

**UFRRJ – INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DISSERTAÇÃO

**Deleuze, a imagem do pensamento e a reversão do platonismo: uma política
nietzschiana.**

Brayan de Carvalho Bastos

2021



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

**DELEUZE, A IMAGEM DO PENSAMENTO E A REVERSÃO DO PLATONISMO:
UMA POLÍTICA NIETZSCHIANA**

BRAYAN DE CARVALHO BASTOS

Sob a orientação do professor
Dr. Danilo Bilate

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** pelo Curso de Pós-Graduação em Filosofia PPGFIL – UFRRJ na área de concentração em Filosofia.

Seropédica, RJ
Abril de 2021

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

BRAYAN DE CARVALHO BASTOS

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** ao Curso de Pós-graduação em Filosofia, área de concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 26/04/2021.

Conforme deliberação número 001/2020 da PROPPG, de 30/06/2020, tendo em vista a implementação do trabalho remoto e durante a vigência do período de suspensão das atividades acadêmicas presenciais, em virtude das medidas adotadas para reduzir a propagação da pandemia de Covid-19, nas versões finais das teses e dissertações as assinaturas originais dos membros da banca examinadora poderão ser substituídas por documento(s) com assinaturas eletrônicas. Estas devem ser feitas na própria folha de assinaturas, através do SIPAC, ou do Sistema Eletrônico de Informações (SEI) e neste caso a folha com a assinatura deve constar como anexo ao final da tese/dissertação.

Danilo Bilate – Dr. UFRRJ
(Orientador)

José Nicolao Julião – Dr. UFRRJ

Mariana de Toledo Barbosa – Dra. UFF

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

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

B327d Bastos, Brayan de Carvalho, 1990-
Deleuze, a imagem do pensamento e a reversão do
platonismo: uma política nietzschiana. / Brayan de
Carvalho Bastos. - Seropédica, 2021.
169 f.: il.

Orientador: Danilo Bilate. Dissertação (Mestrado).
-- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

1. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 2. Filosofia
contemporânea. 3. Imagem do pensamento. 4. Reversão do
platonismo. 5. Filosofia da diferença. I. Bilate,
Danilo, 1983-, orient. II Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia III. Título.

AGRADECIMENTOS

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

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

Por mais que o direcionemos a indivíduos singulares, o exercício da gratidão é, antes de tudo, impessoal: não há necessariamente *alguém* a quem agradecer, mas a todas as coisas existentes, boas ou ruins para nós, que interagem e *se/nos* compõem. De modo aberto, o agradecimento é perfeitamente inclusivo: tudo está contido nele, nada está do lado de fora. Ainda assim, recortamos a totalidade das coisas pelas quais somos gratos e atribuímos reconhecimento a pessoas e instituições que, pontualmente, estiveram implicadas na teia de relações que permitiram a existência de um novo mundo no mundo; se este trabalho não estava antes escrito, agora está, e devo isso a elas.

Agradeço ao Prof. Dr. Danilo Bilate, orientador deste trabalho, com quem pude me encontrar pessoalmente apenas uma vez em todo o processo de pesquisa, infelizmente pelo motivo das trágicas circunstâncias que envolvem a pandemia da Covid-19, mas que prestou toda assistência necessária e foi não apenas paciente e incentivador, mas profundamente generoso com a leitura, as devolutivas, correções e sugestões que apuraram a pesquisa em geral e a redação do texto.

Ao Prof. Dr. José Nicolao Julião, pela recepção atenciosa e pelos apontamentos criteriosos que ajudaram este trabalho a ter o fôlego que apresenta nesta versão final, graças não apenas a suas sugestões, mas também a seus escritos que foram consultados como parte da pesquisa.

