

**UFRRJ**

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (ICHS)**

**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DISSERTAÇÃO**

**O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO E DA IMAGEM EM DELEUZE**

**Uma proposta política**

**VINÍCIUS BASTOS FERREIRA BRANTES RIBEIRO**

**2020**



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (ICHS)  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DA PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

## O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO E DA IMAGEM EM DELEUZE

Uma proposta política

VINÍCIUS BASTOS FERREIRA BRANTES RIBEIRO

*Sob a orientação do professor*  
**José Nicolao Julião**

Dissertação submetida para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** no curso de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia.

Seropédica, RJ

Maio/2020

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**VINÍCIUS BASTOS FERREIRA BRANTES RIBEIRO**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE EM FILOSOFIA, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Curso de MESTRADO, área de Concentração: Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 25/05/2020

---

José Nicolao Julião, Doutor, UFRRJ

---

Ulysses Pinheiro, Doutor, UFRJ

---

Leandro Pinheiro Chevitarese, Doutor, UFRRJ

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

F383p Ferreira, Vinicius, 1985-  
O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO E DA IMAGEM EM  
DELEUZE: uma proposta política / Vinicius Ferreira. -  
Seropédica, 2020.  
116 f.

Orientador: José Nicolao Julião.  
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia, 2020.

1. diferença. 2. repetição. 3. imagem. 4.  
representação. I. Julião, José Nicolao, 1965-, orient.  
II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia III. Título.

*Este trabalho é dedicado à Maria Alice.*

## **Agradecimentos**

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Finance Code 001”

Agradeço ao professor José Nicolao Julião pelo aceite em orientar o projeto dessa pesquisa e por acreditar em meu potencial: sua valorosa e paciente orientação ao longo deste trabalho são motivos de minha gratidão.

De modo mais geral, gostaria de agradecer aos professores e amigos que fizeram parte de minha formação na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (graduação) e na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (mestrado). Ambos espaços - um no caos urbano, outro na paz rural – muito contribuíram cada qual ao seu modo em meu crescimento como estudante de filosofia e principalmente como ser humano.

Agradeço singelamente ao professor Ulysses Pinheiro por toda sua contribuição a este trabalho – suas aulas são permeadas de melodias que terminam numa perfeição harmônica e num esforço conceitual sem precedentes.

Agradeço também ao professor Leandro Chevitaese por seu belo curso de Estética e Subjetividade no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ, por sua contribuição a este trabalho e por toda sua generosidade e solidariedade a minha carreira de docente.

Por fim, agradeço a Edilaine Costa por todo o apoio e incentivo irrestrito a este trabalho.

*Você não sente, não vê  
Mas eu não posso deixar de dizer, meu amigo,  
Que uma nova mudança em breve vai acontecer  
O que há algum tempo era novo, jovem, hoje é antigo  
E precisamos todos rejuvenescer*

*(Belchior)*

## RESUMO

Ferreira, Vinícius. **O problema da representação e da imagem em Deleuze. Uma proposta política.** 2020. 116 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

O estudo analisa de que forma o pensamento foi reduzido aos conceitos de representação e de imagem conforme problematiza o filósofo Gilles Deleuze, demonstrando que esta forma do pensamento atuar foi estendida na história da filosofia ocidental como a única maneira dele operar; com isso visa-se mostrar como esse procedimento nos fez perder a diferença: o diferente foi submetido a categoria de um modelo e, assim sendo, ele se baseia no critério de semelhança que tem como norte um ideal transcendente. A dissertação não se baseia somente em explicar esse procedimento, mas se arriscou em averiguar as possíveis saídas que a obra de Deleuze oferece, inclusive demonstrando de que forma um problema ontológico é também um problema estético, ético e político.

**Palavras-chave:** diferença, repetição, imagem, representação



## **Resumé**

Ferreira, Vinícius. **Le problème de la représentation et de l'image chez Deleuze. Une proposition politique.** 2020. 116 p. Dissertation (Maîtrise en Philosophie). Institut des sciences humaines et sociales, programme d'études supérieures en philosophie, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

L'étude analyse comment la pensée a été réduite aux concepts de représentation et d'image comme le problématise le philosophe Gilles Deleuze, démontrant que cette forme de penser pour fonctionner a été étendue dans l'histoire de la philosophie occidentale comme le seul moyen de fonctionner; avec cela, nous visons à montrer comment cette procédure nous a fait perdre la différence: le différent a été soumis à la catégorie d'un modèle et, par conséquent, il est basé sur le critère de ressemblance qui a un idéal transcendant comme son nord. La dissertation ne se fonde pas seulement sur l'explication de cette procédure, mais a pris le risque d'étudier les solutions possibles qu'offre le travail de Deleuze, notamment en démontrant comment un problème ontologique est aussi un problème esthétique, éthique et politique.

**Mots-clés** : différence, répétition, image, représentation

**Siglas das obras de Deleuze que serão utilizadas:**

AD – A ilha deserta e outros textos

AT – O Anti-Édipo

B – Bergsonismo

C – Conversações

C&T – Cartas e outros textos

C1 – Cinema 1. A imagem-movimento

C2 – Cinema 2. A imagem-tempo

CC – Crítica e Clínica

CSB – Curso Sobre Spinoza

DR – Diferença e Repetição

DRL – Dois regimes de loucos

F - Foucault

FCK – A Filosofia Crítica de Kant

LS – Lógica do Sentido

MP – Mil Platôs

NF – Nietzsche e a Filosofia

N – Nietzsche

OqF – O que é a Filosofia?

PS – Proust e os signos

SPE – Spinoza e o problema da expressão

ST – Sobre o teatro

## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| <b>Introdução</b>                                    | 12  |
| <b>1 – Imagem</b>                                    | 17  |
| 1.1 – Fundar   | 18  |
| 1.2 – Representação                                  | 24  |
| 1.3 – Reconhecimento                                 | 31  |
| 1.4 – Memória  | 36  |
| 1.5 – A ilusão da negação                            | 43  |
| <br>   |     |
| <b>2 – Ideia</b>                                     | 55  |
| 2.1 – Sobre a Ideia em geral                         | 56  |
| 2.2 – Ideia e o problema do sentido                  | 71  |
| 2.3 – O conceito de vontade e a superação metafísica | 75  |
| 2.4 – Os riscos que implicam a Ideia                 | 80  |
| <br>   |     |
| <b>3 – Política</b>                                  | 85  |
| 3.1 – Diferença: uma fenda na representação          | 86  |
| 3.2 – A imagem e a criação                           | 93  |
| 3.3 – Ação política                                  | 98  |
| <br>   |     |
| <b>Conclusão</b>                                     | 109 |
| <b>Referências Bibliográficas</b>                    | 113 |

## Introdução

Este estudo pretende responder a questão se ainda é possível na modernidade afirmar a diferença, seja na maneira de pensar seja na maneira de agir. A diferença é uma questão cara que perpassa a toda extensa obra de Deleuze: desde sua primeira leitura sobre Bergson, onde se faz uma crítica ao processo negativo de determinação, Deleuze já alerta que este procedimento de determinação ontológica rouba a fundamentação real do ser, uma vez que a diferença é constituída por um movimento negativo que a determina, o que implicaria numa falsa noção de diferença. Nos textos sobre Bergson, o platonismo é colocado como um perigo próximo, já nos estudos sobre Nietzsche, é Kant quem é alçado a inimigo da filosofia da diferença. O problema geral que será desenvolvido nessa pesquisa é como através do conceito de diferença de Deleuze podemos acreditar num mundo que contém a divergência, a heterogeneidade e a “impossibilidade”. Escolhemos nesta dissertação dois conceitos importantes que nos possibilitam analisar o pensamento da diferença na obra deleuziana: a representação e a imagem. Não duvidamos que seja possível isolar no conjunto da obra de Deleuze uma estética, uma metafísica, uma política, uma ética; entretanto optamos por demonstrar como, numa lógica que desterritorializa o pensamento, esses campos passam uns pelos outros através de um plano de imanência que é justamente o seu fora.

Para compreendermos a forma como Deleuze analisa a diferença sob o domínio da representação, nos dois primeiros capítulos da dissertação, nós pontuamos que, há muito tempo, o pensamento ocidental apreendeu o mundo através de representações: desde o sistema platônico da Ideia, passando pela lógica de classificação dos seres por semelhanças de Aristóteles, o mundo, enquanto receptáculo da diferença, foi pensado através das representações. Se o mundo pode ser pensado através de uma mediação entre o modelo e suas semelhanças, é possível questionarmos se ele não poderia ter sido pensado para além da representação, pois esta dissertação pretende defender que há todo um problema do Ser posto em jogo sobre uma noção que o distribui aos entes através da analogia. O que é análogo é baseado no senso comum, ou o bom senso, que são qualidades do juízo representadas como um princípio daquilo que há de melhor partilhado no mundo. Essa repartição procede por determinações fixas na categoria de representação, sendo de se estranhar o quanto esta categoria foi estendida às

coisas, pois desde a antiguidade é praticamente o único modo de o pensamento atuar.

A representação atua no senso comum subvertendo as noções de realismo e idealismo, pois as imagens que a representação gera são entendidas como o próprio real do objeto, uma vez que para o senso comum o objeto existe nele mesmo e, por outro lado, o objeto é a imagem dele mesmo tal como a percebemos. Ao senso comum é absolutamente estranho pensar em imagens que existem em si e em imagens que sequer precisariam aparecer à figura do humano para existir. Os textos de Deleuze operam uma reversão na filosofia, que afastam a noção do sujeito enquanto aquele que projeta a luz sobre as coisas; reverter a filosofia significa aproximar matéria e luz sem se fazer recurso ao sujeito da razão<sup>1</sup>. Há uma ruptura em Deleuze com a tradição filosófica que situa a luz do lado do espírito e não do lado da matéria, fazendo da consciência a operação que retira a matéria de sua escuridão. Portanto, é a categoria da representação na filosofia a responsável por essa geração de imagens, sendo que uma das coisas que Deleuze investiga em sua obra, como por exemplo, *Diferença e Repetição*, é a possibilidade do pensamento atuar de um novo modo: que o pensamento possa construir uma imagem despida dos conteúdos prévios da representação.

No capítulo 1, especificamente, trabalhamos o problema da semelhança, da igualdade e da diferença dentro da lógica do pensamento representativo, dando ênfase à obra de Deleuze *Diferença e Repetição*, na qual é demonstrado de forma mais evidente o movimento de um tipo de pensamento que se estabeleceu como modelo da representação. Uma vez fundado, passou a ser a única forma válida para se pensar o mundo. Essa parte inicial da pesquisa trata-se de um esforço para demonstrar as operações que permitem ao pensamento representativo exercer a sua função legisladora através de fundamentos que, uma vez estabelecidos, jamais passaram a ser questionados pela forma de pensar e conseqüentemente da sociedade, apenas tomou-se esse modo de reconhecimento das coisas como evidente. O capítulo explica alguns conceitos como o de reconhecimento, imaginação e negação para se entender como ao longo desse percurso da representação a diferença foi sendo esquecida, ou melhor, como ela foi submetida e mediatizada ao modelo do mesmo e do semelhante. Diante disso, perdemos a capacidade de

---

<sup>1</sup> Cf. Leites, B.; Bentz, I. A concepção de Imagem em Deleuze e Bergson. In: Deleuze hoje. Coord. Fornazari, S.K. São Paulo: Ed. FAP-Unifesp, 2014.

conviver com o mundo das diferenças livres e não vinculadas, devido a uma desnaturação da diferença.

O capítulo seguinte começa na mesma linha de movimento do primeiro, demonstrando que a representação não passa de um problema equívoco sobre o começo: a filosofia perdeu muito de seu tempo com este problema – “de que forma é possível se começar de modo verdadeiro?”, justamente essa problemática vai dar nascimento a conceitos como o de *cógito*, Ideia, princípio de razão suficiente... são conceitos que fundam, em contrapartida a outros conceitos não tão importantes que seriam fundados. A questão do capítulo 2 é saber se a filosofia pode ultrapassar efetivamente a possibilidade de pensar quando coloca o problema em termos de fundamento. Enquanto o começo for pensado como fundamento, a filosofia estará no senso comum e assumirá uma relação com o pensamento através da reconhecimento e não em questões essenciais. Se fundar é pretender encontrar o começo, ou seja, quando o pensamento entra em si mesmo e não tem a necessidade de algo exterior, então podemos entender Deleuze enquanto um anti-fundacionista que não pretende encontrar, no desdobramento conceitual de sua obra, o começo. O capítulo retoma as análises de Deleuze sobre Platão e Kant: não as fizemos com pretensões detalhistas, mas nos arriscamos a extrair o essencial dos principais modelos filosóficos que submeteram a diferença a categoria do mesmo e do semelhante. Explicamos o modo bem peculiar que Deleuze trabalha com Platão, principalmente nos primeiros diálogos onde a pergunta “o que é?” é mais problematizadora (no sentido de fazer o indivíduo pensar e questionar os seus valores) do que estabelecadora de uma essência. Em seguida, passamos à análise que Deleuze faz de Kant para mostrar de que modo a sua filosofia ainda é devedora e presa à categoria da representação – fizemos uso da obra *Nietzsche e a Filosofia* para demonstrar através da crítica de Deleuze, o quanto Kant não soube conduzir uma verdadeira crítica, porque não lidou com o problema do sentido e do valor. A parte final desse capítulo começa a fazer um movimento diferente do que vinha ocorrendo até então na pesquisa: dentro dessas questões metafísicas, problematizamos a questão do risco: quais os perigos que uma filosofia como a de Deleuze, que pretende abolir os fundamentos do pensamento, corre ao assumir tal postura? Deleuze pode ser confundido? Pode ser interpretado de maneiras lastimáveis? Ao abirmos mão do ato de fundar, não seremos imediatamente reconduzidos à dúvida, de onde não mais poderemos sair? Seria o final da filosofia de Deleuze um paradoxo

cuja única saída seria o ceticismo? Desdobramos e respondemos a tais questões de modo que o leitor não deva levar em conta somente o lado metafísico do problema, mas compreenda que a resposta para a questão do risco deve ser pensada, sobretudo, de modo político: no plano de imanência traçado pela filosofia deleuziana as questões ontológicas são atravessadas por um plano de ação, o que implica numa política. Acreditamos que quando se retira do pensamento os seus fundamentos (o que vem a ser uma questão ontológica), realiza-se um movimento que tem implicações num campo de ações, significando compreender um problema ontológico ao mesmo tempo como um problema político. Quando Deleuze desloca o centro da especulação ontológica da negação para a diferença, demonstrando que o Ser é unívoco e diferente de si mesmo, não podemos ser ingênuos e não enxergar nessa multiplicidade o desdobramento de problemas políticos contemporâneos aí subjacentes. Michael Hardt explica que a filosofia positiva de Deleuze demanda uma correspondente prática da alegria para poder fazer jus às suas afirmações de positividade e criatividade<sup>2</sup>.

O capítulo final segue esse movimento de transversalidade e problematiza no campo da ação política tudo o que foi levantado pelos dois primeiros capítulos. Ressaltamos um Deleuze não muito explorado pelos pesquisadores da área da filosofia, então termos como sociedade, tecnologias e *marketing* aparecerão, assim como outra leitura que não se costuma fazer do cinema de Deleuze: a crítica presente nos livros *Imagem-Tempo* e *Imagem-Movimento* sobre o uso das tecnologias: a criticidade presente nas obras ao uso que se fez do cinema e ao seu futuro em nossa sociedade moderna. Além dessa crítica, procuramos extrair a positividade deleuziana através do cinema do terceiro mundo, justamente porque acreditamos que aí se encontra uma saída prática para o problema da representação. Por fim, além de se desejar uma leitura alegre e sempre (na medida do possível) positiva, gostaríamos de dizer que o objetivo maior dessa pesquisa é poder contribuir de algum modo para estudantes interessados no tema do pensamento e da diferença e também a um público um pouco mais genérico, daqueles estudantes que se encontram oprimidos pelos modelos de representação e subjetivação que a miséria de uma sociedade ainda nos impõe. Este trabalho não deve ser encarado como uma obra daqueles que se lastimam pelo atual estado do

---

2 Hardt, M. Gilles Deleuze – um aprendizado em filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996. p. 179-181

mundo, mas daqueles que pretendem sentir e farejar o problema e, que apesar de tudo, sabem que uma nova mudança muito em breve vai acontecer.



## Capítulo I – Imagem

De início, estudaremos o que vem a ser a representação enquanto um problema clássico na filosofia, explicando de que modo temos um modelo que servirá de base para as elaborações das diferentes representações de um objeto. Representação, o modelo e suas semelhanças. O objetivo inicial é verificar que a repetição nada tem a ver com este modelo, uma vez que esta estaria ligada à diferença. O leitor deve se atentar quanto ao problema central deste capítulo: a representação trai a repetição e, diante disso, o que será da diferença? Até onde é possível afirmar que a filosofia perdeu o caminho da diferença?

Será abordado o problema da memória não só enquanto uma ferramenta que permite pensar dentro do modelo da representação (enquanto um reconhecimento daquilo que já foi visto, do que previamente temos enquanto modelo), mas principalmente enquanto aquilo que nos constitui enquanto humanos. O tempo é aquilo que faz com que as coisas apareçam e desapareçam, dentro disso, a memória não é aquilo que devemos utilizar para escapar a esse caráter transitório do tempo, mas é aquilo que nos constitui porque seríamos seres muito mais do passado do que do presente: somos seres transitórios no tempo e devemos encarar o mundo em seu caráter passageiro e não dentro de uma eternidade.

Por fim, para evitar mal entendidos, falaremos da negação: daquilo que ela nos promete, o contato com uma diferença, mas que ela opera uma traição: impede-nos o acesso ao diferente em si, uma vez que ela possui uma forma dependente do que é afirmativo para, num segundo momento, poder negá-lo. Nesse sentido entendemos a negação como a revanche do reprimido, ou mais do mesmo, na medida em que não permite ao pensamento um caminho independente, mas o submete ao modelo do mesmo e do semelhante. Deve-se observar a proposta de Deleuze para liberar o pensamento de uma imagem negativa.

## 1.1 – Fundar

*Diferença e Repetição* começa por fazer entender de que maneira o conceito de repetição não pode ser relacionado com o conceito de representação. A questão inicial é: qual é a essência da repetição? É de bom grado contar a história que o próprio Deleuze relata na introdução: Leibniz convidou senhoras para fazer metafísica experimental em passeios por jardins, onde ele verificava que duas folhas de uma árvore eram sempre diferentes e por isso não podiam ter o mesmo conceito<sup>3</sup>. Este exemplo retrata o problema inicial da pesquisa: a representação de um conceito termina por apagar as diferenças entre os seres em prol de uma semelhança.

É um problema que vem desde a filosofia antiga com Platão e que opera até hoje: o modelo e as suas representações. Para exemplificar, em *Eutífron*, Sócrates indaga o seu interlocutor sobre o que vem a ser a piedade e termina por obter algumas definições. Entretanto, Sócrates o alerta que não lhe pediu para dar duas ou mais demonstrações de coisas piedosas, mas que lhe conseguisse uma definição que abrangesse a natureza de todas as coisas piedosas<sup>4</sup>. Em muitos livros de Platão temos o investigador Sócrates a procura de algo característico a todas as coisas, seja no tema da piedade, seja na Justiça, ou no do Belo. Ou melhor: um pensamento que parte por reconhecer semelhanças evidentes entre coisas, de modo que, tal pensamento se articula em torno de uma característica comum entre elas, a saber, a essência da coisa.

Este modelo, segundo o qual, toda coisa pode ser representada através de sua essência forma uma imagem no modo de operar do pensamento. Quando alguém diz “garrafa”, pode-se pensar num formato pequeno (500ml), num maior (1,5L), na cor azul, amarela, ou mesmo transparente, pode-se imaginá-la de modo cilíndrica, arredondada, quadrada, mas nada disso importa: todos pensarão numa espécie de recipiente, um reservatório para líquidos e que tem por função final beber.

Tal modo de se operar o pensamento nos fornece sempre uma imagem de fundo (observe que o mesmo se daria se o exemplo fosse casa, carro etc). Um

---

3 DR. p. 52-53

4 Platão, *Eutífron*, (10e10-11a8)

modelo, seus respectivos exemplares, todos semelhantes entre si, tendo como ligação a sua essência. Deleuze se coloca fora deste modelo representacional do pensamento.

A pesquisa tenta explicar a partir de agora a política de Deleuze contra essa imagem do pensamento. Acredita-se que *Diferença e Repetição*, além do esforço por realizar uma obra autoral, é acima de tudo um esforço contra ao que ele vem a chamar de imagem dogmática do pensamento. Por ora, é interessante se ater ao capítulo 3, “A imagem do pensamento”. É neste ponto que Deleuze identifica o problema dos pressupostos na filosofia: toda teoria se constitui num esforço inicial por afastar qualquer raciocínio que esteja baseado num pressuposto, para chegar num ponto zero e a partir daí começar a inferir todo o seu esforço em prol de uma verdade universal. Foi assim com Platão, Kant, Hegel, Marx... todos almejando um ponto inicial em que se pudesse afirmar “aqui tenho um argumento irrefutável, aqui é verdadeiro”. O exemplo de Deleuze é talvez o mais clássico de todos, com Descartes: com o conceito de *cógitó*, este pretende abolir qualquer tipo de pressuposto em sua filosofia para poder construir argumentos verdadeiros; mas Deleuze alerta que ainda assim, ele não consegue, pois pressupõe que qualquer um saiba o que seja eu, pensar e ser<sup>5</sup>.

Descartes nos apresentou o *cógitó* acreditando ter eliminado todos os pressupostos, mas, por exemplo, quem afirma que um inca possui um ser? Quem pode afirmar que um índio possui a unidade de um eu (aliás, há tribos que não possuem em sua língua pronomes como meu, minha, seu, sua)? Descartes, ao eliminar o pressuposto objetivo do animal racional, acabou por introduzir os pressupostos subjetivos eu, ser, pensar e com isso muito pouco avançou em questão de se poder começar de um ponto zero. Deleuze vai dizer que o Eu do pensamento não garante um real começo e que a filosofia é uma impotência em se poder começar<sup>6</sup>. A filosofia cartesiana recusa pressupostos objetivos, mas como forma de contrapartida é tomada por pressupostos subjetivos: toma como evidência que todos possuem um eu, e, portanto, que se questionamos (pensamos) é porque existimos. Mas isso é começar já tomando muita coisa como evidente.

---

5 DR. p. 189.

6 DR, p. 190

Pode-se tirar disto a conclusão de que não há verdadeiro começo em filosofia ou, antes, de que o verdadeiro começo filosófico, isto é, a Diferença, já é em si mesmo repetição.<sup>7</sup>

Quando um autor acredita ter começado em filosofia, certamente ele é partícipe de um processo e não deixa de repetir aquilo que um fluxo de pensamento já fez. A impossibilidade de se começar de um marco zero, a impossibilidade de sair dos pressupostos, a impossibilidade de se elaborar uma teoria geral com respostas universais, de certo modo foi o que Foucault fez em sua aula inaugural no Collège de France<sup>8</sup> ao afirmar que todo começo se dá por um entre. Foucault utiliza nessa aula o próprio exemplo do texto escrito: a cultura ocidental marca o seu início na *Iliada* e na *Odisseia* que são obras marcadas por uma repetição; uma tradição em que poetas declamavam em versos, num ambiente no qual não se tem a mínima possibilidade de se demarcar um começo. Repetição que continua nas inúmeras traduções que até hoje atualizam essas duas obras em nossa época. Repetição marcada no século XX pelo *Ulysses*, de Joyce. Quanto ao estatuto da filosofia enquanto um campo acadêmico, pode-se dizer que existe um primeiro texto e em seguida existem os comentários que tem como função reatualizar esse texto; os comentários têm como função identificar e explicar aquilo que o texto primeiro tinha dito de modo silencioso. O comentário tem como função de dizer pela primeira vez aquilo que já havia sido dito em outro texto. Foucault diz que o comentário é um pensamento paradoxal que deve dizer pela primeira vez o que já foi dito e repetir incansavelmente aquilo que ainda não foi dito<sup>9</sup>.

É a tarefa desta pesquisa que deve dizer algo além do texto de Deleuze, contudo com a condição de estar atento ao texto de Deleuze e na condição de sua fala ser realizada. É uma postura adotada que leva em consideração o estatuto de multiplicidade que Deleuze dá a seus textos, o que nos inviabiliza (assim como Foucault) de demarcar um texto primeiro. Todo texto é uma teia onde não é possível marcar um começo: entende-se aqui texto primeiro do mesmo modo que Foucault considera um texto primeiro como a *Iliada*. A impossibilidade de se começar em filosofia é como a possibilidade da autoria de uma obra: o autor não é a marca de um indivíduo que fala, mas um conjunto de discursos que se agrupam sob a

---

7 DR. p. 190

8 Cf. Foucault, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.

9 Id. p. 24

assinatura de um autor. Há uma frase bela de Foucault que diz muito sobre a impossibilidade de começar, e também diz muito sobre a importância de se entender a multiplicidade de um texto: “O novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta.”<sup>10</sup> Portanto, não há um verdadeiro começo e o autor é menos aquele de quem parte a palavra e mais um desenrolar por onde o pensamento passa.

Deleuze faz uma pergunta infantil (no sentido positivo de ser uma criança) diante da evidência daquilo que todo mundo sabe: mas e se nem todo mundo souber?<sup>11</sup> Há sempre uma pessoa que se questiona, recusando-se a tomar como verdade aquilo que todo mundo mecanicamente reconhece como verdade, e que acaba por negar um modelo universal. O que fazer com essas vozes? A filosofia não pode ser um discurso que tem por função silenciar outras vozes; mas se tomamos essa resposta por positiva, uma vez que o outro não passa de um ignorante ou iletrado por não reconhecer evidências, então a filosofia e seus pressupostos subjetivos não se diferenciam muito dos discursos de preconceito e exclusão social.

Deleuze faz uma lista de 8 postulados que se fazem presentes em teorias filosóficas; são pressupostos que não percebemos quando tomamos como verdadeiro tais teorias. Vejamos: 1) Postulado da boa vontade do pensador e boa natureza do pensamento: é aquele no qual a filosofia tem o seu ponto de partida, pois se acredita que todos temos por natureza o desejo de conhecer; 2) Postulado do ideal do senso comum: tomar o bom senso como determinação do pensamento puro, com isso a filosofia estaria ao lado da verdade; 3) Postulado da reconhecimento: a filosofia funciona como um pensamento reto, tem por função reconhecer as coisas e dizer-lhes sua essência. É a reconhecimento como modelo transcendental da filosofia; 4) Postulado da representação: a filosofia que opera através da identidade e a oposição ao conceito, pela analogia e semelhança; 5) Postulado do erro: o erro é aquilo que exprime tudo o que pode acontecer de mal no pensamento; 6) Postulado da proposição: a designação é tomada como o lugar da verdade e o não sentido não faz parte da filosofia; 7) Postulado das soluções: a determinação da categoria de problema e a sua definição pela capacidade de ser resolvido; a filosofia acredita poder solucionar problemas; 8) Postulado do resultado (ou fim)<sup>12</sup>: a subordinação do aprendizado ao saber.

---

10 Id. p. 25

11 Cf. DR, p. 191

12 DR, p. 236-237

Segundo Roberto Machado, a existência de pressupostos caracteriza a filosofia da representação<sup>13</sup>; quando ela se compromete com o primado da identidade, Deleuze nos apresenta então os pressupostos que estão subentendidos neste modo de filosofar. É assim que ele tenta se distanciar de grande parte dos filósofos que, ao acreditarem partir de um ponto zero, carregaram implicitamente tais pressupostos. A pesquisa se baseia aqui no prefácio à edição americana de *Diferença e Repetição* (escrito em 1986 e publicado em 1994), para afirmar que Deleuze marca nesse ponto a sua tentativa de filosofia autoral, embora diversos autores já tivessem trabalhado o problema da diferença e da repetição, ele não os tratou subordinando ambos os conceitos à identidade e a semelhança.

