, se opõe à afirmação (como àquilo que lhe pode destruir). A afirmação, por sua vez, difere da negação (a partir do sentimento de distância ou de superioridade). A diferença é a essência do afirmativo e a afirmação é o gozo de sua própria diferença, enquanto a oposição é a essência do negativo e a negação é a dor e o trabalho dialético dessa oposição que lhe é própria. A afirmação se põe, de início, como o múltiplo, o devir e o acaso; posteriormente, ela se desdobra como afirmação da afirmação (uma segunda afirmação toma como objeto a primeira). Com isso, a afirmação redobra: é afirmação afirmada, a diferença elevada à sua mais alta potência.

Para Deleuze, a primeira afirmação é Dioniso, que precisa de Ariadne como sua noiva; Ariadne é a afirmação desdobrada, que retorna a Dioniso como afirmação que redobra. Dessa união, resulta o eterno retorno. O eterno retorno, ser do devir, é o produto dessa dupla afirmação que faz retornar apenas o que se afirma e faz devir somente o que é ativo. Como dupla afirmação, o eterno retorno é seletivo, elimina as forças reativas e a vontade de negar.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Nietzsche *et la philosophie*, p. 214.

¹⁷⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo 7 [54] de final de 1886 – primavera de 1887.

¹⁷⁶ Cf. DELEUZE, Gilles. Mistério de Ariadne segundo Nietzsche. *Crítica e clínica*. 1. reimp. Tr. Peter P. Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2004.

O devir não é o ser senão quando se reflete na segunda afirmação que o toma como objeto. Somente na dupla afirmação o ser se diz do devir. A afirmação desdobrada é a afirmação que redobra como eterno retorno. Logo, é próprio da afirmação retornar e da diferença se reproduzir. Nesse sentido, o eterno retorno é o ser da diferença enquanto tal.¹⁷⁷

É a vontade de potência como elemento diferencial que produz e desenvolve a diferença na afirmação da afirmação, que a faz retornar na afirmação ela mesma afirmada.¹⁷⁸

Não se trata de duas afirmações distintas, mas de duas potências de afirmar, ou da passagem de uma afirmação primeira (a afirmação do devir) para uma potência superior da afirmação (o ser do devir ou o eterno retorno). Por tudo isso, é necessário concluir que o negativo não retorna. O eterno retorno seleciona aquilo que retorna: o que afirma ou o que é afirmado. O devir que o eterno retorno reproduz é, de fato, a produção de um devir ativo, o ser do devir se diz do devir-ativo, isto é, do além-do-homem. O devir, o múltiplo e o acaso não contêm qualquer negação: a diferença é afirmação pura.

O negativo não entra no ser, a transvaloração elimina todo negativo ao convertê-lo em positivo. A negação perde sua potência autônoma e sua qualidade original (qualidade da vontade de potência) e as forças reativas são levadas à autodestruição. O homem reativo é superado pelo além-do-homem e a negação subsiste apenas como um dos modos de ser da vontade afirmativa, a alegria da destruição. Esse é o significado da transvaloração: o não se converte em afirmação, torna-se afirmativo e criador e passa a girar na roda do eterno retorno como a reprodução da diferença, o redobrar da afirmação. A transvaloração é uma condição para o eterno retorno, mas, inversamente, o eterno retorno é o princípio incondicionado da transvaloração. Pois a transvaloração converte o negativo em afirmação, a vontade de nada em vontade de potência afirmativa, mas somente quando essa vontade afirmativa é reportada ao eterno retorno, quando o devir ativo (afirmação primeira) é, ele

¹⁷⁷ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, p. 217.

¹⁷⁸ *Nietzsche et la philosophie*, p. 217.

mesmo, afirmado (desdobrar da afirmação), a vontade de potência encontra sua razão de ser: ela converte o negativo em afirmação, ao mesmo tempo em que é potência que produz, desenvolve e faz retornar a diferença como pura afirmação, e só faz retornar o que é afirmado. Portanto, o eterno retorno é o ser, mas o ser é seletivo.¹⁷⁹

Se o eterno retorno seleciona somente a diferença enquanto potência afirmativa, isto é, se o ser é a multiplicidade das diferenças enquanto afirmação plena, então resta que a negação não possui um estatuto ontológico, a negação não possui ser. Ora, mas é certo que ela aparecia, inicialmente, como uma das qualidades originais da vontade de potência e determinava toda uma forma de valoração na perspectiva dessa qualidade negativa, qual seja, o niilismo. No sentido dessa interpretação deleuziana, portanto, é preciso reconhecer que “mais profundamente, a negação é apenas uma face da vontade de potência, a face sob a qual ela nos é conhecida.”¹⁸⁰ Ou seja, a vontade de potência é sempre afirmativa, mas essa afirmação aparece como vontade negativa, na medida em que é conhecida pelo homem, que se faz conhecer pelo homem como niilismo. Assim, Deleuze definirá o niilismo como a *ratio cognoscendi* da vontade de potência. Somente podemos conhecê-la sob sua face ou qualidade negativa, isto é, por todos os valores estabelecidos sob a inspiração do ressentimento, da má consciência e do ideal ascético. Não é sob outra inspiração que representamos a potência ou fazemos dela um objeto de reconhecimento, tendo por critério a atribuição dos valores em curso.

Outra coisa seria a face afirmativa da vontade de potência, para nós desconhecida: a afirmação seria a *ratio essendi* de toda vontade de potência. Dela derivam os novos valores, valores que não nos é possível pensar senão a partir da transvaloração, ou melhor, a transvaloração faz substituir o conhecimento pela criação do novo, põe o pensar afirmativo no lugar de toda negação conhecida.¹⁸¹

¹⁷⁹ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, p. 226.

¹⁸⁰ *Nietzsche et la philosophie*, p. 226.

¹⁸¹ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, pp. 198-9. “O niilismo exprime a qualidade do negativo como *ratio cognoscendi* da vontade de potência; mas ele não se completa sem se transmutar na qualidade contrária, na afirmação como *ratio essendi* dessa mesma vontade.”

12. O ETERNO RETORNO OU A UNIVOCIDADE DO SER

Ao passar a dialética hegeliana pelo crivo da genealogia nietzschiana, Deleuze denuncia nela a incapacidade de pensar a diferença em si mesma, oferecendo da diferença não mais que uma imagem invertida, animada pelas forças negativas e pelo niilismo. Somente da perspectiva da moralidade escrava é que se pode substituir a afirmação da diferença, própria do modo nobre de valorar, pela negação do que difere (negação do outro), além de substituir a afirmação da afirmação pela negação da negação, que põe em cena a oposição e a contradição. A dialética da contradição significa o triunfo das forças reativas e de seu princípio correspondente, a vontade de nada. Tendo origem no trabalho do negativo e da oposição, a afirmação que emerge a partir da resolução da contradição é uma falsa imagem da afirmação: ela é o sim do asno, que assume todos os produtos do negativo, que confunde afirmar com suportar, carregar os pesos do real, assumir o real que nada mais é que o devir-reativo no homem.

Há um gosto terrível pela responsabilidade nesse asno ou nesse boi dialético [que vê tudo de maneira invertida] e 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.¹⁸²

A afirmação resultante da negação conserva necessariamente o que é negado. Ela é produzida para aceitar tudo o que é negativo, tudo o que é negador da diferença e, com isso, desempenha o papel de preservar os valores estabelecidos, numa dada ordem social, da ameaça de toda potência insurgente.

Essa contraposição à dialética nos interessa na exata medida em que puder esclarecer, na filosofia da diferença, a primazia absoluta da afirmação. A afirmação é a própria diferença e a diferença é ela própria afirmação. A ação subjugante da vontade de potência afirmativa determina um sentimento

¹⁸² DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tr. Luiz Orlandi; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 102.

empírico de distância e de gozo de uma diferença em relação à vontade subjugada. A negação, nascida desta perspectiva avaliadora, é mera consequência da vontade afirmativa, que se aplica a conduzir as forças reativas a uma autodestruição ativa, assim como a destruir todos os valores estabelecidos. Ela é a desordem necessária para a criação de novos valores. É negado tudo o que não suporta a prova do eterno retorno, ou seja, tudo o que é negativo e tudo o que nega a diferença, todo sim nascido da negação que se presta a assumir os valores depreciadores da vida. A negação como consequência da potência afirmativa faz perecer tudo o que é negativo, todo o devir-reactivo das forças. *O eterno retorno é seletivo, ele somente faz retornar a diferença e expulsa de si, em seu movimento centrífugo, todo epifenômeno da negação, todo negativo enquanto a face niilista da vontade de potência.*

A diferença é a potência primeira, constituída no acaso do encontro entre duas ou mais forças, cuja diferença de quantidade de potência determina a qualidade da força: ela é ativa, como força dominante, e reativa, como força dominada e, em consequência, a qualidade da vontade de potência é afirmativa, quando comanda, e negativa, quando obedece. Nesse mundo da vontade de potência não existem identidades previamente estabelecidas, depende de cada encontro a determinação da qualidade da força e vontade de potência correspondente, a partir da diferença intensiva de quantidade de potência entre as forças. Nesse mundo, as identidades estão abolidas, apenas as diferenças servem de determinação para as conformações hierárquicas de forças, que se constituem como corpo físico, biológico, político. Nesse sentido, o eterno retorno não pode significar o retorno do idêntico, mas somente o retorno da diferença. O único mesmo que retorna, segundo Deleuze, é o próprio devir. Cada retorno é um novo lance de dados que constitui novos encontros entre potências de intensidades distintas: retornar é o ser do devir ou a multiplicidade das diferenças intensivas.

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.¹⁸³

Mas existe um crivo para aquilo que pode retornar, para a diferença que pode produzir uma repetição: são as formas extremas, aquelas que vão ao limite de sua potência, que retornam porque são capazes de transformarem-se, sem nunca se consolidarem nos limites artificiais de um corpo ou de um Eu. Somente as forças ativas são capazes dessa criação de formas, dessa força de metamorfose, pois têm em si um excedente de potência. Retorna a diferença capaz de levar até o limite sua potência própria, ou melhor, o eterno retorno é justamente essa mais alta potência da diferença.¹⁸⁴ Assim, o eterno retorno é a realização da univocidade do ser. O ser se diz do eterno retorno como repetição daquilo de que se diz: ele se diz da diferença, mas da diferença selecionada desde a repetição.¹⁸⁵ O ser unívoco se diz do devir-ativo como daquilo que sempre extrai as últimas conseqüências de sua potência.

¹⁸³ *Diferença e repetição*. p. 83.

¹⁸⁴ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, p. 225: “A afirmação se desdobra, em seguida redobra, levada a sua mais alta potência. A diferença se reflete e se repete ou se reproduz. O eterno retorno é essa mais alta potência, síntese da afirmação que encontra seu princípio na Vontade [vontade de potência].”

¹⁸⁵ *Diferença e repetição*. pp. 83-5.

Capítulo Quarto

AS SÍNTESES DO TEMPO

Estatuto da repetição e da diferença no hábito, na memória
e na ordem *a priori* do tempo

Ser consciente é não ser no tempo
Mas só no tempo pode o instante no canteiro de rosas,
O instante na pérgula onde a chuva cai,
Ser lembrado; envolvido no passado e no futuro.
Só pelo tempo é o tempo conquistado.

T. S. Eliot, *Four quartets*

Acompanhamos, até este ponto, os momentos decisivos para a criação e o desenvolvimento da filosofia da diferença em Gilles Deleuze. Se a filosofia da representação se mostra incapaz de uma definição positiva da diferença e a mantém submetida à primazia da identidade e do negativo, Deleuze encontra, em Henri Bergson e em Friedrich Nietzsche, aliados numa elaboração conceitual que define o ser desde a afirmação e a afirmação desde a diferença. Este capítulo se propõe a discutir como, em *Diferença e repetição*, essas interpretações de Bergson e Nietzsche se conectam entre si e com os estudos sobre David Hume e Marcel Proust, tornando pensável uma ontologia em que o ser se diz num único sentido de todas as suas diferenças, definidas como diferenças intensivas. Deleuze toma como fio condutor dessas relações a discussão sobre o estatuto ontológico do tempo, segundo as teses desenvolvidas no capítulo “A repetição para si mesma”. Procuraremos explicitar como os conceitos de diferença e de repetição são redefinidos segundo as exigências de uma compreensão imanente do ser, na medida em que a síntese empírica do tempo exige a síntese transcendental da memória e esta pressupõe a ordem *a priori* do tempo.

1. HUME E A DIFERENÇA: A SÍNTESE PASSIVA DO HÁBITO

Estes mil hábitos que nos compõem – estas contrações, estas contemplações, estas pretensões, estas presunções, estas satisfações, estas fadigas, estes presentes variáveis...¹⁸⁶

A imaginação, ou espírito, se constitui na experiência, a partir da ação de forças puras que agem sobre si¹⁸⁷, fragmentos sensíveis que se fundem na imaginação. O ponto de partida do empirismo de David Hume será também o de Deleuze, que saberá reconhecer sua dívida e explorar seu importante legado

¹⁸⁶ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tr. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 140.

¹⁸⁷ Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 35: “No teatro da repetição, experimentamos forças puras, traçados dinâmicos no espaço que, sem intermediário, agem sobre o espírito, unindo-o diretamente à natureza e à história; experimentamos uma linguagem que fala antes das palavras, gestos que se elaboram antes dos corpos organizados, máscaras antes das faces [...]”

para a filosofia da diferença. As idéias que se formam na imaginação derivam das impressões sensíveis das quais diferem apenas em grau. Elas não podem ser divididas infinitamente sem que sejam completamente aniquiladas: a idéia de um grão de areia, por exemplo, não diferirá em nada da idéia de sua milésima parte; esta é representada no espírito por uma imagem do próprio grão de areia, uma imagem que não pode ser dividida sem desaparecer. Nas palavras de Hume:

Nossas idéias são representações adequadas das mais diminutas partes da extensão; e, não obstante todas as divisões e subdivisões que possam ter sido necessárias para se chegar a essas partes, elas jamais poderão se tornar inferiores a algumas idéias que formamos.¹⁸⁸

É nessa atomização da experiência sensível que inicialmente Deleuze aponta, em Hume, o princípio da diferença¹⁸⁹. Uma mancha de tinta num papel só é visível até uma certa distância, um som só é audível até uma certa frequência. Existe um mínimo perceptível humano além do qual não se pode ir, ainda que instrumentos ampliem a sensibilidade humana, haverá um fragmento sensível que não pode ser dividido, a menor parte de extensão à qual corresponde uma idéia igualmente indivisível. Com isso, não se quer negar que haja coisas menores que os menores corpos que causam uma impressão, mas isso não muda o fato de que nenhuma impressão é menor do que essa e que nenhuma idéia pode ser menor que a idéia que temos desses menores fragmentos corporais.¹⁹⁰ Se o fragmento sensível é resultado de uma divisão, é porque ele pode ser discernido de outras partes e, se podem ser discernidas, necessariamente essas partes diferem entre si. O fragmento sensível seria, assim, na filosofia de Hume, aquilo que difere, a própria *diferença*.

¹⁸⁸ HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tr. Déborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, IOE, 2001, p. 55.