À Prof. Dra. Mariana de Toledo Barbosa, pela acolhida a um completo desconhecido e pelas sugestões que deram a esta dissertação a espinha dorsal em torno da qual agora se estrutura, além dos escritos consultados e das observações que fizeram deste trabalho um pouco mais didático do que em sua versão preliminar.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFI – UFRRJ) pela oportunidade de conhecer professores brilhantes que, direta ou indiretamente, me alimentaram de questões e referências fundamentais, seja para a pesquisa, seja para a jornada pessoal. Assim, menciono, em ordem alfabética, os nomes dos quais tive a honra de ser aluno: Prof. Dr. Admar Almeida da Costa, Prof. Dra. Cristiane Almeida de Azevedo, Prof. Dr. Leandro Pinheiro Chevitaese e Prof. Dr. Walter Valdevino Oliveira Silva.

À Fundação CAPES, igualmente pela oportunidade de desenvolver uma pesquisa acadêmica em uma instituição de excelência, que não conta apenas com excelentes profissionais, mas com totais condições para ampliar sua influência e ingerência sobre os debates acadêmicos mais relevantes de nosso tempo.

Agradeço também a todos os meus alunos e alunas do ensino básico, que fazem valer a pena a difícil empreitada de atuar como professor em um cenário tão delicado quanto o atual. Se não contribuíram com a pesquisa, ao menos foram fundamentais para que eu pudesse compor este trabalho investido de uma potência afirmativa.

Por fim, agradeço a meus pais, minha irmã e minha namorada, que me movem.



Valêncio Xavier

RESUMO

BASTOS, Brayan de Carvalho. **Deleuze e a reversão do platonismo: uma política nietzschiana do pensamento**. 2021. 147p. 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, 2021.

O tema da imagem do pensamento em Deleuze é constante em toda sua obra, mesmo quando aparece sob outras nomenclaturas, e conecta-se a diferentes problemas em pauta na sua trajetória intelectual. Junto a ele, o projeto de reversão do platonismo é uma importante chave de leitura para compreender os interesses e os desdobramentos do pensamento deleuziano, sendo os dois conceitos formulados e apresentados a partir da influência de Nietzsche sobre sua filosofia. Neste trabalho, procuramos mostrar como o pensamento nietzschiano contribui para a construção desses dois conceitos centrais para Deleuze, permitindo o desenvolvimento de uma filosofia da diferença por meio de uma profunda crítica do pensamento da representação. Para tanto, consideramos como centrais pelo menos três obras da chamada primeira fase da filosofia deleuziana, onde o autor expõe e aprofunda as principais questões em torno da imagem do pensamento e da reversão do platonismo como conceitos oriundos do pensamento nietzschiano: *Nietzsche e a filosofia*, *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*. Para Deleuze, só uma nova política do pensamento pode ser capaz de efetivamente reverter o platonismo, e Nietzsche é seu principal mentor na continuidade desse projeto filosófico.

Palavras-chave: Deleuze, Nietzsche, imagem do pensamento, reversão do platonismo, filosofia da diferença.

ABSTRACT

BASTOS, Brayan de Carvalho. **Deleuze and the reversal of platonism: a nietzschean policy of thought**. 2021. 147p. 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, 2021.

The theme of the image of thought in Deleuze is constant throughout his work, even when it's it appears under other nomenclatures, and is connected to different problems at stake in his intellectual trajectory. Along with this, the project of reversal of platonism is an important reading key to understand the interests and developments of deleuzian thought, the two concepts being formulated and presented based on Nietzsche's influence on his philosophy. In this work, we seek to show how nietzschean thought contributes to the construction of these two central concepts for Deleuze, allowing the deployment of a philosophy of difference through a deep criticism of the representational thought. To this end, we consider as central at least three works from the so-called first phase of deleuzian philosophy, where the author exposes and deepens the main questions surrounding the image of thought and the reversal of platonism as concepts originating from nietzschean thought: *Nietzsche and the philosophy*, *Difference and repetition* and *Logic of sense*. For Deleuze, only a new policy of thought can be able to effectively reverse platonism, and Nietzsche is his main mentor in the continuation of this philosophical project.