Após ter estudado Hume, Espinosa, Nietzsche, Proust, que me encheram de entusiasmo, *Diferença e repetição* era o primeiro livro em que eu tentava 'fazer filosofia'. Tudo o que fiz em seguida encadeava-se com este livro, mesmo o que escrevemos com Guattari (falo evidentemente do meu ponto de vista).<sup>14</sup>

É importante se atentar que o problema dos fundamentos para Deleuze impedem que a própria filosofia pense a diferença por ela mesma; uma vez que os preconceitos morais (e também filosóficos) nos levam sempre a subordinar aquilo que desconhecemos à categoria da identidade, pois o instrumento da analogia nos leva, através de um processo racional, a associar um signo estranho a um signo que pertença ao nosso mundo.

Para pensar a diferença, temos tendência a subordiná-la à identidade (do ponto de vista do conceito ou do sujeito: por exemplo, a diferença específica supõe um gênero como conceito idêntico). Temos tendência também a subordiná-la à semelhança (do ponto de vista da percepção), à oposição (do ponto de vista dos predicados), ao análogo (do ponto de vista do juízo). Isso quer dizer que não pensamos a diferença nela mesma.<sup>15</sup>

O problema do fundamento não somente simplifica as coisas através de um preconceito lógico e até mesmo cultural na filosofia, como também simplifica do mesmo modo o conceito de repetição, reduzindo-o ao mesmo, ao semelhante ou ao oposto. Segundo Peter Pelbart – corroborando com a visão de Machado –, o

---

<sup>13</sup> Machado, R. *Deleuze e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990. p. 130-131.

<sup>14</sup> DRL. p. 320

<sup>15</sup> Id. p. 321

fundamento é o que inaugura e torna possível a representação, dotando-a de uma capacidade infinita de se multiplicar<sup>16</sup>.

Então, inicialmente ressaltamos o problema dos postulados em Deleuze, pois eles constituem aquilo contra o qual o filósofo milita ao longo de sua obra: o fundamento da imagem da filosofia. Não pensamos somente após termos um método.

---

<sup>16</sup> Pelbart, P. O tempo não-reconciliado. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 138.

## 1.2 – Representação

Quando se emite um signo e dele se forma uma imagem, de modo geral, ela deve estar enquadrada em certas categorias lógicas, formais e racionais; por ex., o signo quadrado provavelmente terá a formação de uma imagem de um objeto com 4 lados e seus respectivos ângulos retos. Isso é um modo de pensar articulado pela representação; o que é um caro problema para Deleuze. Segundo David Lapoujade<sup>17</sup>, o primeiro capítulo de *Diferença e Repetição* coloca como a partir de Platão o pensamento opera através do modelo das representações.

O problema disso se encontra numa submissão da diferença ao modelo da representação, ou seja, a partir de Platão essa diferença – outrora livre e desvinculada – passa a ser midiaticizada. Em continuidade com o exemplo supracitado, um sujeito do conhecimento pode formar a imagem que quiser do quadrado (azul, rosa; preenchimento de borda; linhas contínuas, tracejado etc.), mas ele sempre terá 4 ângulos retos, ou então não será a representação de um quadrado, ou então este sujeito não estará operando com a sua faculdade da razão, um *non-sense*.

A representação propagou-se em toda parte, se estendeu sobre o mundo até conquistar o infinito. O mundo inteiro se transpôs para a representação; e todos os seres que o povoam são pensados como seres de acordo com as exigências da representação.<sup>18</sup>

Há uma discussão sobre a arte no século XX que problematiza o que Lapoujade fala acerca da representação. Quando Marcel Duchamps coloca numa sala de uma galeria de arte um mictório, o que ele problematiza? O que ele nos ensina? Se o mictório é um objeto de porcelana, branco e com a finalidade de um indivíduo do sexo masculino urinar, então este objeto jamais poderia estar numa exposição artística. Voltemos ao primeiro exemplo, àquele da garrafa: novamente se poderá pensar e formar a imagem do objeto que quiser, mas atenção, esta imagem deverá corresponder à expectativa da finalidade do objeto – beber determinado líquido.

---

<sup>17</sup> Cf. Lapoujade, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015. p. 47

<sup>18</sup> Id. p. 47



Michael Hardt faz uma leitura interessante ao dizer que Deleuze reconhece que Platão tem o esforço de constituir uma filosofia da diferença, mas o problema é que ele foca na constituição da diferença através da finalidade. Enquanto em Deleuze, a diferença da coisa é uma questão interna, para Platão, a diferença é preenchida por uma aspiração externa à finalidade da coisa, “a diferença da coisa pode apenas ser explicada por sua destinação, o Bem.”<sup>19</sup> Em outras palavras, Platão funda o ser na causa final. Assim, a diferença deve sustentar uma natureza da coisa e, com isso, ela não consegue escapar de um argumento ontológico causal.

Um caminho certamente muito bem desenvolvido por Aristóteles, “qual a finalidade da coisa?”, mas Deleuze dirige a responsabilidade a Platão, ao seu modelo centralizador da Ideia, o fenômeno se manifesta e, em seguida, é convocado ao tribunal da Ideia para se defender e provar sua vinculação ao modelo.

É a ideia que desempenha o papel de fundamento por possuir, em primeiro lugar e de modo flagrante uma qualidade que cada fenômeno só pode pretender possuir em segundo lugar, em terceiro etc., tendo em vista sua semelhança com ela.<sup>20</sup>

A Ideia é o juiz – servidor aristocrático – que do alto de seu púlpito julga aqueles que só o podem imitar através de um reconhecimento de inferioridade - Triste fim do mundo das cópias. Para cada coisa, a sua finalidade. Mesmo que a representação conquiste o infinito, ela não consegue se desprender do conceito de identidade. A identidade para com a ideia se torna o fundamento e deve ser o começo de qualquer filosofia. Segundo Lapoujade, o esforço de Deleuze nos três primeiros capítulos de *Diferença e Repetição* é por compreender as bases do fundamento<sup>21</sup>, contestando o seu primado da identidade.

No capítulo “A imagem do pensamento”, ele explica que a representação se define em atribuir uma identidade ao conceito, o que implica em estabelecer oposições a ele, isto é, àquilo que o conceito não é. Determinar o conceito é fazer a comparação dos predicados possíveis com seus opostos e se utilizar da memória para fazer um caminho regressivo de comparações e da imaginação para fazer um

---

19 Hardt, M. Gilles Deleuze – um aprendizado em filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996. p. 34

20 Lapoujade, D. Op. cit. p. 48

21 Id. p. 51

caminho progressivo para se recriar a série. De certa forma, é o papel que o senso comum exige: semelhança entre uma percepção e uma memória.

O eu penso é o princípio mais geral da representação, isto é, a fonte destes elementos e a unidade de todas estas faculdades: eu concebo, eu julgo, eu imagino e me recordo, eu percebo – como os quatro ramos do cógito.<sup>22</sup>

Só pode ser pensado como diferente aquilo que segue esta fórmula da representação: diferente é aquilo que é idêntico, semelhante, análogo e oposto; a diferença no modelo da representação é reduzida a uma razão comparativa. Deleuze diz que o mundo da representação se caracteriza pela impotência de pensar a diferença por ela mesma;<sup>23</sup> ao mesmo tempo em que usa a repetição para si mesma, pois ela só pode ser entendida por meio da reconhecimento.

No livro *Nietzsche e a Filosofia*, obra anterior à *Diferença e Repetição*, há uma problematização da questão do valor; Deleuze dirá que na filosofia há um juízo de valor no ponto de vista que aprecia os fenômenos<sup>24</sup>, e tal valor se dá como um princípio. Neste ponto, a pesquisa aposta que esse livro tem as bases que futuramente Deleuze desenvolveu em *Diferença e Repetição*. Logo de início, ele explica o projeto genealógico de Nietzsche, afirmando que este consiste não num caráter absoluto dos valores, não numa busca da origem, mas em introduzir na história da filosofia os conceitos de sentido e de valor: “Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores.”<sup>25</sup> Isso deixa latente o que, cerca de 6 anos depois, será ainda mais desenvolvido em *Diferença e Repetição* sobre a crítica ao fundamento e o modelo representacional.

Nessa obra, Deleuze formula que mais importante do que se perguntar pelo sentido da coisa é se perguntar qual é a força que se apropria da coisa<sup>26</sup>. Ao invés de falar nessa obra em aparição do fenômeno, ele prefere utilizar o termo signo, e vai dizer que o signo é um sintoma que encontra seu sentido numa força atual<sup>27</sup>. Se dividirmos a filosofia de Deleuze em um período pré *Diferença e Repetição*, o autor de *Bersonismo, Proust e os signos* e *Nietzsche e a Filosofia*, temos um Deleuze

---

22 DR. p. 201

23 Id. p. 201

24 NF. p. 9

25 Id. p. 10

26 Id. p. 11

27 Id. p. 11

afastado de uma tradição fenomenológica hegeliana, um Deleuze que já flerta com uma semiótica.

Um fenômeno não é uma aparência, nem mesmo uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual. A filosofia inteira é uma sintomatologia, uma semiologia. As ciências são um sistema sintomatológico e semiológico. A dualidade metafísica da aparência e da essência e também a relação científica do efeito e da causa são substituídas por Nietzsche pela correlação entre fenômeno e sentido.<sup>28</sup>

Uma explicação dessa passagem: 1) É importante deixar claro aqui o conceito de força em Nietzsche: força é algo relacional, ou seja, não se pode pensar numa força isolada, ela sempre está em relação com outras forças, assim como nenhum indivíduo pode controlar uma força, na verdade ele é atravessado por um conjunto delas. 2) Quando Deleuze diz que a filosofia é uma sintomatologia, está dizendo que a filosofia é uma pluralidade de forças e que, portanto, a sua essência é uma multiplicidade. Deleuze defende, de uma maneira não muito desenvolvida ainda, já no 1º capítulo de *Nietzsche e a Filosofia*, não poder haver um modo único do pensamento, mas que a única forma de se relacionar com o pensamento é através da multiplicidade. Da mesma forma, nenhum acontecimento tem um único sentido, assim como uma coisa não pode ter uma representação adequada; uma coisa tem tantas representações quantas forças se apoderarem dela. Numa leitura nietzschiana, Deleuze vai afirmar que uma coisa tem mais afinidade com a força que dela se apodera no momento<sup>29</sup>, sendo assim se chamará de essência aquele sentido que mais tem afinidade com a força que da coisa se apodera.

Há um problema que incomoda Deleuze: a representação de um fenômeno trabalha com uma imagem de fundo que funciona como uma verdade. Para Deleuze, essa verdade não passa de uma força que se apodera do fenômeno e lhe impõe um sentido. Então, ao invés da filosofia se perguntar pela verdade de uma coisa, ela deveria se perguntar por qual conjunto de força se apodera da coisa e qual a sua motivação em lhe dar uma verdade. Por exemplo, em termos de história, ao invés de nos perguntarmos o que caracteriza a democracia no Brasil, devemos nos perguntar qual é a intenção de um conjunto de forças nos fazer afirmar que há uma democracia no Brasil. Essas questões têm a ver com o que analisaremos mais a

---

<sup>28</sup> Id. p.12

<sup>29</sup> Id. p. 13

frente sobre o conceito de vontade de poder em Nietzsche, que vai nos explicar que toda força tem a necessidade de se afirmar e de impor a sua própria vontade. Por ora o que nos basta compreender é que não há um equilíbrio estável das forças e que o devir não possui um estágio final. Devir é aquilo que desde sempre é, portanto, ele não possui um início (uma criação) e nem um fim. O estado atual de forças é sempre passageiro e não há no pensamento de Deleuze espaço para uma teleologia.

Este entendimento acima de que a força é sempre relacional e que o devir não tem nem uma origem e nem um fim, corrobora com a defesa inicial desta pesquisa de que a filosofia não pode ter um ponto central que seria a formação de uma imagem do pensamento centrada num modelo da representação. Se o pensamento se vincula ao devir não há como ficar preso, imóvel num modelo.

Enfim, por ora é importante assinalar que a representação implica a identidade no conceito, mas também a oposição no conceito e as suas formas corretas e adequadas de relacionar tal conceito a outros através do critério de semelhança. Deleuze lembra que o “Eu penso” é o exemplo e também o princípio mais geral da representação: “penso, mas também eu julgo, eu percebo, eu me lembro, eu relaciono etc”.

Quádruplo câmbio em que só pode ser pensado como diferente o que é idêntico, semelhante, análogo e oposto; é sempre em relação a uma identidade concebida, a uma analogia julgada, a uma oposição imaginada, a uma similitude percebida que a diferença se torna objeto de representação.<sup>30</sup>

Ao lermos um texto – filosófico, literário, artístico – temos uma facilidade tamanha em formar imagens representativas daquilo sobre o qual estamos refletindo no texto. Isso acontece porque perdemos a capacidade de capturar esse texto pela estranheza que lhe é própria; nós o trazemos para o nosso mundo, através de procedimentos como a relação, a analogia e a semelhança. Abandonamos a diferença, abolimos qualquer possibilidade do texto nos trazer uma náusea, um horror e optamos pela solução feliz e pacífica: nada de conflito, optamos pelo entendimento. A não compreensão do texto, seja porque ele não nos dá nenhuma possibilidade de formar imagens representacionais como pano de fundo, seja porque

---

30 DR. p. 201

ele não faz o menor sentido, foi abolida do campo da filosofia. Trazemos o texto para o nosso mundo, aos nossos modelos representacionais. A filosofia da identidade não sabe trabalhar com a diferença por si mesma. A representação é um dos problemas mais caros a Deleuze porque ela causa uma esterilidade no pensamento, porque com ela cada vez menos a filosofia tem a possibilidade de ter genuinamente uma ideia diferente, apenas tem ideias produtoras de “verdade”. Isso configura um incômodo que atravessa grande parte da obra de Deleuze e que pretendemos responder de que modo isso será retrabalhado e respondido na parte final de sua obra e o quanto isso não somente é um problema ontológico, mas também político.

É possível neste ponto levantar a questão se o próprio Deleuze em sua crítica à representação não termina por colocar um modelo de imagem ao pensamento. Por ora, é importante esclarecer que Deleuze não é propriamente contra ao raciocínio representacional, mas o problema seria quando se estende este modo a todo tipo de pensamento. Para Deleuze, a filosofia não pode trabalhar deste modo universal, é necessário que a ideia mantenha sua conexão íntima com a diferença, ou seja, mantenha a estranheza a si mesma. Agora, se isso pode ser considerado mais um sistema filosófico com pretensão de verdade universal é uma questão que permanece. Deleuze recebeu ao longo de suas obras, críticas dos psicanalistas (referentes ao Anti-Édipo), dos marxistas, mas talvez a área que mais lhe rendeu críticas foram argumentos pautados em lógica. É importante explicarmos que quando Deleuze defende um pensamento liberado dos fundamentos não é para ser mais um discurso que se pretenda verdadeiro e irrefutável, senão encerraremos o seu pensamento num artifício do terceiro excluído da lógica, mas que a sua crítica ao império do modelo da representação sirva para fazer uma pluralidade conceitual, uma espécie de antimodelo o qual a filosofia possa se servir para se livrar dos postulados. Quando um autor quer, sinceramente, fazer o pensar perder os seus fundamentos, acaba por cair em certos constrangimentos, principalmente no condizente a críticas. Entretanto, a maior parte delas talvez tenha vindo de uma não compreensão de sua obra, ou melhor, críticas advindas de preconceitos formais das respectivas áreas de onde foram formuladas (basta pensarmos na dificuldade que um psicanalista tem em pensar fora dos moldes da reconstituição de uma história individual edipiana).

Esta questão será retomada no capítulo 2, sob a forma do risco que a filosofia de Deleuze corre. Por ora é importante prosseguir. Agora a pesquisa

passará a um breve estudo da relação entre as palavras e as coisas no postulado da  
reconhecimento, um fundamento ainda mais geral na filosofia.

### 1.3 – Reconhecimento

A reconhecimento é uma ação ordinária que implica em reconhecer algo dentro de um código que já nos foi previamente dado; basicamente é a linguagem do jornalismo, que almeja através de um texto objetivo levar o leitor ao simples e direto conhecimento de algo. A rotina de nossa vida também é baseada em atos codificados como, por exemplo, determinada pessoa está parada num ponto de ônibus e identifica que o carro o qual esperava se aproxima e faz sinal para ele parar; o mesmo ocorre numa estação de trem, o mesmo numa feira quando se quer comprar maçãs e se reconhece justamente a barraca que vende a fruta. Enfim, a reconhecimento faz parte destes e de muitos outros atos que ocupam grande parte de nosso dia.

O problema que Deleuze assinala é que não se pode acreditar que o pensamento esteja presente nesses atos ordinários. A crítica que ele faz é sobre uma imagem do pensamento que se fundamenta numa banalidade, numa trivialidade. Nas palavras do autor, é o conhecimento como *Cogitatio natura*<sup>31</sup>, o conhecimento como algo natural, é a clássica frase de que todos desejam conhecer. Fórmula que, para Deleuze, apazigua os problemas e torna o pensamento inofensivo, pois só atua mediante o consenso daquilo que já está previamente estabelecido.

A partir desse ponto, o pensamento não só faz as pazes com o outro, mas também com o Estado e a Igreja; é o tempo dos objetos reconhecidos e eternamente abençoados. Isso é fazer da filosofia um ideal de reconhecimento transcendental, portanto, é tratá-la como uma religião (e uma religião ortodoxa). Vê um objeto e reconhecê-lo enquanto portador de uma característica comum a vários outros objetos, isto não é conhecer; o pensamento passa ao longe desse movimento que mais parece um costume religioso.

De um lado, é evidente que os atos de reconhecimento existem e ocupam grande parte de nossa vida cotidiana: é uma mesa, é uma maçã, é o pedaço de cera, bom dia Teeteto. Mas quem pode acreditar que o destino do pensamento se joga aí e que pensemos quando reconhecemos?<sup>32</sup>

---

31 DR. p. 191-193

32 Id. p. 197

Quando reconhecemos um objeto, reconhecemos os valores que a cultura nos incutiu sobre este objeto; é sob o bom senso, a normalidade ou um modelo padrão que a reconhecimento opera, então, não se pode deixar de considerar a cultura quando agimos no modelo da reconhecimento, pois este exerce sua prática nos valores estabelecidos. Deleuze vai chamar essa imagem do pensamento, em que se reconhece uma natureza, de imagem complacente. Ele levanta a seguinte questão: “o que é um pensamento que não faz mal a ninguém, nem aquele que pensa, nem aos outros?”<sup>33</sup> Mas por ora, ainda não seria pertinente buscar uma resposta para tal problema. Mais interessante seria insistir em outra pergunta: que relação é essa que Deleuze critica entre os objetos e as palavras?

Gostaríamos de lembrar que *Diferença e Repetição* é um livro marcado pela influência de outro livro publicado dois anos antes na França: *As palavras e as coisas*. Não só pelo período que envolve as publicações – Foucault publica a sua obra em 1966 e Deleuze a sua, em 68 –, não só pelo fato de Deleuze citar a obra de Foucault no capítulo “A imagem do pensamento” – quando fala da dupla subordinação da diferença à identidade concebida e a semelhança percebida –, mas principalmente no que diz respeito ao tema que envolve as duas obras: a diferença. Na própria introdução de seu livro<sup>34</sup>, Foucault afirma não se interessar pelas utopias pois estas são o lugar do consolo, nelas se abrem grandes avenidas, jardins e tem-se o final feliz com a paz nos confrontos; muito pelo contrário, ele prefere as heterotopias, os lugares constituídos pelas múltiplas diferenças, local que não as tranquiliza, mas as inquietam, traem a linguagem porque impedem de nomear isso e aquilo.

Ambos os autores estão discutindo o mesmo problema nas suas obras. É muito interessante uma entrevista que Foucault concede no ano de lançamento de seu livro a uma revista francesa<sup>35</sup>. O entrevistador pede que ele trace uma diferença entre este livro e o seu anterior (*História da Loucura*). Vejamos a resposta:

(...) nesse livro eu quis fazer a história da ordem, dizer a maneira como uma sociedade reflete a semelhança das coisas entre elas e a maneira como as diferenças entre as coisas podem ser dominadas, organizadas em redes, delinear-se segundo esquemas racionais. A

---

33 Id. p. 198

34 Foucault, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2016. p. 9

35 “Michel Foucault, Les mots et les choses”. *Les lettres Françaises*, n. 1125, 1966. p. 3-4



*História da loucura é a história da diferença, As palavras e as coisas, a história da semelhança, do mesmo, da identidade.*<sup>36</sup>

Há uma tese comum nas duas obras, justamente, no tocante ao que Deleuze chama de postulado da reconhecimento, e ao que Foucault, talvez, chame de sistema de elementos, que é a tese de que as semelhanças e as diferenças ocorrem mediante uma ordem (uma espécie de lei anterior ao objeto) que já foi previamente aplicada.

Quando Deleuze cita Foucault em *Diferença e Repetição*, é para se utilizar de seu conceito de representação<sup>37</sup>, afirmando que o mundo tem uma impotência em pensar a diferença e a repetição por si mesmas, uma vez que somente as concebe em relação ao que é idêntico, semelhante, análogo e oposto.

Foucault irá nos chamar a atenção sobre o papel da semelhança dentro desse processo, afirmando que ela acontece devido à imaginação (e a memória), pois é através dela que podemos dizer que B se aproxima de A; por sua vez, a imaginação atua se apoiando na semelhança.

Com efeito, se se supõem, na cadeia ininterrupta da representação, impressões por mais simples que sejam, e se não houvesse entre elas o menor grau de semelhança, não haveria nenhuma possibilidade para que a segunda lembrasse a primeira, a fizesse reaparecer e autorizasse assim sua reapresentação no imaginário; as impressões se sucederiam na mais total diferença: tão total que não poderia sequer ser percebida, visto que uma reapresentação jamais teria ensejo de se estabelecer num lugar, de ressuscitar outra mais antiga e de se justapor a ela para dar lugar a uma comparação; a tênue identidade necessária a toda diferenciação sequer seria dada.<sup>38</sup>

Do modo como Foucault descreve, poder-se-ia dizer que em um mundo de pura diferença, a velocidade dos objetos seria tamanha que tornaria o mundo em uma grande instabilidade; flutuação dos elementos constituindo um espaço o tempo todo mutante, sem tempo necessário para se constituir uma identidade. Para tal, a representação não poderia ter a capacidade de tornar novamente presente uma

---

36 Foucault, M. *Ditos e Escritos*. Vol. VII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 138

37 É considerável o uso que Deleuze faz desse conceito e de todo o capítulo III de *As palavras e as coisas*, o que pode ser verificado na nota 5, do capítulo “A imagem do pensamento”, em *Diferença e Repetição*.

38 Foucault, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2016. p. 95

coisa passada e a imaginação (junto com a memória) a capacidade de fazer aparecer duas coisas distintas como se fossem vizinhas e contemporâneas.

Foucault também alerta que a imaginação é quem tem o poder de ordenar e por uma gênese no pensamento que age através da representação: é ela que pode nos levar a conhecer a ordem natural do mundo, ainda que seja ela própria a falha desse percurso: “Ela está no homem, na juntura da alma com o corpo”<sup>39</sup> e afirma que mesmo Descartes já a acusava como local do erro, mas também como o local de levar o pensamento à verdade<sup>40</sup>.

O interessante nesse ponto é que, se por um lado Deleuze em *Diferença e Repetição* reflete sobre o problema da diferença e do mesmo e como liberar o pensamento de uma imagem tirânica e, por outro lado, Foucault reflete sobre o problema de quem é que tem o direito de estabelecer uma junção entre dois pontos distintos; ainda assim eles estão pensando sob o mesmo problema – o problema da natureza humana. O problema entre as obras converge: Deleuze luta pelo direito de não haver uma natureza do modo como pensamos, não há um modo correto de se pensar, ou mesmo um modo mais adequado. O que *Diferença e Repetição* expõe é que estamos presos em uma determinada forma de pensar o mundo, mas há outras diferentes formas, aliás o que chamamos de pensar é só um gesto automático e que acreditamos ser natural; enquanto Foucault diz em *As palavras e as coisas* que nem sempre se pensou do modo como pensamos hoje, é preciso montar uma rede arqueológica para se enxergar isso e analisar que não podemos falar em natureza, tampouco em natureza humana.

Natureza e natureza humana permitem, na configuração geral da *epistémê*, o ajustamento da semelhança e da imaginação, que funda e torna possíveis todas as ciências empíricas da ordem.<sup>41</sup>

Foucault ainda conclui com a pertinência de um quadro histórico:

No século XVI, a semelhança estava ligada a um sistema de signos; e era sua interpretação que abria o campo dos conhecimentos concretos. A partir do século XVII, a semelhança é repelida para os confins do saber, do lado

---

39 Id p. 97

40 Foucault refere-se à obra de Descartes, *Meditações Metafísicas*, 1ª, 2ª e 3ª meditações.

41 Foucault, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2016. p. 98

de suas mais baixas e humildes fronteiras. Lá, ela se liga à imaginação, às repetições incertas, às analogias nebulosas.<sup>42</sup>

É na ciência que a imaginação se liga a repetições e analogias para formar, ao invés da outrora exegese, uma gênese que vai da forma do mesmo aos grandes quadros do saber. Embora alguns termos e conceitos usados por Deleuze e Foucault não sejam iguais, ainda assim ambos têm problemas centrais muito próximos. É certo pontuar que os autores não se referem a mesma coisa quando falam de diferença: Foucault descreve apenas de longe o que se constituiu como diferente em determinadas épocas, ele em nenhum momento se pergunta pelo que vem a ser a diferença em si; por seu lado, Deleuze problematiza a diferença num campo ontológico, não analisando a diferença em seus desenvolvimentos históricos (talvez seu olhar fosse mais próximo a geografia do que a história, como atestam seus conceitos de desterritorialização e linha de fuga). Deleuze escreve um texto a Foucault, intitulado de *Desejo e Prazer*, onde procura explicar as principais diferenças conceituais entre eles. Entretanto, nesse artigo diz que ambos se ocupavam de um problema comum: garantir os direitos de uma microanálise que não termine numa unificação do tipo Estado, totalização ou representação<sup>43</sup>.

Por ora, o importante é compreendermos dessa convergência feita entre os dois autores que a reconhecimento opera como um obstáculo para uma filosofia da diferença, conforme explica Deleuze no terceiro postulado em *Diferença e Repetição*<sup>44</sup>, pois ela instiga as faculdades do conhecimento a se exercerem sobre um objeto supostamente o mesmo. É a reconhecimento que traz um modelo transcendental, constituindo uma ortodoxia na filosofia: se outrora o projeto filosófico era romper com a doxa, a filosofia não consegue ultrapassá-la pois carrega da reconhecimento um modelo – a concordância entre as faculdades de um sujeito pensante, tido como universal e se exercendo sobre qualquer objeto.

---

42 Id. p. 98

43 DRL, p. 136

44 DR, 196-198

## 1.4 – Memória

É importante verificarmos o papel da memória e da lembrança em *Diferença e Repetição*: o fato de vermos um objeto e o reconhecermos através de uma imagem representacional e assim atribuirmos um nome, ocorre mediante o papel da memória. A questão da memória, da lembrança e do tempo se encontra no capítulo II, “A repetição para si mesma”.

Em duas obras anteriores à *Diferença e Repetição*, Deleuze aborda o problema da memória: em *Bergsonismo* e em *Proust e os signos*. Por enquanto, nos atentemos à primeira obra, quando ele afirma que estamos separados das coisas, quer dizer, separados de um dado imediato. Há uma crítica que é feita à mediação; uma espécie de alerta ao homem que só consegue apreender as coisas mediante o uso da razão, mediante o uso da ciência. Ele pede certa dose de esquecimento no ser – livrar-se dos costumes e também dos preconceitos da cultura – para que tenhamos a capacidade de perceber a coisa na sua imediatez. “O imediato é precisamente a identidade da coisa e de sua diferença, tal como a filosofia a ‘reencontra’ ou ‘reaprende’.”<sup>45</sup>

Mas o que vem a ser a memória? Ter uma percepção de uma coisa no presente e dar um salto para buscá-la numa impressão passada, isso vem a ser a memória? Em Bergson, ela possui um caráter ontológico pois é o que nos liga ao Ser, é aquilo que nos dá um caráter humano na medida que sem ela não seria possível o entendimento daquilo que está sendo dito, pois para a compreensão da linguagem é necessário fazer um movimento com a memória. A memória é o que faz entender o presente, demonstrando que este é muito dependente de vivências passadas. Não se tem a capacidade de entender as coisas em sua instantaneidade, por isso que, de certa medida, a memória é aquilo que nos constitui.