¹⁸⁹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tr. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2001, p. 95: “O princípio constitutivo que dá um estatuto à experiência, não é de modo algum aquele segundo o qual ‘toda idéia deriva de uma impressão’, cujo sentido é apenas regulador, mas é, isto sim, aquele segundo o qual ‘tudo o que é separável é discernível e tudo o que é discernível é diferente’. É esse o princípio da diferença.”

¹⁹⁰ Cf. *Empirismo e subjetividade*, p. 100: “Embora haja coisas menores do que os menores corpos que aparecem aos nossos sentidos, permanece o fato de que não há nada menor do que a impressão que temos desses corpos ou do que a idéia que deles fazemos. [...] A menor idéia, a menor impressão não é um ponto matemático, nem um ponto físico, mas um ponto sensível.”

O dado empírico é uma coleção de fragmentos que se sucedem enquanto unidades distintas e se imprimem numa imaginação essencialmente contemplativa¹⁹¹; enquanto coleção de diferenças, a imaginação se constitui no dado. O próprio sujeito se constituirá a partir desse fluxo de impressões distintas e sucessivas que a imaginação contrai, embora, para que a imaginação devesse um sujeito, será necessário que essas impressões ou idéias se relacionem entre si, por semelhança, por contigüidade e por causalidade.

As relações fazem com que se passe de uma impressão ou de uma idéia presente à idéia de uma coisa não dada atualmente. Através da associação de idéias, a imaginação deixa de ser apenas uma coleção, pois estas ganham uma consistência ou uma qualidade que torna possível ultrapassá-las, torna possível dizer mais do que aquilo que a experiência sensível fornece. O sujeito será, portanto, o efeito de princípios que fazem com que a imaginação ultrapasse a si mesma, princípios que são relações independentes dos termos que eles relacionam. Nesse sentido, veremos que Deleuze dirá que a imaginação contemplativa subtrai à repetição uma diferença. Vejamos como se dá esse ultrapassamento, essa subtração, a criação de algo novo no espírito, através das noções de crença e de causalidade.

A experiência passada nos habituou, por exemplo, a relacionar a impressão de chama com seu efeito calor devido à conjunção constante entre elas, isto é, por haver contigüidade entre as duas impressões e por elas aparecerem aos sentidos em sucessão. Por isso, sempre que sentimos a impressão imediata de chama aos sentidos ou lembramos da impressão de chama, fazendo com que ela retome sua vividez, a idéia de calor é suprida em conformidade com a experiência passada. Assim, a relação de causa e efeito nos leva para além das impressões imediatas da memória e dos sentidos, fazendo com que se produza na imaginação a crença enquanto idéia vívida associada com tal impressão presente, recebendo dela uma parte de sua força e vividez. Com a causalidade, passamos de algo dado à idéia de algo que jamais foi dado

¹⁹¹ Cf. DELEUZE, Gilles. Hume. In: CHÂTELET, François (org.). *História da filosofia*. V. 4: O iluminismo (o século XVIII). Rio de Janeiro: Zahar, 1974, p. 62: “Toda experiência é a de um particular contingente.”

na nossa experiência, por exemplo, dos diálogos de Platão infiro que Sócrates foi um filósofo.

A própria idéia de amanhã não pode ser dada na experiência, pois só se torna presente tornando-se hoje e deixando de ser amanhã. A idéia de necessidade, por sua vez, não é uma qualidade das coisas, mas uma qualificação da imaginação: a repetição freqüente de um caso em que um objeto causa outro nos determina a considerar, quando um dos objetos aparece, o objeto que usualmente o acompanha, e isso de uma maneira tão intensa quanto a freqüência em que a relação se repete. Formamos assim a idéia de necessidade, não como uma impressão sensível, mas como uma nova impressão produzida pelo costume de considerar os dois objetos em conjunção usual.¹⁹² A essa nova impressão damos o nome de idéia de reflexão.

Por conseguinte, dirá Deleuze, é preciso que se entendam as relações como exteriores aos seus termos, ou seja, não é uma característica inerente às idéias elas se relacionarem entre si. Antes, as relações que elas estabelecem são efeitos de princípios exteriores que agem sobre a imaginação.¹⁹³ Hume teria, desse modo, elevado o empirismo a uma potência superior: o mundo empírico de átomos ou diferenças sensíveis, fragmentos não-totalizáveis que se imprimem na imaginação, possui uma tendência que é de devir um sujeito pela ação de princípios como passagens externas que qualificam as idéias e permitem ultrapassar o dado. São as relações que permitem que se afirme mais do que é dado, inferindo a partir da conjunção constante de impressões no hábito que a chama aquecerá o aposento, que haverá desfile no sete de setembro, que a fórmula de Báskara trará o resultado da equação, que despertaremos amanhã para continuar dando conta de nossos afazeres, etc.¹⁹⁴

Na filosofia de Hume, portanto, parte-se “de um ponto de vista puramente imanente”¹⁹⁵ do qual se procura apreender o mundo desde as

¹⁹² Cf. HUME, David. *Tratado da natureza humana*, pp. 188-9.

¹⁹³ Cf. *Empirismo e subjetividade*, p. 68: “O que produz as relações de idéias no espírito são princípios da natureza humana que atuam ‘por si sós’ sobre as idéias.”

¹⁹⁴ Cf. *Empirismo e subjetividade*, p. 90: “O hábito permite ao entendimento raciocinar sobre a experiência.”

¹⁹⁵ *Empirismo e subjetividade*, p. 95: “A crítica é empírica quando, colocando-se de um ponto de vista puramente imanente, de onde seja possível, ao contrário, uma descrição que encontra sua regra em

impressões colecionadas na imaginação e determinar de que modo o sujeito reflexivo se constitui a partir do hábito. A reflexão não é uma faculdade do sujeito como dado previamente, ao qual o mundo possa apresentar-se como objeto de conhecimento, antes o sujeito se constitui a partir da experiência e do hábito e da atuação dos princípios de associação que levam o espírito a refletir sobre a experiência e ultrapassar-lhe.

Assim, não obstante identificar, na atomização da experiência, o princípio da diferença que vem constituir a imaginação como feixe de impressões ou idéias, Deleuze aponta, partindo de Hume, sua insuficiência para a constituição do sujeito. Se cada fragmento sensível é um indivisível se considerado em si mesmo, ou seja, em sua capacidade de afetar o espírito, isso não significa que cada impressão constitua sempre uma idéia distinta de outra. Porque a constância de certas impressões semelhantes nos fornece uma tendência a não considerá-las diferentes a cada vez, mas sim como se fossem idênticas numericamente, eliminando a descontinuidade ao supor que cada percepção está conectada por uma existência real: assim me inclino a afirmar a existência real e contínua deste quarto cada vez que renovo a idéia que tenho dele pela percepção ou pela lembrança.¹⁹⁶ A semelhança observada entre essas impressões naturalmente as conecta na imaginação, fazendo com que haja uma transição fácil de uma a outra e assim atribuímos uma identidade àquilo que é, como vimos, essencialmente diferente, isto é, a sucessão de impressões sensíveis.

Nesse sentido, Deleuze pode afirmar em *Diferença e repetição* que a repetição nada muda no objeto que a impressão repete¹⁹⁷, pois cada impressão é independente e descontínua: uma só aparecerá quando a outra já houver desaparecido. Contudo, ao ser contraída pelo hábito, a repetição se funde numa impressão qualitativa, ou seja, ela produz uma diferença no espírito que a contempla contraindo. No caso acima, a impressão qualitativa ou a diferença

hipóteses determináveis e seu modelo em física, se pergunta a propósito do sujeito: como se constitui ele no dado?”

¹⁹⁶ HUME, David. *Tratado da natureza humana*, p. 232 e segs.

¹⁹⁷ Cf. *Diferença e repetição*, p. 127.

produzida é a idéia de identidade atribuída às impressões sensíveis semelhantes, que implica a idéia da existência contínua do objeto observado. A contração de termos sensíveis independentes, que apresentam entre si uma suposta identidade ou semelhança, se fundem na imaginação. No entanto, não se trata ainda de uma síntese ativa do entendimento, mas de uma idéia reflexiva produzida na imaginação enquanto *síntese passiva*. Portanto, uma relação é uma impressão qualitativa contraída pelo hábito, porém ela pressupõe a imaginação como um “eu contemplativo” no qual ela se imprime. Se afirmo mais do que é dado, se formo uma idéia que não tem qualquer correlato sensível, isso se dá porque “o hábito *subtrai* à repetição algo novo: a diferença”¹⁹⁸ e a síntese passiva operada na imaginação devém de ela ser essencialmente contemplação. A imaginação contrai a chama e o calor como se constituíssem, não mais uma sucessão de instantes independentes, mas o próprio instante presente: se vejo a chama aguardo o calor porque suscito todos os casos em que chama e calor foram contraídos numa impressão; e quanto mais forte essa impressão, com mais força penso poder aguardar o calor. A diferença, por conseguinte, é o que constitui o sujeito na imaginação a partir da repetição freqüente de impressões e de casos de impressões contraídos na imaginação. Dirá Deleuze que o espírito, através da contemplação e do hábito, *subtrai* uma diferença à repetição.¹⁹⁹

A repetição de elementos particulares ou casos passados é contraída na imaginação que a contempla e que dela retira uma idéia geral sobre o que podemos esperar no futuro. A imaginação opera uma síntese passiva do tempo,

¹⁹⁸ *Diferença e repetição*, p. 133. “L’habitude *soutire* à la répétition quelque chose de nouveau: la différence.” (*Différence et répétition*. 10. ed. Paris: PUF, 2000, p. 103). O verbo “*soutirer*”, na edição brasileira, é traduzido por “transvasar”, cujo significado é “transferir de um recipiente para outro”. Acontece, no entanto, que o hábito não realiza uma mera transferência, mas antes faz com que a imaginação contemplativa extraia da repetição uma diferença, produzindo algo novo. Deveríamos, então, compreender “transvasar” nesse sentido, fornecendo ao termo um significado que ele não teve até agora na língua portuguesa. No entanto, “*soutirer*”, diferentemente de “transvasar”, possui dois significados distintos: além de “transvasar suavemente de um recipiente para outro”, o verbo é usado também no sentido de obter ou extrair algo usando de artimanhas ou de habilidade, como quando alguém obtém uma informação fazendo com que seu interlocutor se confunda e a solte nas entrelinhas, mesmo desejando mantê-la oculta. No nosso entender, este segundo sentido está mais de acordo com o contexto em que Deleuze define o papel da imaginação contemplativa como sendo o de “*soutirer* à la répétition quelque chose de nouveau, lui *soutirer* la différence.” Em português, um dos usos do verbo “subtrair” guarda precisa correspondência com esse sentido que acabamos de apontar, o que justifica nossa opção por esse verbo para traduzir “*soutirer*”.

¹⁹⁹ Cf. *Diferença e repetição*, pp. 127-8.

contraindo os elementos heterogêneos da repetição no passado e apontando para sua aparição provável no futuro, contração e expectativa constituindo as duas dimensões de um mesmo presente vivido.

A síntese perceptiva remete à própria visceralidade do organismo, às milhares de sínteses orgânicas que somos: contraímos água, terra, luz e ar num nível primário, anterior à própria sensibilidade.²⁰⁰ Contrair aquilo de que procedemos é condição de nossa própria existência, mas somente contraímos pela contemplação, apenas por ela que nos constituímos organicamente e por ela que primeiramente preenchemos uma imagem de nós mesmos.

Por tudo isso, é preciso considerar que a repetição não pode ser pensada em si mesma, pois em si mesma ela não passaria de elementos múltiplos e distintos, fragmentos sensíveis sempre desfazendo-se tão logo se pusessem; *os elementos da repetição, neste caso, não passariam de diferenças gerais, exteriores.* Somente para a imaginação contemplativa os elementos são contraídos como casos de repetição. *Assim, ao mudar algo no espírito que a contempla e contrai, a repetição se constitui como um para-si, isto é, como diferença singular, interna.* Tendo sido contraída na imaginação, a repetição pode, então, desdobrar-se e conservar-se para nós, nas sínteses ativas da memória e do entendimento, isto é, no espaço da representação.²⁰¹ Retomaremos essa distinção na sequência deste capítulo.

A síntese passiva constitui o presente ao contrair uma sucessão de elementos sucessivos já vividos e esperar a aparição de algo no futuro e, por conseguinte, é designada como síntese passiva do tempo. Futuro e passado não são mais que dimensões desse presente que a imaginação constrói. Porém, seu alcance não pode ir além de uma certa duração, de acordo com os instantes que esse presente contrai e enquanto ele contrai. A contemplação não pode aplicar-se ao infinito da sucessão de instantes, na medida em que ela realiza sempre a

²⁰⁰ Cf. *Diferença e repetição*, p. 134: “Que organismo não é feito de elementos e de casos de repetição, de água, de azoto, de carbono, de cloretos, de sulfatos contemplados e contraídos, entrelaçando, assim, todos os hábitos pelos quais ele se compõe?”

²⁰¹ Cf. *Diferença e repetição*, p. 129: “As sínteses ativas da memória e do entendimento se superpõem à síntese passiva da imaginação e se apóiam nela. A constituição da repetição já implica três instâncias: este em-si que a deixa impensável ou que a desfaz à medida que ela se faz; o para-si da síntese passiva; e, fundada nesta, a representação refletida de um ‘para-nós’ nas sínteses ativas.”

qualificação de um certo número de elementos ou casos de repetição, variando segundo o alcance próprio de cada uma das milhares de sínteses passivas de que somos feitos, dos incontáveis eus que contemplam em nós. Há uma fadiga constituinte desses pequenos eus contemplativos, contraentes de hábitos, que faz com que um presente qualquer se esgote, passe.²⁰² A fadiga é o momento em que, tanto no nível dos hábitos sensório-motores, quanto no nível dos hábitos primários que somos, já não podemos contrair o que contemplamos.

A partir de nossas contemplações, definem-se todos os nossos ritmos, nossas reservas, nossos tempos de reações, os mil entrelaçamentos, os presentes e as fadigas que nos compõem. A regra é que não se pode ir mais depressa que seu próprio presente, ou melhor, que seus presentes.²⁰³

A síntese passiva do hábito funda os signos naturais, que pertencem sempre ao presente, ao contrário dos signos artificiais que implicam sínteses ativas, ou seja, não mais a contemplação contraente, mas as faculdades da representação refletida, da memória e da inteligência. Tal distinção não implica independência, ao contrário, cada signo natural se interpreta e se desdobra nas sínteses ativas, todos os fenômenos psíquicos virão repousar sobre o hábito, dependerão da contemplação e da contração orgânica assim como da imaginação contemplativa que contrai as impressões sensíveis. Somos compostos de hábitos: impressões contraídas, expectativas, satisfações, fadigas. Por ora, importa frisar o hábito como fundação do sujeito, aquilo sem o que jamais se poderia falar em sujeito nem ultrapassar a experiência porque ele faz surgir a diferença no espírito que contempla. O hábito pode ser dito uma máquina de contrair em funcionamento, que subtrai uma diferença à repetição. Somos compostos de hábitos mas é pelo hábito, pela diferença que é subtraída da repetição, que nos constituímos como *sujeito*.²⁰⁴

²⁰² Cf. *Diferença e repetição*, p. 138: “Diz-se que se fatiga aquele que nada faz; a fadiga marca o momento em que a alma já não pode contrair o que contempla, em que contemplação e contração se desfazem.”