Keywords: Deleuze, Nietzsche, image of thought, reversal of platonism, philosophy of difference.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p. 13
1. A IMAGEM DO PENSAMENTO.....	p. 20
1.1. Uma questão terminológica.....	p. 24
1.2. Deleuze em defesa de Nietzsche.....	p. 28
1.3. A imagem dogmática do pensamento e seus componentes.....	p. 31
1.4. Elementos para uma nova imagem do pensamento.....	p. 40
<i>I) genealogia.....</i>	<i>p. 42</i>
<i>II) valor.....</i>	<i>p. 44</i>
<i>III) sentido.....</i>	<i>p. 46</i>
1.5. As duas críticas.....	p. 52
<i>I) a crítica kantiana.....</i>	<i>p. 54</i>
<i>II) a crítica nietzschiana.....</i>	<i>p. 58</i>
1.6. O pensamento como aprendizagem de signos.....	p. 65
<i>I) aprendizado e essência.....</i>	<i>p. 70</i>
<i>II) signos e faculdades.....</i>	<i>p. 76</i>
2. A REVERSÃO DO PLATONISMO.....	p. 83
2.1. Antiplatonismo: uma herança nietzschiana.....	p. 86
2.2. Dois regimes de reversão do platonismo.....	p. 94
<i>I) a gramática da reversão.....</i>	<i>p. 97</i>
<i>II) a reversão da gramática.....</i>	<i>p. 101</i>
2.3. Platão, uma imagem do pensamento.....	p. 107
<i>I) a dialética dos pretendentes.....</i>	<i>p. 116</i>
<i>II) uma imagem sem semelhança.....</i>	<i>p. 122</i>

<i>III) Platão e a diferença.....</i>	p. 129
2.4. O eterno retorno como método de seleção.....	p. 137
<i>I) o eterno retorno do mesmo.....</i>	p. 140
<i>II) o eterno retorno da diferença.....</i>	p. 145
CONCLUSÃO.....	p. 154
REFERÊNCIAS.....	p. 159

**ABREVIATURAS UTILIZADAS NAS NOTAS
(REFERENTES A OBRAS E ESCRITOS DE DELEUZE)**

B – Bergsonismo

C – Conversações

CC – Crítica e clínica

CO – Cartas e outros textos

D – Diálogos

DR – Diferença e repetição

DRL – Dois regimes de loucos

FG – A questão da filosofia na Grécia. Governo de si e subjetivação

ID – A ilha deserta e outros textos

K – A filosofia crítica de Kant

LS – Lógica do sentido

MP – Mil platôs

N – Nietzsche

NF – Nietzsche e a filosofia

PS – Proust e os signos

QF – O que é a filosofia?

INTRODUÇÃO

Das muitas maneiras pela qual o senso comum se expressa entre os seres humanos, uma delas é a certeza de que somos animais pensantes, de que pensar é algo natural e voluntário em nós, e de que o pensamento é aquilo que inclusive pode ser enunciado de forma banal, resultado de uma vontade individual por torná-lo público, conhecido, compartilhado. O próprio senso comum, nesse sentido, seria uma expressão do pensamento, não se diferenciando de conteúdos mais elaborados: a crença de que há diferentes graus de complexidade no pensar é o que parece sustentar essa posição. Da preocupação com as contas a pagar até as reflexões políticas mais complexas, o que se entende por pensamento é o fio que amarra todas essas atividades intelectivas humanas.

Ao mesmo tempo, algo parece sempre estar do lado de fora desse universo em que o pensamento e o indivíduo humano se encontram em sintonia. Ao mesmo tempo em que o pensar é visto como uma atividade inevitável, existe também a possibilidade do erro, da fuga, do desequilíbrio dessa capacidade que nos seria natural, e desse modo é possível que alguém “não pense direito”, “pense errado”, “não tenha pensado o suficiente”, ficando à margem da plena realização da própria vocação humana para o pensamento. Mesmo que o pensamento seja visto como algo intrínseco a nós, haveria um comportamento antinatural a ser combatido, isto é, aquele que impede os indivíduos de realizar as potencialidades já presentes em cada ente humano. Ao mesmo tempo que todos seríamos naturalmente capazes de exercer plenamente a faculdade do pensar, também estamos irremediavelmente sujeitos ao cometimento de erros em nossos pensamentos, e para que eles sejam evitados é necessário que alguma medida seja aplicada como régua capaz de corrigir o pensamento, dada sua dimensão universal.