Nas primeiras linhas de *Bergsonismo*, Deleuze diz que a intuição é o método de Bergson. Ele faz um uso de Bergson para evitar o perigo de se perder a diferença na filosofia, pois é sob um critério de semelhança que ela (e também a ciência) perde o caráter ontológico do ser, isto é, a diferença. A semelhança e a oposição são no máximo categorias práticas, mas não ontológicas. Para lidar com o ser das coisas, Bergson estabelece um método que subentende o conceito de duração:

---

45 B. p. 108

aquilo que muda de natureza e, portanto, difere-se de si mesmo. Ao tomar a diferença das coisas como única coisa previamente dada, Bergson forma um “método” em lidar com o mundo e com as coisas: tomá-las em sua imediatez.

A intuição é o método do bergsonismo. A intuição não é um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia. Ele tem suas regras estritas, que constituem o que Bergson chama de ‘precisão’ em filosofia. É verdade que Bergson insiste nisto: a intuição, tal como ele a entende metodicamente, já supõe a duração.<sup>46</sup>

Deleuze explica que a intuição vem somente depois: primeiro há a memória e a duração, conceitos que dizem respeito as experiências vividas; entretanto, somente com estes dois conceitos ainda não somos capazes de conhecer as coisas. Para conhecê-las é necessário nos livrarmos dos falsos problemas, que são as perdas de tempo com questões que não são nossas, mas impostas a nós pela inteligência. O erro está justamente em separarmos aquilo que nós percebemos daquilo que nós lembramos: é impossível dissociá-los porque eles só ocorrem de modo simultâneo. Por isso que Bergson denuncia o intelecto por querer reconstituir e dissociar aquilo que não existe.

O próximo passo do método bergsoniano é compreender que a intuição independe do ponto de vista: não é uma relação do sujeito observador do objeto, mas uma simbiose onde eles se fundem. A duração é o próprio ser das coisas na medida em que Bergson introduziu na filosofia a mudança das coisas no tempo. Não mais aquela essência que existiria por detrás de todas as coisas, mas que tudo dura e muda no tempo, não a toa que ele diz que as duas características da duração são a continuidade e a heterogeneidade. As coisas atravessam o tempo sem as delimitações que o intelecto humano as concebe (por exemplo, a segmentação do tempo), portanto, sendo artificial o modo como percebemos e sentimos as coisas sempre de modo segmentado no tempo. Que o intelecto segmente aquilo que é contínuo, como forma de gerar uma compreensão, não significa dizer que isso aconteça na realidade. Quando Bergson diz que as coisas duram, significa dizer que as coisas atravessam o tempo sem essa delimitação da inteligência.

---

46 Id. p. 9

É importante pontuar que Bergson teve dificuldades em explicar com clareza o que vem a ser o seu método da intuição; Deleuze por sua vez também passa pela mesma dificuldade, ainda que tenha dedicado várias páginas em *Bergsonismo* a tal questão. Essa dificuldade está ligada ao modo como Bergson movimenta a filosofia: ele não formula conceitos, como Kant, mas usa perceptos puros e, se por acaso estes acabam por se reunir num conceito é porque eles ganharam somente uma configuração momentânea e, portanto, não tem pretensão universal. Explicando de outra maneira, a filosofia costuma usar os opostos para operar – por exemplo, liga o ser ao não-ser, o Uno ao múltiplo... e assim vai explicando e resolvendo problemas através da dialética. A tradição filosófica diz que o Uno é múltiplo e, por sua vez, que o múltiplo carrega em si uma unidade. Mas Bergson não comporta o método dialético de conceitos universais abstratos. Não se pode dar conta do real com conceitos tão abstratos. A duração não carrega pontos de vista que possam ser mediados através da dialética. Daí a recusa de Bergson em explicar a duração em termos analíticos.

A memória tem uma importância para a aquisição do hábito, pois é ela que guarda a aparição de A seguida da aparição de B. E é por termos, certas vezes, visto A aparecer e em seguida B aparecer, que sempre que observamos A aguardamos imediatamente B; isso ocorre mediante uma contração dos casos feita pela imaginação. Deleuze se utiliza de Hume e de seu conceito de hábito para explicar que os casos idênticos ou semelhantes se fundem na imaginação. Vale ressaltar que esse procedimento não é fruto da razão, mas sim de uma observação de uma sucessão de instantes no tempo. Claro que também se deve levar em conta o papel da cultura na aquisição do hábito. É interessante se lembrar da velha questão posta por Hume: é porque se está acostumado há anos a ver o sol nascer todos os dias que quando se observa a noite (A) em seguida esperamos pelo dia (B); mas não há nada que nos garanta (nem mesmo a ciência) que amanhã fará dia.

Na concepção de tempo de Deleuze, o hábito funciona como fundação do tempo, ele é o solo pelo qual o presente passa. Mas não se deve esquecer que o que faz o presente passar e se tornar um hábito é a memória. Sendo assim, o hábito é a síntese do tempo que constitui o presente que passa e a memória é o ser do passado, ou seja, aquilo que faz o presente passar.

É especificamente em *Matéria e Memória* que Deleuze se utiliza para nos explicar que o presente se constitui junto com uma composição do passado. O presente é aquilo que se representa ao mesmo tempo em que re-presenta o antigo presente. É o passado a todo o tempo se fazendo presente, o passado que a cada instante está se reconstruindo. Um pensamento paradoxal e que nos diz muita coisa: o passado é contemporâneo do presente e justamente por isso que todo presente pode passar. Dito de outra maneira, a tese bergsoniana que Deleuze defende no capítulo II de *Diferença e Repetição* é a da coexistência do passado com o presente.

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.<sup>47</sup>

Deleuze resgata a concepção de passado de Bergson, para nos livrar do passado enquanto uma mera sucessão de instantes, na qual teríamos sempre o mesmo passado que poderia ser acessado por um raciocínio verdadeiro. O filósofo francês quer nos retirar desse passado fruto de uma origem, de uma verdade, para nos devolver um pensamento que é uma imediatez: um pensamento é aquele que dispensa uma linha histórica causal. O Bergson utilizado por Deleuze quer evitar o perigo de se perder a diferença; é um pensamento que rejeita o critério de semelhança, uma vez que já aprendeu com os erros da ciência e da filosofia que o caráter ontológico do ser não é a unidade.

Deleuze propõe nesse capítulo um abandono da memória causal de instantes para propor um tempo hamletiano<sup>48</sup>: retirar o tempo dos eixos é retirar a subordinação do tempo ao movimento e seus pontos cardinais. “Fora dos gonzos” significa que o próprio tempo se desenvolve, ao invés de alguma coisa se desenvolver nele; nas palavras de Deleuze, é uma pura ordem do tempo que apesar de não abandonar as noções de antes e depois, faz com que início e fim não coincidam. É interessante a explicação sobre este tempo desproporcional que subverte sua relação com o movimento em *Diferença e Repetição*:

---

47 DR. p. 126-127

48 Cf. Shakespeare, W. Hamlet, príncipe da Dinamarca. São Paulo: Abril Cultural, 1981. Devido a uma série de acontecimentos inusitados, que envolvem fatos do presente, mas também do passado, Hamlet diz a famosa frase a Horácio *The time is out of joint*.

O tempo fora dos eixos significa, ao contrário, o tempo enlouquecido, saído da curvatura que um deus lhe dava, liberado de sua figura circular demasiado simples, libertado dos acontecimentos que compunham seu conteúdo, subvertendo sua relação com o movimento, descobrindo-se, em suma, como forma vazia e pura.<sup>49</sup>

Essa concepção de tempo que já vinha sendo trabalhada em *Bergsonismo*, também é utilizada em *Proust e os signos*: nessas obras já é possível observar Deleuze tratando o signo não numa associação causal, mas sim através da reminiscência. Ele então fazia o uso do conceito de reminiscência para levantar questões que o associacionismo de ideias não seria capaz de responder. Na obra de Proust, *No Caminho de Swann*, há uma passagem bastante conhecida em que ocorre o exemplo de uma reminiscência após se comer madeleines. O narrador-personagem chega a casa num dia de inverno e a sua mãe o faz tomar um pouco de chá; quando ele pega uma madeleine e dá a primeira colherada de chá, ele a sente amolecer em sua boca, lhe vem, então, à memória a cidade de sua infância, Combray, assim como um súbito sentimento de alegria; a lembrança de sua tia Léonie lhe dando os biscoitos ao domingo de manhã antes da missa.

Invadira-me um prazer delicioso, isolado, sem a noção de sua causa. Rapidamente se me tornaram inteligentes as vicissitudes da minha vida, inofensivos os seus desastres, ilusória a sua brevidade, da mesma forma como opera o amor, enchendo-me de uma essência preciosa; ou antes, essa essência não estava em mim, ela era eu. Já não me sentia medíocre, contingente, mortal. De onde poderia ter vindo essa alegria poderosa? Sentia que estava ligada ao gosto de chá e do biscoito, mas ultrapassava-o infinitamente, não deveria ser da mesma espécie. De onde vinha? Que significava? Onde apreendê-la?<sup>50</sup>

Essa passagem em Proust é o exemplo de uma alegria que não possui nenhuma explicação causal, assim como não há uma razão que explique de modo satisfatório por que esse chá com biscoitos madeleine lembrou a antiga lembrança de uma cidade que fez parte da infância do personagem. Coincidência entre dois instantes do tempo que possibilitam ao personagem acessar o passado puro, o ser em si do passado. Deleuze vai chamar isso de alegria do tempo redescoberto<sup>51</sup> proporcionada pela reminiscência, cuja sensação vai além de todo e qualquer mecanismo associativo.

---

49 DR, p. 136

50 Proust, M. *No Caminho de Swann*. Rio de Janeiro: O Globo, 2003. p. 48

51 PS. p. 57



A memória não pode se apoderar diretamente do passado, ela forma o passado através do presente. O que, em via de regra, se pensa é que o passado se constitui depois de ter sido presente, e assim é necessário aguardar um novo presente para que o precedente passe. Em *Proust e os signos*, Deleuze já avisava aquilo que viria a escrever em *Diferença e Repetição*: enquanto pensarmos o presente separado do passado, não teremos acesso à essência do tempo<sup>52</sup>. É preciso compreender o presente e o passado ao mesmo tempo e abandonar a ideia de que o passado sucede ao presente que ele foi. Desse modo, pode-se entender a cidade que o personagem passou a sua infância, Combray, que surge após a ingestão da madaleine como completamente nova: não é o mesmo lugar que esteve presente anos atrás, mas sim a de um passado que coexiste com os dois presentes; fora do alcance da memória e da consciência.

Com essa invocação, Combray ressurgiu de forma absolutamente nova. Não surge como esteve; surge como passado, mas esse passado não é mais relativo ao presente que ele foi, não é mais relativo ao presente em relação ao qual é agora passado. Não mais a Combray da percepção, nem tampouco a da memória voluntária; Combray aparece como não podia ter sido vivida: não em realidade, mas em sua verdade; não em suas relações exteriores e contingentes, mas em sua diferença interiorizada, em sua essência.<sup>53</sup>

A palavra que melhor explica o papel da memória para Deleuze é a contingência: não há razão que possa dar conta do aparecimento de Combray à lembrança do personagem, porque tal surgimento coloca em jogo múltiplas determinações e contingências. De modo que, talvez, a melhor explicação seja “isso aconteceu porque foi preciso”, ou “aconteceu assim porque não pode ser de outra maneira”. Combray é composta pela existência de duas séries que não devem ser explicadas e relacionadas sob o critério da identidade e da semelhança. É claro que certas pessoas insistirão na identidade da madaleine que é a mesma nas duas séries, mas a questão não é essa, porque o saber da madaleine envolve Combray enquanto uma diferença, enquanto um fragmento de passado puro que só pode ser tomado pela imediatez de sua experiência, e não pode ser reduzida ao presente que ela foi ao atual presente em que ela pode, a qualquer momento, ser reconstituída

---

52 Id. p. 58

53 Id. p. 60-61

pelo processo racional da memória voluntária<sup>54</sup>. A Combray de chá com madaleine se caracteriza pela diferença, sendo sempre irreduzível a qualquer elemento de caráter semelhante ou idêntico.

Acredita-se que a concepção de tempo reivindicada por Deleuze em *Diferença e Repetição* é para abandonarmos uma concepção de causalidade que temos da vida; é um esforço que o autor faz para nos dizer que há vida para além do raciocínio causal e, sobretudo, um aviso para se quisermos viver de um modo autêntico é necessário afirmarmos uma vida para além das fronteiras do hábito e da resignação.

---

<sup>54</sup> No capítulo II de *Diferença e Repetição*, Deleuze faz uma grande nota (27) sobre essa experiência em Proust.

## 1.5 – A Ilusão da negação

Neste último ponto, nós trataremos, objetivando cercar o problema da imagem na filosofia, o problema do não-ser e o porquê Deleuze o caracteriza como sendo um falso problema. Em termos de história da filosofia, o pensamento dialético seria um enfraquecimento da capacidade criativa que acaba por eliminar novas formas de abordar um problema. A pesquisa se atentará neste ponto ao capítulo 1 de *Diferença e Repetição*, “A diferença em si mesma”, e a outra obra anterior, dessa vez *Nietzsche e a Filosofia*.

A filosofia da diferença ensina que uma ideia é sempre uma afirmação de alguma coisa, deve-se rejeitar qualquer tipo de pensamento que subordine a diferença a uma simples negação de algo<sup>55</sup>. Deleuze entende a filosofia como um sistema (descentrado) propositivo onde estamos sempre afirmando, nas palavras do autor “a afirmação é primeira”<sup>56</sup>. É importante entender a partir de agora porque o negativo vem depois do pensamento propositivo e, portanto, não tem a capacidade de nada criar, ele somente vem depois, vem “a reboque”. É no capítulo 1 que Deleuze fala a respeito de certa leveza da afirmação em detrimento do peso de tudo aquilo que se limita a negar. É o início da eliminação da imagem negativa do pensamento em *Diferença e Repetição*. Observe-se a seguinte passagem:

Segundo a outra concepção, porém, a afirmação é primeira: ela afirma a diferença, a distância. A diferença é leve, aérea, afirmativa. Afirmer não é carregar, mas, ao contrário, descarregar, aliviar.<sup>57</sup>

No restante da passagem, nosso filósofo é claro ao dizer que o “Não” é um fantasma da afirmação, uma vez que é dependente dela – só surge depois. Ele faz uso de Nietzsche – em *Genealogia da Moral* quando usa o “não” do senhor em oposição ao “não” do escravo, na 1ª dissertação – para mostrar a diferença de natureza entre o conservadorismo da representação e a desordem criadora da diferença. Afirma-se nesta dissertação que isto faz parte do que se poderia chamar de projeto de uma filosofia da diferença em Deleuze, pois a questão da eliminação do negativo já estava presente em *Nietzsche e a Filosofia*, obra – como já mencionamos – escrita 6 anos antes de *Diferença e Repetição*.

---

55 DR. p. 89

56 Id. p. 91

57 Id. p. 91

Se *Diferença e Repetição* tem por objetivo liberar a vontade de tudo aquilo que a aprisiona, utilizando a repetição como elemento maior da diferença e objeto da vontade, de certa forma isso é uma concretização de um projeto que envolve três obras anteriores, *Bergsonismo, Nietzsche e a Filosofia* e *Proust e os signos*. Veremos a seguir porque Deleuze encaixa o conceito de Nietzsche de eterno retorno para fazer dele uma nova fórmula em que tudo deve ser afirmado e a negatividade perde o seu sentido de ser.

A afirmação em Nietzsche é um conceito que carrega tamanha força, pois é ela que libera o pensamento de justificativas, da redenção ao passado e, inclusive, nos faz perceber a fragilidade das críticas negativas. *Zaratustra* é um livro que gira em torno do tema da afirmação, fazendo do eterno retorno a força de um eterno sim a vida.

Agora vou contar a história do *Zaratustra*. O conceito fundamental da obra, o pensamento do eterno retorno, essa fórmula suprema da afirmação a que se pode chegar em absoluto – remonta ao mês de agosto de 1881: esse pensamento lançado numa folha de papel com esta subscrição: ‘A 6.000 pés para além do homem e do tempo’.<sup>58</sup>

O eterno retorno é um tipo de pensamento tão forte que faz da própria dor, da angústia e da sensação de perda um motivo de afirmação. Nietzsche cita, ao comentar *Zaratustra* em *Ecce Homo*, um poema de Lou Salomé que manifesta um pouco desse espírito. É o poema *Oração à vida*, que nos dois últimos versos carrega uma força que toca muito em Nietzsche e exige que a vida sempre nos dê forças: “E se não tens mais felicidade a me oferecer / – Pois bem – ainda tens tuas dores.”<sup>59</sup> É essa ausência de negatividade no pensamento em Nietzsche o que interessa a Deleuze; o conceito de eterno retorno será belamente retrabalhado e atravessará toda a obra *Nietzsche e a Filosofia*.

Em *Nietzsche e a Filosofia* observa-se o uso do conceito de força, sendo importante salientar o seguinte aspecto: ao contrário do uso que Marx faz de força – em que se possui a força, como por exemplo, a burguesia que controla os meios de produção é quem detém a força, já o operariado sofre o efeito dessa força –, Nietzsche faz um uso relacional de força: ninguém é proprietário de uma força. Por

---

58 Nietzsche, F. *Ecce Homo*. São Paulo: Lafonte, 2017. p. 85

59 Cf. Salomé, L. *Six Romans*. Paris: *Philologicum*, 2009.

mais que o encontro de forças tenha uma aparência dialética, não é assim que as coisas funcionam segundo Nietzsche: uma força sempre está em relação com outras forças.

Em Nietzsche, a relação essencial de uma força com outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência. Em sua relação com outra, a força que se faz obedecer não nega a outra nem aquilo que ela não é; ela afirma a sua própria diferença e se regozija com esta diferença.<sup>60</sup>

Em termos filosóficos, pode-se entender força enquanto uma pluralidade em detrimento de uma unidade. Em termos sociológicos, pode-se entender que uma sociedade é atravessada por uma quantidade infinita de forças onde não é possível se marcar um centro emanador desse poder. Em termos de ciência política, pode-se entender que não há alguém ou um grupo que detém a força, muito menos outro grupo que simplesmente sofreria o poder de submissão dessa força.

Deleuze quer descartar qualquer uso que a negação possa ter; o que lhe interessa é o momento em que uma força afirma a sua existência; todavia, se depois disso surge outra força que se incomoda e, com o objetivo de um embate ressentido, nega aquilo que a primeira afirma, Deleuze não quer dar atenção a essa força, fruto de um ressentimento. A essência da força não é seu aspecto negativo. É nítido o uso que Deleuze faz da *Genealogia da Moral* ao utilizar a afirmação das forças e a crítica que faz ao negativo. É Nietzsche que avisa sobre a existência de forças escravas, forças que não tem a capacidade de agir, somente de reagir. Aos seres aos quais são negadas as verdadeiras forças, os atos, surge um sentimento de impotência, que se transformará num ressentimento. Em vez de dizer sim a ele mesmo, prefere dizer não a algum outro. O não é a ação que resta ao escravo – força incapaz de afirmar, muito menos criar.

Enquanto toda moral 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.<sup>61</sup>

---

60 NF. p. 18

61 Nietzsche, F. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 29

O papel da dialética na filosofia mantém o pensamento preso ao conceito de consciência, o que significa prender uma pessoa num modo de vida diminuída, a um tipo de pensamento mutilante, que deveria não ter passado do século XIX quando o próprio Freud ensinava que passamos a maior parte do dia operando através de hábitos e atitudes inconscientes, portanto a consciência representa uma pequena parte de nossa vida. Para Deleuze, assim como para Nietzsche, a dialética de Sócrates a Hegel faz parte da história das extensas submissões do homem às forças reativas<sup>62</sup>, daqueles que abdicam de agir, de tomar as rédeas de sua própria vida e assim abdicam de viver.

Deleuze lembra que o conceito de vontade de potência em Nietzsche não significa querer o poder de outro – invejá-lo, ou ficar ressentido por não estar em seu lugar – mas sim querer criar para si novos valores de vida não reconhecidos pela sociedade. Vale lembrar que o projeto nietzschiano de transvaloração da moral não implica em se acabar com os atuais valores morais para em seguida se construir uma nova moral; de modo algum Nietzsche flerta com qualquer dose de relativismo cultural, uma vez que a construção de um sentido para a sua vida não permite que o indivíduo possa imputar esse valor a outro.

Em outra obra anterior à *Diferença e Repetição*, uma espécie de monografia sobre Nietzsche encomendada pela editora PUF, Deleuze deixava claro o papel sempre afirmador da filosofia, em detrimento de qualquer tipo de negação.

Porque a vontade de poder faz com que as forças ativas afirmem, e afirmem a sua própria diferença: nelas, a afirmação está primeiro, a negação não passa de uma consequência, como um acréscimo de prazer. Mas a característica das forças reativas, pelo contrário, está em opor-se primeiro ao que elas não são, em limitar o outro: nelas a negação está primeiro, é pela negação que atingem uma aparência de afirmação.<sup>63</sup>

Observa-se nesta passagem que o conceito de vontade de potência dá o caráter múltiplo e pluralista do aspecto sempre afirmativo da filosofia de Deleuze. Ele é um filósofo preocupado, assim como Nietzsche, em erradicar a característica reativa da vida, um pensador que quer proteger os fortes dos fracos, ou seja, nos proteger das forças escravas que nos dizem não e que não vamos conseguir. Os fracos vencem não pela soma de suas forças, mas pelo enfraquecimento dos fortes,

---

62 N. p. 21

63 Id. p. 22

devido à cooptação deles. Em termos práticos, isso é muito simples de se perceber, pois na vida o caminho mais fácil é sempre aquele da desistência e não da afirmação – indivíduos que desistem de seus sonhos, outros que perdem a vontade de viver, outros que só encontram sentido não nesta vida, mas na promessa de uma vida além (o paraíso). Por isso, os fracos vencem não pela soma de suas forças, mas devido à cooptação dos fortes, fazendo-os desistirem de agir. É em Nietzsche que Deleuze retira um de seus mais belos ensinamentos: é preciso proteger os fortes dos fracos<sup>64</sup>. Em outras palavras, é necessário afastar toda negatividade, todo ressentimento, todo enfraquecimento daquilo que podem os fortes.

É uma preocupação que Deleuze leva em sua filosofia de não nos deixarmos enfraquecer por forças que não são as nossas, por forças contrárias; de certo modo é a preocupação que Zaratustra também tinha com seus discípulos, como por exemplo, na passagem “Dos sacerdotes”, onde eles passam perto de sacerdotes e Zaratustra avisa-os que tenham cuidado porque estes homens são inimigos astuciosos e se utilizam da humildade para corromper o outro. “Entre eles também há heróis, muitos dentre eles sofreram bastante; mas também quiseram fazer sofrer os outros”<sup>65</sup>. Zaratustra explica que este tipo de gente é prisioneira de falsos valores e tem um ressentimento perante aqueles que experimentam viver de maneira autêntica. Eles negam a vida, negam cada oportunidade que a vida lhes dá e quando ela se apresenta com lacunas inexplicáveis, evocam o nome de Deus. Nietzsche ainda afirma nesta passagem que suas igrejas são cadeias de penitência e tamanha são as suas negações da vida, que o simples fato de conduzirem a vida de outros homens não faz deles pastores, mas sim covardes.

No início da passagem “Dos sacerdotes”, é a atitude inicial de Zaratustra que interessa a Deleuze: o narrador-personagem alerta a seus discípulos que passem longe dos sacerdotes, pois eles são vingativos. É um alerta para que não nos tornemos prisioneiros das fraquezas que envolvem o ressentimento: o sentimento de impotência quando acreditamos não conseguir realizar uma determinada ação e desdenhamos daqueles que a realizam. Deleuze aprende com Nietzsche a capacidade de sempre afirmar: ainda que sua vida seja dor, é preciso afirmar essa dor. A vida não possui tempo para lamentações. Faltam aos sacerdotes as potências que levam suas forças ao máximo; eles só afirmam até a metade do caminho. Não

---

64 Id. p. 24

65 Nietzsche, F. *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 103

tem a coragem necessária para afirmar a vida até suas últimas implicações; o pior é que isso não basta, segundo Deleuze, eles desejam enfraquecer os fortes. “Seu objetivo é que a vida toda se torne reativa, que os sadios se tornem doentes. Não lhe basta acusar, é preciso que o acusado se sinta culpado.”<sup>66</sup>

Zaratustra ainda alerta, no término da passagem “Dos sacerdotes”, que é preciso libertar-se daqueles que se dizem os maiores de todos os salvadores, libertar-se das ilusões daqueles que negam a vida, caso se queira ser livre. Preocupação que também está presente em *Diferença e Repetição* referente ao pensamento que precisa se livrar da ilusão do negativo.

O negativo é uma ilusão, porque a forma da negação surge com as proposições, que só exprimem o problema de que elas dependem, desnaturando-o, escondendo sua verdadeira estrutura.<sup>67</sup>

O não-ser não existe, o que existe é uma questão, um problema até o momento não solucionado, mas não existe um ser do negativo<sup>68</sup>. Deleuze se pergunta o que seria do negativo sem a potência de afirmação, que constitui o devir ativo<sup>69</sup>. As forças reativas são completamente dependentes da potência de afirmar, ou seja, o não-ser é completamente dependente do ser. Elas constituem um falso problema na história da filosofia. Entretanto souberam juntar suas forças, segundo Deleuze, com o niilismo, formando assim um devir reativo<sup>70</sup>. A negação atua unicamente separando as forças ativas de sua potência de afirmar. “Separadas de uma potência de afirmar, as forças ativas nada podem por seu lado, exceto se tornar reativas por sua vez ou se voltar contra si mesmas”<sup>71</sup>.

O problema de Nietzsche e Deleuze é que o negativo dominou o pensamento; como saída a esta situação, a este estado niilista, apresentam uma traição da negação: é enquanto força de afirmar que a negação atinge seu grau superior, é afirmando a sua própria negatividade que o negativo se torna uma força ativa.

---

66 NF, p. 170

67 DR. p. 286

68 Id. p. 285

69 NF, p. 215

70 Id. p. 215

71 Id. p. 215



Deleuze recusa a ilusão do negativo no pensamento se utilizando de dois conceitos chaves de Nietzsche: a vontade de potência e o eterno retorno. Quanto ao primeiro, vontade significa um querer autêntico, uma força que faz alguém realizar aquilo que ele quer, e não o que a sociedade espera dele. Deleuze se utiliza do Asno de Zarathustra<sup>72</sup> para explicar justamente o que é o contrário desta vontade: o burro diz sim (“*I-Ah*”, som igual ao “*ja*”, sim em alemão), mas ele não afirma nada, ele carrega o peso que a sociedade deposita em suas costas – esses pesos são os fardos estipulados pela cultura de uma sociedade. A diferença é tratada como um problema moral que em último caso pode ser “curada” através da transcendência – papel da religião na sociedade. Em termos filosóficos, a representação deve ser utilizada para mediar as diferenças em prol de um ideal metafísico: esse ideal submete as diferenças a um esquema de aproximações de semelhanças.

Como nossa existência é cercada por uma série de forças, é necessário fazer escolhas mediante estas: a vontade de potência é a síntese das forças que atravessam o indivíduo, a diferença que ele vai operar através do seu querer. É um princípio seletivo, mas não chega a ser um elemento regulador da escolha, não vai além do momento em que o indivíduo teve o seu querer, não vai além do caso que determina. É sempre uma escolha que o indivíduo não pode imputar ao seu vizinho. Deleuze vai dizer que a vontade de potência “nunca é superior às determinações que ela opera numa relação de forças, sempre plástica e em metamorfose”<sup>73</sup>. Esse é um aspecto extremamente importante para que não se recaia no mesmo problema universalizante da representação.

Deleuze afirma que o elemento que produz essa síntese das forças é o conceito de eterno retorno. É ele quem dá a vontade de potência um rigor tão grande quanto a regra kantiana, a famosa questão ética de Nietzsche: seja o que quiser, queira de maneira tão intensa que deseje isto um número infinito de vezes. Tudo aquilo que os indivíduos fazem por obrigação, aquilo que só aguentam fazer uma única vez não interessa ao eterno retorno, pois ele é um tipo de pensamento que faz do querer algo completo.