²⁰³ *Diferença e repetição*, p. 138.

²⁰⁴ Cf. *Diferença e repetição*, p. 140

2. PROUST E O APRENDIZADO DOS SIGNOS

A diferença, impressão qualitativa produzida pela contração de impressões sensíveis que se repetem na experiência, é a produção do novo no espírito a partir de um encontro com um signo natural que provoca na imaginação forças antes desconhecidas, forças que ultrapassam a imaginação e a experiência. Não obstante, produzida nesse contato de um eu que contempla e contrai com um mundo que se repete para essa contemplação, a partir de elementos sucessivos e distintos, não se pode dizer que a diferença pertença a um dos lados do encontro: se, como vimos, ela não pertence ao “objeto” que se apresenta enquanto repetição material, tampouco ela pertence ao eu contemplativo. Antes, a diferença é o resultado desse encontro: a imaginação subtrai uma diferença à repetição e, desse modo, põe o pensamento em movimento. Pensar é, assim, já estar a caminho, em meio às coisas, é estar relacionado com o que é o fora. O fora, não como o exterior em geral, mas sim como um encontro com um signo, um encontro do qual o pensamento tira sua necessidade e sua paixão. O fora é elemento constitutivo do sujeito a partir de uma espécie de violência que infere à imaginação, a violência de um encontro que provoca uma diferença no espírito que o contempla e o contrai.

Na primeira parte de *Proust e os signos*, Deleuze leva às últimas consequências a investigação sobre esse encontro com o fora. Dessa interpretação da obra de Proust, procuraremos ressaltar a análise deleuziana do processo de constituição do sujeito e a definição da diferença que se impõe nesse contexto, apontando para os limites da síntese passiva do hábito e da síntese ativa da memória.

Tomando Hume como ponto de partida, podemos dizer que o pensamento nasce do encontro com um signo natural que provoca novas forças na imaginação, constrangendo o pensamento a pôr-se em movimento e decifrá-lo. O *signo* é o nome geral para tudo aquilo que se apresenta como algo a ser decifrado, tudo que apresenta implicitamente sentidos a serem interpretados, ele é portanto o objeto de um encontro que força a pensar. Com isso, o signo é o

objeto de um aprendizado, aprender é interpretar os signos emitidos por um objeto, uma matéria, uma pessoa, tal como alguém se torna médico tornando-se sensível aos signos da doença ou marceneiro tornando-se sensível aos signos da madeira.²⁰⁵ O signo não faz parte de um ato de reconhecimento, não se trata de uma ou mais impressões sensíveis que podem ser visadas ou generalizadas por semelhança por alguma faculdade previamente constituída. A contingência dos encontros, e dos hábitos que se formam desses encontros, é o que produz em nós um interpretar, um decifrar, um explicar os sentidos implicados nos signos pelos quais somos afetados, pondo o pensamento em movimento. Há sempre um sentido implicado ou enrolado no signo, assim como o sentido é sempre a explicação, o “desenrolamento” do signo.

No entanto, Deleuze procura mostrar que os encontros ficariam sem efeito se não fosse possível vencer duas crenças: em primeiro lugar, a crença de que o objeto é portador dos signos que emite; em segundo lugar, a crença de que se pode interpretá-los meramente a partir de um jogo subjetivo de associação de idéias, a que o filósofo se refere, em *Diferença e repetição*, como as sínteses ativas da memória e do entendimento.

Ocuparmo-nos do objeto para tentar decifrar um signo que ele emite é a direção natural da inteligência. É próprio do signo designar um objeto e é próprio da inteligência, inicialmente, se dirigir ao objeto como portador do segredo que o encontro anuncia ao forçar o “sujeito” a interpretá-lo. A inteligência, nesse sentido, se põe a descrever, designar, observar, enfim, procura reconhecer a coisa, confundindo o significado do encontro com o objeto que ele designa, como em algumas situações vividas pelo protagonista de *Em busca do tempo perdido*, de Proust, que Deleuze analisa:

Tomado por um estranho sabor, o herói se inclina sobre a xícara de chá, bebe um segundo e um terceiro gole, como se o próprio objeto fosse revelar-lhe o segredo do signo. [...] Em seus primeiros amores, ele faz o “objeto” se beneficiar de tudo o que ele próprio sente: o que lhe parece único em determinada pessoa parece-lhe também pertencer a essa

²⁰⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Tr. Antonio Carlos Piquet; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987, p. 4.

pessoa.²⁰⁶

A própria arte é permeada de ilusões objetivistas quando se procura extrair dela uma verdade, decompondo o objeto, dirigindo-se a uma música, um quadro ou um romance como algo que seria preciso saber escutar, olhar, descrever.²⁰⁷

Existe um paralelismo entre a percepção, que procura apreender o objeto sensível, e a inteligência, que busca apreender as significações objetivas, ou seja, anseia por descobrir, formular e comunicar a suposta verdade do que se apresenta na realidade. Concebida desta forma, a própria filosofia se pretende um exercício voluntário e premeditado do pensamento que visa a determinar o conteúdo das significações objetivas. Ela vê a si mesma como um exercício de conversação em que os participantes estão de acordo sobre a significação das coisas, das palavras e das idéias, cujas verdades são o fruto de uma compartilhada boa vontade do pensamento e de um amor natural ao verdadeiro.

Porém, dirá Deleuze, mais importante que o pensamento é o signo como aquilo que faz pensar.²⁰⁸ O que é natural não é a busca pela verdade, mas a incapacidade de, no momento do encontro, distinguir o signo e o objeto. Porque no encontro o objeto se interpõe com vividez maior, eclipsando o signo; buscamos no objeto o segredo que ele não é capaz de revelar e, por isso, freqüentemente nos decepçamos. Contudo, é a decepção, justamente, o instante fundamental do aprendizado. Vejamos o exemplo capital, comentado por Deleuze, retirado da obra de Proust, em que a interpretação dos signos sensíveis exige ultrapassar a dupla ilusão do objetivismo e do subjetivismo.

Ao narrador são oferecidos, por sua mãe, chá e um bolinho chamado *madeleine*:

Levei aos lábios uma colherada de chá onde deixara amolecer um

²⁰⁶ Proust e os signos, pp. 27-8.

²⁰⁷ Cf. Proust e os signos, p. 32. O objetivismo, acrescenta Deleuze, não poupa nenhuma espécie de signo. Por isso, julgamos que, no contexto deste nosso capítulo, não é relevante apresentar a distinção efetuada, nos dois primeiros capítulos de Proust e os signos, entre os signos vazios da mundanidade, os signos mentirosos do amor, os signos das impressões ou qualidades sensíveis e os signos essenciais das artes.

²⁰⁸ Cf. Proust e os signos, p. 30.

pedaço de *madeleine*. Mas no mesmo instante em que aquele gole [...] tocou o meu paladar, estremei, 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 indiferente às vicissitudes da vida, inofensivos os seus desastres, ilusória a sua brevidade, tal como 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?²⁰⁹

O sabor experimentado provoca um prazer inusitado que faz o narrador ser invadido por uma alegria desmedida e pela evidência de sua própria eternidade. Esse sabor é um signo que não se esgota nem de longe no próprio objeto. Não se pode conhecer seu segredo provando mais três ou quatro goles. Não há nada na própria *madeleine* que lhe revele o segredo do êxtase que provoca.

Talvez o narrador devesse, então, procurar a verdade suscitada pelo bolinho em seu próprio espírito, subjetivamente, na associação do sabor com algo que havia vivido, numa recordação guardada a uma grande profundidade. Contudo, é *de súbito* que a lembrança reaparece: o gosto da *madeleine* era o que ele provava quando era oferecida por sua tia nos domingos de manhã, no quarto da casa onde morava em Combray. Mas o extraordinário se dá no fato de que, junto da lembrança, reaparecem a casa e toda a cidade, com seus jardins, e ruas, e pessoas, e a igreja, e os arredores da cidade.

Seria isso uma simples associação, elaborada pela memória voluntária, entre uma impressão presente e uma passada que se assemelhassem (o gosto da *madeleine*), que remonta por contigüidade a um conjunto de outras impressões (a cidade de Combray) que se vivia então, ressurgidas a partir da impressão presente? Se assim fosse, se se permanecesse na associação de idéias, a *madeleine*

²⁰⁹ PROUST, Marcel. *Du côté de chez Swann*. Folio, p. 58, apud MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990, p. 168.

e Combray se manteriam exteriores uma em relação à outra, a impressão antiga e seu contexto e, desse modo, tais associações subjetivas voluntárias não seriam capazes de explicar o prazer desmedido e a alegria fora do comum que sentia o narrador, não seriam suficientes para dar conta da indiferença em relação à dor e à morte sentidas no momento em que a *madeleine* toca seu paladar.

O sentido do signo é inacessível tanto à inteligência, quanto à memória voluntária; não se tem acesso ao segredo da potente alegria que emerge do encontro com a *madeleine* simplesmente a examinando objetivamente, tampouco recompondo a impressão presente com a impressão passada e, junto com essa, uma série de outras impressões contíguas ressurgidas no espírito. As ilusões subjetivistas, tanto quanto as objetivistas, são igualmente decepcionantes porque são incapazes de decifrar o signo.

É necessário, portanto, que a memória seja mais do que uma simples associação de idéias e que o conhecimento seja mais do que um ato de reconhecimento, se se pretende que seja factível decifrar o sentido implicado no signo que se apresenta como objeto de um encontro. No exemplo analisado, o sabor da *madeleine* evoca o antigo contexto, isto é, Combray e toda sua atmosfera, de modo que ambos se apresentam de forma inseparável, eles se entrelaçam e se envolvem um no outro, o sabor torna-se uma qualidade comum aos dois momentos, o atual e o antigo, identificando-os numa relação interior entre diferentes. “O sabor da *madeleine* aprisionou e envolveu Combray em seu volume.”²¹⁰ Porém, a cidade ressurge no espírito não como era quando esteve presente, não em sua realidade, mas em sua “verdade”; não em sua contingência, mas em sua *diferença interiorizada*. Não é possível explicar o esplendor com que tal lembrança se apresenta dentro dos mecanismos associativos da síntese ativa da memória, que apenas recompõem o passado sem internalizá-lo no presente. Em outras palavras, Combray reaparece em sua diferença, tanto em relação à percepção passada, quanto em relação à percepção presente que a repete e na qual se interiorizou. Assim, a alegria sentida pelo protagonista é a de um tempo redescoberto, em que as impressões não são

²¹⁰ Proust e os signos, pp. 60-1.

apenas semelhantes, mas idênticas, *em que Combray surge como o ser em si do passado, em um novo esplendor porque interiorizada na percepção atual, com uma diferença que se revela como sentido do signo.*

Combray surge em um passado puro, coexistindo com os dois presentes, mas fora de seu alcance, fora do alcance da memória voluntária atual e da percepção consciente antiga [...]; é muito mais *o ser em si do passado*, mais profundo que todo o passado que fora, que todo o presente que foi. “Um pouco de tempo em estado puro”.²¹¹

Portanto, na medida em que o signo é mais profundo do que o objeto que o emite, embora esteja ligado à sua aparição, parcialmente contido nele, e na medida em que o sentido do signo é mais profundo que o sujeito que o interpreta, embora esteja ligado a ele, dependa parcialmente dele, das circunstâncias vividas e de uma série de associações subjetivas de semelhança ou contigüidade, as associações continuam sendo insuficientes para a interpretação quando se dão num nível consciente da memória e a essência do signo somente se revela em maior profundidade numa nova síntese do tempo, não se trata mais da síntese passiva do hábito, mas da *síntese transcendental da memória*, que ultrapassa os estados de subjetividade tanto quanto as propriedades do objeto. Esse modo através da qual se tem acesso ao ser em si do passado, além de toda síntese ativa, é designado por Deleuze como memória involuntária ou reminiscência e retornaremos a ela na seqüência deste capítulo. Por ora, manter-nos-emos no contexto de *Proust e os signos*, enfatizando algumas inferências efetuadas a partir da distinção entre a memória voluntária e a involuntária.

É certo que apenas no nível mais profundo dos signos da arte, dirá Deleuze a partir de Proust, é que a essência é plenamente revelada, enquanto razão suficiente do signo e do sentido e de sua relação. Não obstante, quando a princípio a memória involuntária interioriza uma diferença, é-se capaz de aproximar-se das essências porque o ser em si do passado ultrapassa as dimensões empíricas do tempo. No entanto, nos signos sensíveis ainda subsiste

²¹¹ *Proust e os signos*, p. 61.

uma materialidade que impede a essência de manifestar-se plenamente. Em que consiste essa materialidade? Descobrimos o sentido do signo sensível em outra coisa que não ele, alguma coisa de diferente que é interiorizada em sua revelação. Isso implica que tal revelação da essência depende ainda de dados exteriores, remete a estados vividos e a mecanismos de associação que permanecem subjetivos e contingentes; afinal, a *madeleine* poderia induzir não a Combray, mas a outra coisa associada consigo e revelar uma outra essência. Além disso, a lembrança involuntária, embora ultrapasse as dimensões empíricas do tempo, surge em um tempo já desdobrado para ali redescobrir uma imagem do tempo original, mas uma imagem fugaz, que ainda nos oculta sua essência, somente revelada nos signos da arte.²¹²

A superioridade dos signos da arte está justamente em sua imaterialidade e no fato de revelarem um sentido inteiramente espiritual. A obra de arte revela uma essência, isto é, uma diferença última e absoluta que constitui o universo do artista e o individualiza, como a expressão de uma diferença qualitativa interior a ele e que é comunicada aos outros pela obra. Contudo, não significa que a diferença seja entre sujeitos. Cada sujeito exprime um mundo a partir de um ponto de vista que é a própria diferença interna. Cada mundo expresso não existe fora do sujeito, tampouco se confunde com ele. O mundo é expresso como uma região do ser que se revela ao sujeito. A diferença interior ao sujeito não lhe pertence como uma qualidade própria, antes é a diferença que é constitutiva dessa sujeito. Ela se enrola sobre si mesma e constitui a subjetividade, sem se confundir com ela.

Para Proust, a obra de arte porta os signos mais importantes, aqueles “cujo sentido está contido numa complicação primordial, verdadeira eternidade, tempo original absoluto.”²¹³ A essência da obra de arte se encarna nas matérias, mas em matérias dúcteis que se tornam espirituais como a cor

²¹² Cf. *Proust e os signos*, pp. 61-5. Deleuze se refere a outros tipos de signos igualmente sensíveis, do desejo, da imaginação e do sonho como superiores aos signos sensíveis revelados pela memória involuntária. Sua superioridade viria de pertencerem a “matérias mais espirituais”, ou seja, a associações que não dependem mais de contigüidades vividas. Porém, em *Proust e os signos*, Deleuze não desenvolve essa distinção. Talvez porque ali interesse sobretudo distinguir os signos sensíveis como um todo dos signos da arte.