A linha de raciocínio até aqui apresentada é praticamente um consenso dentro e fora das discussões propriamente filosóficas, encontra sua força em algumas noções muito difundidas ao longo da tradição ocidental¹. Os problemas filosóficos, ainda que pareçam distantes do convívio mais corriqueiro entre as pessoas, possuem direta implicação sobre a vida prática, determinando comportamentos, sistemas de organização social, modos de sociabilidade e afetividade, entendimentos genéricos sobre as mais diversas possibilidades do agir humano. Nesse sentido, não é exagero afirmar que certo vocabulário filosófico se tornou, para nós, perfeitamente digerível e familiar, ainda que seu percurso não nos seja explícito, pelo fato de termos nos

apropriado desses conceitos sem qualquer preocupação hermenêutica, mas apenas instrumental para a vida cotidiana. Sem que saibamos, somos platônicos, aristotélicos, agostinianos, cartesianos, kantianos etc., ainda que não os conheçamos nem tampouco suas obras. No fundo desse vínculo improvável, resiste a mesma noção: a de que todos pensamos, porque nos é natural – e, fazendo um bom uso do pensamento (normalmente identificado com a própria Filosofia), podemos alcançar a verdade.

Gilles Deleuze discorda radicalmente desse entendimento geral a respeito do pensar como uma atividade natural e que busca o verdadeiro, sendo a verdade um conteúdo universal a ser apenas revelado pelo pensamento. Instituir uma verdade tal qual a tradição a apresenta, seria, no entender do filósofo, um modo de produzir uma “imagem do pensamento”, isto é, fazer da filosofia um exercício já implicado politicamente. Contudo, a noção de política que o pensamento deleuziano mobiliza – e que será adotada neste trabalho – não envolve diretamente estratégias ou manobras de governos, grupos ideológicos ou instituições, embora seja perfeitamente detectável certo uso da política do pensamento da tradição filosófica nas decisões políticas tais quais as percebemos em nossas vidas cotidianas; por outro lado, o compromisso de sua filosofia com aquilo que podemos chamar de política passa primordialmente por uma operação que lhe é muito característica, uma composição original no entrecruzamento de conceitos, referências, autores e domínios de conhecimento. Há muitas vezes falando através de Deleuze, uma multidão, um caos afirmativo: sua visão política parece emergir daí.

Se colocar em questão a natureza do pensamento e suas implicações sobre as formas de ordenação do mundo é um ato político, nos termos até aqui apresentados, é preciso selecionar um ponto de partida para encaminhar a investigação. Em muitos dos casos referentes à obra de Deleuze, costuma-se privilegiar certo período de sua produção onde as questões políticas são praticamente a espinha dorsal dos temas engendrados, tendo seu início a partir de *O anti-Édipo*, escrito em 1972, a quatro mãos com Félix Guattari. Ali, desde o início os autores marcam uma posição que só poderia ser reconhecida como política, seja pela explícita problematização do capitalismo – o que vale desde seu subtítulo, “capitalismo e esquizofrenia” –, seja pelo diálogo e pela fricção que mantêm com o pensamento marxiano. Segundo Slavoj Žižek, apenas com a presença de Guattari é que a filosofia deleuziana recebe inflexão política, ao passo que, *sem ele*, Deleuze é um pensador sem grandes contribuições para esse campo, e nesse

sentido suas principais obras anteriores à parceria com Guattari são importantes apenas naquilo que podem oferecer de ferramentas para elucidar detalhes presentes na consequente “obra política”¹.