É o pensamento do eterno retorno que seleciona. Faz do querer algo completo. O pensamento do eterno retorno elimina do querer tudo o que

---

72 DR. p. 90

73 NF. p. 68

cai fora do eterno retorno, faz do querer uma criação, efetua a equação querer = criar.<sup>74</sup>

Nietzsche não tem paciência com a meia vontade: ou você quer algo com tanta vontade a ponto de fazer disso a afirmação de sua própria vida, ou você rejeita esse mesmo algo com uma repugnância tamanha que não aceitaria fazê-lo de modo algum. Nunca se faz algo pela metade. É o horror de Zaratustra aos homens medíocres: critica-os por se colocarem no meio-termo entre as ações, não realizam excessos e tampouco a escassez<sup>75</sup>. O princípio ético do eterno retorno não compõe com o homem virtuoso segundo a ética de Aristóteles.

'Nós [as pessoas pequenas] nos colocamos no meio – assim me confessa o seu sorriso – a igual distância dos gladiadores moribundos e dos imundos suínos.'

Isto, porém, é mediocridade, embora o chamem meio-termo.<sup>76</sup>

Do horror à ética aristotélica, ao horror à dialética socrática: Nietzsche afirma que a dialética é a arma dos ressentidos, pois cabe ao dialético tirar a força da fala do outro<sup>77</sup>, ou seja, ela não passa da arma do tirano. É importante ressaltar esse incômodo de Nietzsche com a virtude e com a dialética porque é um sentimento presente em *Diferença e Repetição* (aliás, em toda a obra de Deleuze) e, assim como o filósofo alemão, Deleuze se utiliza do eterno retorno para que não percamos tempo com as forças que enfraquecem o pensamento.

Deleuze diz que a lei do curso do mundo é ser conduzida por escravos, pois não basta que os submetidos tomem o poder, mas sim escapem da lógica de atribuição dos valores vigentes<sup>78</sup>. A criação toma aqui o lugar principal para se escapar dos juízos morais e encontra como principal obstáculo a ordem conservadora da representação. Deleuze diz ser importante afirmar a diferença de natureza da criação perante a representação, cabendo a ela ser uma desordem criadora<sup>79</sup>, um caos genial. É uma filosofia das formas extremas, dos movimentos

---

74 NF. p. 90

75 Ao explicar o eterno retorno em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze faz alusão à 3ª parte de *Assim falava Zaratustra*, seção “Da virtude amesquinhadora”.

76 Nietzsche, F. Op. cit. p. 196

77 Nietzsche, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 20

78 DR. p. 91

79 DR. p. 92

aberrantes: figuras que não possuem uma forma e movimentos que deformam as formas. Não se trata de uma representação infinita, o que ainda guarda o bom-senso das formas e das ideias, mas sim de um modo de pensamento que opere uma verdadeira seleção: aquela que elimina os termos médios. Não importa que chamem essa filosofia de aberrante, ou monstruosa; aos bons ouvidos, a Nietzsche e a Deleuze, tais palavras soam como elogios. A função do eterno retorno é operar o extremo desse pensamento: a unidade da diferença.

Diante disso, objetiva-se ter deixado claro que a negação não passa de uma falsa diferença que não resiste à prova do eterno retorno. Não se trata de apresentar argumentos fortes que comprovem determinado ponto de vista, mas cabe apenas admitir que determinados pensamentos vão muito além da prova do 3º excluído; por exemplo, Joyce é um escritor que Deleuze apreciava muito, talvez porque seus romances são muitas vezes compostos por algumas Epifanias – espécie de pequeno texto onde o autor não situa local, composto por personagens descontextualizados, com frases também descontextualizadas do romance, que impõe um pensamento paradoxal, irônico e ambivalente.

É interessante a experiência da leitura de Joyce com aquilo que objetiva Deleuze ao inserir o eterno retorno na filosofia da diferença como forma de escapar da armadilha da negação. Segundo a crítica Ilária Natali, as Epifanias de Joyce são textos obscuros e incompletos dentro dos romances porque marcam um local onde a comunicação é cortada<sup>80</sup>, uma vez que falta ao leitor a informação contextual necessária para se produzir um entendimento do não dito.

Joyce continuou voltando a alguns paradigmas primários e buscando múltiplas interpretações deles; provavelmente, ele modificou repetidamente episódios similares, na busca de uma nova percepção da experiência no tempo. Isso tem a ver com o conceito modernista de incompletude na escrita literária: os textos de Joyce estão em busca de um ‘presente’ sempre mutante e reconhecem a impossível tarefa de fixar na página escrita algo tão fluido como a consciência individual.<sup>81</sup>

Percebe-se nesta passagem, o conceito de eterno retorno operando na prática textual de Joyce ao reescrever as Epifanias e inserí-las ou não em suas obras (estima-se que o autor tenha escrito ao menos 71 delas e nem todas estão

---

80 Natali, I. “As epifanias nas obras de Joyce: história e percurso”. In: *Joyce, J. Epifanias*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 129.

81 Id, p. 149

retrabalhadas em seus romances<sup>82</sup>) faz com que esses fragmentos sempre apareçam de modo diferente. Esse processo também envolve a dissolução do eu do autor, o mesmo eu egoico que quer negar o outro, que quer dialetizar o pensamento, seja para desqualificar ou negar aquilo que não lhe interessa.

Para efeito de ilustração, é interessante a passagem abaixo como exemplo de uma das Epifanias de Joyce.

[Dublin, na North Circular Road: Natal]

Srt<sup>a</sup>. O'Callaghan – (ceceia) – Eu lhe disse o nome, A freira escapada.

Dick Sheehy – (alto) – Ah, eu não leria um livro desses... Tenho que perguntar ao Joyce. Diga-me, Joyce, você alguma vez leu A freira escapada?

Joyce – Observo que um certo fenômeno ocorre por volta dessa hora.

Dick Sheehy – Que fenômeno?

Joyce – Ah... as estrelas surgem.

Dick Sheehy – (à Srt<sup>a</sup>. O'Callaghan)... Você alguma vez observou como... as estrelas surgem na ponta do nariz de Joyce por volta *dessa hora?* ... (ela sorri).. Porque eu observo esse fenômeno.<sup>83</sup>

É difícil formar uma imagem do texto, uma vez que a passagem não corresponde a nossa expectativa lógico-formal. Ela não nos fornece a formação de uma imagem. Aqui a representação entra em choque com o mundo da diferença. Deleuze vai dizer no final do 1º capítulo de *Diferença e Repetição* que a obra de arte moderna é constituída por uma ausência de centro interpretativo; como exemplo cita justamente *Finnegans Wake*<sup>84</sup>, de Joyce, a qual chama de obra problemática. O que Deleuze censura no esquema clássico da representação é uma permanência entre objeto representado e sujeito que vê. Uma relação que não é capaz de dar conta de um autor como Joyce. Deleuze diz sobre esse escritor que nele:

(...) a identidade da coisa lida se dissolve realmente nas séries divergentes definidas pelas palavras esotéricas, assim como a identidade do sujeito que lê se dissolve nos círculos descentrados da multileitura possível.

---

82 Joyce escreve as *Epifanias* entre 1901 e 1904 em caderno avulso. Somente 40 chegaram até nós. Especialistas conseguiram identificá-las de modo retrabalhado e diferente ao longo dos romances que o autor cita. Além disso, seus contos reservam uma grande característica epifânica, devido ao grau descontextualizado das crônicas e ao pensamento paradoxal.

83 Joyce, J. *Epifanias*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 47.

84 DR, p. 109

Todavia, nada se perde, cada série só existindo pelo retorno das outras.  
Tudo se tornou simulacro.<sup>85</sup>

Deleuze entende neste ponto por simulacro o ato no qual a posição privilegiada de um autor, ou de um intérprete, ou comentador é subvertida. Não há relações possíveis na obra de Joyce, não há possibilidade do uso racional de uma analogia, do mesmo modo como Deleuze encara o simulacro como o local onde toda semelhança foi abolida, não restando lugar para o original e a cópia. A obra de arte moderna é em *Diferença e Repetição* o local de desenvolvimento da representação infinita em séries sem a condição de terem que convergir em torno de um único objeto – ele usa o conceito de obra aberta de Umberto Eco<sup>86</sup> –, é preciso entendermos que cada ponto de vista é dotado de uma autonomia a qual não podemos relacioná-lo a nada. Mas se ainda assim relacionamos Joyce a Deleuze, é unicamente na perspectiva de traí-los, pois é justamente por não se poder relacionar Joyce a nada que ainda assim o relacionamos. A única pretensão é contribuir para um caos informal o qual o conjunto de séries caóticas de *Diferença e Repetição* fazem parte. No final das contas, o que conta para Deleuze é a divergência das séries, o que conta é gerar o monstro<sup>87</sup>.

Deleuze cita Joyce em *Diferença e Repetição* em ao menos mais 5 passagens além dessa; é interessante ressaltar mais uma nessa perspectiva da eliminação do negativo: quando o autor relaciona Joyce ao conceito de eterno retorno, dizendo que o vício de recirculação (*vicus of recirculation*) joyciano é o que faz girar um caosmos em sua obra, pois nele há um significante que não remete a outro significante, mas a um vazio. Na experiência da leitura de um livro de Joyce, o sujeito do conhecimento se perde. Deleuze relaciona esse caos em Joyce à Nietzsche, quando este afirmava que o caos e o eterno retorno são uma mesma afirmação: “No eterno retorno, a caos-errância opõe-se à coerência da representação; ela exclui a coerência de um sujeito que se representa, bem como de um objeto representado.”<sup>88</sup> Nietzsche e Joyce são assim utilizados para demonstrar

---

85 DR, p. 109

86 Cf. Eco, H. *A obra aberta*. São Paulo: Perspectiva, 2013. Umberto Eco assinala que a cada interpretação que se apresenta sobre determinada obra de arte moderna, produz-se uma nova obra autônoma, sem dependência com a primeira, compondo um caos de uma grande obra.

87 DR, p. 109.

88 DR, p. 95

que neles, a repetição se opõe a representação, que ela faz surgir um ser da diferença. O ser não tem nenhum fundo representacional possível.

Por ora, é importante compreendermos que a representação captura a diferença para encaixá-la no esquema da negação – converte a diferença em antítese, converte a liberdade em mediação. Quanto às propostas de fuga do modelo de dominação da representação veremos mais a frente a saída que Deleuze apresenta.

## Capítulo II – IDEIA

Deleuze dedica o capítulo 4 de *Diferença e Repetição* à “ideia”. Irá explicar que a ideia não lida com o que é verdadeiro ou falso, com o acerto e o erro, mas sim, com a capacidade deste conceito de levantar problemas<sup>89</sup>. O problema da ideia é da ordem do acontecimento, da afecção ou mesmo do acidente e jamais poderia estar ligado ao problema da essência. Os problemas que as Ideias levantam possuem uma representação mas que não é trabalhada por Deleuze como verdadeira, ou mesmo adequada: as Ideias têm sempre um objeto, mesmo que tratem de um tema fora da experiência, o seu objeto só pode ser representado sob um modo problemático e esse problema já constitui por si só um objeto real da Ideia.

Este segundo capítulo explica o problema percorrido por Deleuze em *Diferença e Repetição* quanto a Ideia: de início falamos sobre uma cara questão platônica que ele identifica a respeito do problema da ideia. Para Deleuze, o uso da dialética em Platão não é para levantar a questão “o que é?”, mas para demonstrar a complexidade de um problema que envolve um horizonte indeterminado; Platão quer demonstrar aos seus interlocutores que as respostas não podem surgir de casos empíricos e muito mais do que ganhar um debate através de uma dialética negativa seu intento era fazer surgir questões, de modo que a pergunta “o que é?” dê lugar às perguntas “quanto?”, “como?”, “em que caso?”, “quem?”. Apostamos que Deleuze alerta que Platão tem uma concepção de Ideia mais complexa do que geralmente a história da filosofia está a utilizar.

Depois, o capítulo segue demonstrando como Deleuze ressignifica o uso do conceito de Ideia liberando-a dos grilhões da representação. Importante atentar a parte em que Deleuze lança um novo problema ao conceito de Ideia que outrora Kant não enxergou: a representação traz em si o sentido e o valor daquele que fala. É a parte do capítulo que fala sobre o uso nietzschiano da obra *Nietzsche e a Filosofia*.

Por fim, problematizaremos a questão do risco: qual o risco que se enfrenta ao abolir os fundamentos da verdade e da falsidade na filosofia (e na vida)? Até onde foi Deleuze com todas as suas forças e também os riscos que trazem a sua filosofia.

---

89 DR, p. 241-243

## 2.1 – Sobre a Ideia em geral

A história da filosofia traz consigo o conceito de ideia. Mas o que é isso? De modo geral, ideia é uma representação mental que temos acerca de uma coisa. Ela pode ser traduzida na forma de uma imagem mental, um conceito ou uma noção a respeito desse objeto. As ideias que uma pessoa possui são seus pensamentos e opiniões acerca de algo. Ela é importante na história da filosofia, pois contempla problemas como da identidade e da diferença que marcam desde a época de Heráclito e Parmênides, também marca o problema do mesmo (eu) e do outro, como em autores da estirpe de Freud, Lacan, Ricoeur. Na Lógica, a representação da ideia também marca a sua devida importância, pois uma de suas premissas básicas é que toda representação é igual a si mesma ( $A=A$ ). Abaixo, demarcaremos alguns momentos importantes da Ideia.:

Na grande tradição da filosofia, a ideia é um conceito central em diversos sistemas filosóficos. Em Platão, genericamente, a ideia é uma forma perfeita, imutável e eterna de um mundo que transcende ao nosso. Ela é essência, sendo os objetos materiais que compõem nosso mundo cópias imperfeitas da ideia, ou seja, aparências. Descartes se utiliza da ideia de dois modos enquanto uma imagem mental de tudo aquilo que nossos sentidos captaram na experiência, e ideias inatas, que são aquelas representações que se originam na própria mente e não necessitam da experiência (exemplo: a ideia de perfeição). Já para Hume, ideia é uma imagem fraca presente na razão justamente daquilo que os sentidos outrora captaram de maneira mais forte. Kant vai dizer que a representação de objetos que nos são dados na experiência deve seguir uma forma. Essa forma só é possível mediante a representação *a priori* do tempo e do espaço. As ideias para ele são conceitos reguladores desse modo de operar da razão, que necessariamente tem essa forma.

Mas o que nos interessa aqui é Platão e Kant os quais são retrabalhados por Deleuze no seu estilo de “perverter” o conceito originário de um filósofo. Deleuze dirá no capítulo 4 de *Diferença e Repetição* que em Platão a ideia assume uma instância problemática que não pode ser resumida pela questão “o que é?”.

É verdade que Platão se serve dessa questão para opor a essência e a aparência e refutar aqueles que se contentam em dar exemplos. Acontece que seu objetivo, então, era tão somente o de calar as respostas empíricas



para abrir o horizonte indeterminado de um problema transcendente como objeto da ideia.<sup>90</sup>

Deleuze afirma que a pergunta “o que é?” só faz parte dos diálogos aporéticos onde Platão lança o seu método investigativo, seu objetivo é somente lançar um problema geral que só depois será desenvolvido com o conceito ideia. O problema que Deleuze identifica é que uma tradição racionalista fez da dialética o modo de embate através do procedimento da contradição. Para Deleuze, Hegel é fruto de uma tradição racionalista que se esqueceu do movimento platônico de levantar problemas e preferiu focar no método de uma dialética negativa baseada na pergunta “o que é?”.

Deleuze parece ter razão em sua crítica. Se formos investigar *A República*, logo no Livro I, podemos notar um cuidado pedagógico em Platão com sua pergunta “o que é a Justiça?”: mais do que fazer uso do procedimento de antítese e síntese, Sócrates vai demonstrar a fragilidade das definições empíricas que são dadas sobre a Justiça, para nos demonstrar que a questão é muito mais complexa do que parece.

É interessante lembrar a passagem em que um interlocutor fornece a segunda definição de Justiça:

Sócrates- Certo. Agora, a quem e o que dá a arte que chamamos Justiça?

Polemárcos- De acordo com o que afirmamos anteriormente, ela dá benefícios aos amigos e prejuízos aos inimigos.

Sócrates- Logo, o que Simônides entende ser Justiça é ajudar os amigos e prejudicar os inimigos?<sup>91</sup>

Pouco depois, Sócrates faz saltar a insuficiência deste tipo de definição, demonstrando que ela não pode ser aplicada a outros casos concreto. Observe-se o momento em que Sócrates faz surgir o problema:

Sócrates- Logo, parece que a Justiça na tua opinião, na de Homero e Simônides, corresponde a uma determinada arte de furtar, porém a favor dos amigos e em prejuízo dos inimigos. Não era isso que tu dizias?

---

90 DR, p. 267

91 Platão. *A República*

Polemarco- Claro que não! Não sei mais o que eu dizia. No entanto, continuo afirmando que a justiça se resume em ser útil aos amigos e prejudicial aos inimigos.<sup>92</sup>

É inegável esse movimento em Platão, no qual, as perguntas de Sócrates, muito mais do que fazer o adversário entrar em contradição e, com isso, perder o debate, são, na verdade, para tratá-lo como interlocutor e fazê-lo reconhecer a fragilidade de suas certezas, fazendo-o levantar questões acerca de um problema que ele não havia observado.

O *Menon* é outro diálogo que nos ajuda a compreender a noção de ideia que Deleuze tira de Platão: a conversa entre Sócrates, Anito (cidadão livre da *pólis*) e Menon (escravo) é interessante em determinado momento quando esbarra na questão da diagonal do quadrado – uma questão hoje clássica em matemática, a dos números irracionais. Ao ajudar Menon a chegar num entendimento sobre geometria, Sócrates esbarra no problema na indeterminação da diagonal do quadrado. Segundo Carlos Alberto Nunes, em seu laborioso livro *Marginália Platônica*, não é por acaso que Platão escolhe o exemplo da geometria para ilustrar sua doutrina da reminiscência, pois a diagonal do quadrado era um problema na época e é com ele que Platão se distingue dos outros pensadores de seu tempo. Os números irracionais que desafiam a doutrina pitagórica expõe a noção do incomensurável, ou seja, uma ideia que não pode ser pensada até o seu fim. A identidade do pensamento com o ser não pode ficar de pé diante deste problema. Platão se vincula ao pensamento que não pode ser representado nem racionalmente expresso<sup>93</sup>.

A leitura que Carlos Alberto Nunes faz desse diálogo é muito próxima da que Deleuze faz de Platão, só pensarmos que para o filósofo francês a filosofia não está ligada à essência, mas sim ao acontecimento. É, assim, que Deleuze trabalha o conceito de ideia em Platão, pois segundo o seu raciocínio, a ideia é uma questão que surge para opor a essência e a aparência e denunciar aqueles que se limitam a dar exemplos. Portanto, o objetivo de Platão era fazer parar as respostas empíricas e colocar todo um novo horizonte indeterminado de um problema transcendente

---

92 Id.

93 Cf. Nunes, C. Alberto. *Marginália Platônica*. Belém: Universidade Federal do Pará. 1973. p. 195

como objeto da ideia.<sup>94</sup> Isso é o movimento que Deleuze chamou de reversão do platonismo: é compreender que a distinção entre essência e aparência só concerne ao pensamento representativo; o que interessa na obra de Platão para Deleuze é a oportunidade que ela nos dá de compreender a filosofia enquanto uma subversão aos fundamentos que sustentam o mundo. O que importa é fazer quebrar qualquer possibilidade de hierarquia, uma vez que não exista um modelo possível, pode-se assistir o triunfo do pretende: não há mais um modelo e, por sua vez, não há uma seleção possível. “Mas o falso pretendente não pode ser dito falso com relação a um modelo suposto de verdade”<sup>95</sup>, é o que diz Deleuze e disso podemos compreender o que significa a potência do falso: ele impossibilita o conceito de participação na essência e torna o mundo uma ordem das distribuições nômades e anárquicas. O falso, muito longe de ser um fundamento, assegura a impossibilidade de construção de universais, nos colocando em contato com o pensamento não representativo e também em contato com o acontecimento. Isso não significa colocar Sócrates no mesmo patamar dos sofistas, Deleuze não quer torná-lo um relativista, mas quer compreender o pensamento platônico na sua capacidade de instaurar a cópia na imagem (subordinando a imagem à semelhança). À coerência da representação, Deleuze insere o caos – retirando do pensamento as noções de início e fim, além de retirar a possibilidade de ordem hierárquica das coisas ao suprimir o modelo. Deleuze converge essa leitura de Platão com o conceito de eterno retorno de Nietzsche, para operar um princípio seletivo: não se trata de tudo fazer retornar, mas o que este tipo de pensamento seleciona são os procedimentos que se opõem a seleção<sup>96</sup> e o que ele descarta é o tipo de pensamento que se fundamenta no Mesmo e no Semelhante<sup>97</sup>.

Outro autor que Deleuze se utiliza do conceito de ideia é Kant. O filósofo de Königsberg aprende com Hume que o nosso conhecimento vem da experiência e que ao emitirmos juízos estamos sempre ultrapassando os dados da experiência. Diante disso, fica-se com a impossibilidade de um conhecimento seguro e verdadeiro, uma vez que se ultrapassa aquilo que a experiência nos fornece. Hume diz que nossas representações não passam de princípios psicológicos de associações da nossa imaginação. Só que Kant determinará um novo problema, ao

---

94 DR, p. 267

95 LS, p. 268

96 Id, p. 270

97 Há uma grande diferença entre destruir um modelo para em seguida se instaurar e estabelecer outra ordem e em destruir um modelo para fazer surgir o caos e suas potências criativas.

afirmar que as nossas representações não seguem um princípio psicológico, mas sim são baseadas numa estrutura onde a razão irá operar.

Em outras palavras, Kant diz que o dado se submete aos nossos princípios subjetivos. Possuímos representações sensíveis *a priori* que são o tempo e o espaço, isto é, aquilo que nossos sentidos percebem entra na nossa estrutura da razão que é baseada na ideia de tempo e de espaço como representações da sensibilidade. Kant dirá: quando alguém percebe uma coisa, previamente a representação de espaço já está lá presente na estrutura cognitiva da pessoa que percebe; caso contrário esse alguém não perceberia sensações que estivessem fora dele, ou seja, não conseguiria perceber uma coisa que estivesse para além de seu próprio domínio. Isso significa que para conhecermos algo através da experiência é porque temos uma noção prévia de interioridade (eu) e outra noção prévia de que há objetos fora de nós ocupando outro espaço.

Logo, a representação do espaço não pode ser tomada emprestada, mediante a experiência, das relações de fenómeno externo, mas esta própria experiência externa é primeiramente possível só mediante referida representação.<sup>98</sup>

Para Kant, jamais se poderia ter uma representação a qual houvesse espaço algum, ainda que seja possível representar um espaço vazio. Portanto o espaço é a condição de aparição dos objetos.

Outro conceito que não pode ser retirado da experiência é o tempo: ele é uma condição formal *a priori* de toda aparição de objetos. Kant dirá que o efeito de simultaneidade ou sucessão sequer seria captado pelos sentidos se previamente não tivéssemos a representação do tempo.

O tempo é uma representação necessária subjacente a todas intuições. Com respeito aos fenómenos em geral, não se pode suprimir o próprio tempo, não obstante se possa do tempo muito bem eliminar os fenómenos. O tempo é, portanto, dado a priori. Só nele é possível toda a realidade dos fenómenos. Estes podem em conjunto desaparecer, mas o próprio tempo (como a condição universal da sua possibilidade) não pode ser supresso.<sup>99</sup>

---

98 Kant, I. Crítica da razão pura. Col. Os Pensadores. Tradução: Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 73

99 Id. p. 77

Para Kant o tempo é uma realidade, mas uma realidade subjetiva, isto é, o tempo é a forma da intuição interna do sujeito, e por isso não é algo em si mesmo. Não é objetivamente inerente às coisas. Tempo e espaço: essa é a estrutura de nossas representações sensíveis *a priori* na razão. Assim Kant se afasta de Hume, e se colocará radicalmente contra Locke e sua tese da tábula rasa. Kant abandona o dualismo essência e aparência. Ele faz uso do par *fenômeno* e *coisa em si*, o que de modo algum pode ser equivalente ao dualismo da grande tradição filosófica até a ele. O fenômeno não é uma aparência, tampouco algo inferior a uma essência: é um dado registrado na consciência. O fenômeno não se opõe à essência, mas a coisa em si que é justamente o que não se registra na consciência. A aparição é aquilo que é enquanto aparece, sem que tenhamos que nos perguntar se é falso ou verdadeiro. Uma importante contribuição de Kant na história da filosofia é substituir o conceito de erro pelo de falso problema.

De maneira simples de se compreender a questão, diríamos que a razão formula seus interesses e seus problemas em forma de um jogo que somente ela sabe as regras e, portanto, não pode ser julgada nem pela experiência nem por quaisquer outros elementos exteriores, uma vez que estes não saberiam o formato do jogo e, sendo assim, a razão é o único juiz de seu próprio jogo. Deleuze explica isso em *A Filosofia Crítica de Kant* ao afirmar que a finalidade da razão é a própria razão.

O racionalismo, por sua vez, reconhece decerto que o ser racional busca fins propriamente racionais. Mas, aqui o que a razão apreende como fim é ainda algo de exterior e de superior: um Ser, um Bem, um Valor, tomados como regra da vontade. A partir daí, há menos diferença do que se costuma acreditar entre o racionalismo e o empirismo.<sup>100</sup>

O Fim nada mais é do que uma representação que determinará uma vontade (ou desejo) e está ligado ao objeto que representa mais por uma questão de satisfação do que por uma relação de verdade. É no momento que a razão diz qual é o seu Fim que ela se estabelece.

É justamente em *A Filosofia Crítica de Kant* que explica os limites da razão, ou mais especificamente, os limites da faculdade de conhecer. Dirá Deleuze que

---

100FCK, p. 10

para conhecermos algo é necessário não somente uma representação dessa coisa, mas é preciso que a relacionemos com outra; como, por exemplo, dizemos que A é B, ou seja, saímos da primeira representação para relacioná-la a uma segunda a qual acreditamos estar ligada. Afirmar de uma representação algo que não está presente nela é uma coisa que depende da experiência. Muitas vezes as pessoas operam seu raciocínio deste modo entretanto sem terem plena consciência deste mecanismo, agem por mero hábito ou costume de se pensar assim. Um segundo caso seriam os conhecimentos matemáticos quando afirmamos, por exemplo, que a linha reta é o caminho mais curto entre dois pontos. Isso não depende da experiência, pois não é necessário percorrer o caminho reto e outros curvos para se verificar a verdade ou não da afirmação. Este é um tipo de conhecimento superior da razão pois não depende da experiência, é a síntese *a priori* que atribui ao objeto algo que não estava contido na representação.

Até aqui temos um ponto pacífico, incapaz de gerar maiores polêmicas na filosofia. Agora, observe-se esta curta passagem de Deleuze onde afirma que mesmo na síntese *a priori* a razão não é inocente e faz valer seus interesses. “É por isso que a determinação de uma forma superior da faculdade de conhecer é ao mesmo tempo a determinação de um interesse da Razão.”<sup>101</sup> Por que Deleuze diz que conhecimento racional e a síntese *a priori* são a mesma coisa? Por que esta denúncia de haver uma dose de maldade na razão? Parece que a questão se resume do seguinte modo: a razão tem um interesse especulativo mas aquilo pelo qual a razão se interessa está em função do estado superior da faculdade de conhecer, dito de outro modo, a razão submete aquilo que é de seu interesse ao esquematismo do conhecimento. Então surge o problema: os objetos. O que são os objetos pelos quais a razão se interessa? Se o leitor mais ansioso responder que são as coisas em si, estará coberto de ingenuidade. A coisa em si não poderia estar submetida a nenhum interesse. O interesse da razão lida unicamente com os fenômenos. Esse é o ponto de partida de Kant em sua crítica.

A revolução copernicana promulgada por Kant pode ser compreendida sinopticamente, da seguinte maneira: que outrora o conhecimento era compreendido entre uma relação perfeita de correspondência entre o sujeito e o objeto, entre as ideias e as coisas, esse princípio teológico entre uma harmonia perfeita é superado

---

101Id. p. 13

por uma submissão necessária do objeto a determinação do sujeito e que no plano da ética, pode ser compreendido como a autonomia do sujeito sobre o agir. Deleuze diz que a primeira coisa que a revolução copernicana de Kant nos ensina é que somos nós que comandamos<sup>102</sup>. O sujeito enquadra o mundo na sua lente do conhecimento: as coisas são substituídas pelos fenômenos, que não são aparências e nem produtos de nossa atividade – eles nos afetam e são submetidos justamente porque não são a coisa em si.