²¹³ *Proust e os signos*, p. 47.

para o pintor, o som para o músico, a palavra para o escritor. Em que se dá, portanto, o privilégio absoluto dos signos da arte na obra de Proust, em relação aos quais os signos sensíveis da memória ocupam um lugar apenas secundário? Primeiro, trata-se de um mundo de signos imateriais. Segundo, o sentido desses signos se afirma em toda sua potência, isto é, como diferença, como vimos, e como repetição, sendo a repetição o modo como a diferença se afirma, percorrendo os mais variados meios, diversificando-se ao constituir novos graus de sua diferença original. Terceiro, o signo e o sentido da obra de arte se unem numa perfeita identidade.

Deleuze vê em Proust um aliado no combate a uma filosofia “de tipo racionalista”, na medida em que constrói para o pensamento uma nova imagem. Essa nova imagem se opõe à da filosofia que postula que o pensador ama e procura naturalmente o verdadeiro e que, para realizar tal anseio, constrói para si um método capaz de vencer as influências exteriores, evitando assim tomar o falso pelo verdadeiro.²¹⁴ Acontece que as idéias a que a inteligência se dirige “de boa vontade”, e que pressupõem um acordo a respeito da significação das palavras e das coisas, significação esta que se pretende explicitar e comunicar, não dão conta do que seja pensar. Porque o pensar só começa quando algo força, quando o encontro com o fora, o signo, violenta o espírito.

O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de elevar e instalar a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar.²¹⁵

À voluntariedade da filosofia falta a necessidade que só a violência de um encontro pode impor a um espírito, “todas as vezes em que o espírito se

²¹⁴ Cf. *Proust e os signos*, p. 93.

²¹⁵ *Diferença e repetição*, p. 230.

sente ultrapassado por si mesmo”, na formulação precisa de Proust²¹⁶, forçando o espírito a interpretar, dando-lhe o que pensar. Estamos, então, no campo do acaso que age sobre o pensamento, retira-o de seu estupor natural e o põe em marcha de criação. Os signos, com seus sentidos sempre implicados e equívocos, forçam uma faculdade, seja a sensibilidade, seja a memória, seja a inteligência que, por sua vez, forçam o pensamento na via do aprendizado dos signos.²¹⁷

Porém, vimos a insuficiência dessas faculdades, quando elas se exercem voluntariamente, para dar conta da alegria causada pela sensação da *madeleine*, e que somente a memória involuntária é capaz de interiorizar uma diferença, porque ultrapassa as dimensões empíricas do tempo e apresenta-a no esplendor do ser em si do passado, entrelaçado à sensação atual da *madeleine*. A memória involuntária eleva-se a um exercício transcendente e descobre que só ela tem o poder de interpretar o sentido do sabor da *madeleine*, que se impõe como signo.

Reminiscências como o ruído do garfo e o sabor da *madeleine* [...] logo de início me privavam da liberdade de escolher entre elas, obrigavam-me a aceitá-las tais como me vinham. [...] Mas o modo fortuito, inevitável, por que surgira a sensação, constituía justamente uma prova da verdade do passado que ressuscitava das imagens que desencadeava, pois percebemos seu esforço para aflorar à luz, sentimos a alegria do real recapturado.²¹⁸

3. BERGSON E A SÍNTESE TRANSCENDENTAL DA MEMÓRIA

A síntese passiva da imaginação ou do hábito é originária e constitui o tempo como contração no presente das impressões passadas que se repetem para a imaginação contemplativa, constituindo um hábito a partir dos princípios de associação, ao mesmo tempo em que aponta para a sua repetição provável no futuro. Ela é a síntese originária do tempo na medida em que

²¹⁶ PROUST, Marcel. *Nos caminhos de Swann*. Tr. Mário Quintana. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 31.

²¹⁷ Cf. *Proust e os signos*, p. 97.

²¹⁸ PROUST, Marcel. *O tempo redescoberto*, p. 129, *apud Proust e os signos*, p. 95.

constitui o presente como aquilo que passa, na duração finita de uma dada contração, e cujas dimensões constitutivas são o passado, enquanto contração, e o futuro, enquanto expectativa.

A síntese ativa da memória (ou memória voluntária), por sua vez, funda-se na síntese passiva do hábito, mas não se confunde com ela. A síntese ativa tem no passado apenas o meio no qual o antigo presente é visado, este antigo presente que o passado foi é buscado em virtude de uma semelhança com o novo presente em relação ao qual o passado é passado. O novo e o antigo presentes imprimem no sujeito sensações semelhantes que são associadas. O passado é, assim, a mediação entre dois presentes associados por semelhança: o presente atual, de que se parte, assemelha-se ao antigo presente que o passado foi. Logo, ao recompor o passado, a memória voluntária vai de um presente atual a um presente que já não é mais, que deixou de sê-lo; em outras palavras, a lembrança consciente tenta descobrir o segredo da lembrança ordenando e racionalizando a repetição do signo sensível a partir da sucessão de presentes que, no entanto, permanecem exteriores um em relação ao outro, o presente atual e o presente que agora é passado. O antigo presente é representado no atual, é reproduzido como lembrança ao mesmo tempo em que o atual é também ele representado enquanto reflexão. Portanto, é próprio do presente se refletir como atual enquanto representa o antigo, tal sendo o duplo estatuto da representação: reprodução do antigo presente e reflexão do atual. Tais são os dois aspectos correlativos da síntese ativa: rememoração e reconhecimento. A lembrança se repete, mas produz em nós uma diferença apenas reflexiva, que busca apropriar-se intelectualmente do objeto rememorado.

Desse modo, a síntese ativa da memória difere da síntese passiva do hábito, fundamentalmente, porque a última possui apenas duas dimensões constitutivas (o passado e o futuro como dimensões do presente vivido), enquanto a primeira prolifera infinitamente as dimensões na representação, tal proliferação é necessária para que a reflexão do atual presente seja

concomitante da reprodução do antigo.²¹⁹ Além disso, não se trata mais de contração de instantes sob a condição do presente, mas de constituir o tempo como *encaixe* dos presentes, a partir da dualidade da representação: reprodução do passado e reflexão do presente (além de reflexão também do futuro enquanto previsão).

A primeira síntese constitui o tempo como presente, em que a contração do passado e a expectativa do futuro são as suas dimensões constitutivas. A imaginação habita o presente, mas um presente que não pára de mover-se, como instantes sucessivos e heterogêneos que saltam uns sobre os outros. Deleuze aponta aqui o paradoxo do presente: a imaginação constitui o tempo como presente, mas o presente passa nesse tempo constituído, dada a fadiga inerente à imaginação que faz com que todo e qualquer presente se esgote quando a imaginação não mais é capaz de contrair o que contempla.²²⁰ Conseqüentemente, é necessário que essa síntese opere sobre uma outra, o que permitirá explicar por que o presente passa e por que ele não pode ser co-extensivo ao tempo.

Quanto à memória voluntária, ela não se apodera diretamente do passado, antes o recompõe na representação a partir dos presentes (o presente que ele foi e o presente em relação ao qual é passado). Pressupõe-se, nesse caso, que o passado se constitui depois de ter sido presente: sempre um novo presente é esperado para que o precedente passe e se torne passado. Porém, o bergsonismo já apontava para um condicionante dessa passagem do presente: o momento presente não pode passar e ser substituído por um novo presente se ele não for passado ao mesmo tempo em que é presente. O passado não sucede ao presente que foi, mas coexiste com ele. É essa coexistência que constitui o ser em si do passado como pressuposto de toda contração de elementos sucessivos e independentes pelo hábito e de toda representação (reprodução do antigo presente e reflexão do atual no entendimento), ou seja, todos esses elementos

²¹⁹ Cf. *Diferença e repetição*, p. 143: “O atual [presente] comporta necessariamente uma dimensão a mais pela qual ele re-presenta o antigo e na qual ele também representa a si próprio. [...] A reflexão implica alguma coisa a mais que a reprodução; mas este algo a mais é só a dimensão suplementar em que todo presente se reflete como atual ao mesmo tempo em que representa o antigo.”

²²⁰ Cf. *Diferença e repetição*, p. 141.

podem ser considerados como particularidades do passado puro *a priori* e dependem da síntese passiva ou transcendental da memória como de seu fundamento.²²¹

Daí porque devemos ir da primeira síntese passiva (do hábito), passando pela síntese ativa da memória, para a segunda síntese passiva (da memória). Da síntese originária que contrai uma sucessão de instantes para a síntese derivada que reproduz, na representação, o antigo presente, refletindo-o com o atual, e desta para a síntese transcendental da memória, enquanto elemento puro do passado, passado *a priori*, suposto por toda contemplação e por toda representação, onde se dá a coexistência virtual do presente e do passado.²²²

Sigamos, resumidamente, os passos dados por Bergson no Capítulo III de *Matéria e memória*, cuja análise descortina os paradoxos constituintes da síntese transcendental da memória, que retomaremos em seguida.²²³

Para Bergson, podemos conceber idealmente o momento presente, como o limite indivisível separando o passado e o futuro. No entanto, não podemos viver o presente senão como o que ocupa uma certa duração, que se estende simultaneamente ao nosso passado e ao nosso futuro imediatos, sendo o passado uma longa sucessão de estímulos elementares, que chamamos de sensação, e sendo o futuro ação ou movimento. Nosso presente é, assim, sensação e movimento, sendo que o movimento prolonga a sensação em ação, ele é um “sistema combinado de sensações e movimentos”, ou seja, em sua essência, ele é sensório-motor.²²⁴ Ora, mas o que em nós experimenta sensações e realiza movimentos senão o nosso corpo enquanto colocado em contato com a matéria? Nosso presente se define pela consciência que temos de nosso corpo, recebendo impressões e transformando-as em movimento. Ele é a atualidade de

²²¹ Cf. *Proust e os signos*, p. 58 e *Diferença e repetição*, pp. 143-4.

²²² Cf. *Diferença e repetição*, p. 142: “O Hábito é a síntese originária do tempo que constitui a vida do presente que passa; a Memória é a síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado (o que faz passar o presente).”

²²³ Cf. *Diferença e repetição*, p. 144: “Mas o que significa passado puro, *a priori*, em geral ou como tal? Se *Matéria e memória* é um grande livro é talvez porque Bergson tenha penetrado profundamente no domínio desta síntese transcendental de um passado puro e tenha, assim, destacado todos os paradoxos constitutivos deste passado.”

²²⁴ Cf. BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. 2. ed. Tr. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 162.

minha duração, um corte efetuado pela percepção no devir, ao qual damos o nome de mundo material e ocupamos seu centro: o estado atual de nosso corpo, a materialidade de nossa existência, é a própria atualidade do presente, nossa sensório-motricidade.

Acontece, porém, que a percepção que prepara a ação, a sensação que se prolonga em movimento, nunca se apresenta em estado puro ao espírito, mas está impregnada em seu todo pela experiência passada. Quando não evoca lembranças-imagens, há tão-somente uma justaposição passiva de sensações acompanhadas de uma reação mecânica.²²⁵ Quando a memória se interpõe, ao contrário, ela introduz uma lembrança passada que possa colaborar com a ação do corpo, que possa inserir-se utilmente nessa ação, confundindo-se com uma parte do presente que a suscita. A atividade do espírito estaria condicionada pelo grau de *atenção à vida*, ou de sentido do real, que suscita a interferência de imagens rememoradas nas funções sensório-motoras pelas quais o espírito se insere na realidade presente. O corpo, inserido incessantemente no tecido dos acontecimentos, teria como função a de orientar o passado puro de modo a ligá-lo ao presente, através da disposição a receber as lembranças-imagens que lhe sejam úteis, e, mais que isso, para afastar todas as outras lembranças, que em nada podem contribuir para a ação presente.

Assim, é necessário admitir que se distinguem dois estados da memória: a lembrança atualizada em imagem e a lembrança pura, sem vínculo com o presente (portanto inextensiva), que se conserva em estado latente. Se a primeira se torna consciente ao atualizar-se numa ação presente, a segunda permanece inconsciente, isto é, impotente por não fazer parte da ação corporal. Inconsciente, impotente, latente e virtual são qualificações da lembrança pura que definem sua incapacidade de contribuir com a sensório-motricidade do presente; mas, do fato de ela não agir, não se pode concluir que ela não seja, que

²²⁵ A síntese passiva do hábito, para Bergson, organiza uma reação conveniente do organismo a uma dada situação presente, sem contudo evocar uma imagem passada: “antes hábito do que memória, ela desempenha nossa experiência passada, mas não evoca sua imagem.” (*Matéria e memória*, pp. 176-7). Mesmo nesse caso, as reações mecânicas simbolizam “o esforço acumulado das ações passadas” (p. 177). Vê-se que Deleuze não teria necessidade de buscar alhures o ponto de partida de sua definição da imaginação contemplativa, contraente de hábitos.

não tenha uma existência. Quando nos dispomos a receber uma lembrança, é no passado puro que nos colocamos inicialmente, numa certa região que vamos vasculhando, “trabalho de tentativa, semelhante à busca do foco de uma máquina fotográfica”²²⁶, até que ela passa do estado virtual ao atual, recuperando seus contornos e cores de modo a imitar a percepção. Não estivesse presa ao passado e, embora presente, não se destacasse do presente, nem mesmo a reconheceríamos como lembrança.²²⁷ Por serem, não obstante, condicionadas por uma situação vivida e pela iminência de uma ação, as lembranças são buscadas pela consciência numa situação anterior análoga; a consciência salta regiões do passado que não lhe são úteis e que permanecem, assim, não iluminadas, rejeitadas momentaneamente como supérfluas. Com isso, essas antigas impressões nos dão a impressão de terem desaparecido ou de apenas reaparecerem por capricho próprio. No entanto, toda nossa vida psicológica passada condiciona nosso estado presente, uma espécie de síntese atual de toda a nossa experiência vivida: ainda que inconsciente, cada um de nossos estados psicológicos passados possui uma existência real.²²⁸ Por conseguinte, o presente não é propriamente, ele simplesmente *se faz* na duração; e o passado, por sua vez, nunca deixa de ser, ainda que, nas partes não iluminadas pela consciência, sua existência seja virtual: assim se define a memória como inconsciente ontológico ou forma pura do tempo.

Se remontarmos à figura do cone, reproduzida no primeiro capítulo desta tese (p. 43), podemos representar a memória como o cone SAB, cujo vértice S é a imagem que temos de nosso corpo ou o lugar de passagem ou de união entre as coisas que agem sobre cada um de nós e sobre as quais agimos, nossa sensório-motricidade. Nesse sentido, o plano no qual S se encontra inserido é o todo da representação que se faz e se desfaz a cada instante, um corte efetuado na duração do qual faz parte nosso corpo. O presente, portanto, é

²²⁶ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*, p. 156

²²⁷ Cf. BERGSON, Henri. *Matéria e memória*, p. 158: “Jamais atingiremos o passado se não nos colocarmos nele de saída. Essencialmente virtual, o passado não pode ser apreendido por nós como passado a menos que sigamos e adotemos o movimento pelo qual ele se manifesta em imagem presente, emergindo das trevas para a luz do dia.”

²²⁸ Cf. BERGSON, Henri. *Matéria e memória*, pp. 171-3.

sempre um duplo: é a percepção (que, por mais instantânea que seja, é já a contração de uma infinidade de elementos²²⁹, logo, nosso passado imediato, sendo que o presente puro é inapreensível para a consciência) e as imagens-lembranças atualizadas da memória pura. De fato, o que permite que a memória se insira em S é justamente o fato de a percepção já consistir numa rememoração do passado imediato.