Ora, esse argumento assume a direção contrária daquela que pretendemos adotar neste trabalho. Ainda que não seja tão pronunciada quanto nos livros escritos com Guattari, a visão política de Deleuze se manifesta mesmo em seus livros aparentemente mais “deslocados” da crítica ao capitalismo tal qual ele a promove a partir da década de 1970. Entretanto, o modo de conduzir as questões e de manipular os conceitos se mostra bastante diferente, principalmente quando consideramos a tendência maior de sua produção na década de 1960. Nesse período em particular, os escritos de Deleuze têm sempre em evidência um pensador com o qual ele diretamente dialoga, e do qual ele necessariamente extrai conceitos e ferramentas para promover um pensamento movente, uma filosofia que esteja pautada pela produção da diferença mais do que pela repetição do mesmo. Como afirma Lapoujade, “Deleuze sempre deplorou a abstração dos motivos que são invocados no início da filosofia. Construir um sistema, superar ou instaurar um dualismo, um monismo, um pluralismo são motivos bastante pobres, na realidade. Nesse ponto, é preciso ser nietzschiano: que motivação por trás do motivo?”².

Nietzsche é, portanto, uma espécie de mentor político de Deleuze. Graças ao pensador alemão, Deleuze não só encontra uma nova forma de fazer filosofia, mas principalmente de costurar sobre ela uma nova política do pensamento. A publicação de *Nietzsche e a filosofia*, em 1962, é um marco na produção deleuziana, porque marca a grande virada de todo o seu pensamento e impacta toda sua obra posterior – mesmo aquelas em que o compromisso explicitamente político parece valorizar outros marcos referenciais em detrimento da influência nietzschiana. Na verdade, a força de Nietzsche está justamente na instalação de uma anomalia³ que libera o pensamento filosófico de abstrações e o coloca em contato direto com a potência de criação de novos modos de pensar, se afetar e propriamente *viver*. Isso fica explícito quando Deleuze declara que

o mais importante na filosofia de Nietzsche [foi] ter transformado radicalmente a imagem que fazíamos do pensamento. Nietzsche arranca o pensamento do elemento do verdadeiro e do falso. Faz dele uma interpretação e uma avaliação, interpretação de forças, avaliação de potência

¹ RADNIK, *Politics and its double: Deleuze and political ontology.*, p. 96.

² LAPOUJADE, *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 65-66.

³ Cf. SANTOS, *Pensar nômade: Deleuze e o feito Nietzsche*. In: *Deleuze hoje*, p. 206.

– é um pensamento-movimento. Não apenas no sentido em que Nietzsche quer reconciliar o pensamento e o movimento concreto, mas no sentido que o próprio pensamento deve produzir movimentos, velocidades e lentidões extraordinárias [...]. Que pensar seja criar, esta é a maior lição de Nietzsche.⁴

Ao se ver diante dessa filosofia transformadora, Deleuze é levado a construir um novo ambiente para alojar o pensamento, agora liberado da imagem clássica sustentada pela filosofia, sem com isso fazer de sua própria obra uma negação apressada de todo e qualquer elemento contido na imagem da qual pretende escapar. Ainda que a dedicação ao estudo de filósofos como Nietzsche tenha feito de Deleuze um personagem um tanto atípico na França da agitada década de 1960⁵, isso nunca significou um afastamento do autor em relação a questões de fundo político. Na verdade, o interesse de Deleuze pela imagem do pensamento carrega consigo uma compreensão de que a filosofia sempre atuou como um exercício já implicado politicamente.

Nesse sentido, pelo menos duas são as heranças nietzschianas que Deleuze assume para si e leva adiante com aplicação: de um lado, Nietzsche surge no horizonte do pensamento deleuziano como o pensador responsável pela inscrição de uma nova imagem do pensamento para a filosofia, um novo método que também é uma postura contracultural em relação à história do pensamento filosófico; em complemento a isso, é por meio de Nietzsche que se avizinha a promessa radical de colocar abaixo o platonismo como a estrutura filosófica mais sólida e resistente de toda a tradição. A imbricação dessas duas noções depreendidas do pensamento nietzschiano é, segundo o que nos parece, a força motriz da obra de Deleuze em direção ao que há de mais político em seu pensamento, seja em seus escritos solo, seja em sua fecunda parceria com Guattari. Assim, o objeto central desta dissertação são esses dois termos a partir dos quais Deleuze constrói os traços mais visíveis de sua ontologia política⁶: a imagem do pensamento e a reversão do platonismo, respectivamente.