É a razão, portanto, que traz o entendimento do sujeito para além dos casos da experiência; é ela quem faz convergir conceitos através de uma suposta unidade entre eles. A razão é a forma que o entendimento irá operar. Deleuze explica que há uma harmonia entre a matéria dos fenômenos e as Ideias da razão<sup>103</sup>; é um acordo necessário para que o entendimento ocorra. A ideia não é uma ficção, ela é objetiva ao fazer uso de analogias, entretanto o seu objeto não pode ser de fato conhecido.

Ainda sobre a representação, é importante frisar que há um problema que Kant tem dificuldade em resolver nessa relação entre sujeito e objeto: como a faculdade sensível que é uma estrutura receptiva das impressões do mundo e, portanto, passiva, consegue entrar em acordo com a categoria do entendimento que capta suas informações e produz sínteses, sendo, portanto, ativa? Em outras palavras, de que maneira ocorre esse acordo pra que haja um conhecimento da experiência?

Deleuze responde a este problema na obra de Kant afirmando que essa harmonia entre sensibilidade e entendimento é presidida pelo segundo sob a forma de um bom senso. O que se produz no conhecimento é determinado pelo entendimento e não pela sensibilidade, o que será na realidade uma questão moral. A razão opera no sujeito através de certa dose de costume e acomodação, tendemos a não radicalizar nossas opiniões e compreensões muitas vezes porque apelamos para o famoso bom senso em nosso raciocínio. Ali, naquele ponto onde nada nos impediria de avançar e formular uma ideia diferente, por que paramos? Paramos porque o bom senso pesa frente ao absurdo. É interessante a seguinte passagem de Deleuze sobre o acordo das faculdades em Kant:

---

<sup>102</sup>Id, p. 24

<sup>103</sup>Id. p. 31

Devemos prever que, do ponto de vista de outro interesse da razão, as faculdades entram numa outra relação, sob a determinação de uma outra faculdade, de maneira a formar um outro senso comum: por exemplo, um senso comum moral, sob a presidência da própria razão. É por isso que Kant diz que o acordo entre as faculdades é capaz de diversas proporções (dependendo se é tal faculdade ou tal outra que determina a relação). Porém, cada vez que nos situamos assim do ponto de vista de uma relação ou de um acordo já determinado, já especificado, é fatal que o senso comum nos pareça uma espécie de fato a priori para além do qual não podemos remontar.<sup>104</sup>

Deleuze explica que as duas primeiras críticas não conseguem resolver o problema do fundamento da relação entre o entendimento e a sensibilidade, mas que é Kant mesmo quem nos indica essa questão. A explicação e a saída para tal problema, que aponta para um acordo livre e indeterminado estético, só aparecerá na terceira crítica. A Crítica é a renúncia da razão de dizer o que é a coisa em si para atingir um novo modo de agir com a lei de sua natureza que é o interesse reconhecidamente especulativo sobre o que vem a ser a aparição de um fenômeno. A saída é feita através de um acordo livre e indeterminado – que Deleuze chama de acordo discordante – na faculdade de emitir juízos reflexivos<sup>105</sup>.

Deleuze termina seu livro *A Filosofia Crítica de Kant* respondendo a seguinte questão: como o homem pode ser o fim último da natureza sensível? Uma vez que o mundo supersensível deve estar unido ao mundo sensível em condições de realização de um ideal, como por exemplo, o conceito de liberdade deve realizar no mundo concreto as condições de seu fim, como o homem pode ser um fim último da natureza?<sup>106</sup> Como a natureza precisa de algo externo a ela para realizar o seu fim último, como ela precisa de algo externo a ela para se realizar? É uma questão teológica que poderia ser traduzida de maneira religiosa, “precisaria Deus do homem para realizar o sumo Bem?”. Deleuze responde a este paradoxo afirmando que a ideia de fim último numa relação entre homem e natureza já é um pressuposto da razão, ou seja, é algo inventado pelo homem. Quando o sujeito “supera”, supera a ordem mecânica do mundo para explicá-la conforme as ideias da razão, ele não pode acreditar que a natureza, enquanto fenômeno, esteja submetida de fato ao esquematismo. Segundo Deleuze, caso venhamos a crer que isso de fato ocorra, ou seja, que de fato ocorra essa submissão, seria acreditar que tal concepção de

---

104Id. p. 34

105Cf. FCK, p. 75

106Cf. FCK, p. 89-90



história implicaria que os acontecimentos fossem determinados pela razão. Mas a história mostra justamente o contrário, com suas relações de múltiplas forças antagônicas, ela nos mostra que os acontecimentos são imprevisíveis, indeterminados, ou nas palavras do próprio Deleuze, um tecido de loucura e vaidade pueril<sup>107</sup>.

Mas Deleuze não deixa Kant “passar em vão” e opera uma de suas traições: ele coloca em curto-circuito a mediação que Kant estabelece entre o sensível e a ideia. A filosofia crítica de Kant é conhecida por suas três sínteses: Deleuze irá assumir a primeira (estética), mas na segunda síntese (analítica), o objeto para Deleuze não é mais concebido como em Kant: o objeto perde a sua objetividade e passa a ser determinado a partir de um objeto virtual – aquele que se distribui através dos objetos reais vividos de maneira sempre parcial. A terceira síntese (dialética), Deleuze faz da ideia uma composição de elementos diferenciais e suas relações que compõem o sem fundo. Isso vai além da relação clássica de representação.

Esse movimento que Deleuze faz com Kant ele nomeia de empirismo transcendental, que é a relação do campo da sensibilidade com o campo do pensamento, sem passar pelo enquadramento analítico<sup>108</sup>. É a crise do fundamento, que Deleuze fala em *Diferença e Repetição*<sup>109</sup>, quando cada faculdade é levada ao limite de sua capacidade, atingindo o insensível da sensibilidade, o inimaginável da imaginação e o impensável do pensamento.

Quem chama atenção para esta traição de Deleuze é Lapoujade, que previne para existência de uma “colagem” filosófica<sup>110</sup> de Kant com Freud, uma vez que Deleuze não descarta a estrutura kantiana, entretanto vai dizer que ela não é operada na razão, mas sim no inconsciente. Lapoujade diz que até mesmo na primeira síntese Deleuze coloca a estética no campo do inconsciente freudiano, ao dizer que os objetos aparecem num campo intensivo onde a única coisa que há é a diferença, o desigual em si. De fato, Lapoujade tem razão. *Diferença e Repetição* chega a falar que a base do fenômeno que aparece não é o tempo e o espaço, mas a diferença. Vejamos:

---

<sup>107</sup>Cf. FCK, p. 91

<sup>108</sup>Cf. Lapoujade, D. Op. cit. p. 99-106

<sup>109</sup>Cf. DR, p. 377-382

<sup>110</sup>Lapoujade, D. Op. cit. p. 99

Com sua turmalina, Novalis está mais próximo das condições do sensível do que Kant com o espaço e o tempo. A razão do sensível, a condição daquilo que aparece não é o espaço e o tempo, mas o Desigual em si, a disparação tal como é compreendida e determinada na diferença de intensidade, na intensidade como diferença.<sup>111</sup>

Não é a toa que Deleuze cita Novalis, um romântico, para assim nos dizer que o sensível não pode ser determinado por uma estrutura racional, inclusive dirá Lapoujade que a estética não consiste mais em determinar as formas *a priori* do sensível como em Kant, mas sim encontrar uma matéria intensiva de toda experiência<sup>112</sup>.

Como o objeto perde sua objetividade e passa a ser determinado por sua virtualidade, a relação da estética com a analítica é alterada, pois os objetos passam a ser compreendidos numa realidade virtual. A ideia em Deleuze passa a ser formada por esses elementos diferenciais frutos da compreensão do real enquanto virtual. Isso quebra o modelo kantiano que faz uma mediação do conceito através da representação. Nessa relação direta entre o sensível e o pensamento é que se pode dizer que há uma terceira síntese que é o empirismo transcendental.

É preciso que a própria coisa possua um movimento desnaturante. É preciso que um esquecimento esteja fundado no ser. É isso o que Deleuze aprenderá com Bergson. que é um dos filósofos que Deleuze se apropria para afastar a filosofia da eternidade e a colocá-la no meio das coisas transitórias. É um processo de consciência do homem de que ele é um sujeito transitório e, portanto, não destinado à eternidade. A filosofia de Bergson é uma coragem ao homem para enfrentar com dignidade o seu destino (o seu fim, a morte).

Aquilo que é transitório é justamente o que se difere de si mesmo. É processual: nascemos, vivemos e morremos. Diferenciamo-nos de nós mesmos ao longo de nossa existência. Por isso que o conceito de virtual e atual libera a filosofia dos laços da metafísica. Ao lidar com as coisas conforme um fluxo que está continuamente deixando de ser, a filosofia deixa de tentar conhecer algo através de um caminho que ligaria da individualidade da coisa à luz universal. A filosofia de Bergson trata as coisas através do imediato. “O imediato é precisamente a

---

<sup>111</sup>DR, p. 314

<sup>112</sup>Lapoujade, D. Op. cit. p. 100

identidade da coisa e de sua diferença, tal como a filosofia a reencontra ou a 'reaprende'"113. Se a ciência é o conhecimento de casos empíricos passados que leva a deduzir que se A então B, fornecendo assim o real; e se a metafísica até Bergson lidava com as coisas de modo imutável, Deleuze afirma que o alerta da filosofia de Bergson é que ambas correm o risco através de suas doutrinas da semelhança de colocarem coisas diferentes sob um mesmo signo. Para Bergson, recompor o ser através de semelhanças é um modo prático de se pensar, mas não é por isso que é ontológico. Ir pelo caminho das semelhanças é um modo de se afastar das diferenças.

Deleuze já se perguntava em seu texto de 1956, sobre Bergson, sobre "o que é a diferença?" e vai responder que a diferença não é quando comparamos uma coisa com outra, mas sim um processo interno que envolve a coisa em sua duração. Observe-se a seguinte passagem:

Já Platão não queria que se confundisse a alteridade com uma contradição; mas, para Bergson, a alteridade ainda não basta para fazer que o ser alcance as coisas e seja verdadeiramente o ser das coisas. Ele substitui o conceito platônico de alteridade por um conceito aristotélico, aquele de alteração, para fazer desta a própria substância. O ser é alteração, a alteração é substância.<sup>114</sup>

A duração é o que na coisa altera a sua própria qualidade, o que difere de si mesma. Compreender as coisas implica em conhecê-las em seu caráter temporal, enquanto aquilo que tem uma duração no tempo. A duração é uma sequência de momentos ininterruptos de um fluxo diferenciante. Que a consciência trate este processo em segmentos, em instantes parados, não quer dizer que isso seja uma verdade. É uma questão prática e cômoda da psicologia humana. Mas o que Bergson e sua filosofia nos apresentam é uma existência humana num ritmo de continuidade e de virtualidade que para ele é o próprio processo do universo e da vida. Ao contrário do conhecimento científico que parte de experiências empíricas passadas, a intuição é um tipo de conhecimento que não faz comparações ou alteridades com a coisa, mas que a entende a partir dela própria através de sua mutabilidade no tempo.

---

113B, p. 108

114B, p. 108

Para Bergson, a intuição é um conhecimento difícil de ser explicado, mas que é inegável que ele ocorra, basta lembrarmos de casos como as experiências artísticas ou a própria mística religiosa, onde em ambos os casos o indivíduo através de sua intimidade com a coisa é levado a compreendê-la.

É Bergson quem ensina a Deleuze que em filosofia, não há dois mundos, o sensível e o suprassensível, mas que há na realidade dois sentidos de um mesmo movimento, dois tempos numa mesma duração – o passado e o presente. Um faz uso do repouso, outro faz uso da continuidade e compreende o mundo através do imediato. Para a consciência reencontrar esse sentido do movimento, é necessário retornar: voltar ao fluxo contínuo da existência das coisas. É Bergson quem ensina a Deleuze através deste tipo de compreensão do movimento que a primeira vez em filosofia é já um retorno<sup>115</sup>, ou seja, que qualquer fundamento é precedido de um retorno. O fundamento é um ato secundário.

Retornando a Kant, Lapoujade explica que o empirismo transcendental surge na obra de Deleuze a partir da crise do fundamento:

Ele é a nova doutrina que resulta da crise do fundamento. Às vezes o empirismo transcendental é explicado a partir da maneira como cada faculdade é levada aos limites de sua potência para atingir o objeto que a concerne exclusivamente, insensível da sensibilidade, imemorial da memória, inimaginável ou fantasma da imaginação, impensado do pensamento.<sup>116</sup>

Ao explicar a comunicação direta da estética com a dialética, Lapoujade usa o termo de Deleuze movimento aberrante. O que ele quer dizer com isso? O fenômeno não tem nenhum fundamento possível, então não é possível explicá-lo com um fundo representativo; Deleuze deturpa a coordenada tempo e espaço para dar acesso a uma experiência real (se entendemos aqui que espaço e tempo não são reais). A experiência real é quando as faculdades têm acesso ao fundo diferencial de onde procedem. A crítica de Deleuze à insuficiência kantiana é que, para ele, Kant teria permanecido na experiência dos fenômenos possíveis, enquanto deveria ter atingido a experimentação real. O que Deleuze chama de sem-fundo do pensamento.

---

115B, p. 106

116Id. p. 101

Deleuze diz que a experimentação é justamente liquidar com as coordenadas sujeito e objeto<sup>117</sup>, ou seja, é fazer com que o objeto e o ponto de vista sejam a mesma coisa, é acabar, portanto, com a identidade do objeto visto e a identidade do sujeito que vê. O que seria isso? Deleuze tira a estética da dualidade que Kant a encerrou: o tempo e o espaço. Ora, se o sujeito e o objeto se confundem, se aquele que vê não se separa daquilo que ele olha, o que mais seria isso do que propor o fim do conceito de espaço. Quando Kant diz que “a representação de espaço já tem de estar subjacente para certas sensações se referirem a algo fora de mim”<sup>118</sup>, Deleuze vai demonstrar que é possível pensar de outra maneira. Pensar para além do conceito de espaço, pensar para além de uma sucessão causal. É o anti-modelo que irá propor em *O Anti-Édipo*<sup>119</sup>, com o inconsciente molecular do esquizofrênico; é o uso que ele faz da arte enquanto uma experiência imediata estética do real.

Uma questão interessante que pode nos ajudar a compreender isso: como será que Kant reagiria se presenciasse a exposição de arte em que M. Duchamps coloca um mictório numa das salas? Certamente Kant responderia que apesar de tudo, esse objeto continua sendo um mictório e que apenas a ideia do artista não está adequada a forma do objeto. Kant responderia com um falso problema da razão.

Outra questão não explorada pelo próprio Deleuze é: como se dá a relação de conhecimento dentro de uma etnia indígena?<sup>120</sup> Se um índio de uma matriz tupi ou guarani, por exemplo, se enxerga enquanto parte do mundo natural em que vive, pois se sabe que um índio não se vê separado da própria natureza ao seu redor, seria ainda possível estabelecer uma relação de sujeito e objeto nesse tipo de conhecimento?

Kant parece não enxergar o caráter ideológico de seu discurso – ele é um herdeiro da tradição racionalista que passa em determinado momento da história a

---

<sup>117</sup>DR, p. 94

<sup>118</sup>Kant, I. Op. cit. p. 73

<sup>119</sup>Deleuze e Guattari propõe um pensamento imanente como contraponto as noções transcendentais da análise que se apegariam a reconstituição de um passado enquanto um objeto imutável. A esquizoanálise é um anti-modelo na medida em que suas regras não seriam pré-concebidas, mas seriam formuladas através de uma dinâmica no próprio momento do desenrolar dinâmico da análise.

<sup>120</sup>Na realidade Deleuze obviamente tinha noção da diferença do pensar e conhecer dentro de uma etnia indígena, basta averiguar sua relação com a obra de Pierre Clastres e averiguar as possíveis relações entre as sociedades primitivas de Clastres e o Anti-Édipo, contudo Deleuze não chegou especificamente a escrever um texto sobre a questão indígena.

interpretar o mundo de acordo com a epistemologia racional, algo que passou a ser comum no mundo europeu. Entretanto nem todos fazem parte desta herança cultural. Mas Kant não observa o papel da cultura em seu discurso racional, fato que há tristes equívocos em sua obra, como em seu livro sobre a geografia<sup>121</sup> quando se refere a povos negros como aqueles que cheiram mal e também aqueles que pela cor possuem uma maldição divina. Ele não percebe em sua limitação que o cheirar mal é um traço cultural, pois aquilo que cheira mal para alguns, pode cheirar bem para outros. Basta observarmos que crianças pequenas não têm problemas com horror a algum tipo de cheiro (por exemplo, o cheiro das fezes)<sup>122</sup>.

Esses exemplos de experiências estéticas demonstram formas de sair da estrutura racional proposta por Kant. É através de uma violência artística que Deleuze transpõe a ideia kantiana para um novo cenário: o do empirismo transcendental.

---

<sup>121</sup>Kant não chegou propriamente a publicar uma obra sobre o assunto, entretanto era professor, dentre outras disciplinas, de “Geografia Física” na Universidade e permitiu que um aluno publicasse as notas de seu curso. Há uma tradução francesa. Cf. KANT, Immanuel. *Géographie. Physische Geographie*. Paris: Aubier, Tradução de Michèle Cohen-Halimi, Max Marcuzzi et Valérie Seroussi, 1999.

<sup>122</sup>Para se compreender a naturalização de hábitos incorporados como naturais, é interessante o estudo sobre o corpo na época medieval de Jacques Le Goff e Nicolas Truong. A obra nos demonstra que o corpo possui uma história e como se alteraram normas de excreções do corpo como o sangue e o esperma, os bons modos a mesa, o hábito do banho. Cf. Le Goff, J; Truong, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

## 2.2 – Ideia e o problema do sentido

Observamos na primeira parte de *Nietzsche e a Filosofia* uma crítica de Deleuze à insuficiência do método kantiano, afirmando que o principal motivo da obra de Nietzsche é justo aquele que Kant não ousou lidar: os valores. Deleuze é claro: Kant não conduziu uma crítica de fato porque não lidou com o problema do sentido e do valor<sup>123</sup>.

Kant reconhece que todo conhecimento vem da experiência, entretanto dirá que certas ideias que não são do campo sensível persistem (como, por exemplo, a ideia de Deus, a imortalidade da alma, liberdade). Com isso, Kant salva a metafísica, salva a religião, salva Deus. O método transcendental é justamente o ponto em que Kant não conseguiu prosseguir a crítica, assim Deleuze não o poupa de seu fracasso.

Segundo Michael Hardt, é justamente por permanecer a filosofia no campo transcendental que a crítica kantiana não atinge os valores estabelecidos da ordem dominante. A crítica nos torna obediente à ordem. Ele dirá que Deleuze se utiliza de Nietzsche porque é ele quem leva a crítica às suas últimas consequências. Hardt diz, também, que há um duplo ataque em *Nietzsche e a Filosofia*: um ataque ao método transcendental de Kant e ao idealismo platônico. Enquanto Platão pergunta “o que é o belo?”, Nietzsche pergunta “quem é o belo?”.

*'Qu-est-ce-que?'* é a questão transcendental por excelência, que busca um ideal que está acima, como um princípio supra-sensível organizando as várias instâncias materiais. *'Qui?'* é uma questão materialista que encara o movimento de forças reais de uma determinada perspectiva. Com efeito, as duas questões apontam para dois mundos diferentes quando se intenta respondê-las.<sup>124</sup>

Nos diálogos aporéticos de Platão, a questão “o que é?” acaba por demonstrar a ingenuidade do interlocutor de Sócrates ao tentar responder “o que é a justiça?”, “o que é a coragem?”, pois as definições dadas não passam de exemplos. Mas para Deleuze esse procedimento socrático acaba por se tornar um niilismo e prefere dar importância ao que ele chama de lampejo sofista, quando por exemplo

---

<sup>123</sup>NF, p. 9

<sup>124</sup>Hardt, M. Op. cit. p. 66

Hípias muda a pergunta para “quem é o belo?”, alterando o método dialético para uma arte empirista que implica outra concepção da essência.

A pergunta “quem é o belo?” questiona a pretensão da verdade daquele que fala e dá as definições. Ao mesmo tempo questiona o interlocutor (o benefício da dúvida) e também destitui a atitude tirânica da essência (a inocência daquele que acredita possuir a verdade).

É o problema de Kant com sua teoria que se propõe verdadeira e acredita ter alcançado o objetivo de todas as coisas. Kant tinha convicção de que o conhecimento era esquematizado, formou um sistema coerente. Deleuze se utiliza de Nietzsche como contraponto a Kant, pois vê nele a denúncia de cada sistema coerente filosófico ao demonstrar que no filósofo há presença de uma hierarquia de valores com pretensão de verdade. O filósofo é aquele que ama a verdade.

Klossowski, a quem Deleuze escreveu um de seus mais belos artigos<sup>125</sup>, fala que Kant fez parte de uma tradição moderna que não conseguiu renunciar a uma coerência ao falar da existência<sup>126</sup>. O problema da ideia e da representação kantiana é da ordem da transmissibilidade, em outras palavras, Kant quer ser claro e coerente ao leitor de sua crítica. Kant ainda é um filósofo preso à cultura. É interessante a interpretação que Klossowski dá a saída nietzschiana sobre ao que então fica reduzido o filósofo, uma vez que se negue qualquer pretensão de teórica sistêmica. Será o filósofo mero expectador dos acontecimentos? Se qualquer teoria filosófica é inútil, se negará a agir? Como pode o filósofo efetuar uma intervenção direta?

Nietzsche quer dizer, através de sua própria recusa do sistema, que se a filosofia se preocupar com uma transmissão de ‘problemas’, ela não vai ultrapassar a interpelação geral que um estado social determinado dá de sua própria ‘cultura’. O balanço que ele faz da cultura ocidental leva sempre à seguinte questão: o que pode ainda ser feito, a partir dos nossos conhecimentos, nossas regras, nossos costumes, nossos hábitos? Em que medida sou beneficiário, ou vítima, ou joguete desses hábitos? A resposta à essas perguntas foi o seu modo de viver e escrever, logo de pensar, sem contudo deixar de considerar seus contemporâneos.<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup>Cf. LS, p. 289-309

<sup>126</sup>Klossowski, P. Nietzsche e o círculo vicioso. p. 24

<sup>127</sup>Id. p. 26



Klossowski alerta que em Nietzsche há a importância de se romper com a regra clássica da moral a qual torna o homem um ser do hábito. O homem deve adquirir a capacidade de livrar-se das exigências do comportamento ao pensar. “*Um pensamento que encerrasse o comportamento ou um comportamento que encerrasse o pensamento*”<sup>128</sup> não passam de uma constatação de que ainda não se conseguiu pensar a diferença. É necessário se cansar deste modo de pensar para de fato poder recomeçar do zero: sem as exigências da cultura, dos bons modos. É preciso abrir mão de qualquer garantia de segurança.

A questão importante de responder nesta parte do capítulo é: de que modo Deleuze se utiliza do conceito de Ideia? Em *Diferença e Repetição*, no capítulo IV, ele fornece uma resposta:

As Ideias são complexos de coexistência; todas as Ideias, de um certo modo, coexistem. Mas por pontos, nas bordas, só fulgores que nunca tem a uniformidade de uma luz natural. Zonas de sombra, obscuridades, correspondem, cada vez, a sua distinção. As Ideias se distinguem, mas de modo algum da mesma maneira pela qual se distinguem as formas e os termos em que elas se encarnam.<sup>129</sup>

Deleuze é claro quanto ao seu modo de utilizar a ideia: de modo algum ela representa a essência; muito pelo contrário, ele a utiliza para tratar dos acontecimentos. Isso significa usar um método provisório (ao contrário de Kant) para resolver um problema engendrado por um acontecimento. O “método” só vale para resolver um problema de certo acontecimento: as próprias condições que determinam esse problema, já determinam as suas soluções. Observa-se nesta definição de Ideia uma questão que já havia sido trabalhada em *Nietzsche e a Filosofia*, quando Deleuze mostra como Nietzsche altera a questão platônica para “quem é?”, entretanto em *Diferença e Repetição* Deleuze afirma que a pergunta inicial de Platão “o que é?” é um movimento para fazer calar as respostas empíricas e abrir o horizonte indeterminado do problema transcendente da Ideia. Para Deleuze é nos diálogos tardios que a dimensão do problema da indeterminação é demonstrada por Platão:

A questão ‘o que é?’ só anima os diálogos ditos aporéticos, isto é, aqueles que a própria forma da questão lança na contradição e faz que desaboque no niilismo, sem dúvida porque o objetivo desses diálogos é

---

<sup>128</sup>Id. p. 24  
<sup>129</sup>DR, p. 266

apenas propedêutico, o objetivo de abrir a região do problema em geral, deixando a outros procedimentos o cuidado de determiná-lo como problema ou como Ideia.<sup>130</sup>

Este é o problema que Deleuze havia iniciado em *Nietzsche e a Filosofia*, ao explicar que a questão “quem?” segundo Nietzsche é a única pergunta que leva em consideração não somente o fenômeno, mas a força que se apodera dele. Assim, Deleuze dirá: “Só somos conduzidos à essência pela questão ‘Quem?’. Pois a essência é somente o sentido e o valor da coisa”<sup>131</sup>. Isso quer dizer que Deleuze entende a essência enquanto uma configuração momentânea de forças que tendem a se reconfigurar. Ao se trocar a pergunta para “quem?” a essência se abre para um campo perspectivista pluralista. Em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze ainda parece aceitar uma concepção de essência, desde que se a entenda de modo subvertido: a essência depende da afinidade dos fenômenos e das forças. Enquanto que em *Diferença e Repetição* ele abole de vez o uso desse conceito e prefere usar o de acontecimento.

---

<sup>130</sup>DR, p. 267

<sup>131</sup>NE, p. 101

### 2.3 – O conceito de vontade e a superação da metafísica

Em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze demonstra de que modo Nietzsche ultrapassa Kant e leva a crítica ao seu livre exercício. É com a filosofia da vontade que Nietzsche não deixa lugar algum para a metafísica; qualquer ideal para alguém deste mundo é eliminado. O conceito de vontade e de querer funcionam como libertador do pensamento: ao invés de agir de acordo com o que esperam dele, o indivíduo ganha uma espontaneidade e autenticidade em sua vida.

A vontade de potência não está submetida aos ideais da cultura, da religião ou das instituições, ela é essencialmente criadora. Livre das exigências e expectativas da sociedade, da religião e de Deus, o indivíduo se exerce longe do modelo da representação. O pensamento da vontade de potência, dirá Deleuze, não pode ser interpretado, não pode ser representado e avaliado, é ele quem interpreta, representa e avalia<sup>132</sup>. Tudo isso sem nenhum ideal regulador, sem qualquer método prévio. O pensamento é entendido como criação artística – principalmente se entendermos arte segundo a concepção de quebra de paradigmas, quebra de normas e a criação de um estilo.

Vontade de potência é justamente aquilo que Kant passou ao lado e não soube lidar: o sentido e o valor. O indivíduo que quer, tem que querer dar o valor e o sentido a sua vida, e não deixar que outras forças determinem o seu sentido e valor (como por ex.: a igreja, a sociedade, o Estado). Neste ponto reside a crítica para Nietzsche: quando o pensador compreende a força do pensamento e vê que ele não se subordina a ideais antropomórficos. O pensamento está para além da rotina habitual de uma sociedade, está para além dos ideais da fé, e também da razão. O pensamento é livre e, portanto, é um elemento criador de sentido.

Nietzsche substitui a dualidade metafísica entre essência e aparência por uma correlação pragmática entre o fenômeno e o sentido – a pergunta que lhe interessa é “qual a força que se apodera de uma realidade?”, um salto para além da metafísica que Kant não soube realizar, se considerarmos sua crença na razão como elemento capaz de dar conta da realidade. A crítica para ele seria total – uma instância a qual nada deveria lhe escapar, mas Deleuze duvida de Kant e pergunta se o leitor da *Crítica da Razão Pura* acredita mesmo que Kant tenha causado algum

---

<sup>132</sup>NF, p. 111

prejuízo aos conceitos teológicos, ou se por acaso ele não salvaguardou tais valores? Kant foi capaz de levar a crítica sobre uma força que colocava em dúvida toda e qualquer pretensão ao conhecimento e a verdade, mas em nenhum momento ele coloca em dúvida o próprio conceito de conhecimento e de verdade. Kant foi capaz também de fazer uma crítica que questionava as pretensões a moralidade, mas não questionou a moral em si. Para Deleuze, a crítica não passa de uma conciliação, diz que o uso correto das faculdades em Kant assegura o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral e a verdadeira religião<sup>133</sup>. Faltou a Kant levar à crítica as suas últimas consequências, questionando a própria existência do conhecimento (não seria este uma questão moral?), da verdade, da religião.