Por um lado, a memória apresenta a S todas as lembranças que possam orientá-lo do ponto de vista da utilidade da ação a se completar, e apenas se tornará consciente a lembrança contígua ou semelhante que traga a S lições da experiência que possam dirigi-lo em sua reação. Por outro lado, para que as lembranças inconscientes reapareçam, elas devem receber um apelo vindo do presente: descerão, então, das alturas da memória para inserir-se na sensório-motricidade do presente vivido.

Com isso, está claro que o presente vivido por S e o todo da memória não constituem duas coisas separadas, sendo que o presente é justamente o ponto mais contraído da memória, o modo como o passado puro se insere no “plano movente da experiência”²³⁰ Além disso, se a base AB do cone representa a totalidade das lembranças acumuladas numa memória, existe entre AB e S uma infinidade de seções do mesmo cone (A'B', A''B'', etc.), que representam as incontáveis repetições de nossa vida psicológica. A vida psicológica sempre oscila entre as duas extremidades do cone, nunca sendo consciência pura do presente (S) ou consciência da totalidade dos acontecimentos passados (a base AB). Cada um dos cortes do cone é mais ou menos amplo, isto é, mais distante ou mais próximo do vértice, mas não deixa de comportar a representação completa de nosso passado, trazendo à consciência aquilo que pode coordenar-se ao estado sensório-motor. Assim, é o cone inteiro que se contrai em vista de S, apresentando-lhe, então, sua face mais útil.²³¹ Além do mais, cada seção do

²²⁹ Cf. BERGSON, Henri. *Matéria e memória*, p. 175: “Na fração de segundo que dura a mais breve percepção possível de luz, trilhões de vibrações tiveram lugar, sendo que a primeira está separada da última por um intervalo enormemente dividido. A sua percepção, por mais instantânea, consiste portanto numa incalculável quantidade de elementos rememorados.”

²³⁰ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*, p. 178.

²³¹ Cf. BERGSON, Henri. *Matéria e memória*, pp. 197-8.

cone é caracterizada pela presença de lembranças dominantes, que servem como que de pontos de apoio para as demais lembranças, “verdadeiros pontos brilhantes em torno dos quais os outros formam uma vaga nebulosidade”²³².

Por tudo isso, podemos concluir com Bergson e com Deleuze que o passado não se forma após. De fato, ele nunca foi presente, precisamente porque é pressuposto pelo presente que passa. Cada presente é o passado inteiro em seu estado mais contraído, cada novo presente só advém contraindo-o. Presente e futuro são as dimensões constitutivas do passado puro que o presente contrai. Assim, é preciso lidar com as características paradoxais de um tempo não-empírico ou da síntese transcendental da memória, segundo a impecável formulação de *Diferença e repetição*:

Se o passado esperasse um novo presente para constituir-se como passado, jamais o antigo presente passaria, nem o novo chegaria. Nunca um presente passaria se ele não fosse “ao mesmo tempo” passado e presente; nunca um passado se constituiria se ele não tivesse sido inicialmente constituído “ao mesmo tempo” em que foi presente. Aí está o **primeiro paradoxo: o da contemporaneidade do passado como presente que ele foi**. Ele nos dá a razão do presente que passa. É porque o passado é contemporâneo de si como presente que todo o presente passa, e passa em proveito de um novo presente. **Um segundo paradoxo deriva daí, o paradoxo da coexistência**. Pois se cada passado é contemporâneo do presente que ele foi, *todo* passado coexiste com o novo presente em relação ao qual ele é agora passado. O passado não está “neste” segundo presente como não está “após” o primeiro. Daí a idéia bergsoniana segundo a qual cada atual presente não é senão o passado inteiro em seu estado mais contraído. O passado não faz passar um dos presentes sem fazer com que o outro advenha, mas ele nem passa nem advém. **Eis por que, em vez de ser uma dimensão do tempo, o passado é a síntese do tempo inteiro, de que o presente e o futuro são apenas dimensões**. Não se pode dizer: ele era. Ele não existe mais, ele não existe, mas insiste, consiste, é. Ele insiste com o antigo presente, ele consiste com o atual ou o novo. Ele é o em-si do

²³² BERGSON, Henri. *Matéria e memória*, p. 200.

tempo como fundamento último da passagem. É neste sentido que ele forma um elemento puro, geral, *a priori*, de todo o tempo. Com efeito, quando dizemos que ele é contemporâneo do presente que ele *foi*, falamos necessariamente de um passado que nunca *foi* presente, pois ele não se forma “após”. Sua maneira de ser contemporâneo de si como presente é colocar-se já-aí, pressuposto pelo presente que passa e fazendo-o passar. Sua maneira de coexistir com o novo presente é colocar-se em si, conservando-se em si, pressuposto pelo novo presente que só advém contraindo-o. **O paradoxo da preexistência, portanto, completa os dois outros: [...] o elemento puro do passado em geral preexiste ao presente que passa.** Há, portanto, um elemento substancial do tempo (Passado que jamais foi presente) desempenhando o papel de fundamento.²³³

A síntese transcendental do tempo, que o bergsonismo explicita a partir da figura do cone, comporta os paradoxos constitutivos desse passado puro: o paradoxo da contemporaneidade, que é a razão para que todo presente passe em direção a um novo presente; o paradoxo da coexistência, já que cada presente é necessariamente o estado mais contraído do passado em geral; o paradoxo da preexistência, na medida em que o passado não se forma após, ele nunca foi presente, mas conserva-se em si mesmo, coloca-se já-aí, é pressuposto pelo novo presente (que somente advém contraindo-o); por fim, implicado por esses, **o quarto paradoxo, o paradoxo da coexistência do passado consigo mesmo**, numa infinidade de níveis e de graus de contração e de distensão. Essa coexistência é necessária para que o presente possa ser o grau mais contraído do passado que coexiste consigo, ou seja, se o presente é a máxima contração do passado como um todo com o qual coexiste, é porque antes esse passado, com seus graus diversos, coexiste consigo mesmo.

Vemos, portanto, como se alteram os estatutos da repetição e da diferença quando são referidas, não mais ao presente empírico do hábito e da memória voluntária, mas à síntese passiva da memória. Se o hábito constitui o presente como contração de instantes sucessivos e distintos que se apresentam para uma imaginação contemplativa, a síntese transcendental da memória, por

²³³ *Diferença e repetição*, pp. 144-5. Grifo nosso.

sua vez, descortina um presente que é a contração de todo o passado. Porém, não se trata mais de elementos que se repetem para um eu que subtrai à repetição uma diferença; o que se repete, agora, são todos os níveis coexistentes do passado puro, cada um deles sendo o passado todo, num grau maior ou menor de contração, com suas lembranças notáveis (os pontos brilhantes, isto é, iluminados pela consciência) que reordenam o passado como um todo a partir de sua influência. Logo, cada presente contrai um nível diferencial do passado todo, isto é, um grau mais ou menos contraído da memória; cada presente atual retoma incessantemente toda nossa vida passada, buscando na virtualidade coexistente dos níveis, o que melhor se coordena consigo. Trata-se, então, de um “passagem ao limite”, em que um novo presente se constituirá a partir da máxima contração do nível retomado.

A sucessão dos atuais presentes é apenas a manifestação de alguma coisa mais profunda: a maneira pela qual cada um retoma toda a vida, mas a um nível ou grau diferente do precedente, todos os níveis ou graus coexistindo e se oferecendo à nossa escolha, do fundo de um passado que jamais foi presente.²³⁴

Sabemos que a repetição de elementos sucessivos e heterogêneos não pode ser representada, pois ela se desfaz à medida em que se faz (e somente se constitui para-si, do ponto de vista empírico do tempo, na medida em que é contraída pelo hábito na imaginação). Apenas subtraída como diferença pela imaginação, a repetição encontra o meio de desdobrar-se e conservar-se para nós. Na síntese ativa da memória, ela se torna objeto da representação, sendo então recomposta a partir de suas relações de causalidade, contigüidade e semelhança. No entanto, na síntese ativa, a representação não se apodera diretamente do passado, mas busca recompô-lo a partir do “encaixe” entre o presente em relação ao qual é passado e o presente que ele foi, colocando as lembranças numa sucessão de presentes, e assim subordinando a repetição à identidade do presente atual refletido e à semelhança do antigo presente reproduzido.

²³⁴ *Diferença e repetição*, p. 147.

Desse modo, a questão que se impõe é de saber de que modo podemos ter acesso ao ser em si do passado, sem desviar-se dele pela atividade da memória voluntária. Como podemos penetrar nesse inconsciente ontológico, que se conserva em si mesmo, que é pressuposto por toda passagem dos instantes presentes, que coexiste com todo presente que ele faz passar ao contrair-se, que coexiste consigo mesmo numa infinidade de níveis de contração e distensão? O passado sobrevive em si mesmo, mas de que modo podemos resgatá-lo para nós? Afinal, pergunta Proust, em provocação a Bergson, “o que é uma lembrança de que a gente não se recorda?”²³⁵

Considerando que Bergson não se coloca tal questão, a de como podemos ter acesso ao ser em si do passado²³⁶, Deleuze se voltará para a obra de Proust, para encontrar ali uma resposta. É através da memória involuntária ou da reminiscência que temos acesso ao passado puro como síntese transcendental da memória. Como vimos, o sabor da *madeleine* reenvia a uma Combray que jamais foi vivida, mas que está envolvida no sabor que a suscita, o antigo contexto é interiorizado na sensação presente. A memória involuntária toma os dois objetos que se remetem mutuamente e os envolve um no outro. A repetição, nesse caso, produz em nós uma diferença de intensidade, uma qualidade nova e inesperada: uma extraordinária alegria, que nos torna inclusive indiferentes à morte. Combray não se reproduz como esteve presente, mas surge como não podia ter sido vivida, aparece como passado puro e é interiorizada em sua diferença. Ela coexiste com os dois presentes, mas está fora do alcance da memória voluntária. Logo, o que a obra de Proust evidencia, segundo Deleuze, é que a reminiscência ultrapassa os mecanismos de associação de idéias. As sensações presentes e passadas, como no caso da *madeleine*, não são simplesmente semelhantes; mais que uma semelhança, há no sabor que se repete a identidade de uma qualidade e, além disso, um algo a mais (a alegria extraordinária do tempo redescoberto) que acompanha a sensação presente, resultando que Combray surja não como mera lembrança de

²³⁵ PROUST, Marcel. *Sodoma e Gomorra*, pp. 302-3, *apud Proust e os signos*, p. 59.

²³⁶ Cf. *Proust e os signos*, p. 59.

algo vivido, mas com uma nova cor, uma “verdade” que não teve equivalente no real, o passado puro. Apoderar-se do passado é internalizá-lo como uma diferença, na medida em que ele produz em nós uma qualidade nova: uma alegria, uma tristeza nostálgica, um aprendizado, etc. O segredo desse signo sensível está na repetição que produz uma diferença de intensidade no espírito, uma repetição que desvela o ser em si do passado. O virtual se encarna na lembrança involuntária, ultrapassando as dimensões empíricas do tempo, aquém de toda representação e de toda contração pelo hábito, presidindo a passagem de todos os presentes.

No entanto, em *Proust e os signos*, no contexto da comparação entre a lembrança involuntária e os signos da arte, vimos que o passado puro alcançado pela lembrança apenas revelava uma imagem obscura, imprecisa e efêmera do tempo original. Já então se apontava para a insuficiência da síntese passiva da memória para descobrir-se a natureza da eternidade ou, noutros termos, a essência desse tempo virtual. Quais as razões apontadas, em *Diferença e repetição*, para essa insuficiência? Por que é necessário que haja uma nova síntese, uma terceira síntese do tempo?

A razão central é a de que a segunda síntese, como fundamento da passagem do tempo, permanece presa às próprias exigências que faz à duração e se prova através das características daquilo que funda, ou seja, do modelo da representação. Segundo esse modelo, o passado puro se compreende como o em-si do tempo, idêntico a si mesmo, e a imagem presente comporta ainda uma semelhança com aquilo que se atualiza do virtual. “A insuficiência do fundamento é ser relativo ao que funda, assumir as características daquilo que funda”, ou seja, embora seja irreduzível ao presente e superior à representação, a síntese transcendental da memória continua presa aos princípios da representação: identidade e semelhança. Assim, a terceira síntese deverá denunciar essa ilusão inerente ao virtual, a de ser não mais que um correlato da representação.²³⁷

A terceira síntese do tempo é a do eterno retorno da diferença. Essa nova

²³⁷ Cf. *Diferença e repetição*, pp. 154-5.

exigência posta por Deleuze em relação à compreensão do tempo parece apontar para uma ruptura com o bergsonismo e para a ontologia das multiplicidades virtuais e dos níveis coexistentes do passado que constituem a forma do cone. Ruptura, nesse caso, deve ser compreendida não como substituição, mas como precedência ontológica. Nesse sentido, a par da apresentação do tempo como eterno retorno, na seqüência, procuraremos analisar se existe de fato uma ruptura ou se não se trataria, antes, de uma complementaridade entre os conceitos de virtual e de eterno retorno da diferença, o que remete, sem dúvida, a uma investigação do estatuto ontológico do tempo em sua vinculação mais estreita com as características do ser unívoco, tal como apresentadas no Capítulo Segundo.

Nota: experiência e memória em Bergson, Proust e Benjamin

“A materialidade põe em nós o esquecimento.” Com essa frase de Ravaisson, Bergson encerra o terceiro capítulo de *Matéria e memória*, indicando que, fora das necessidades inerentes ao corpo mergulhado no presente, o acesso à virtualidade da memória seria mera arbitrariedade, designando antes o mundo do sonho, em que nos colocaríamos na base AB do cone da memória. Pois a função dos estados sensório-motores seria orientar a memória para o presente, estabelecendo uma ligação da percepção com a lembrança útil que é chamada de volta, em vista da ação a ser efetuada; mais que isso, para realizar seu intento, eles devem afastar provisoriamente todas as outras lembranças. O corpo não armazena as lembranças, mas seleciona aquelas que lhe permitirão completar e esclarecer a situação em que está mergulhado, tendo em vista a eficácia do movimento a ser efetuado. Assim, para ter acesso ao passado puro, teríamos de desinteressarmo-nos da ação eficaz para colocarmo-nos na vida do sonho.²³⁸ O sono representa, de fato, esse relaxamento do sistema sensório-motor, permitindo o acesso a lembranças que acreditávamos não mais existirem. Obviamente, viver no passado por mero prazer, como fazem “os

²³⁸ Cf. BERGSON, Henri. *Matéria e memória*, pp. 180-1.

sonhadores”, poderia representar sérios riscos na medida em que se está inserido na materialidade. De qualquer modo, o sonhador traria para sua consciência a totalidade de suas percepções vividas, em todos os seus detalhes, incapaz mesmo de sair da particularidade das lembranças rememoradas, singularizando cada uma por sua diferença em relação às demais, sendo incapaz de relacioná-las por semelhança e atingir o mínimo grau de generalidade. Para Bergson, somente em casos excepcionais se pode manifestar esse estado extremo de “desatenção à vida”. A memória espontânea das crianças pode ser um desses casos, porque nelas ainda não se constituiu um vínculo mais estreito entre a memória e a ação: elas tanto seguem os impulsos do momento na ação, quanto deixam fluir livremente as lembranças.²³⁹

Consideremos essa possibilidade. Uma consciência absolutamente desligada do presente sensório-motor descortinaria a totalidade de seu passado para seu olhar. Em que parte desse passado ela se fixaria? Por que uma parte ao invés de outra? Embora todas as lembranças, diferentes entre si, difiram da percepção atual, bastaria negligenciar alguns detalhes para que uma lembrança e uma percepção se assemelhassem e, a partir daí, que outras lembranças contíguas se associassem também à percepção. Sem o apelo do presente, quaisquer lembranças poderiam associar-se entre si e com a percepção atual, já que no fundo tudo se assemelha. Seria, portanto, inteiramente arbitrário o modo como se faria a associação.²⁴⁰

É necessário, por conseguinte, que a vida psicológica (a atualização da lembrança) seja sempre orientada pela ponta atual e ativa da memória, isto é, pelo estado sensório-motor. Contraindo seja os níveis mais distendidos, seja os mais próximos do vértice, a consciência vem iluminar o que se assemelha à percepção presente e que pode coordenar-se com ela do ponto de vista da ação a se completar. Bergson marca, assim, o privilégio da memória voluntária sobre a involuntária, mas dá-nos indicações de que podemos aproximar-nos do em si

²³⁹ Cf. BERGSON, Henri. *Matéria e memória*, p. 180: “A diminuição aparente da memória, à medida que a inteligência se desenvolve, deve-se portanto à organização crescente das lembranças com os atos. A memória consciente perde assim em extensão o que ganha em força de penetração: no início ela tinha a facilidade da memória dos sonhos, mas isso porque realmente ela sonhava.”