⁴ *DRL*, p. 217.

⁵ No *Abecedário*, Deleuze recebe a seguinte pergunta de Claire Parnet: “Quando todo mundo explicava Marx, lia Reich, não havia preocupação de sua parte, voltar-se para Nietzsche, suspeito de fascismo, naqueles anos [...]?” Ao que Deleuze responde: “Talvez não fosse tanto provocação [da minha parte], era que Spinoza e Nietzsche formam, em filosofia, talvez, a maior liberação do pensamento, quase no sentido de um explosivo” (DELEUZE, *ABC*, trecho da transcrição).

⁶ Aqui, recorremos a diversos autores que apontam para a existência de um esforço ontológico na obra de Deleuze, principalmente quando dedicada ao pensamento nietzschiano, mas compondo-se de outras contribuições colhidas por Deleuze em seus estudos de outros pensadores. No entanto, o termo “ontologia política” é uma alusão mais direta ao trabalho desenvolvido por RADNIK, op. cit.

Assim, os apontamentos iniciais aqui levantados acerca da constituição política do pensamento deleuziano pré-Guattari servem como registro preliminar e pontuação necessária para justificar a existência dessa pesquisa, mesmo que no decorrer dos capítulos pouco se utilize o termo “política” e seus derivados. Isso também vale para a presença de Nietzsche como intercessor privilegiado da investigação, servindo não só como instrumento para a construção da filosofia deleuziana propriamente dita, mas sendo acionado também de modo independente, isto é, sem estar completamente submetido à chave de leitura empregada por Deleuze. Em rigor, trata-se de um trabalho onde importam mais as conclusões deleuzianas sobre os temas abordados, mas sem negligenciar as importantes distinções que existem entre sua interpretação particular do pensamento nietzschiano e a argumentação original do filósofo alemão.

O trabalho está dividido em dois capítulos, cada um deles dedicado a um dos temas já mencionados. Portanto, no primeiro capítulo, nosso interesse maior é fornecer uma descrição mais precisa do que significa o termo “imagem do pensamento” na obra de Deleuze, partindo do livro *Nietzsche e a filosofia* e desdobrando-o em outros dois momentos em que o tema será revisitado sob a mesma nomenclatura: *Proust e os signos* e *Diferença e repetição*. Essa recorrência da imagem do pensamento em obras nas quais Nietzsche não é o único pensador implicado faz com que outros filósofos sejam também visitados, dentre os quais Kant e Bergson serão bastante funcionais, sendo o primeiro apresentado como grande rival do pensamento nietzschiano e o segundo como um componente fundamental da noção de imagem do pensamento do modo como é problematizada a partir da obra de Proust. De todo modo, é Nietzsche o pensador reiteradamente defendido no texto, não como um oponente aos demais – mesmo porque Bergson é também um grande intercessor deleuziano –, mas como aquele que melhor instrumentaliza Deleuze na construção de sua filosofia da diferença.

O segundo capítulo, por sua vez, se organiza em torno do tema da reversão do platonismo, que é originalmente uma proposta nietzschiana e será apropriada por Deleuze tanto em *Diferença e repetição* quanto em *Lógica do sentido*. Diferentemente da imagem do pensamento, cujo termo é cunhado por Deleuze, a reversão do platonismo tem uma origem bastante evidente em Nietzsche, e por essa razão parte do capítulo se dedica a compreender o sentido desse termo nos textos de juventude de Nietzsche, quando o projeto da reversão é devidamente anunciado. Mais adiante, com a progressiva passagem do pensamento nietzschiano para a filosofia deleuziana, o tema da

reversão do platonismo passa a ser explorado a partir de dois argumentos inspirados pelas reflexões dos dois pensadores: um desses argumentos coloca em evidência a natureza gramatical do termo “reversão do platonismo”, da forma como ele se apresenta nas línguas latinas, enquanto o outro se apropria das considerações deleuzianas sobre o estoicismo para operar um sentido específico de reversão que tem como ponto de partida as três imagens de filósofos apresentadas na *Lógica do sentido*.