Deleuze diz que: “O elemento criador do sentido e dos valores define-se necessariamente também como elemento crítico”<sup>134</sup>. A criação é a crítica levada as suas últimas consequências. A crítica é a transmutação dos valores através do conceito de eterno retorno, que faz o pensamento se livrar das forças fracas (daquelas vozes que dizem “não, você não vai conseguir”) ao instalar um critério seletivo: faz da análise dos objetos uma afirmação superior. Será que Kant sobreviveria a regra de ouro do eterno retorno: será que ele afirmaria ainda por mais mil vezes o seu imperativo categórico? Será que esse princípio seletivo de Kant não se oporia e cairia por terra na seleção do eterno retorno? O eterno retorno expulsa a impotência e a fraqueza do campo de ação do pensamento e, com isso, conceitos como o conhecimento e a moral tornam-se ilusões na medida em que não passam pelo princípio seletivo.

É importante lembrarmos novamente aqui o incômodo de Deleuze com a imagem dogmática da filosofia, aquela que entende o seu papel enquanto a expressão do verdadeiro e universal. Deleuze avisa em *Diferença e Repetição* que os pressupostos eliminam o pensamento<sup>135</sup> e que a filosofia deve se livrar dos pressupostos para ter contato com o pensar. Por exemplo, é um ponto pacífico que todos devem se portar direito à mesa, isso é uma verdade, todos agem assim. Mas qual o fundamento disso? Tal argumento não se sustenta com a simples pergunta “mas por que se deve agir com modos à mesa?”, pois isso não passa de um simples postulado. Entretanto essa premissa possui um valor universal de verdade. Mas não

---

<sup>133</sup>NF, p. 121

<sup>134</sup>NF, p. 112

<sup>135</sup>Cf. DR, p. 173 “Como se o pensamento só pudesse começar, e sempre recomeçar, a pensar ao se libertar das imagens e dos postulados”.

se pode ser ingênuo e acreditar que a palavra todos têm valor legítimo e abarca todos os indivíduos, no máximo alcança uma maioria, mas há uma minoria que não é representada por esse postulado. A pergunta que importa é “quem cria um valor de verdade e superioridade aos indivíduos de um grupo que agem de determinada maneira?”. Essa é a pergunta que importa quando se estuda o pensamento de Deleuze, não devemos nos perguntar pela verdade, mas em quem a criou. É a mesma pergunta de Nietzsche em *A Gaia Ciência*, ao dizer que tudo no mundo não tem um valor em si, não tem valor nenhum uma vez que a natureza é sempre sem valor<sup>136</sup>, mas o que importa é o momento histórico a partir do qual determinada coisa passou a ter um determinado valor.

A natureza é sem valor, mas um dia ganhou valor, portanto, para Deleuze, o elemento do pensamento não é a verdade, mas o sentido e o valor. O importante da filosofia seria compreender aquilo que gera sentido e valor de modo afirmativo à vida sem submeter às minorias, muito pelo contrário, é um pensamento que não depende da alteridade, não precisa superar ninguém, tampouco tornar alguém infeliz. Nas palavras de Nicolao Julião, ao falar do papel do mestre na *Genealogia da Moral*, “é um mestre aquele que goza ser aquilo que é, que se afirma feliz e bom sem ter a necessidade de se comparar ao outro, nem dar conta da opinião do outro”<sup>137</sup>. A ausência de mediação é aquilo que constitui a vontade de potência. Nesse ponto entra a importância do eterno retorno, pois ele é a pedra de toque para se identificar aquilo que é afirmativo daquilo que depende da mediação, daquilo que é dependente de um algoz. Para Nietzsche só as forças afirmativas escapam na experiência do eterno retorno, pois só elas retornam, só elas afirmam a diferença no retornar. Podemos lembrar aqui do *Sísifo* de Camus, que aceita o seu destino com bravura e retorna ao pé da colina para novamente buscar a pedra e subir a montanha. É assim que Zaratustra<sup>138</sup> testa a coragem do anão e assim se livra de seu peso<sup>139</sup>.

---

136Cf. *A Gaia Ciência* § 301

137Julião, J. Nicolao. Uma introdução à interpretação deleuziana de Nietzsche. *Trágica: estudos de filosofia da imanência* – 2º quadrimestre de 2015 – Vol. 8 – nº 2 – pp.145-163

138Em “Da visão e do enigma”, uma das passagens dedicadas ao eterno retorno no *Assim falou Zaratustra*. Cf. Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, p. 179-184.

139Klossowski explica que o eterno retorno não é um pensamento representativo, mas um pensamento repentino. É um fato vivido por Nietzsche em Sils-Maria. A vontade que o eterno retorno implica não pode ser mediada pela moral, nem mesmo pelo intelecto, ela é uma força impulsiva.

A experiência do eterno retorno, portanto, é apresentada como uma superação da metafísica. É Nietzsche quem já denuncia Kant em *Genealogia da Moral* ao perguntar se a vitória de Kant sobre a dogmática dos conceitos teológicos causou de fato algum prejuízo a tais ideais metafísicos. Nietzsche vai responder que não, Kant assegurou o caminho para os metafísicos seguirem a sua estrada. Deleuze é benevolente com Kant e diz que sua genialidade é ter elaborado uma crítica imanente<sup>140</sup>; a crítica não poderia fazer recursos a nada externo à razão, ou seja, não poderia fazer uso do sentimento, da experiência, da crença etc. Mas concorda com Nietzsche ao afirmar que faltou a filosofia transcendental um método que a fizesse julgar de dentro. Kant não realizou uma história da razão: um método que o permitisse analisar quais forças se apoderaram da razão e do entendimento.

O ponto em que Kant ignora (o valor do sentido atribuído ao conhecimento) é justo aquele onde Deleuze começa o seu problema para aspirar uma nova imagem do pensamento. Ele dirá ainda em *Nietzsche e a Filosofia* que não se deve ignorar o momento em que Kant faz do conhecimento um simples fim para julgar a vida. Deleuze diz também que mesmo *O Nascimento da Tragédia* é uma obra que permanece num ponto em que o conhecimento expressa um tipo de vida que contradiz as próprias condições de liberdade de uma vida criadora, porque ele limita a vida a reações cientificamente observáveis. Mas chega o momento em que Nietzsche censura o conhecimento por limitar o pensamento como um meio a serviço da vida. Esse ponto em *Nietzsche e a Filosofia* é importante porque demonstra a realização da crítica através de Nietzsche.

Quando o conhecimento se torna legislador, é o pensamento que é o grande submisso. O conhecimento é o próprio pensamento, mas o pensamento submetido a razão bem como a tudo o que se expressa na razão. O instinto do reconhecimento é, então, o pensamento, mas o pensamento em sua relação com as forças reativas que dele se apoderam ou o conquistam. Pois os limites que o conhecimento racional fixa para a vida são os mesmos que a vida racional fixa para o pensamento; a vida é submetida ao conhecimento, ao mesmo tempo que o pensamento é submetido a vida.<sup>141</sup>

Deleuze possui uma concepção de pensamento influenciada por Nietzsche: ao invés do pensamento ser objeto da razão do sujeito, ele é uma força exterior ao sujeito que, por sua vez, não depende dele. Pelo contrário, entre o pensamento e o

---

<sup>140</sup>NF, p. 118

<sup>141</sup>NF, p. 130

sujeito do conhecimento não há afinidades. Pensamento, para Deleuze, significa a possibilidade de descobrirmos e inventarmos novas formas de vida<sup>142</sup>.

---

<sup>142</sup>Id. p. 130

## 2.4 – Os riscos que implicam a Ideia

Neste momento da nossa análise, estamos preparados para responder uma pergunta: se a ideia para Deleuze perde qualquer caráter de transcendência e passa a operar sem um fundamento, qual é o local que Deleuze destina ao pensamento? Segundo, se Deleuze irá garantir e sustentar um local destinado ao filósofo (aquele que criará conceitos), quais os riscos que ele corre ao retirar o fundamento?

De início, se negamos um fundamento ao pensamento, ou mesmo se negamos um fundamento no agir moral e político, traçamos uma linha tênue entre um antifundacionismo e um relativismo. Então surge uma pergunta: estaria Deleuze relativizando o modo de operar do pensamento? Pode-se raciocinar que Deleuze opera, através do conceito de sentido, uma relativização da moral e até mesmo da estética? Há um risco de autores como Derrida, Foucault e Deleuze serem confundidos pelo senso comum como sendo relativistas, mas a resposta a esse primeiro problema é não. Retirar o fundamento do pensamento não é, sob-hipótese alguma, colocá-lo num relativismo. Este tipo de afirmação seria aproximar a filosofia de Deleuze ao regime da pós-verdade e do factóide onde há uma destruição do campo ético, para a elevação de um campo de conquista do espaço político através da mentira elevada à categoria de sedução emocional do outro – aparentar a verdade é mais importante do que investigá-la. Este tipo de aproximação não pode ser feito com Deleuze, pois em nenhum momento de sua obra, ele quebra o campo ético, ele apenas faz da estética de sua obra uma ética filosófica. O que de modo algum, pode ser confundido em não constituir uma ética.

Segundo ponto, retirar o fundamento do pensamento não o faz cair no risco de enfraquecê-lo, mas sim de liberá-lo para ativar suas potências. Deleuze propõe uma filosofia que retira o conceito de fundamento e abre um espaço diferente, mais selvagem para o pensamento se deslocar. A filosofia deleuziana é herege, como em Spinoza, porque recusa qualquer recurso à transcendência, é uma filosofia da imanência. Imanência significa colocar a filosofia numa zona que escapa a qualquer transcendência do ego. Em seu último escrito, certamente um texto belo por sua força e estilo, intitulado de *A Imanência: uma vida...*, Deleuze procura ainda se explicar sobre a questão e diz que imanência é uma vida na medida em que ela não está referida ou subordinada a nada, a não ser a própria imanência. “A imanência absoluta é em si mesma: ela não está em algo, a algo, não depende de um objeto e



não pertence a um sujeito.”<sup>143</sup> Para Deleuze, o pensamento não age no campo da consciência do sujeito, mas sua zona de operação seria a de um campo de consciência impessoal absoluta<sup>144</sup>. O plano de imanência é realizado num campo de constante atualização de acontecimentos e, portanto, não pode ser capturado na lógica do sujeito e do objeto. O plano de imanência é o que faz Deleuze recusar qualquer fundamento e assim se coloca ao lado dos hereges na história da filosofia<sup>145</sup>.

É interessante perceber o que A. Negri entende por heresia, o que pode nos ajudar a compreender o movimento que Deleuze faz ao retirar o fundamento:

(...) ‘heresia’ é a recusa da transcendência em todas as suas formas – divergência sobre a própria natureza do conceito, que não quer ser universal, mas comum, que não quer aceitar o caráter consuetudo do comando e do saber instituído, e que, consciente de seus próprios fins, resiste criticamente: assim, herético é o intelectual que se move a partir de um ponto de vista específico, particular, não aquele da totalidade, e sim aquele da ruptura, que assume então o saber como conhecimento situado e o agir condicionado por um projeto comum de resistência e luta.<sup>146</sup>

Retirar o fundamento, portanto, significa que o pensamento se livra de ideais e ganha um território. Tudo nele está aqui, não há nada fora, nada extraterreno. Tratar Deleuze como herege é concebê-lo enquanto um filósofo que não deseja nenhum retorno a algo puro e originário, mas sim enquanto aquele que deseja o retorno do questionamento a ordem vigente pela filosofia. Perder o fundamento significa que o pensamento está livre para questionar aquilo que a sociedade toma como evidente. Quando ressaltamos o caráter herético da filosofia de Deleuze é porque acreditamos que ele faz parte de uma tradição da filosofia que subverteu o caráter representativo do pensamento. É importante lembrarmos não somente de sua crítica a Kant e de sua dívida com Nietzsche, mas também que seu conceito de ideia é devedor de Spinoza.

---

<sup>143</sup>DRL, p. 408

<sup>144</sup>Interessante que em seu último escrito Deleuze se utilize de um texto de Sartre, “*La Transcendance de l’ego*” para se explicar sobre o plano de imanência. Juntando isso aos seus primeiros escritos de juventude, nos quais fazia uso de Sartre, pode-se pensar que ele é devedor da filosofia sartriana muito mais do que admitiu em vida. Cf. Deleuze, G. Cartas e outros textos, p. 251-264; Cf. Deleuze, G. Dois Regimes de Loucos, p. 407-413.

<sup>145</sup>Kant não chega a ser um herege, pois mantém o pensamento preso ao fundamento: a razão é estruturada nos conceitos de tempo e movimento, sendo ela justamente aquilo que nos constitui enquanto sujeitos. Dificilmente Kant concordaria com Deleuze quando este diz que o homem apenas tem uma potência de se relacionar com o pensamento e que, portanto, o pensamento não pode ser propriedade do sujeito.

<sup>146</sup>Negri, A. Espinoza subversivo e outros escritos. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 169-170

Em curso de 1978<sup>147</sup>, Deleuze lembra que a Ideia em Spinoza não é unicamente uma forma de pensamento representativo, que a ideia em si mesma já é alguma coisa e, por isso, ela tem algo além de uma forma de pensamento que pode ser representada por algo que lhe é exterior. A Ideia em Spinoza pode possuir uma realidade objetiva enquanto algo que é representado numa coisa, mas a ideia também possui uma realidade formal, que é a ideia em si mesma. A ideia que temos da ideia já é em si mesma uma coisa pensante.

É um pensamento autorreflexivo, ou seja, o conceito de ideia reúne forma e reflexão. Para Spinoza, uma ideia tem uma potência de conhecer ou de compreender. Ele não está interessado na capacidade representativa do pensamento, em outras palavras, não está interessado se representamos algo de acordo com a sua essência. Deleuze, em *Spinoza e problema da expressão*, anos atrás, já havia se defrontado com este problema. Diz ele:

Logo, a forma é sempre forma de uma ideia verdadeira que temos. Basta ter uma ideia verdadeira para que ela seja refletida e reflita sua potência de conhecer; basta saber para saber que sabemos. Por isso, o método supõe que tenhamos uma ideia verdadeira qualquer. Supõe uma 'força inata' do entendimento, que não pode nos faltar, de ter, entre todas as ideias, pelo menos uma que seja verdadeira. O método não tem, de maneira alguma, como objetivo nos fazer adquirir uma determinada ideia, mas sim nos fazer 'refletir' aquela que temos, ou nos fazer compreender nossa potência de conhecer.<sup>148</sup>

Deleuze explica que o pensamento representativo não nos diz nada sobre o que vem a ser a verdade. Se o senso comum considera a verdade como a correspondência entre uma ideia e seu objeto, isso não nos diz nada sobre a forma da verdade, em outras palavras, a partir de qual parâmetro poderíamos saber se uma ideia é verdadeira ou não? Qual o critério para sabermos se uma ideia convém a um objeto? O critério que o senso comum tem de verdade não passa de uma mera convenção da linguagem, um mero hábito de estar acostumado a determinadas correspondências. A realidade objetiva da ideia não nos dá nenhum conhecimento formal ou material dela. Spinoza diz que uma ideia verdadeira, quanto a sua forma, é a ideia da ideia, e do ponto de vista material é a ideia adequada<sup>149</sup>. A novidade de Spinoza é que adequada não quer dizer a correspondência entre ideia e objeto, mas

---

<sup>147</sup>Deleuze. G. Cursos Sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981). Fortaleza: EdUECE, 2009. p. 22

<sup>148</sup>SPE, p. 88

<sup>149</sup>Id. p. 90

a conveniência interna da ideia e o que ela exprime, ou melhor, expressa, para ser mais fidedigno ao título de Deleuze sobre Spinoza.

A ideia só é um conhecimento verdadeiro se ela consegue explicar a essência da coisa, e explicar isto é conhecer a sua causa. Conhecer o efeito implica em conhecer a causa. A tradição filosófica fez assegurar a correspondência da ideia ao seu objeto representado. Spinoza, por sua vez, criticará este procedimento, pois, para ele, isto não nos leva a conhecer a causa da ideia. Deleuze diz<sup>150</sup> que isso é permanecer no acaso e que o método de Spinoza consiste em pegar tais casos arbitrários (a correspondência da ideia ao objeto) e responder a seguinte questão: como assegurar do acaso um modo de pensar que seja verdadeiro? A ideia de algo já expressa em si a sua própria causa – isso é a ideia adequada para Spinoza. Uma ideia, ao contrário do que a tradição filosófica acreditou, não tem como causa o objeto que representa.

Nunca uma ideia tem como causa o objeto que ela representa; pelo contrário, ela representa um objeto porque exprime sua própria causa. Existe, portanto, um conteúdo da ideia, conteúdo expressivo e não representativo, que se refere apenas a potência de pensar.<sup>151</sup>

O método spinozista para lidar com a ideia exclui a representação e também não se propõe a nos fazer conhecer algo, mas apenas a nos fazer entender a nossa capacidade de conhecer. Todas as ideias têm como causa a nossa potência de pensar. Com isso Spinoza faz da ideia não um conceito da unidade, mas um conceito que afirma a diferença habitável em todos os seres. A “unidade” do pensamento spinozista está em; ao pensar devemos apenas obedecer as leis do pensamento, e esta lei é a nossa própria potência de pensar. Disso se conclui que, esta potência não se reduz àquilo que é convencionado pelo pensamento representativo. Não é a toa, que Spinoza seja considerado um filósofo subversivo.

A representação acontece, ela é um modo de fazer um corte com o infinito; não podemos negar que exista e possui inclusive serventia para operações ordinárias dos indivíduos (como por exemplo, caminhar na feira e reconhecer uma maçã quando se deseja comprá-la). Entretanto é importante lembrar que a representação é um desvio do caráter artístico da expressividade e, diante disso,

---

<sup>150</sup>Id. p. 90-91

<sup>151</sup>Id. p. 95

concluimos por ora que a Ideia possui um caráter problemático: é possível compreendê-la numa relação de semelhança a um modelo, mas também é possível concebê-la numa relação assimétrica. Alves Domingos explica que a Ideia para Deleuze não é uma entidade teórica a ser compreendida ou pensada pela razão<sup>152</sup>; por isso mesmo não podemos entender o funcionamento dela como Kant, pois Deleuze não reserva uma faculdade específica para lidar com as ideias e, sobretudo, ele dispensa uma instância totalizadora para lidar com os fenômenos. Nesse sentido, vale lembrar ainda que há um princípio diferenciador na Natureza que gera centenas de diferenças infinitas que Deleuze se utiliza ao pensar a ideia: o conceito de eterno retorno que lhe auxilia a compreender a repetição como uma força auxiliadora que afirma a diferença – se entendermos que o objeto não tem um modelo de identidade, então o que ele repete é a sua diferença pura. O que Deleuze empreende é explicar o quanto o homem ainda pode reter as diferenças.

---

<sup>152</sup>Domingos, J. G. Alves. Materialismo da Ideia: Por que a diferença não é o diverso? In: Deleuze Hoje. (Coord.) Sandro Kobol Fornazari. São Paulo: Ed. FAP-UNIFESP, 2014. p. 288-289

### Capítulo III – Política

É chegado o momento de se realizar um salto da metafísica em direção à política, para averiguar as possibilidades do pensamento apesar da sociedade. Será problematizado o porquê da adesão passiva dos indivíduos ao modo de vida capitalista e a necessidade do pensamento buscar contato com outra terra que não estas dos homens resignados com o modo de funcionamento das coisas. Será questionado também o problema da comunicação: quando não se tem um local de fala garantido na sociedade, trata-se de ter voz nela, ou não ter um lugar social garantido significa justamente uma potência para se criar um novo território neste mundo. O texto termina por apontar uma proposta de ação política para outro “povo” – uma nova sociedade com potencial criativo e positivo. Proposta de saída diante de uma vida intolerável do capital e suas tecnologias que submetem as pessoas e aniquilam outras possibilidades de vida. Compreende-se nessa pesquisa por capitalismo um sistema imanente que não para de deslocar seus limites para submeter indivíduos a um sistema de representatividade que gera uma “miséria” humana e compreende-se por vida as linhas de fuga que são traçadas dentro desse sistema capitalista e que escapam por todos os lados aos limites impostos pela sociedade capitalista. É importante atentar-se neste capítulo quanto ao deslocamento que se optou fazer dos conceitos de representação e imagem do plano conceitual para um novo plano de ação política: é um impulso que *Diferença e Repetição* traz para que se reformule tanto teórica quanto praticamente os problemas levantados por Deleuze: optamos por trabalhar uma primeira tentativa de ação já em *O Anti-Édipo*, para em seguida falar sobre o cinema revolucionário do terceiro mundo descrito pela *A imagem-tempo*. Por fim, optamos por analisar possíveis ações de fuga numa sociedade de controle, problematizando inclusive a opção por uma não ação, ou se preferir, a resistência pacífica presente no ensaio *Bartleby, ou a fórmula*.

### 3.1 – Diferença: uma fenda na representação

Numa pesquisa é importante saber levantar questões que envolvam o tema abordado, em filosofia muito mais do que tentar respondê-las, trata-se de saber criar bons problemas e conduzi-los numa axiomática que gere frutos, auxilie pesquisadores interessados no assunto. Mas, sobretudo, numa pesquisa é preciso *saber aonde se quer chegar*. Isso não significa que as respostas já estavam previamente dadas, mas que o pesquisador possui a maturidade para encaminhar os problemas. Momento em que o leitor avalia se perdeu tempo ou não ao ler a pesquisa. O que os dois primeiros capítulos se perguntam é: 1) a diferença sempre foi submetida ao modelo da representação?; 2) quais tipos de relações que o pensamento e as imagens podem estabelecer?

Até o presente momento o que foi possível observar é que a diferença só pode ser pensável e compreendida se for relacionada (o que justamente a subordina ao mesmo e ao semelhante), mas *o diferente em si* exclui todo e qualquer tipo de relação, de modo que ele não é pensável. Mas se a diferença só pode ser pensada numa forma diminuída, que é subordinando-a ao mesmo e ao semelhante, o que então é possível fazer? Há alguma saída para este problema que é, antes de tudo, um problema político?

A conclusão de *Diferença e Repetição* diz que a diferença é traída por esta subordinação ao critério da identidade ou da semelhança: o problema disso é que passamos a entender o diferente de modo equivocado, pois entendemos que ele se determina pela semelhança do sensível consigo mesmo. Isso significa que a identidade passa a receber algumas especificações, algumas diversidades e entendemos justamente essa diversidade dentro do modelo identitário como se fosse a diferença. Deleuze diz que isso é uma ilusão: “a diferença tende necessariamente a anular-se na qualidade que a recobre, ao mesmo tempo, em que o desigual tende a igualar-se na extensão em que ele se reparte.”<sup>153</sup>Essa ilusão consiste que confundimos a diferença com as qualidades da identidade e com as extensões da matéria.

---

<sup>153</sup>DR, p. 370.

Diferença não são as variações da aparição de um fenômeno. A diferença não é o diverso.<sup>154</sup>O termo diferença pode ser interpretado de maneiras equivocadas, entendê-lo como multiplicidade nos afastaria de falsos problemas como compreendê-lo de modo empírico ou qualitativo<sup>155</sup>. Há muitas confusões sobre a obra de Deleuze no que concerne a compreensão da diferença com a representatividade, mas não se trata de pensar as diferenças englobadas por um modelo que as guarde e as assegure um lugar (o que na atualidade pode gerar confusões ainda maiores, pois em matéria de política se diz que vivemos na crise das representatividades). Isso nada tem a ver com a diferença, uma vez que não se trata de pensar a representatividade das minorias, como, por exemplo, a da mulher, mas de pensá-la em si mesma. O modelo da representatividade faria conceber o conceito de mulher sempre relacionado ao modelo, no caso o homem branco-macho-europeu. O que Deleuze quer, é averiguar se seria possível pensar a diferença a partir dela mesma, sem um recurso a um modelo referencial que lhe traria uma semelhança. No caso da mulher, pensá-la em si mesma, sem referencial masculino. Isso levaria a compreender o conceito sem um modelo referencial, mas a uma gênese. É importante repetir a frase do autor, “a diferença não é o diverso”<sup>156</sup>, ela possui uma gênese. Por exemplo, a diferença não está entre a diversidade de calças: jeans azuis, calças de pano, brancas, vermelhas, amarelas... Isso nada tem a ver com a diferença porque são apenas itens qualitativos dentro do modelo da representação. Continuando a exemplificação, a diferença numa pessoa não está entre escolher quais calças usar, não está entre escolher as *extensões* entre as *qualidades* de calças. A questão está na *intensio* (intensidade). Deleuze nos diz que “O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso.”<sup>157</sup> A diferença não está em se ter opções de escolha, mas está em se compreender as regras que determinam as opções de escolha. Numa eleição podemos votar nos candidatos A, B, C..., mas não podemos escolher a revolução. No exemplo da mulher, a diferença não estaria em escolher qual calça usar, mas em compreender o caráter histórico que a determinou a fazer escolhas em determinadas épocas, enxergando que não há uma natureza em seu ser, mas sim um caráter histórico que a configurou em diferentes épocas.

---

<sup>154</sup>Id, p. 313

<sup>155</sup>Cf. Domingos, J. G. Alves. Materialismo da Ideia: Por que a diferença não é o diverso? In: Deleuze Hoje. (Coord.) Sandro Kobol Fornazari. São Paulo: Ed. FAP-UNIFESP, 2014.

<sup>156</sup>DR, p. 313

<sup>157</sup>Id, p. 313

É na diversidade da extensão que a intensidade é invertida e a sua capacidade de afirmar a diferença (indo para além do dado) é perdida pela categoria do mesmo e do semelhante – assim como pela delimitação do negativo. A diferença fica presa e acaba submetida à categoria de negar algo. Alves Domingos<sup>158</sup> sustenta que a filosofia deleuziana não pode ser entendida como um empirismo, uma vez que a sua compreensão de matéria não pode ser compreendida pela experiência sensível e pelo dado empírico. Uma filosofia não é materialista quando faz uma descrição da realidade física, mas quando entende as condições de aparição de um fenômeno, observando que há uma gênese que condicionou os sentidos que a sua aparição proporcionou.

Agora que já dispersamos possíveis mal-entendidos e explicamos de que modo podemos nos relacionar com a diferença sem subordiná-la a categoria da semelhança, é importante elaborarmos uma proposta para uma filosofia da diferença. Dito de outro modo, como em termos de ação política se pode pensar e agir sem cair na categoria da representação, como sentir e perceber imagens sem conceitos previamente formados em nossa mente?

De acordo com o que foi visto no capítulo 2 a respeito da perda do fundamento e dos riscos que essa ação implica, ser fundado é – num linguajar nietzschiano, apropriado por Deleuze – estar separado de sua potência de agir pelo niilismo passivo que o funda. O sujeito é aquele que não tem mais a capacidade de questionar aquilo que todos tomam como evidências, ele já parte do dado e não se pergunta pelo o porquê, de modo que ele é um ser fundado por certo niilismo passivo. Como sair desse niilismo e agir é uma questão colocada no último capítulo de *Cinema 1, A crise da imagem-ação*, que problematiza o uso das imagens clichês que dão ao cinema um conjunto e encadeamento quando ele pensa o mundo. Deleuze critica as imagens totalitárias do cinema, quando ele opera se utilizando slogans, que penetram em cada espectador e constituem o seu mundo interior. É um cinema que nos separa de nossa potência de ação, que nos acomoda a um tipo de vida ordinária.

Para que as pessoas se suportem, a si mesmas e ao mundo, é preciso que a miséria tenha tomado o interior das consciências, e que o interior seja como o exterior.<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup>Cf. Domingos, J. G. Alves. Op. cit.