²⁴⁰ Cf. BERGSON, Henri. *Matéria e memória*, pp. 196-7.

do passado na medida em que nos desinteressemos da ação eficaz: há todo uma psicologia do sonho e da infância com as quais descortinamos o mundo virtual e ultrapassamos as fronteiras do esquecimento.

Walter Benjamin considera o tema da memória em Bergson, assim como em Proust, como uma tentativa de descrever a estrutura da experiência do indivíduo isolado, que fixa acontecimentos na lembrança, sem explorar as determinações históricas que constituem o repertório de dados acumulados da tradição. Com isso, eles teriam podido ignorar “a experiência hostil e obcecante da época da grande indústria”, voltados como estavam para a questão da recuperação das lembranças vividas e de sua conservação. Se concordam quanto ao fato de o passado se conservar em si mesmo, dão, para a primeira, respostas diferentes: em Bergson, a atualização do fluxo vital da memória é condicionado pela voluntariedade da memória, enquanto Proust se volta para a memória involuntária como meio de evocar o passado, tendo sucesso onde todos os esforços da inteligência são inúteis. Tal sucesso depende, porém, do acaso de um encontro que por nenhum meio podemos prever: sem a sensação do sabor da *madeleine*, Combray permaneceria obscura em sua lembrança. Do contexto em que Benjamin elabora esses comentários, pode-se apreender sua preocupação em retomar o sentido próprio da experiência, em que “determinados conteúdos do passado individual entram em conjunção, na memória, com os do passado coletivo”. Remete aos cultos (com seus cerimoniais e festas) em que podem amalgamar-se tais elementos individuais e coletivos da memória, na medida em que provocam a rememoração de uma determinada época para cada uma das pessoas que deles participam, ao longo da vida de cada uma delas. As reflexões de Bergson e de Proust dariam, assim, testemunho de um atrofiamiento dessa experiência, da crescente dificuldade em incorporar a experiência histórica aos interesses individuais.²⁴¹ Portanto, em um sentido absolutamente diverso, também aqui poderíamos dizer que, dada a fragmentação da experiência na sociedade industrial, a materialidade põe em

²⁴¹ Cf. BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____ et al. *Textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os pensadores). Traduzido da versão italiana do original alemão, pp. 29-32.

nós o esquecimento.

4. NIETZSCHE E A TERCEIRA SÍNTESE DO TEMPO

O tempo presente, na síntese passiva do hábito, embora comporte em si o passado como contração e o futuro como expectativa, depende de um fundamento que lhe é exterior, isto é, o passado puro como coexistência de todo passado e de todo presente e que dá conta da passagem de todo presente. A síntese passiva da memória, por seu turno, apesar de ser o fundamento do tempo enquanto multiplicidade virtual de todos os níveis da memória, ainda comporta uma imagem do tempo como idêntico a si mesmo e, além disso, o movimento de atualização do passado em direção ao presente, com o qual compõe um duplo em vista de uma ação dirigida ao futuro imediato, permanece atrelado a uma semelhança entre os dois elementos desse duplo, a imagem-lembrança e a percepção-imagem. Para liberar o tempo de todo elemento representativo, o desafio deleuziano é encontrar, na terceira síntese, o tempo como incondicionado.²⁴² O incondicionado ultrapassa todo fundamento (*fondement*), ele é o não-fundamento (*effondement*), o sem-fundo, o tempo liberado de seus eixos, ou seja, de todo movimento que o compunha, de toda dimensionalidade que o atrelava seja à duração intuída, seja à repetição do passado virtual, coexistente com todo presente e que faz com que cada presente passe e seja substituído por um outro.

Assim, a terceira síntese é a forma vazia do tempo, livre dos acontecimentos ou do conteúdo empírico que nele se desenrolava: é o próprio tempo que agora se desenrola. O tempo é a ordem *a priori* ou síntese estática, que subordina à sua forma todo movimento e toda mudança, mas sendo ele próprio imutável. É o tempo incondicionado, o modo como ele se apresenta fora

²⁴² Cf. PELBART, Peter P. *O tempo não-reconciliado*. Imagens de tempo em Deleuze. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 1998, pp. 166-7. Pelbart vê a necessidade da terceira síntese justamente para que o tempo possa desatrelar-se de seu centramento pelo presente, tanto o presente da síntese do hábito, quanto o presente situado no passado em geral, na síntese passiva da memória. Assim, “o incondicionado do tempo constitui o horizonte absoluto a partir do qual o tempo pode livrar-se dos princípios da Representação, isto é, de seu atrelamento àquilo ao que deve assemelhar-se: o Presente, e, por conseguinte, o movimento ao seu redor, o movimento presente, que põe em círculo o tempo, mesmo que esse Presente esteja situado no Passado.”

do alcance dos princípios da representação.

Por não estar mais condicionada pela representação, a repetição, na terceira síntese, tem um sentido inteiramente distinto que o das sínteses anteriores. Não se trata da repetição de elementos sucessivos e independentes contraídos pelo hábito na imaginação contemplativa e que constituem o presente vivo, do qual depende o passado e o futuro. Tampouco a repetição do passado no nível mais contraído da memória, de modo que todo presente constitui um duplo percepção atual/lembrança virtual, cuja coexistência faz com que todo presente passe em direção a um futuro imediato, no qual se desenvolverá o movimento do corpo. Não se trata, ainda, da repetição de níveis diferenciais coexistentes, que comportam em si o todo do passado em graus mais ou menos contraídos, distinguindo-se pela distribuição de pontos singulares ou lembranças notáveis a partir das quais se reordenam as relações entre seus elementos.²⁴³

A repetição se dirige, agora, ao futuro, a repetição do futuro como eterno retorno. O presente é a cesura do tempo, a partir do qual se ordena o antes e o depois (o “eu dividido” segundo a série do tempo na terceira síntese) e se constitui como presente da metamorfose, que prepara a ação. A ação é a repetição, constituída pela metamorfose no presente, como realização do novo, retorno do desigual, ela é o futuro que renega o agente, que dissipa o eu que lhe faz nascer:

[O futuro] significa que o acontecimento e a ação têm uma coerência secreta que exclui a do eu, voltando-se contra o eu que se lhe tornou igual, projetando-o em mil pedaços, como se o gerador do novo mundo fosse arrebatado e dissipado pelo fragmento daquilo que ele faz nascer no múltiplo: aquilo a que o eu é igualado é o desigual em si.²⁴⁴

O passado, por sua vez, é repetição por deficiência, isto é, é a ação vivida como grande demais para aquele que a efetua, independente de ela já ter sido realizada ou não, pois já não se distribuem as séries do tempo (passado,

²⁴³ Cf. *Diferença e repetição*, p. 341.

²⁴⁴ *Diferença e repetição*, p. 157.

presente e futuro) segundo um critério empírico, mas em função da cesura. A repetição no passado prepara a repetição no presente como metamorfose. Mas somente a repetição do futuro é a repetição do eterno retorno; o que o futuro faz retornar é apenas o novo, o desigual, renegando o passado como condição por deficiência e o presente como agente da metamorfose. O eterno retorno é o futuro enquanto tal, que só se afirma excluindo toda identidade, assinalando a morte de Deus tanto quanto do eu, assim como toda coerência do mundo. É nesse sentido que o eterno retorno não pode abarcar o conjunto do tempo, sendo o presente e o passado não mais que dimensões do futuro. O presente é um agente destinado a apagar-se, o passado é mera condição operando por deficiência. Ambos estão destinados a repetirem apenas uma vez e desfazerem-se na repetição do futuro que produz o novo como eterno retorno.

No sentido apontado acima, a terceira síntese concerne apenas ao futuro que, sendo novidade plena, se afirma como incondicionado em relação ao passado (destruição da condição) e como independente em relação ao presente que, não obstante, o cria (destruição do agente). Porém, ela é, de outra maneira, a reunião de todas as dimensões do tempo, pois passado, presente e futuro atuam agora sobre a ordem *a priori* do tempo. Além disso, a terceira síntese resulta na reorganização das dimensões, na medida em que a memória, que era deus-fundamento do tempo, agora não é mais que uma condição por deficiência (não ser capaz ainda de realizar a ação) em função do conjunto do tempo; e o presente do hábito, que subtrai uma diferença pelo eu contemplativo, agora se depara com o esfacelamento de toda identidade na metamorfose do presente.²⁴⁵ Em outras palavras, a repetição, na terceira síntese, faz uso como estágios e depois abandona as repetições do hábito e da memória, reorganizando-as em função do futuro.

Logo, a terceira síntese reformula o sentido das duas primeiras, encontrando sob o presente vivo do hábito e sob a virtualidade da memória a ordem *a priori* do tempo, o tempo despido de todo movimento, mas onde o movimento se faz, seja para uma imaginação contemplativa que contrai os

²⁴⁵ Cf. *Diferença e repetição*, p. 193.

elementos como sucessão, seja para uma memória ativa que recompõe os instantes como presentes na representação, seja ainda para a memória involuntária, que pressupõe a semelhança do duplo passado-presente como diferença interiorizada na atualização do passado puro e a identidade desse mesmo passado não vivido. A terceira síntese opera sub-representativamente e indica o estofo do ser unívoco, onde as diferenças agem sobre as diferenças e fazem retornar apenas a si mesmas, não tendo outra origem senão a diferença, fazendo retornar apenas a diferença que se afirma enquanto diferença (é a repetição que afirma a diferença!), e excluindo do retorno toda identidade, assinalando o ultrapassamento de sua condição (o repetível) e o esfacelamento de seu agente (o repetidor). O futuro é, assim, a produção da diferença, é a diferença que se repete na terceira série da síntese estática.

O eterno retorno não tem outro sentido além deste: a ausência de origem assinalável, isto é, o assinalamento da origem como sendo a diferença, que relaciona o diferente com o diferente para fazê-los retornar enquanto tais. Neste sentido, o eterno retorno é bem a consequência de uma diferença originária, pura, sintética, em-si (o que Nietzsche chamava de vontade de potência). Se a diferença é o em-si, a repetição, no eterno retorno, é o para-si da diferença.²⁴⁶

A passagem acima, referida ao contexto da terceira síntese, explicita toda a dívida de Deleuze em relação a Nietzsche, ao aproximar a diferença ao que este “chamava de vontade de potência”, ou seja, vontade de potência e diferença parecem ser meras designações distintas para um designado comum. Veremos, em seguida, quanto há de comum entre esses conceitos, necessariamente referidos ao espaço aberto em que se distribui o ser unívoco, descortinando as noções de intensidade e de diferença individuante, no último capítulo de *Diferença e repetição*, “Síntese assimétrica do sensível”. O eterno retorno, por sua vez, é a própria repetição referida à ordem *a priori* do tempo. Porém, mais importante do que aproximar esses dois pares de conceitos, é determinar em que medida há essa ligação fundamental entre a diferença em si

²⁴⁶ *Diferença e repetição*, p. 208.

mesma e a repetição no eterno retorno que se diz decorrer dela.

5. DIFERENÇA INTENSIVA E DIFERENÇA INDIVIDUANTE

A diferença não é o diverso sensível, mas aquilo pelo qual esse diverso, que é dado, se constitui, e se constitui como diverso. Toda diversidade e toda mudança empíricas são condicionadas por um mundo em profundidade povoado de intensidades diferenciais, diferença em si mesma ou, simplesmente, intensidade, já que esta só toma forma em virtude de uma diferença entre séries de termos heterogêneos, isto é, somente é “constituída por uma diferença que remete, ela própria, a outras diferenças.”²⁴⁷ Pode-se dizer que a intensidade é o resultante da relação entre uma diferença *agindo* sobre outras diferenças.

Como princípio transcendental, ela é a condição ou a razão suficiente de todo fenômeno. Quando referida à experiência, a intensidade aparece subordinada ao extenso em que ela se desenvolve e às qualidades que a recobrem. Mais que isso, a diferença de intensidade tende a anular-se no extenso e sob a qualidade, isto é, no sistema em que ela é *explicada*. *A intensidade é a diferença quando implicada em si mesma, mas ela se explica, quer dizer, desenvolve-se numa extensão e, na medida em que é posta fora de si, no extenso e na qualidade que ela mesma cria, a diferença tende a anular-se.* É preciso, desse modo, que o extenso, como grandeza extensiva, provenha de uma profundidade original, de um espaço como quantidade intensiva ou “puro *spatium*”.²⁴⁸

Que a intensidade se reparta no extenso e se recubra de qualidades significa que ela define os limites próprios da sensibilidade e, assim, por ser aquilo que faz sentir, ela se define por dar-se a sentir, ao mesmo tempo em que é o insensível de uma profundidade transcendental. Tal é o estatuto paradoxal da intensidade, ser inacessível aos sentidos no exercício empírico e, ao mesmo tempo, do ponto de vista do exercício transcendente, só poder ser sentida. A intensidade é o que não pode ser sentido porque está sempre recoberta pela qualidade e distribuída num extenso que a anula, não obstante, ela é o que só

²⁴⁷ *Diferença e repetição*, p. 197.

²⁴⁸ Cf. *Diferença e repetição*, pp. 367-8.

pode ser sentido porque é o que faz sentir e, com isso, desperta a memória e força o pensamento, definindo a síntese disjuntiva das faculdades. A sensibilidade, como o sabor da *madeleine*, provoca a memória e o pensamento para que sejam capazes de apreender a intensidade sob o extenso e antes da qualidade nos quais ela vai desenvolver-se, isto é, no limite próprio da sensibilidade e em função de um exercício transcendente.²⁴⁹

Nesse sentido, apontamos para as três características da intensidade.