<sup>159</sup>C1, p. 311-312



Deleuze diz ainda que a existência de uma mesma miséria do mundo exterior e do indivíduo interior é o que gera uma pacífica aceitação: o intolerável exterior do mundo é imposto às pessoas por dentro, vivem de acordo com esteriótipos, não só do cinema, mas da moda e da cultura em geral. O ato criativo no cinema é quando um autor de dentro do aparato cinematográfico consegue, graças a essa indústria de imagens clichês, elaborar uma crítica e extrair de dentro dessa propagação da indústria cinematográfica uma imagem contra os clichês. Momento em que se gera um ato irreversível: uma ruptura, um corte de dentro do cinema.

De certo modo, o cinema estereótipo explica o que significa ser fundado: a existência de um sistema interior aos indivíduos que os enfraquecem e retiram a sua capacidade de ação. Lapoujade explica que as novas tecnologias “integram” as populações, mas geram uma submissão maquínica: as pessoas viram bancos de dados, índices, fluxos de informações<sup>160</sup>. Quando Deleuze fala das sociedades de controle, fala num excesso de comunicação: somos incentivados a falar o tempo todo, temos uma obrigação de comunicar sempre. Espécie de controle em meio aberto, um controle contínuo feito através de comunicação instantânea devido à inovação de aparelhos tecnológicos. Outrora era a televisão, todo um mundo de imagens independentes do mundo real, onde o que mais importava era falar sobre essas imagens. As imagens da televisão pautavam as conversas das pessoas, seja em casa, no trabalho ou na escola. Atualmente são as redes sociais com suas imagens que geram agenciamentos coletivos novos, proliferação de imagens ao infinito, num discurso de liberdade: os indivíduos não estão mais confinados na fábrica, têm um tempo livre para fazer o que bem entenderem, mas é previsível que estejam no whatsapp, facebook ou instagram.

Face às formas próximas de um controle incessante em meio aberto, é possível que os confinamentos mais duros nos pareçam pertencer a um passado delicioso e benevolente. <sup>161</sup>

As imagens produzidas por essa sociedade de controle são de um tipo estereótipo e, por isso mesmo, são ancoradas por um fundo representacional que nada tem a ver com o pensamento. São imagens que não fazem pensar. Há uma

---

<sup>160</sup>Lapoujade, D. Op. cit. p. 264-265  
<sup>161</sup>C, p. 216

pergunta interessante que Deleuze e Guattari se fazem em *O Anti-Édipo*: como, apesar de toda a demência do capitalismo, ele faz gerar uma coesão de indivíduos cinzentos que são levados até a morte e que continuam gritando “Viva o capital”? A questão dessa obra está nas imagens: que mecanismo é este (o capitalismo) que produz incessantemente imagens que codificam e controlam os nossos desejos. É no final do livro que os autores vão responder que o desejo é um exílio, um deserto que atravessa o corpo sem órgãos, portanto é a partir dele que devemos fazer uma leitura do potencial da revolução: se os indivíduos vão agir do modo como se espera, ou se serão uma irrupção súbita e inesperada da qual não podemos sequer nomear o que vem a ser tal ação. O desejo-exílio é uma condição daquilo que está por vir e é sempre um inominável.

Contra a saída de uma via comunicacional, Deleuze quer uma não-comunicação, um corte no fluxo comunicacional. Vale narrar o caso de uma aula onde um aluno interrompe Deleuze e diz que o problema hoje é que as pessoas não se comunicam mais<sup>162</sup>. Percebendo que a aula poderia cair numa digressão e num saudosismo, ele responde educadamente ao estudante que o problema não é que não nos comunicamos, mas que não nos deixam suficientemente a sós. O exemplo é interessante porque parece ser uma saída já apontada em *O Anti-Édipo*, mas não muito explorada pelos comentadores. Também em *Conversações*, respondendo a uma pergunta de Antonio Negri sobre a possibilidade de o comunismo ser pensado em uma sociedade da comunicação, Deleuze responde que não depende das minorias retomarem a palavra, porque é da natureza da comunicação ser da esfera do dinheiro, da corrupção. A saída seria provocar uma ruptura na fala, causar um desvio em uma sociedade que nos diz o tempo inteiro que é indispensável se comunicar.

Criar foi sempre coisa distinta de comunicar. O importante talvez venha a ser criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controle.<sup>163</sup>

O capitalismo sufoca os fluxos e é justamente o imperativo da comunicação (você deve estar conectado, deve se comunicar) que gera uma submissão do

---

<sup>162</sup>Cf. Cunha, Carlos Fernando Carrer da. Gilles Deleuze e o Pensamento Nômade: A Máquina De Guerra Primitiva, p. 58-65. In: Anais da VIII Semana de Orientação Filosófica e Acadêmica. Blucher Philosophy Proceedings, n.1, v.1. São Paulo: Blucher, 2014.

<sup>163</sup>C, p. 217

pensamento e da vida. Mas a filosofia deleuziana é sempre positiva e *O Anti-Édipo* já aponta que mesmo com sua aptidão de aumentar seus limites interiores, o capitalismo será ameaçado por um limite exterior que opera uma fenda por dentro. As linhas de fuga constituem o ato de criação, o qual Deleuze responde a Negri em *Conversações*: a fuga é um ato de criação artística que tem sua força não no significado, ou significante, mas numa cadeia de descodificação que faz saturar todo um campo social do qual já não mais podemos suportar. A criação está para além das limitações morais da forma de Estado.

O pensamento representacional esbarra na não compreensão do processo de criação, o sujeito – limite entre um dentro e um fora – desapossado de uma potência criativa necessita sempre de uma informação codificada, o mundo e o seu lugar nele deve estar dentro de algo que possua um significado facilmente assimilável por uma sociedade. Mas na realidade ele está é desprovido de um mundo e certamente submetido a um controle. Lapoujade diz que, numa sociedade de controle, falar é um modo de transmitir palavras de ordem, ver é fazer um recorte sobre o óbvio – aquilo que todos já enxergam – e agir é mover o seu corpo de acordo com essas palavras de ordem.

As duas ordens, conteúdo e expressão, param de se relançar mutuamente. Somos pegos em agenciamentos que nos fazem ver, falar e agir de maneira que vemos apenas aquilo do que se fala, que falamos apenas do que se vê e que agimos em conformidade com essa relação – a redundância como função social e novo senso comum.<sup>164</sup>

Como pensar (agir) fora dessa mônada? Deleuze procurou algumas respostas a esse problema: liberar os desejos da axiomática do capitalismo é uma pista apontada pelo *O Anti-Édipo*, a explicação do eixo do diagrama e do como produzir uma dobra por dentro do panóptico também é outra saída abordada na obra *Foucault*. Os excluídos teriam maior potencialidade para pensar de outra maneira, por isso Deleuze se manteve sempre com positividade segundo as capacidades da minoria. Enquanto a maioria continua explorando e sendo explorada pela axiomática do capitalismo, só lhe resta realizar os possíveis; já a minoria enquanto excluída, ou encarada como um clichê pela axiomática do capital, lhe resta realizar o impossível – o descodificado. Deleuze acredita que as minorias possuem a

---

<sup>164</sup>Lapoujade, D. Op. cit. p. 267

capacidade de criar possíveis, de inventar novas formas de vida que não àquelas as quais a sociedade espera que elas cumpram.

É justamente por não terem um local de direito assegurado na sociedade que faz das minorias uma força com potencial de fuga ao modelo da representação, enquanto as maiorias – conforme apontado por Deleuze em *Conversações*<sup>165</sup> – encontram-se sujeitas a sociedade de controle justamente por terem o seu local e o seu *status* garantido na comunidade. As maiorias têm compromissos sociais, como, por exemplo: trocar de carro anualmente para manter a sua imagem na sociedade e, para isso, muitos se sujeitam a passar horas de seu dia no escritório da empresa para manterem o luxo e as contas pagas. Isto elimina desvios e linhas de fuga dessa camada (é o pai que não pode largar o emprego, porque tem a conta da escola particular do filho para pagar). A tese da esquizoanálise descrita pelo *O Anti-Édipo* é que o desejo é uma síntese de agenciamentos maquínicos que são produzidos num campo social; tal ordem é ao mesmo tempo desejante e social, mas o capitalismo a reduz a representação. Devido a isso, a produção maquínica é reduzida a um sistema de crenças que conduzem o desejo para representações coletivas<sup>166</sup>. Mas não ter o seu lugar garantido numa sociedade e não se reconhecer como parte dela é a condição para a criação daquilo que não está dado. Aqui essas forças não codificadas se tornam forças de resistência. É neste ponto que podem implodir no surgimento de um novo povo. Um povo desterritorializado, uma população nômade.

---

<sup>165</sup>Cf. *Post-scriptum* sobre as sociedades de controle. C, p. 219-226  
<sup>166</sup>AE, p. 390-391

### 3.2 – A Imagem e a criação

Quem são aqueles que podem deveras falar que vivem de modo autêntico? Quais não vivem de um modo conforme a sociedade espera? A maioria é composta por pessoas que cumprem um papel social: estão exatamente ali onde se espera, fazem justamente aquilo que é o correto. Trabalham, estudam, tempo para o lazer, usam redes sociais durante uma viagem de transporte coletivo – são os homens e as mulheres de bem. De modo geral, pessoas com ideologias diferentes (seja de esquerda, direita etc...) levam um mesmo modo de vida; é interessante notar uma entrevista em que Deleuze é questionado por Negri sobre de que modo a resistência minoritária pode se tornar efetiva e questiona-o também dizendo que sempre ao ler sua obra fica em dúvida quanto à resposta que se deve formular para tal questão. Deleuze responde que não se deve formular um modelo de resposta de ação política, porque quando uma minoria deseja formular um caminho correto, um modelo a ser seguido, é porque ela deseja ser maioria<sup>167</sup>. A potência de resistência está naquilo que alguém sabe criar: sem depender de fórmulas ou modelo, eis a condição do novo. Exemplo importante para pensarmos na quantidade de pessoas que se apresentam como vanguarda, entretanto sua ação não passa de um modelo adequado a maioria. Sua vida é aquela da qual a sociedade espera.

É importante nos atentarmos agora numa formulação que Deleuze apresenta em *Cinema 2*, sobre uma crise da imagem e de que modo é possível liberá-la para se pensar o novo. Pensar uma imagem desvinculada com os estereótipos da sociedade, através da sua aposta no Realismo Italiano e o cinema do Terceiro Mundo.

No filme de Roberto Rossellini, *Europa 51*, as crianças são sempre comandadas por seus pais: “diga oi para a senhora”, “cumprimente o doutor”, “sorria”, “aja deste modo”, “não aja assim”. Os pequenos devem sempre cumprir um papel que a família e a sociedade esperam deles: tal modo de vida leva o pequeno Michele, diante da não compreensão de seus problemas por parte de sua mãe, a dar fim a sua breve vida. Não suportou o horror do mundo. Acontecimento que irrompe na vida de sua mãe como um choque que a faz enxergar o intolerável do mundo, a vida da alta sociedade não lhe faz mais o menor sentido, assim como a vida dos trabalhadores do subúrbio lhe passa a ser insuportável. Deleuze nos diz que uma

---

<sup>167</sup>C, p. 213-214

imagem puramente óptica e sonora não se prolonga em ação, assim ela permite apreender o intolerável; mas em seguida questiona o leitor se não haveria em nós uma simpatia subjetiva pelo intolerável, uma empatia que colocamos naquilo que vemos.

Vemos, sofremos mais ou menos uma poderosa organização da miséria e da opressão. E não nos faltam esquemas sensório-motores para reconhecer tais coisas, suportá-las ou aprová-las, comportamo-nos como se deve, levando em conta nossa situação, nossas capacidades, nossos gostos. Temos esquemas para nos esquivar quando é desagradável demais, para nos inspirar resignação quando é horrível, para assimilar quando é belo demais.<sup>168</sup>

As imagens sensório-motoras são esquematizadas numa conexão afetiva que nos esquivam da realidade e nos fazem cair num clichê. Deleuze diz que da imagem só percebemos aquilo que nos interessa, ou seja, um interesse que atua de acordo com nossas crenças ideológicas, religiosas e econômicas<sup>169</sup>. É necessário fazer interromper esse esquematismo sensório-motor para fazer surgir uma imagem pura, que nos dá acesso ao em si da coisa: uma imagem que não será assemelhada a nenhuma outra, ou comparada sob a forma da metáfora, mas é quando nos desconectamos desse esquematismo que temos acesso literalmente ao excesso de horror da imagem, ou de beleza. Imagem radical e injustificável. É a imagem que a mãe de Michele, Irene, terá quando vai trabalhar por um dia numa fábrica: em vez de se deparar com um local de trabalho, ela enxerga um presídio, e no lugar de operários, enxerga presos. Não se deve concluir dessa passagem da película que a fábrica se assemelha a uma prisão, não é isso, a fábrica é literalmente uma prisão. É preciso enxergar para além do dado, ver aquilo que não está óbvio, o cinema de Rossellini tem um potencial que libera a imagem do uso de clichês e é necessário explorá-la para além das perspectivas do senso comum. Deleuze diz que é preciso descobrir os elementos que nos fazem escapar de uma imagem obscura: é preciso mostrar em que e como o trabalho é uma prisão<sup>170</sup>. Não somente o cinema, mas a vida não deve cair na condição de clichê das imagens.

Mas será que basta simplesmente se livrar dos encadeamentos sensório-motores que a imagem engendra em nós? Não é tão simples assim: vivemos numa

---

<sup>168</sup>C2, p. 38  
<sup>169</sup>Id, p. 38  
<sup>170</sup>Id, p. 39

sociedade dos clichês, na qual a sociedade e a sua cultura têm interesse em nos fazer não enxergar as imagens na sua totalidade. Mas o que fazer para se ter acesso a uma imagem total? Certamente não é a saída apontada pelo personagem Andrea (também de *Europa 51*): tomar consciência do que acontece ao nosso redor e assim adquirir uma consciência de classe. Tudo bem que isso ajudou a personagem principal a compreender um pouco melhor o funcionamento do mundo, mas a questão é outra: é preciso tornar as imagens menos densas, despi-las de seu conteúdo social prévio, retirar dela partes que foram acrescentadas (fundamento) para nos fazer acreditar que entendemos tudo; é preciso também fazer restaurar as partes perdidas da imagem, aquilo que já foi esquecido. É preciso ver aquilo que não se consegue ver nas imagens.

A tomada de consciência não é o caminho apontado pela obra de Deleuze para se escapar a um mundo de imagens clichês, tampouco seria o caminho para liberar o pensamento do modelo da representação. Conscientização popular é algo desqualificado por sua filosofia, não é neste ponto que ele pode ser aproximado com o marxismo. Não aposta em tomada de poder pelo proletariado e a constituição de uma sociedade unificada. O que *Cinema 2* aponta é que falta um povo para unir, mas que também o objetivo não deve ser unir um povo: segundo Deleuze, é com a morte da consciência de classe que se descobriu que já não havia um povo unido e coeso, mas somente poderia existir um povo por vir<sup>171</sup>. O problema mudou: há uma infinidade de povos por vir e o objetivo não pode ser unir esses povos, a questão do cinema é fazer destes problemas das minorias um problema político; e a política aqui não deve ser compreendida numa questão de coesão, mas sim um cinema que possa captar nesta fragmentação a exigência de demonstrar o intolerável de uma sociedade: vive-se diante de um horror e não se pode mais ter a opção de ficar resignado diante dele. A esse efeito que o cinema deve ser capaz de criar, Deleuze utiliza o conceito de Glauber Rocha de transe.

É interessante a passagem em que Deleuze desqualifica a tomada de consciência e dá como uma saída o conceito no cinema de transe:

“O que resta, então? O maior cinema de ‘agitação’ que se fez um dia: a agitação já não decorre de uma tomada de consciência, mas consiste em fazer tudo entrar em transe, o povo e seus senhores, e a própria câmera, em levar tudo à aberração, tanto quanto para pôr em contato as violências

---

171C2, p. 318-319

quanto para fazer o negócio privado entrar no político, e o político no privado (Terra em transe [Glauber Rocha, 1967]172

Ao contrário do início do cinema, onde os filmes mostravam através de sua capacidade técnica o potencial revolucionário de um povo (como por exemplo, *O Encouraçado Potenkin*), o cinema de Rocha mostra através de imagens justapostas em forma de crise, uma sociedade que não tem mais a capacidade de se sustentar: falência do Estado, mas falência também dos senhores que comandam e de subalternos que não mais obedecem. O filme *Terra em Transe* é um conjunto de imagens em crise: trata-se de uma sociedade do horror, da exploração do homem pelo homem, e Rocha faz as imagens entrarem em transe pois não mais possuem um fundo representacional que garantam o seu significado, pelo contrário, é o não-sentido proporcionado pelas imagens que levam ao grito de um povo com horror de uma sociedade falida. A recomposição de imagens traz o pedido de um novo povo (como também é visível esse movimento no seu último trabalho *A idade da Terra*), por não ser mais possível suportar a tirania da maioria e também por não mais querer o norte de uma liderança revolucionária. Esse transe produzido pela recomposição de imagens é o devir.

A imagem criadora no cinema não é aquela que clama por um passado glorioso (não se trata de saudosismo), mas a que deseja o que está por vir. Do sufocamento de se viver dominado, da clausura de um modo de pensar que precisa de um fundamento, faz-se necessário a implosão de outras maneiras de pensar e viver que expressem um para além da dominação. É importante destacar que esse ato criativo possibilitado pela imagem surge de dentro: muitas vezes é de dentro do cinema clichê que se faz gerar uma imagem que coloca esse sistema de estereótipos em curto-circuito. Os atos expressivos de uma nova linguagem surgem de dentro: Deleuze diz que a minoria deve criar uma língua estrangeira dentro de uma língua dominante<sup>173</sup>, isso significa que o cinema deve tornar possível a irrupção de um ato de fala de um povo que estava calado (exemplo desse movimento no cinema é outra obra de Rocha, *Deus e o diabo na terra do sol*).

Quando se desprende do mundo representacional a imagem conquista o seu avesso – libertando-se do que outrora lhe prendia. A imagem desprendida de um fundamento traz consigo a capacidade de fazer ver aquilo que é invisível, de fazer

---

172Id, p. 317

173C2, p. 323



escutar o que é inaudível. Lapoujade explica que a estética em Deleuze é uma política porque ela trata de fazer ver e falar<sup>174</sup>. É Rocha que expressa o sentido de uma ideia, o sertanejo (em *Deus e o diabo na terra do sol*), expondo a farsa de uma sociedade econômica que sufoca a vida e a voz de uma população minoritária, fazendo o personagem principal gritar numa condição de esgotamento do mundo; é Rossellini quem faz ver o insuportável da vida de um operário de fábrica e a vida clichê de uma madame burguesa. Nesse tipo de cinema a imagem adquire um caráter de protesto contra o que está estabelecido. A imagem se torna minoritária.

Quando Deleuze diz em *O Esgotado* que a imagem se desprende dos objetos e dos corpos é porque adquiriu a capacidade de gerar um acontecimento<sup>175</sup> – ela se desprende das coisas e do mundo para fazer surgir um vazio, um ponto zero despido de significações e preconceitos, tornando-se uma imagem vazia, com a capacidade de fazer surgir o visível em si. É aqui que chegamos à questão derradeira da imagem-criação: como é possível uma imagem despida de qualquer fundamento ter um caráter em si, ou seja, um caráter ontológico? Quando uma imagem se libera de um fundamento – ou seja, se libera de uma realidade objetiva de descrever algo – isso não significa que ela deva ser entendida numa ótica subjetiva. A imagem passa a ser fabricada, criada, assim qualquer distinção entre imagens objetivas e subjetivas perde o seu sentido de ser. O em si da imagem é o apagamento do objeto em prol de um ato criativo.

---

<sup>174</sup>Lapoujade, D. Op. cit. p. 280

<sup>175</sup>Cf. ST, p. 99-108

### 3.3 – Ação política

*Diferença e Repetição* tem uma pergunta que vai ser desdobrada nos dois livros de cinema, que é a questão “como se tornar capaz de agir?”. A resposta para tal problema não deve ser pensada sobre a forma de um caminho para a ação política, ou de se conseguir identificar na obra de Deleuze qual foi a saída política apontada pelo autor; a questão não é bem dessa forma, na verdade é necessário uma pergunta prévia que questione até que ponto somos realmente capazes de agir. *Cinema 2* demonstra um incômodo de Deleuze com as tecnologias, no capítulo sobre “O pensamento e o cinema” ele fala das esperanças que haviam depositado no início do cinema:176 que ele seria a arte das massas e o novo pensamento, mas que tais expectativas não se concretizaram, uma vez que o cinema se afogou nas nulidades de sua produção177. Para ele, o choque produzido por Eisenstein, ou o suspense de Hitchcock são anulados quando a indústria cinematográfica começa a reproduzir em série esse estilo: esse inchaço da representação termina por anular a violência da imagem, suspendendo o curto-circuito outrora operado no cérebro e impedindo o pensamento. Se antes a mediocridade não tinha a capacidade de prejudicar uma arte como a pintura, o enorme teor quantitativo de mediocridade no cinema (deve-se lembrar que o aparelho de Estado se utilizou desta arte, o que levou Deleuze a comparar Hitler a Hollywood) coloca em cheque suas possibilidades de ser uma arte de vanguarda.

Deleuze, no entanto, não perde seu tom positivo na obra e reencontra ainda nesse mesmo capítulo a positividade do cinema: a imagem tem por objeto não a representação, mas a capacidade de colocar o pensamento em funcionamento. Por mais que uma arte como o cinema tenha a capacidade de ser capturada por seu mecanismo tecnológico, a arte persiste em sua capacidade de operar um avesso no pensamento. Mesmo com todo o movimento de representação, o cinema tem a capacidade de fazer uma fenda nas imagens: “uma ‘força dissociadora’ que introduziria uma ‘figura do nada’, um ‘buraco nas aparências’”178, diz Deleuze. Se o cinema é a arte da montagem, ele próprio proporciona a possibilidade de desencadear imagens e vozes que sempre têm uma voz dentro de outra voz. Há um segundo momento do cinema em que ele tenta superar a mediocridade onde o todo

---

176Deleuze se refere aqui aos cineastas Abel Gance (1889-1981) e Serguei Eisenstein (1898-1948).

177C2, p. 238-239

178Id. p. 244-245

da montagem não pode mais ser assegurado. O ser do cinema está sempre por vir, a impotência de podermos pensar o seu todo. Inexistência de um todo que possa ser pensado, o que faz do cinema antes um modo de operar o pensamento do que uma linguagem.

O conceito de choque que *Cinema 2* apresenta é a experiência que opera um corte na relação do homem com o mundo. É este corte que gostaríamos de esclarecer nesta parte final da pesquisa. Diz Deleuze que o choque faz do homem um vidente que é surpreendido por uma condição intolerável do mundo: o intolerável não é um acontecimento estrondoso que implicaria numa grande injustiça, mas sim algo banal que está sempre na nossa frente, bem em nossos olhos, entretanto que ainda assim não enxergamos. Para este problema, a resposta de Deleuze é que não devemos deixar de acreditar no mundo, mas que devemos acreditar numa outra ligação do homem com o mundo permeado por uma relação ética de acreditar naquilo que ainda não foi pensado, no impossível que, no entanto, persiste com sua força no pensamento.

Precisamos de uma ética ou de uma fé, o que faz os idiotas rirem; não é uma necessidade de crer em outra coisa, mas numa necessidade de crer neste mundo, do qual fazem parte os idiotas.<sup>179</sup>

Isso que chamamos de ética nesta pesquisa implica no posicionamento do indivíduo diante de si e da terra em que habita e tal posicionamento implica também na presença de uma sociedade. Sociedade esta que impede uma relação ética do indivíduo consigo mesmo uma vez que o que ela cobra é o comportamento de acordo com os costumes. É uma sociedade que nos quer o tempo inteiro motivados: devemos estar motivados no trabalho, atento ao mundo através das notícias (o *feed* do *facebook*, as correntes do *zap*, aos telejornais da TV), aptos e motivados também a formação continuada. Devemos estar prontos a agir e a melhorar o nosso desempenho – os resultados de hoje devem ser melhores que os de ontem. Deleuze se pergunta: será que já somos capazes de combater as alegrias do *marketing*?<sup>180</sup> Essa pergunta encerra o seu famoso texto sobre as sociedades de controle e gostaríamos de pensar que a resposta mais interessante a se dar a tal pergunta é: mais importante do que agir, é pensar sobre o que estamos sendo levados a agir.

---

<sup>179</sup>C2, p. 252  
<sup>180</sup>C, p. 225-226

Se agir é estar motivado para encarar a capacitação permanente da empresa, aderir ao seu programa sem se perguntar pelo o porquê disso, então esta ação é uma incorporação de um corpo ao sistema econômico do capitalismo. É preciso pensar até onde continuaremos a agir seguindo as regras de um jogo que controla e submete a nossa capacidade de ação. Se agir pode significar se submeter, é preciso em alguns momentos não agir.

É preciso parar e pensar: mas por que toda essa motivação? Por que todo esse imperativo de ter que se comunicar o tempo todo? Os mais atentos perceberão que as causas destas imposições fazem parte da miséria de uma sociedade. Esse mundo cansa os corpos dos indivíduos e conseqüentemente baixa suas capacidades criativas. E não será numa comunicação que encontraremos uma ação efetiva, tampouco na crença sobre as tecnologias. No filme de Michelangelo Antonioni, *Blow-Up*, o personagem neurótico que acredita tudo poder provar através de uma fotografia, termina cansado, abatido por aquilo que tanto perseguiu e no final descobriu que foi em vão, pois a evidência não foi achada. Mas o final do filme é inspirador, quando esse homem da sociedade de controle, abatido e cansado, assiste a uma partida de tênis sem bola e raquete, na qual os tenistas mais parecem mímicos: ambos fazem um gesto como se a bola fosse parar aos pés do personagem principal e o filme termina com este homem das evidências se rendendo e pegando a “bola” e devolvendo-a ao jogo<sup>181</sup>.

Deleuze fala sobre o cinema de Antonioni:

Não é um autor que lastima a impossibilidade de comunicar no mundo. Simplesmente, o mundo é pintado com cores esplêndidas, enquanto os corpos que o povoam são ainda insípidos e incolores.

O cinema de Antonioni não tem por função reproduzir as condições do mundo ou atualizar algo existente, mas sim tem a capacidade de criar possíveis diante de um mundo cansado. Contraste entre um corpo cansado e um cérebro com todo o potencial de se reinventar. Deleuze aponta o cinema e o cérebro como uma saída de uma sociedade já cansada: o cérebro se torna com o cinema uma nova instância perceptiva, parte desconhecida de um corpo que se tem na cabeça e que

---

<sup>181</sup>Luame Cerqueira faz uma bela descrição do filme ao utilizá-lo na conclusão de um trabalho sobre a arte e a instauração das sensações na filosofia de Deleuze. Cf. Cerqueira, L. Deleuze e a instauração das sensações. Dissertação (mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010. p. 70-73

constitui um espaço experimental que afeta todo o visível. Para Deleuze, não é o corpo e as suas formas de percepção que delimitam a atuação do cinema, mas o cinema que exige novos corpos. Lapoujade explica que o cinema não parte de corpos tais como estes são dados, mas que através de uma experimentação criativa engendra novos corpos<sup>182</sup>. A essência artística da imagem cinematográfica é produzir um choque no pensamento ao emitir vibrações ao sistema nervoso e ao cérebro<sup>183</sup>.

Certamente, para Deleuze, não é qualquer cinema que possui essa característica: o cinema clichê não passa de um movimento preso ao pensamento representativo, mas ele deixa claro que o cinema contém em potencial a capacidade de produzir um choque. Choque é justamente aquilo que ainda não havia sido pensado, aquilo que leva o ato de imaginar até um limite e força o pensamento a ultrapassar essa linha. Como exemplo desse movimento, cita Kurosawa quando este cria uma imagem cinza, com neblina e vapor, formando um para além da imagem que de certa forma constitui um pensamento indiscernível, uma imagem vazia desprovida de representações prévias. É a partir deste ponto que Deleuze fala em potencial criativo, pois com este choque de uma imagem vazia o cérebro tem a capacidade de criar um pensamento a partir desta impossibilidade de dizer o que é essa imagem. Isso não é o surgimento de um pensamento que se tornou visível, mas de uma potência desconhecida que se possui atrás da cabeça que ao sofrer o choque dessa imagem promove uma suspensão do mundo. É preciso suspender os valores e a moral que o mundo nos impõe para se poder criar o novo.