(1) A intensidade é quantidade intensiva que se compreende sempre a partir do não igualável na quantidade, da diferença de quantidade que se obtém na origem da própria quantidade, do desigual em si. Impossível não ouvir aqui os ecos de *Nietzsche e a filosofia*, em que a vontade de potência, como elemento diferencial e genético das forças, se definia justamente pela diferença quantitativa entre duas ou mais forças postas em relação, de onde se determinava cada força como ativa ou reativa e, respectivamente, a vontade de potência como afirmativa ou negativa. Tudo indica que dá no mesmo dizermos que a vontade de potência é diferença intensiva ou que a intensidade é diferença potencial. Em *Diferença e repetição*, no entanto, Deleuze não se ocupa de estabelecer uma distinção tipológica a partir da relação que provoca a intensidade, antes procura descrever o resultante da operação dessa sensibilidade transcendental que condiciona o mundo da experiência, já que a extensão é “precisamente o processo pelo qual a diferença intensiva é posta fora de si, repartida de maneira a ser conjurada, compensada, igualizada, suprimida no extenso que ela cria.”²⁵⁰ A intensidade é, assim, o excedente que se afirma a partir da relação da diferença com a diferença, ele próprio diferença em si mesma.

(2) Sendo diferença em si, a intensidade afirma a diferença ao remeter a uma série de outras diferenças sobre as quais ela se constrói. A negação, como vimos, é imagem revertida, é a diferença vista de baixo, mais propriamente, é negação daquilo que difere. Vista de baixo, a diferença aparece no extenso e na

²⁴⁹ Cf. *Diferença e repetição*, pp. 377-9.

²⁵⁰ *Diferença e repetição*, p. 372.

qualidade como negativo de limitação, pois não se pode variar uma extensão sem variar uma outra extensão de mesma natureza do sistema em que elas se relacionam; e negativo de oposição, na medida em que as qualidades sensíveis se distribuem de forma acoplada (oposição de contrariedade) ou se identificam como contraditórios, como no caso de “orgânico” e “inorgânico” (oposição de contradição).²⁵¹ Ao explicar-se, a intensidade aparece no extenso e sob a qualidade sob a figura do negativo (de limitação e de oposição), além de referida ao idêntico como àquilo que, nesse meio empírico, resulta da tendência da diferença em anular-se. O negativo, portanto, não passa de um efeito de ótica, uma ilusão, que remonta a uma profundidade intensiva, constituinte do extenso e das qualidades, em que a diferença se afirma ao diferenciar-se, isto é, ao tornar-se diferença intensiva.

(3) A terceira característica resume as duas anteriores. A intensidade é uma quantidade implicada em si mesma, ao mesmo tempo implicante e implicada. O implicante na intensidade é a diferença. O que está implicado é a distância. Por isso, a quantidade intensiva não é divisível nem indivisível, ou melhor, ela somente se divide mudando de natureza, já que nenhuma das partes preexiste à divisão, tampouco guarda a mesma natureza de antes da divisão. Por outro lado, desenvolvendo-se em extensão, a diferença se torna apenas diferença de grau.

Vejamos, retomando nosso primeiro capítulo, em que medida essa distinção significou a solução de um problema que Bergson se havia posto.

Inicialmente, Bergson desconsiderava a intensidade como princípio transcendental da experiência e definia a diferença como, de um lado, diferença de grau no extenso (multiplicidade atual ou quantitativa) e, de outro, diferença de natureza em relação à duração (multiplicidade virtual ou qualitativa). Parte, desse modo, de qualidades já estabelecidas e de extensos já constituídos e atribui à duração qualitativa a profundidade que é própria da intensidade ao defini-la como aquilo que muda de natureza ao dividir-se.²⁵² Somente com a

²⁵¹ Cf. *Diferença e repetição*, pp. 375-6.

²⁵² Cf. *Diferença e repetição*, p. 382: “É espantoso que Bergson não tenha definido a duração qualitativa como indivisível [...]”

introdução do conceito de memória é que Bergson teria dado conta da diferenciação fundamental entre os dois tipos de multiplicidade, pois nela coexistiriam todos os graus de diferença como graus de distensão e de contração, sendo o extenso o grau mais distendido da memória e a duração seu grau mais contraído. A intensidade, assim, é a própria natureza da diferença, a diferença intensiva que se explica no extenso como graus da diferença e que implica a si mesma sob a qualidade que a recobre nesse extenso. A diferença intensiva só é de grau no extenso, só é de natureza numa profundidade não-qualitativa e inextensa.

As diferenças de graus [no extenso] são apenas o mais baixo grau da diferença, e as diferenças de natureza [intensivas] são a mais elevada natureza da diferença. Aquilo que as diferenças de natureza e de grau separam ou diferenciam, eis que os graus ou a natureza da diferença fazem dele o Mesmo, mas o mesmo que se diz do diferente²⁵³

Logo, todo o bergsonismo é retomado por Deleuze a partir da apreensão da intensidade como a própria natureza da diferença. O virtual é esse *spatium* intensivo em que a intensidade atua como o diferenciador das diferenças que o povoam. Isso permite a Deleuze apontar já em Bergson a descrição da terceira síntese do tempo, a memória não apenas como coexistência de todo passado em cada presente, mas como o virtual em que a natureza e os graus da diferença formam a grande identidade do mesmo que se diz da diferença, o que “talvez seja a Repetição (repetição ontológica)...”²⁵⁴

O virtual é inseparável de um processo de atualização das multiplicidades que o povoam.²⁵⁵ Cada multiplicidade se constitui pela coexistência virtual de relações diferenciais que se atualizam no extenso e nas qualidades empíricas. As relações diferenciais atualizam-se segundo a linha divergente que lhe é própria, encarnando-se em diferenças qualitativas ou

²⁵³ *Diferença e repetição*, p. 383.

²⁵⁴ *Diferença e repetição*, p. 383.

²⁵⁵ Em *Diferença e repetição*, as multiplicidades virtuais são chamadas de Idéias, cuja definição é desenvolvida mais detalhadamente no capítulo “Síntese ideal da diferença”, em contraponto à Idéia no sentido kantiano. Para nosso propósito, é suficiente compreendermos que os dois termos se reportam a “um sistema de relações diferenciais entre elementos genéticos [isto é, que se diferenciam ou se atualizam].” (p. 295).

extensivas. A diferenciação qualitativa e extensiva atual é correspondente e simultânea a uma diferenciação nas relações diferenciais da multiplicidade virtual. Mas o que é que determina as relações diferenciais a seguirem suas linhas divergentes diferenciando-se? O que leva a multiplicidade virtual a atualizar-se, encarnando-se em qualidades e em extensos diferenciados? São as quantidades intensivas que o fazem. A intensidade, em sua ação de explicação, que cria as qualidades e os extensos nos quais se desdobra, determina o movimento de atualização da multiplicidade virtual que se diferencia segundo suas linhas divergentes.

Para que a intensidade determine esse movimento, para que ela seja como que o motor da diferenciação do virtual, é preciso que ela seja independente da própria explicação que dela procede: sua independência assenta precisamente na ordem de implicação que a define; e é preciso que ela seja independente do próprio movimento de diferenciação: sua independência, nesse caso, se deve ao processo essencial que lhe pertence, a saber, a individuação. As quantidades intensivas são individuanes, são fatores individuanes.

Toda individualidade empírica é constituída por intensidades que formam um campo virtual de relações diferenciais junto com o reservatório das singularidades de cada indivíduo que correspondem a essas relações, o que Deleuze chama de “pontos relevantes”. A individuação se dá por uma ação da intensidade que determina as relações a se atualizarem, a partir de suas linhas de diferenciação. Mas isso não significa que a diferenciação preceda a individuação, porque toda diferenciação já supõe um campo intensivo de individuação. Somente a partir da ação desse campo, as relações diferenciais e os pontos relevantes se atualizam. Por conseguinte, a individuação precede de direito a diferenciação, bem como provoca-a. As qualidades, as extensões e as espécies se formam como efeito da ação dessa potência individuanes do campo pré-individual, que não é impessoal, mas pontuado por singularidades virtualmente constitutivas do indivíduo.

A individuação não supõe qualquer diferenciação, mas provoca-a. As

qualidades e os extensos, as formas e as matérias, as espécies e as partes não são primeiras; elas estão aprisionadas nos indivíduos [no campo intensivo de individuação] como em cristais. E é o mundo inteiro, como numa bola de cristal, que é lido na profundidade movente das diferenças individuanes ou diferenças de intensidade.²⁵⁶

Assim, uma diferença intensiva somente pode ser pensada como individual ou individualizante sob as qualidades e as partes extensivas atuais e, logo, sob as formas e matérias, as espécies e as partes orgânicas. Ela é quem determina que as relações diferenciais virtuais se atualizem em dinamismos espaço-temporais, ou seja, em espécies que correspondem a essas relações e em partes orgânicas correspondentes aos pontos singulares dessas relações.²⁵⁷ Enfim, as intensidades são a ligação entre a realidade virtual ou transcendental e a realidade atual ou empírica. Na ordem de sua implicação original, a intensidade exprime e supõe apenas relações diferenciais e pontos singulares, são intensidades que preenchem imediatamente todo o campo de individuação, sendo elas mesmas necessariamente diferenças individuais, diferença em si mesma. Ao individualizar as relações diferenciais virtuais e os pontos relevantes correspondentes, a intensidade ali introduz uma distância (nesse sentido se diz que a intensidade é implicada), que faz com que eles adquiram um dinamismo espaço-temporal próprio da realidade atual. Em outras palavras, enquanto implicantes, as intensidades constituem o campo de individuação, as diferenças individuanes, e enquanto implicadas constituem as diferenças individuais.²⁵⁸ Porém, o próprio caráter implicado das diferenças individuais remete à multiplicidade, à mobilidade e à comunicabilidade das intensidades. *Com isso, compreende-se como o indivíduo que somos se reporta a essa profundidade intensiva, diferencial e individuanes tanto quanto às diferenças individuais que elas expressam, para tão logo se deixarem reabsorver, incessantemente penetrando umas nas outras, encontrando-se para em seguida se perderem de novo e de*

²⁵⁶ *Diferença e repetição*, pp. 394-5. Deleuze não deixa de assinalar a dívida a Gilbert Simondon quanto à noção de uma individuação essencialmente intensiva e de um campo pré-individual virtual e constituído por relações diferenciais, cf. pp. 392-3.

²⁵⁷ Cf. *Diferença e repetição*, p. 400.

²⁵⁸ Cf. *Diferença e repetição*, pp. 401-3.

novo nas distâncias e profundidades do eu dissolvido.

*
* *

A intensidade é, portanto, o princípio transcendental da filosofia deleuziana da diferença. É ela quem está implicada no virtual, aquém de todo extenso e de toda qualidade, é ela quem determina a diferenciação do que se baralhava em profundidade. Mas, somente no extenso e na qualidade, a diferença intensiva que os cria se anula, em outras palavras, a energia ou quantidade intensiva se torna uniforme e entra em repouso, permitindo a fixação de princípios empíricos e leis da natureza. Existe todo um mundo subterrâneo de diferenças intensivas, um puro *spatium* intensivo, onde nenhuma qualidade e nenhum extenso se desenvolvem, onde não existe o idêntico, tampouco o semelhante, mas apenas diferenças de diferenças, quantidades intensivas que se comunicam, se desenvolvem para envolverem-se novamente, provocando outras disparidades, incansavelmente. Não é outro o sentido do eterno retorno: o que é o mesmo nele é o retornar, mas o que retorna é sempre o diferente, esse rearranjo de intensidades que fremem nas profundezas.

O eterno retorno se diz de um mundo cujo próprio fundo é a diferença e em que tudo repousa sobre disparidades, diferenças de diferenças que se repercutem indefinidamente (o mundo da intensidade). Ele mesmo, o eterno retorno, é o Idêntico, o semelhante e o igual. Mas, justamente, ele nada pressupõe daquilo que ele é, naquilo de que se diz. [...]. É preciso que as coisas sejam esquartejadas na diferença e tenham sua identidade dissolvida para que elas venham a ser a presa do eterno retorno e da identidade no eterno retorno.²⁵⁹

O idêntico não retorna, o semelhante não retorna, esses termos dizem respeito ao mundo empírico das coisas, sob cuja superfície existe todo o universo transcendental das diferenças intensivas. Não retornam porque, ao

²⁵⁹ *Diferença e repetição*, pp. 385-6.

idêntico e ao semelhante, falta o poder da metamorfose, já que neles toda intensidade está anulada na superfície.²⁶⁰ É preciso antes que essa superfície se esfaçele, que as coisas sejam esquartejadas, que a identidade seja dissolvida para que libere as intensidades, que não obstante nunca deixaram de estar ali, para que as diferenças intensivas afirmem o acaso de seus encontros sempre renovados.

*Máxima contribuição de Nietzsche para a filosofia da diferença, a de ter reunido ao eterno retorno a irredutível desigualdade do devir. Pois o eterno retorno não é qualitativo, nem extensivo, mas intensivo.*²⁶¹ É a diferença implicante e a distância implicada na intensidade que povoam o sem-fundo que retornam para afirmar a diferença e a distância que o retorno renova. É o próprio mundo caótico do virtual que retorna, a repetição se constitui como o ser do devir. O eterno retorno da diferença é a criação do futuro como novidade que pressupõe o ultrapassamento de sua condição passada e a dissolução de seu agente no presente. Lembremos que a diferença é o que só pode ser sentido no exercício de uma sensibilidade transcendental; o eterno retorno, por sua vez, é o que só pode ser pensado, mas o mais elevado pensamento. A diferença é afirmação, enquanto o eterno retorno é afirmação da afirmação e é preciso uma violência, a violência de um signo intensivo, para que sejamos conduzidos ao pensamento, àquilo que só pode ser pensado. Pelo pensamento do eterno retorno distinguimos, de um lado, a extensão ainda implicada nas relações diferenciais virtuais e, de outro, a extensão como diferença explicada, em que a intensidade se encontra anulada. Neste caso, não há retorno, o que está explicado o está “de uma vez por todas”, não há retorno inclusive de toda repetição que está sob a condição de uma identidade (uma qualidade, um corpo extenso, um eu, e mesmo a superior garantia de todas as identidades: Deus), assim como de todo negativo como anulação da diferença no extenso. A repetição ontológica é a que afirma “ainda outra vez” todo o reino das quantidades intensivas:

²⁶⁰ Cf. *Diferença e repetição*, p. 389: “O que não retorna é o que nega o eterno retorno, que não suporta a prova. O que não retorna é a qualidade, é o extenso – porque a diferença, como condição do eterno retorno, aí se anula. É o negativo – porque a diferença aí se reverte para anular-se. É o idêntico, o semelhante e o igual – porque eles constituem as formas da indiferença.”

²⁶¹ Cf. *Diferença e repetição*, pp. 387-8.

E se o eterno retorno, mesmo à custa de nossa coerência e em proveito de uma coerência superior, reduz as qualidades ao estado de puros signos e só retém dos extensos aquilo que se combina com a profundidade original, aparecerão então qualidades mais belas, cores mais brilhantes, pedras mais preciosas, extensões mais vibrantes, pois, reduzidas às suas razões seminais, tendo rompido toda relação com o negativo, elas permanecerão para sempre agarradas ao espaço intensivo das diferenças positivas.²⁶²

²⁶² *Diferença e repetição*, p. 389.

Considerações Finais

O ESPLENDOR DO SER

Tudo no mundo começou com um sim. Uma molécula disse sim a outra molécula e nasceu a vida. Mas antes da pré-história havia a pré-história da pré-história e havia o nunca e havia o sim. Sempre houve. Não sei o que, mas sei que o universo jamais começou.

Clarisse Lispector, *A hora da estrela*

O ser se diz em um único sentido, mas aquilo de que ele se diz difere, o ser se diz da diferença. Sob todas as determinações e sob todas as relações em que as determinações se apresentam como dado empírico, existe um mundo de intensidades diferenciais que as condicionam e que as engendram. Apenas no plano das determinações se pode diferenciar os indivíduos quanto a sua qualidade e suas partes extensivas, somente empiricamente as coisas encontram seu negativo de limitação ou de oposição. Mais profundamente, porém, existe a fonte de onde emanam por diferenciação as nuances próprias de cada existência individual. Tal é o mundo do virtual, onde as diferenças se relacionam com as diferenças, cuja investigação constitui o objeto do empirismo transcendental de Gilles Deleuze.

O ser unívoco é o virtual, o puro *spatium* intensivo em que as diferenças estão implicadas, onde uma diferença age sobre outras diferenças e, como resultante dessa ação, constitui-se como diferença intensiva. Há um excedente quantitativo de potência que se origina da própria relação entre diferenças de potências desiguais. Esse excedente é a diferença intensiva, a partir da qual uma diferença age afirmando a si mesma. A diferença intensiva, desse modo, atua como o diferenciador das diferenças que povoam o virtual, levando-as ao movimento de atualização, até o ponto em que as diferenças se anulam nas qualidades empíricas e nas partes extensivas atuais. Para isso, é necessário, antes, que as intensidades preencham, ao mesmo tempo em que constituem, um campo intensivo de individuação, formado por uma multiplicidade de relações diferenciais virtuais junto com um reservatório de singularidades ou pontos relevantes. A individuação precede de direito a diferenciação e provoca-a, a ação desse campo intensivo de individuação é que cria o movimento de diferenciação, segundo uma linha divergente que formará esta ou aquela espécie, esta ou aquela parte orgânica, que corresponderão às relações diferenciais e aos pontos singulares virtuais, sem assemelharem-se com eles, já que a atualização é sempre um movimento de diferenciação. O campo intensivo de individuação afirma em si as intensidades que o constituem, e afirma-as

diferenciando-se. A diferença intensiva se define, assim, como diferença individuante.

As diferenças individuantes são o princípio transcendental que age em cada coisa, em cada indivíduo constituído no mundo empírico, circulando e comunicando sob as formas e as matérias, construindo-as temporariamente e dissolvendo-as. O campo intensivo de individuação é condicionante de toda especificação das formas, de toda determinação e de todas as variações individuais. As diferenças constituem o jogo subterrâneo de remissões recíprocas, produtor de intensidades que afirmam imediatamente a si mesmas, constituindo o movimento do ser. O ser está presente sem mediação nas diferenças: ele se partilha num território ilimitado, uma distribuição nomádica do ser, de modo que as diferenças se desdobram e se distribuem em seu espaço aberto, sem propriedade, sem fixidez, sem proporcionalidade, sem limites precisos, cobrindo com sua simples-presença o maior espaço possível. O ser está presente igualitariamente nas diferenças: cada diferença participa igualmente do ser, pois independentemente de sua quantidade de potência, cada diferença vai ao extremo daquilo que pode, diante dos encontros que o acaso lhe impõe. O limite de potência é próprio para cada diferença, mas a busca por ultrapassar o limite é o que define a presença igualitária do ser em cada uma delas. Existe, assim, o máximo próprio de cada diferença, além do qual ela só pode ir superando sua potência: para ultrapassar seu limite, a diferença precisa transformar-se. A diferença intensiva se define, em última instância, por essa força de metamorfose através da qual ela afirma o que é excessivo em si para retornar como diferença, expulsando a deficiência da condição e a igualdade do agente.

A repetição ontológica seleciona, portanto, a diferença como aquilo que retorna porque extrai as últimas conseqüências de sua potência. O idêntico, o semelhante, o negativo não retornam porque neles a diferença intensiva se encontra anulada, é preciso, antes esfacelar as coisas, dissolver as identidades para liberar novamente as intensidades que a constituem, desigualá-las. Por isso, o eterno retorno não é uma “lei natural”, ele não é a reedição infinita da

diversidade sensível num grande círculo do mesmo. O eterno retorno é intensivo. A repetição do desigual, o retorno da diferença se define como a criação do novo a partir da afirmação do acaso sempre renovado dos encontros subterrâneos, dos desdobramentos de uma multiplicidade diferencial e intensiva que povoa o espaço aberto do ser unívoco.

O ser unívoco é a forma pura do tempo, em que a repetição designa o mundo das diferenças intensivas, a repetição é o futuro como produção do novo. Com isso, a repetição do futuro renega o passado como condição por deficiência que prepara a ação e renega o presente como o agente da metamorfose. Passado e presente repetem apenas uma vez, estando destinados, pela reprodução da diferença, a desfazerem-se como condição e como agente. O tempo emerge, assim, na filosofia da diferença, como o incondicionado, a ausência de fundamento. Sobre sua forma *a priori* e imutável, virão desenrolar-se todas as determinações empíricas e toda dimensionalidade representacional: a síntese orgânica, a síntese originária do hábito, que constitui a vida do presente que passa, a síntese fundamental da memória, que constitui o ser em si do passado e faz passar todo presente, bem como as sínteses ativas, que recompõem o tempo na dimensão representacional da rememoração e da reconhecimento.

A grandeza de *Diferença e repetição* talvez se deva menos ao fato de ela comportar elaborações originais e mais por condensar uma série de engrenagens conceituais vindas das filosofias interpretadas por Deleuze, fazendo-as repercutir umas nas outras e subtraindo-lhes intensidades novas, de modo que, como resultado de todo esse processo, se pudesse explorar e descrever o estofo do ser unívoco e constituir uma filosofia da diferença. Desde o início, tratava-se de apreender o ser em sua positividade e encontrar um conceito próprio para cada coisa, sem recorrer às abstrações de conceitos gerais, como o Idêntico, o Absoluto, o Não-Ser, o Uno, o Múltiplo, o gênero e o diverso. A diferença é o conceito próprio para cada coisa, na medida em que se reporta ao ser unívoco. Tudo o que há é diferença implicada ou explicada, virtual que se atualiza ou atual em vias de virtualizar-se. Embora se diga da diferença, a

unidade do sentido do ser não se rompe: o ser recolhe tudo e tudo destrói na incessante recriação de suas relações diferenciais, ele seleciona tudo o que pode retornar: só a diferença retorna quando vai ao limite de sua potência e metamorfoseia-se ao ultrapassá-lo, constituindo, em seus delírios intensivos e individuantes, plenamente afirmativos, o esplendor do ser unívoco.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. OBRAS DE GILLES DELEUZE

1.1. Escritos de 1952 a 1968.

1952

David Hume, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie (com André CRESSON). Paris: PUF, 1952.

1953

Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Tr. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2001.

1956

Bergson. Tr. Lia Guarino. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

A concepção da diferença em Bergson. Tr. Lia Guarino; Fernando F. Ribeiro. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

1957

Henri Bergson: memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze. 1. reimp. Tr. Mauro Armiño. Madrid: Alianza, 1987.

1962

Bergsonismo. Tr. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999.

Nietzsche et la philosophie. 7. ed. Paris: PUF, 1988.

1963

A filosofia crítica de Kant. Tr. Germiniano Franco. Lisboa: Ed. 70, 2000.

1964

Proust e os signos. Tr. Antonio Carlos Piquet; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987. Incluindo a 4. ed. atualizada, de 1976.

1965

Nietzsche. Tr. Alberto Campos. Lisboa: Ed. 70, 1981.

1967

Présentation se Sacher-Masoch. Paris: Minuit, 1967.

1968

Différence et répétition. 10 ed. Paris: PUF, 2000.

Diferença e repetição. Tr. Luiz Orlandi; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

Spinoza et le problème de l'expression. Paris: Minuit, 1968.

1.2. Demais escritos

Conversações, 1972-1990. Tr. Peter P. Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

Crítica e clínica. Tr. Peter P. Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997

Diálogos (com Claire PARNET). Tr. Eloisa A. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

Em que se pode reconhecer o estruturalismo? In: CHÂTELET, François (org.). *História da filosofia*. V. 8: O século XX. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

Espinosa: filosofia prática. Tr. Daniel Lins; Fabien Pascal Lins. São Paulo, Escuta, 2002.

Foucault. 4. reimp. Tr. Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1998.

Hume. In: CHÂTELET, François (org.). *História da filosofia*. V. 4: O Iluminismo (o século XVIII). Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

L'immanence: une vie... In: *Philosophie*, n. 47, Paris: set. 1995.

Lógica do sentido. 4. ed. Tr. Luiz R. Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

Pensamento nômade. Tr. Milton Nascimento. In: MARTON, Scarlett (org.) *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985

Platão e o simulacro. *Lógica do sentido*. 4. ed. Tr. Luiz R. Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

1.3. Com Félix GUATTARI

L'anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie. Paris: Minuit, 2002.

Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia. V. 1. 2. reimp. Tr. Aurélio Guerra Neto; Célia P. Costa. Rio de Janeiro, Ed. 34, 2000.

Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia. V. 2. 1. reimp. Tr. Ana Lúcia de Oliveira; Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1997.

Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia. V. 3. 1. reimp. Tr. Aurélio Guerra Neto *et al.* Rio de Janeiro, Ed. 34, 1999.

Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia. V. 4. 1. reimp. Tr. Suely Rolnik. Rio de Janeiro, Ed. 34, 2002.

Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia. V. 5. 1. reimp. Tr. Peter P. Pelbart; Janice Caiafa. Rio de Janeiro, Ed. 34, 2002.

O que é a filosofia? 2. ed. Tr. Bento Prado Jr.; Alberto A. Muñoz. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1997.

2. DEMAIS OBRAS

1. ALLIEZ, Éric. *Deleuze, filosofia virtual*. Tr. Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996.
2. _____. (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
3. ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. 2. ed. Tr. Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.
4. ARALDI, Clademir L. *Nihilismo, criação, aniquilamento*. Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso; Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2004.
5. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tr. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.
6. ARISTÓTELES. V. I. 4. ed. Tr. Leonel Vallandro; Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os pensadores).
7. AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. 5. ed. Paris: PUF, 1983.
8. BADIOU, Alain. *Deleuze: o clamor do ser*. Tr. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
9. BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. et al. *Textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os pensadores). Traduzido da versão italiana do original alemão.
10. BERGSON, Henri. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).
11. _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tr. João da Silva Gama. Lisboa: Ed. 70, s.d.
12. _____. *Matéria e memória*. 2. ed. Tr. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
13. CIDADE DOS SONHOS. Direção de David Lynch. São Paulo: Europa Filmes, 2002. 140 min. DVD.
14. CHÂTELET, François. *Hegel*. Tr. Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
15. CRAIA, Eladio C. P. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. Cascavel: Edunioeste, 2002.
16. DESCARTES, René. *Meditações*. Tr. J. Guinsburg; Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Os pensadores).

17. A ESTRADA PERDIDA. Direção de David Lynch. São Paulo: Playarte, 1996. 129 min. VHS.
18. FORNAZARI, Sandro K. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso; Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2004.
19. FOUCAULT, Michel. *Um diálogo sobre os prazeres do sexo e outros textos*. Tr. Jorge L. Barreto; Maria C. G. Cupertino. São Paulo: Landy, 2000.
20. _____. *História da sexualidade*. V. II: O uso dos prazeres. 10. ed. Tr. Maria Thereza C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2001
21. GILLES DELEUZE. Paris: Vrin, 1998. Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles.
22. GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tr. Eduardo Brandão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
23. GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. *A religião de Platão*. Tr. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difel, 1963.
24. GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. Tr. Danielle O. Blanchard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
25. HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Tr. Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996.
26. _____. ; NEGRI, Antonio. *Império*. Tr. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.
27. HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. 11. ed. Tr. Adail U. Sobral; Maria S. Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2002.
28. HEGEL, Georg W. F. *Science de la Logique*. Tr. S. Jankélévitch. Paris: Aubier, 1949.
29. HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tr. Déborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, IOE, 2001.
30. HYPPOLITE, Jean. *Logique et existence*. Essai sur la Logique de Hegel. Paris: PUF, 1953.
31. KOSSOVITCH, Leon, *Signos e poderes em Nietzsche*. São Paulo: Ática, 1979.
32. LEBRUN, Gérard. *La patience du concept*. Essai sur le Discours hégélien. Paris: Gallimard, 1972.
33. LECHTE, John. *50 pensadores contemporâneos essenciais: do estruturalismo à pós-modernidade*. 2. ed. Tr. Fábio Fernandes. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
34. LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* 5. reimp. Tr. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2001.

35. MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
36. MARTIN, Jean-Clet. *Variations*. La philosophie de Gilles Deleuze. Paris: Payot, 1993.
37. MATOS, Olgária C. F. *Os arcanos do inteiramente outro*. A Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução. 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1995.
38. MENGUE, Philippe. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé, 1994.
39. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Textos selecionados*. Tr. Marilena Chauí; Pedro Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Os pensadores).
40. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. 1. reimp. Tr. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
41. _____. *Assim falava Zaratustra*. 7. ed. Tr. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
42. _____. *Ecce Homo – Cómo se llega a ser lo que se es*. 9. ed. Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
43. _____. *Ecce homo*. Como alguém se torna o que é. Tr. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
44. _____. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Tr. Rubens Rodrigues Torres Filho. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Os pensadores).
45. _____. *Genealogia da moral*. 4. reimp. Tr. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
46. _____. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Berlim/New York: Walter de Gruyter, 1980. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 vols.
47. PELBART, Peter P. *O tempo não-reconciliado*. Imagens de tempo em Deleuze. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 1998.
48. PLATÃO. *Sofista*. Tr. Jorge Paleikat; João Cruz Costa. *Diálogos*. 5. ed. São Paulo, Nova Cultural, 1991 (Os pensadores).
49. PRADO Jr., Bento. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: EDUSP, 1988.
50. OS PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Os pensadores).
51. PROUST, Marcel. *Nos caminhos de Swann*. Tr. Mário Quintana. São Paulo: Abril Cultural, 1979,
52. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tr. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001

53. SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença*. Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004.
54. SCHRIFT, Alan D. *Nietzsche's French legacy*. A genealogy of poststructuralism. New York: Routledge, 1995.
55. _____. Spinoza, Nietzsche, Deleuze: an other discourse of desire. In: SILVERMAN, Hugh J. (ed.) *Philosophy and desire*. New York: Routledge, 2000.
56. SILVA, Franklin L. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
57. SILVA, Valéria L. *O empirismo transcendental na filosofia de Gilles Deleuze*. São Paulo: Universidade de São Paulo, dissertação de mestrado, 2001.
58. TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. A questão do outro. 2. ed. Tr. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
59. U2. *Pop*. São Paulo: Polygram, 1997. 1 CD.
60. VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Ed. 70, 1988.
61. ZOURABICHVILI, François. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. 2. ed. Paris: PUF, 1996.