Se há pouco falamos em intolerável do mundo e falamos agora do choque que a imagem do cinema tem a capacidade de produzir em nós um ato criativo (uma construção para além do modelo da representação), é porque Deleuze identifica que o intolerável não é um ato isolado e extremo na sociedade, mas constitui uma trivialidade que encaramos como algo banal em nossa rotina (nos resignamos com o intolerável). A saída que ele aponta em *Cinema 2* é a constituição de um novo possível, naquilo que permaneceu impensado, mas que apesar de tudo ainda pode ser pensável. Espécie de utopia, mas que propõe uma saída dentro deste mundo: de fato é necessária uma ruptura do homem com o mundo, pois quando alguém se depara com algo de inaceitável e injusto no mundo (como Irene, de *Europa 51*) é

---

<sup>182</sup>C2, p. 200

<sup>183</sup>Id, p. 227

porque se surpreende na sua banalidade com algo que até então era impensável. Nesse momento, o pensamento é despossuído do mundo e opera uma saída, entretanto esse movimento não é uma direção para um mundo melhor ou para terra prometida, é uma saída neste mundo. O fora em Deleuze é uma dobra que opera dentro do mundo, um avesso.

Qual é, então, a saída sutil? Acreditar, não mais em outro mundo, mas na ligação do homem e do mundo, no amor ou na vida, acreditar nisso como no impossível, no impensável, que, no entanto, só pode ser pensado: 'algo possível, senão sufoco'. É dessa crença que faz do impensado a potência distintiva do pensamento, por absurdo, em virtude do absurdo."<sup>184</sup>

É curioso que Deleuze trate de certa dose de impotência enquanto característica própria do pensamento: mais do que se pretender onipotente e universal, o pensamento deve fazer contato com sua impossibilidade, um encontro com o impensável que restituirá a ligação do pensamento com a vida. Reencontrar a vida é saber problematizar questões justamente ali, onde, todos tomam como ponto pacífico, pois é justamente ali, onde, o senso comum toma como algo banal que se pode encontrar algo intolerável à vida. O reencontro do pensamento com a vida significa também tornar-se aquilo que se é: quando alguém toma para si, não a vida que a sociedade e os bons costumes lhe impõem, mas a vida que alguém deseja para si. Talvez, a pergunta mais básica em filosofia (e, por isso mesmo, a mais importante) continue sendo "como se tornar aquilo que se é?".

Se nós ensaiamos essa ruptura do homem no mundo da representação através desse choque operado pelo cinema no aparato sensório-motor humano, desejamos agora elaborar uma segunda e última saída para a ação política – para se evitar mal-entendidos e qualquer tipo de proposta que resulte em saídas infantis que terminem por nos levar a não acreditar num fora – propomos o desdobramento do texto *Bartleby, ou a fórmula*.

Muito se fala de ação: somos impelidos a agir sempre, seja no trabalho, seja em casa, seja na rua. Devemos desempenhar, o tempo todo, papéis sociais e não se pode negar que desempenhar tais funções constitui uma ação. Em matéria de política, somos impelidos a votar, protestar, a ir para rua reivindicar, a fazer greve. Agir é quase um imperativo categórico em termos de política. Mas entre agir e ser o

---

<sup>184</sup>C2, p. 247

agente de uma ação existe uma enorme diferença: uma pessoa pode acordar cedo e se deslocar até o trabalho todos os dias, mas age simplesmente por uma obrigação social. A questão é: até onde agimos por aquilo que acreditamos e até que ponto agimos simplesmente conforme as normas e os costumes?

E se diante de uma ação que nos é imposta, antes mesmo de agir, procurássemos pensar sobre o porquê de tal ação? Será que chegaríamos a alguma resposta? Ou será que simplesmente somos levados a agir por forças que nos são externas; se sim, então a ação e a vida estão próximas às condições de um barco a deriva no oceano – refém dos ventos contrários e das marés. A questão é que muitos acreditam agir, quando na realidade são levados a agir por protocolos sociais – costumes que se adquire desde cedo: “diga bom dia a professora”, “seja responsável no trabalho” ... convenções sociais que sequer pensamos no motivo de serem assim e não de outro modo.

É nesse ponto que gostaríamos de refletir sobre um texto caro a Deleuze, *Bartleby*, de Herman Melville. O conto fala sobre um copista de um escritório de advocacia em *Wall Street*, no início do século XX. Insatisfeito ora com a bebedeira de um funcionário, ora com o mau humor de outro, o chefe do escritório de advocacia decide contratar um novo funcionário. Bartleby, o candidato à vaga, surge como figura ideal, com seu semblante sereno e transparente. O chefe julga ser o personagem ideal que traria estabilidade à empresa, pois a embriaguez de um funcionário é sempre manifestada após o almoço (de tarde) e a gastrite do segundo é sempre manifestada pela parte da manhã. Bartleby seria uma suposta figura de estabilidade ao escritório, pois estaria sempre pronto ao serviço.

O início do conto segue sem maiores problemas, com todo o serviço fluindo. Até que ao ser solicitado pelo patrão para revisar uma das cópias de seus colegas, Bartleby responde: “Prefiro não fazê-lo.”<sup>185</sup> O chefe não entende, acredita que seu funcionário não escutou direito e repete com voz mais clara a ordem e Bartleby repete a resposta. É interessante a passagem que deixa o patrão atônito sem saber de que modo agir. Observe-se:

Olhei-o firmemente. Seu rosto magro estava tranquilo; seu olho cor de cinza, sobriamente calmo. Não o sulcava a menor ruga de agitação. Tivesse havido o mais insignificante sinal de constrangimento, ira,

---

<sup>185</sup>Melville, H. Os melhores contos de Herman Melville. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

impaciência ou impertinência em seus modos, ou, por outras palavras, tivesse eu percebido alguma coisa comumente humana em Bartleby, sem dúvida que eu o teria violentamente expulsado do escritório.<sup>186</sup>

Repare-se que nesta atitude do empregado não se encontra um simples ato de se negar a fazer algo para o patrão, fato que levaria a instauração de uma contenda entre as partes, mas o que Bartleby faz é não realizar uma opção (ou cotejar a cópia, ou ser despedido). É uma fórmula que encontra Deleuze, pois ela não constitui uma afirmação, tampouco uma negação, apenas coloca a impossibilidade de escolher diante de uma opção que não lhe faz o menor sentido. Bartleby prefere nada, passa a maior parte do restante da história sentado atrás do biombo, olhando para uma janela que não dá vista para nada. O restante do conto, portanto, consiste nas tentativas inúteis do chefe e em outras pessoas da sociedade a obrigá-lo a agir. Bartleby permanece em sua resistência pacífica, sem perder a calma e sem ceder a qualquer tipo de acordo que o leve a optar.

Bartleby é um curto-circuito no modo de agir em sociedade. O espanto que causa é porque ele simplesmente não reconhece fundamentos prévios para se viver em comunidade: espera-se que um empregado obedeça ao patrão, mas Bartleby não reconhece essa relação. O modo de funcionamento da sociedade não lhe faz o menor sentido: ele não teme ser confundido com vagabundo por não escolher trabalhar, não se envergonha de ser levado a um presídio. Ele se nega a fazer opções, uma vez que a vida em sociedade não lhe traz o menor sentido. Bartleby carrega consigo a potência de um niilismo: sua força reside no não reconhecimento da autoridade do outro em lhe imputar obrigações a sua vida. A lógica de Bartleby não é a mesma de um operário que reivindica por seus direitos na fábrica, não se trata de uma disputa. Nesse ponto, é pertinente a leitura que Deleuze faz:

Ser enquanto ser, e nada mais. Pressionam-no a dizer sim ou não. Mas se ele dissesse não (cotejar, sair...), se ele dissesse sim (copiar), seria rapidamente vencido, considerado inútil, não sobreviveria. Só pode sobreviver voltando num suspense que mantém todo mundo à distância. Seu meio de sobrevivência consiste em preferir não cotejar, mas por isso mesmo não preferir copiar. Precisava recusar um para tornar o outro impossível.<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup>Id, p. 20  
<sup>187</sup>CC p. 83



Depois que a fórmula “eu prefiro não” é proferida, não há instauração de disputa, aliás, não há mais nem diálogo possível. A fórmula instaura um vazio, um silêncio na linguagem. Deleuze diz que caso o escrevente se recusasse a algo, poderia ser identificado com um rebelde e, assim, desempenharia um papel social<sup>188</sup>, mas a fórmula proferida desarticula todo ato de fala. Se um patrão espera ser obedecido, se um amigo conselheiro espera ser escutado, Bartleby com sua lógica de preferências quebra os pressupostos da linguagem<sup>189</sup>. As ações e as palavras perdem as suas devidas correspondências e o leitor percebe que o escrevente é uma pessoa sem referências possíveis.

Se há alguma coisa que Bartleby nega é somente a vontade: ele nega um imperativo que obriga uma pessoa numa sociedade a agir. Ele prefere nenhuma vontade, um nada de vontade. O chefe tenta inutilmente atribuir-lhe algumas tarefas a ele e pede que condescenda em prol dos costumes do escritório. Nesse ponto é interessante porque se fala de um fundamento: é necessário cumprir as obrigações de um escritório padrão de advocacia, mas por que se deve fazer isso? Sempre que se chega num fundamento, se depara com uma dificuldade muito grande em justificá-lo, normalmente não se chega a uma resposta. Os fundamentos operam por convenções (arbitrariedade) sociais. Como Bartleby é um homem sem referências, ele não entende o porquê de se dever fazer algo por costume.

O conto é permeado por humor. Em outra passagem, o advogado se resigna, ele decide aceitar o modo de ser de Bartleby, mas daí surge a sociedade e lhe impõe constrangimentos.

Finalmente deram-me a conhecer que, em todo o círculo de meus colegas de profissão, corria um murmúrio de espanto diante da estranha criatura que eu tinha no escritório; isso me aborreceu bastante. A ideia de que Bartleby podia ser uma criatura de longa vida e que, por esse motivo, iria continuar por muito tempo ocupando o meu escritório e negando minha autoridade; ainda mais, deixando perplexo os meus visitantes, escandalizando os meus colegas, manchando minha reputação profissional e lançando uma sombra generalizada em meu escritório de advocacia (...) todas essas sombrias previsões, que mais e mais me assoberbavam, e a meus amigos, que de contínuo me impingiam as suas implacáveis observações no tocante à alma penada que morava no meu escritório, fizeram operar-se em mim uma grande transformação. Resolvi, então, reunir todas as minhas faculdades e para sempre livrar-me do intolerável incubo.<sup>190</sup>

---

<sup>188</sup>Id, p. 85

<sup>189</sup>Id, p. 86

<sup>190</sup>Melville, H. Op. cit. p. 39-40

É visível que após o espanto inicial, o chefe do escritório passa a apreciar a irreverência de seu funcionário. Ele quase escolhe Bartleby, mas termina por escolher a sociedade. Entre uma pessoa interessante e espontânea e sua reputação profissional, é o seu orgulho que fala mais alto. O conto expõe a miséria da sociedade, expõe o quão pobre é a vida daqueles que são levados a agir. A última frase é contundente e ecoa ao final do texto: “Ah, Bartleby! Ah, humanidade!”<sup>191</sup>

O chefe demonstra pena de Bartleby, mas diante da autenticidade do escrevente, quem parece digno de pena é a miséria na qual vive o advogado. Bartleby é senhor de sua própria vida, mas seu chefe é um escravo da sociedade. Sente medo do que os outros pensam dele, se importa com a opinião alheia, enfim, é uma pessoa que se acovarda diante de seu destino e não toma a vida em suas próprias mãos. É necessário não reconhecer a sociedade, é necessário ser Henri Thoreau, o autor de *Walden*, para partir desta terra miserável para outra distante e viver povoado em sua solidão.

É Thoreau quem nos ensina que se algum homem viveu de maneira sincera, só pode ter sido em alguma terra distante da nossa<sup>192</sup>, porque onde se instaurou a sociedade se instaurou a moral e a miséria. Quando o cerco se aproxima de Bartleby e termina por levá-lo à prisão, Deleuze o compara a Thoreau ao dizer que Bartleby fez um ato de desobediência civil<sup>193</sup>; ser preso, não oferecer resistência e permanecer na prisão pois ali é o único local que um homem pode viver com honradez. Pode-se objetar e dizer que Bartleby já estava preso antes, que ele já não vivia, mas isso é uma resposta inocente; se prestarmos atenção ao texto, há uma passagem interessante quando são oferecidas diversas oportunidades para Bartleby mudar de vida e ele recusa: é nesse ponto a única vez em todo o texto em que ele se utiliza de um argumento: “Fica-se muito preso num emprego desses.”<sup>194</sup> Bartleby não é um trabalhador escravizado pelo sistema de produção capitalista, não tem compromissos e não deve nada a ninguém, em todo o conto ele se mantém livre. Está mais vivo do que os escravos que se acreditam libertos. Bartleby vive na solidão de um escritório, mas é uma solidão povoada.

Aos domingos, a Wall Street é deserta como Petra, e a noite de cada dia é um vácuo perfeito. Este mesmo edifício, onde a vida e o trabalho fervilham

---

<sup>191</sup>Id., p. 48

<sup>192</sup>Thoreau, H. *Walden*, São Paulo: Edipro, 2018.

<sup>193</sup>CC, p. 101-102

<sup>194</sup>Melville, H. Op. cit. p. 43

nos dias úteis, quando cai a noite é um eco do vazio mais absoluto, e aos domingos se transforma em deserto. E era ali que Bartleby morava; único espectador de uma solidão que conhecera povoada(...)195

Equívoco do narrador por não compreender o potencial da solidão do escrevente. Bartleby vive só, pouco se mexe, mas sabe se lá quantas viagens ele já empreendeu com o pensamento. Não tem menos imaginação do que um operário ou proprietário do capital, na verdade possui uma vantagem sobre ambos: possui tempo livre de sobra (todo o seu tempo é livre). Bartleby não se engaja nas soluções fáceis que a sociedade lhe oferece; também não se vende porque não está disposto a vender a sua vida. Isso é uma questão que Thoreau faz e refaz várias vezes em seu livro *Walden: quem fez dos homens escravos da terra?*<sup>196</sup> Ele diz que por onde andava nos EUA via trabalhadores que mais pareciam estar a cumprir penas do que a viver. “Por que eles tiveram de começar a cavar a própria cova assim que nasceram?”<sup>197</sup> Assim que nascem, a sociedade captura os homens: logo cedo surgem as obrigações que uma pessoa de bem não se pode furtar de fazê-las. Aliás, não deixa de fazer porque muitos são capazes de passar uma vida inteira sem se perguntar por que agem de tal forma. Thoreau realizou um autoexílio indo morar numa cabana que ele mesmo construiu numa floresta (é desse período que surge a obra *Walden*); é ali que se pergunta quais são as verdadeiras necessidades da vida. Diante da “escolha” do homem em viver em sociedade e em sua insistência em não acreditar que exista outra forma de vida, ele se pergunta se não existiriam outras possibilidades a serem experimentadas, ou se de fato a vida humana foi totalmente percorrida pelos antepassados. A resposta que Thoreau nos dá é que os predecessores não caminharam todos os vales e montanhas do planeta e, portanto, ainda temos muitas terras a descobrir e explorar. Assim como Deleuze, Thoreau se mantém sempre positivo e diz que nunca é tarde para abandonar os preconceitos<sup>198</sup>. A vida possui tempo de sobra para que façamos mil experimentos.

Mas para isso é preciso criar um deserto: se livrar das significações prévias, se livrar das convicções. É preciso ser alguém sem história: é preciso ser como Bartleby, um homem sem referências, um ponto zero. Partindo do zero, é possível

---

195Id, p. 28

196Thoreau, H. Op. cit. p. 10-11

197Id, p. 11

198Id, p. 14

repovoar o deserto: aqui até mesmo as viagens mais longas são possíveis, pois podem ser feitas de dentro de um quarto (como Deleuze), ou numa floresta (como Thoreau). Se em alguma medida Bartleby pode ser apontado como uma referência para a ação política é justamente por que ele é o homem sem referências – um antimodelo. Para se plantar e fazer florir no deserto, não há um caminho já dado, mas é preciso fazer da vida um deserto e repovoá-lo.

## Conclusão

Estaríamos inevitavelmente submetidos ao modelo universalizante do pensamento, ou conseguimos neste trabalho demonstrar a possibilidade de outras formas de se pensar e viver – tal como preconiza Deleuze? Gostaríamos de lembrar primeiro que o pensamento representativo não é um mau em si, pois ele pauta nossas ações rotineiras, sendo um uso conveniente na vida ordinária (como, por exemplo, ao andar numa feira e reconhecer aquilo que precisamos comprar). O que a pesquisa apontou como um problema é fazer desse uso o único modo possível para se pensar: fazer de uma potência do pensamento uma onipotência é fazer a generalização de um ato violento que submete outros modos de vida.

A pesquisa apontou nos dois primeiros capítulos o problema da extensão do modelo representativo, onde estávamos preocupados em demonstrar de que forma perdemos a diferença – essa diversidade da extensão não é a diferença – ao mesmo tempo em que procuramos explicar o caminho independente que ela traça: a diferença não depende da negação, da reconhecimento e da semelhança. Enquanto no último capítulo, optamos por analisar as saídas práticas do modelo representativo do pensamento. Então a resposta da pergunta seria positiva: sim, é possível o pensamento efetuar-se em potências que não as da representação.

É a resposta dada por Deleuze (e Guattari) ao problema formulado em *O Anti-Édipo* que terá a sua formulação final em *Mil Platôs*: quando um modelo político imperialista de interioridade pretende reinar sobre o corpo social, devemos dobrar e desdobrar os limites impostos por essa interioridade de modo que atravessemos os limites impostos por uma maneira de pensar que em nada nos interessa. É preciso tomar a vida em nossas próprias mãos. O modelo do pensamento representativo trabalha sempre com limites: enxergar a fragilidade desses marcos que sobrevivem há muito tempo graças a fundamentos que não conseguiriam resistir a simples pergunta “qual é o porquê de tal coisa ser assim e não de outro modo?”, constitui a tarefa da filosofia.

Vale ressaltar que a operação de revirar os limites não significa deslocá-los até um novo ponto: isso somente acarretaria num novo modelo imperialista. Revirar os limites significa atravessá-los e desterritorializar-se, um movimento de estranhamento a tudo no mundo – inclusive a si mesmo. Por isso, que a pesquisa

aponta como saída Bartleby, aquele que não deseja impor seu modo de vida a ninguém, apenas mantém-se independente em seu modo de agir e pensar. Por isso, colocamos também como saída uma das mais belas ações políticas como a de Henri Thoreau, ao desterritorializar-se da sociedade capitalista norte-americana para encontrar outras formas de viver e praticar economia<sup>199</sup>; mas em nenhum momento ele deseja imputar o seu modo de viver e pensar como lei universal à humanidade.

É extremamente difícil apontar as saídas fornecidas pela obra de Deleuze justamente porque o autor em nenhum momento quis formular um modelo de ação política, por acreditar que estabelecer um modelo seria se igualar a tendência dominante que toda maioria quer estabelecer. Diante da necessidade de se afastar de uma saída fácil que termine por nos colocar somente em mais um modelo totalitário, optamos por demonstrar o esforço que a obra de Deleuze nos oferece ao expressar que ali onde temos uma convicção é porque ainda não começamos a pensar. Uma conclusão prática é a elaboração de perguntas inocentes, mas autênticas como: até onde pensamos, ou estamos sendo pensados por outros? Até onde agimos, ou somos levados a agir pelo capitalismo? Quem é aquele que genuinamente pode afirmar que tomou as rédeas de sua vida? E o mais inocente de todos os questionamentos: como se tornar aquilo que se é?

Vimos como a analogia pertence ao domínio da representação, então o que gostaríamos de fazer nesta conclusão é uma repetição poética que torna possível as saídas propostas pela obra de Deleuze, como no canto de Belchior “*Conheço o meu lugar*”:

O que é que pode fazer o homem comum  
Neste presente instante senão sangrar?  
Tentar inaugurar  
A vida comovida  
Inteira e livre e triunfante?

O que é que eu posso fazer  
Com a minha juventude  
Quando a máxima saúde hoje  
É pretender usar a voz?

O que é que eu posso fazer  
Um simples cantador das coisas do porão?  
Deus fez os cães da rua pra morder vocês

---

<sup>199</sup>Thoreau começa por construir sua cabana na floresta, para em seguida enxergar a importância de fazer suas próprias roupas, produzir seu próprio alimento. Um autor muito atual para o pensamento da ecologia e também da sustentabilidade.

Que sob a luz da lua  
Os tratam como gente - é claro! - aos pontapés

Era uma vez um homem e o seu tempo  
Botas de sangue nas roupas de Lorca  
Olho de frente a cara do presente e sei  
Que vou ouvir a mesma história porca  
Não há motivo para festa: Ora esta!  
Eu não sei rir à toa!

Fique você com a mente positiva  
Que eu quero é a voz ativa (ela é que é uma boa!)  
Pois sou uma pessoa  
Esta é minha canoa: Eu nela embarco  
Eu sou pessoa!  
A palavra pessoa hoje não soa bem  
Pouco me importa!

Não! Você não me impediu de ser feliz!  
Nunca jamais bateu a porta em meu nariz!  
Ninguém é gente!  
Nordeste é uma ficção! Nordeste nunca houve!

Não! Eu não sou do lugar dos esquecidos!  
Não sou da nação dos condenados!  
Não sou do sertão dos ofendidos!  
Você sabe bem: Conheço o meu lugar!

O canto de Belchior diz não sou quem vocês pensam quem eu sou, tampouco quero ser aquilo que vocês esperam de mim; sei quem sou e o meu lugar (Nordeste) é uma ficção que vocês criaram como uma verdade, mas não pertencço a isso, o meu lugar (Nordeste) é o não-lugar. Esse canto de desterritorialização à vida é uma melodia que pode ser repetida fazendo ecoar uma diferença que, ao mesmo tempo em que quebra com um padrão de modelo universal, possibilita a identificação de pessoas dos mais variados lugares com ela: a opressão que o canto traduz pode até ser a do autor, pode ser a de vários ouvintes, mas na realidade não é a opressão de ninguém, ao mesmo tempo em que é a opressão que passam todas as minorias do mundo. E se o canto pode ser repetido, inclusive numa dissertação sobre a obra de Deleuze, é porque a repetição é a única ontologia possível, a repetição (do diferente) é a univocidade do ser<sup>200</sup>. Deleuze diz no final de *Diferença e Repetição*: “Uma mesma voz para todo o múltiplo de mil vias, um mesmo Oceano para todas as gotas, um só clamor do Ser para todos os entes”<sup>201</sup>. E a única condição para se atingir a diferença é compreender o limite que a representação

---

200DR, p. 416  
201DR, p. 417

marca, e o que está para além dela é o Ser que se diz em formas que não rompem o seu sentido, pois ele se diz por meio de todas as suas formas.



## Referências Bibliográficas

Bergson, H. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Camus, A. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.

Cerqueira, L. *Deleuze e a instauração das sensações*. Dissertação (mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.

Clastres, P. *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

Cunha, Carlos Fernando C. da. Gilles Deleuze e o Pensamento Nômade: A Máquina De Guerra Primitiva, p. 58-65. In: *Anais da VIII Semana de Orientação Filosófica e Acadêmica*. Blucher Philosophy Proceedings, n.1, v.1. São Paulo: Blucher, 2014.

Deleuze, G. *A ilha deserta e outros textos*. Tradução brasileira: Editora Iluminuras. São Paulo: Iluminuras, 2010.

\_\_\_\_\_ *A Filosofia Crítica de Kant*. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

\_\_\_\_\_ *Bergsonismo*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012.

\_\_\_\_\_ *Cartas e outros textos*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: n-1, 2018.

\_\_\_\_\_ *Cinema 1. A imagem-movimento*. Tradução de Stella Senra. São Paulo: Ed. 34, 2018.

\_\_\_\_\_ *Cinema 2. A imagem-tempo*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro São Paulo: Ed. 34, 2018.

\_\_\_\_\_ *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_ *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

\_\_\_\_\_ *Cursos Sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Tradução de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso. Fortaleza: EdUECE, 2009.

\_\_\_\_\_ *Diferença e Repetição*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

\_\_\_\_\_ Dois regimes de loucos. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2016.

\_\_\_\_\_ Lógica do sentido. Tradução de Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 2011.

\_\_\_\_\_ Nietzsche. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1985.

\_\_\_\_\_ Nietzsche e a Filosofia. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

\_\_\_\_\_ Proust e os signos. Tradução de Antônio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

\_\_\_\_\_ Sobre o teatro. Um manifesto de menos. O esgotado. Tradução de Fátima Saadi, Ovídeo Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

Deleuze, G; Guattari, F. Mil Platôs. Vol 1. Tradução de Ana Lúcia Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 1997.

\_\_\_\_\_ Mil Platôs. Vol 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1997.

\_\_\_\_\_ Mil Platôs. Vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1997.

\_\_\_\_\_ Mil Platôs. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997.

\_\_\_\_\_ Mil Platôs. Vol. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997

\_\_\_\_\_ O que é a filosofia? Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.

Descartes, R. Meditações Metafísicas (col. Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 2000.

Domingos, J. G. Alves. Materialismo da Ideia: Por que a diferença não é o diverso? In: Deleuze Hoje. (Coord.) Fornazari, S. B. São Paulo: Ed. FAP-UNIFESP, 2014.

- Eco, H. A obra aberta. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- Fornazzari, S. K.(coord.) Deleuze Hoje. São Paulo: Editora FAP-Unifesp, 2014.
- Foucault, M. A ordem do discurso. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.
- \_\_\_\_\_ As palavras e as coisas. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- \_\_\_\_\_ Ditos e Escritos. Vol. VII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- \_\_\_\_\_ O que é um autor? In: Ditos e Escritos. Vol. III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 264-268
- Hardt, M. Gilles Deleuze – um aprendizado em filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- Joyce, J. Epifanias. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- Julião, J. Nicolao. Uma introdução à interpretação deleuziana de Nietzsche. Trágica: estudos de filosofia da imanência – 2º quadrimestre de 2015 – Vol. 8 – nº 2 – pp.145-163
- Kant, I. Crítica da razão pura. Col. Os Pensadores. Tradução: Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- \_\_\_\_\_ Géographie. Physische Geographie. Paris: Aubier, Tradução de Michèle Cohen-Halimi, Max Marcuzzi et Valérie Seroussi, 1999.
- Klossowski, P. Nietzsche e o círculo vicioso. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
- Lapoujade, D. Deleuze, os movimentos aberrantes. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- Le Goff, J; Truong, N. Uma história do corpo na Idade Média. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- Leites, B.; Bentz, I. A concepção de Imagem em Deleuze e Bergson. In: Deleuze hoje. (Coord.) Fornazzari, S.K. São Paulo: Ed. FAP-Unifesp, 2014.
- Machado, R. Deleuze e a Filosofia. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- Melville, H. Os melhores contos de Herman Melville. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

Montebello, P. Deleuze : la passion de la pensée. Paris: Vrin, Bibliothèque des philosophies, 2008.

\_\_\_\_\_ Deleuze, philosophie et cinéma. Paris: Vrin, Philosophie et cinéma, 2008.

Natali, I. As epifanias nas obras de Joyce: história e percurso. In: Joyce, J. Epifanias. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

Negri, A. Espinoza subversivo e outros escritos. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

Nietzsche, F. Assim falava Zaratustra. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_ A Gaia Ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_ Crepúsculo dos Ídolos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_ Genealogia da Moral. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_ O Nascimento da Tragédia. São Paulo: Rideel, 2005.

Nunes, Carlos Alberto. Marginália Platônica. Belém: Universidade Federal do Pará. 1973.

Pelbart, P. O tempo não-reconciliado. São Paulo: Perspectiva, 2015.

Platão. A República. Tradução de Enrico Corvisieri. Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

\_\_\_\_\_ Eutífron. Tradução (grego): Bruno Gripp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

\_\_\_\_\_ Menon. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

Proust, M. No Caminho de Swann. Rio de Janeiro: O Globo, 2003.

Salomé, L. *Six Romans*. Paris: *Philologicum*, 2009.

Thoreau, H. Walden. Tradução de Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Edipro, 2018.

Zourabichvili, Z. Deleuze: uma filosofia do acontecimento. São Paulo: Ed. 34, 2016.