Por fim, ainda no mesmo capítulo, Platão surge como figura necessária para a construção do argumento deleuziano em favor da reversão do platonismo. Nesse sentido, o diálogo *Sofista* será particularmente importante para destravar algumas chaves que Deleuze apresenta no texto “Platão e o simulacro”, apêndice a *Lógica do sentido*. A partir do mesmo texto, mas também de *Nietzsche e a filosofia* e *Diferença e repetição*, o tema do eterno retorno é colocado em cena como o elemento final para que Deleuze possa concluir seu projeto, que é também o projeto nietzschiano por excelência.

A metodologia adotada para essa pesquisa inclui a leitura de boa parte da obra deleuziana em que Nietzsche é acionado, pela importância que representa para a filosofia original de Deleuze, assim como a leitura de obras e escritos do próprio pensador alemão, tanto para evidenciar seus alinhamentos com a interpretação deleuziana quanto para tornar explícitas algumas divergências e/ou torções feitas por Deleuze em relação ao pensamento nietzschiano. Assim, as obras de Deleuze que cumprem papel fundamental na dissertação são três, todas elas da década de 1960: *Nietzsche e a filosofia*, *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*; *A filosofia crítica de Kant*, *Proust e os signos* e *Bergsonismo* também são importantes, porém aparecem em momentos pontuais do primeiro capítulo. Outras obras também são rapidamente consultadas, apenas como forma de demonstrar certos desdobramentos do pensamento nietzschiano ou da interpretação deleuziana a partir dos conceitos centrais que utilizamos. De Nietzsche, diversos textos foram igualmente importantes, dentre os quais se destacam *Além do bem e do mal* e *Gaia ciência*, mas sem negligenciar outros títulos como *Ecce homo*, *Genealogia da moral* e *Assim falou Zaratustra*, além de textos menores como *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral* e a *Introdução aos estudos dos diálogos de Platão*.

Na bibliografia crítica, as contribuições incluem tanto comentadores quanto teses e dissertações publicadas nas últimas décadas acerca da filosofia deleuziana, da influência de Nietzsche sobre Deleuze, da relação de Deleuze com a filosofia platônica,

entre outras. Dos autores já consagrados, Roberto Machado e David Lapoujade foram fundamentais em seus estudos sobre a obra de Deleuze, assim como Scarlett Marton e Marcelo Pimenta Marques em relação a Nietzsche e, no caso deste último, também sobre Platão. Das teses consultadas, pelo menos duas foram incontornáveis para a estruturação deste trabalho: *A formação do conceito de imagem do pensamento na filosofia de Gilles Deleuze*, de Leonardo Maia Bastos Machado, e *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, de Alessandro Carvalho Sales – esta última já vertida em livro. Outros autores e outros textos tiveram sua importância, mas também de forma pontual, e por essa razão nos eximimos de mencioná-los todos aqui, deixando para que sejam acionados em seus devidos momentos.

Em resumo, o grande tema dessa dissertação é a política do pensamento, uma política nietzschiana que Deleuze aprende e converte em uma filosofia própria. Mas o que ela significa, afinal? Através de Deleuze, procuramos apresentar o pensamento de Nietzsche como uma grande força política que a filosofia produziu contra o dogmatismo do pensamento e em favor de uma vida mais afirmativa e criadora. Tal reorientação do pensamento só é possível porque Deleuze identifica em Nietzsche uma nova imagem do que significa pensar; e apenas a partir de uma nova imagem do pensamento é possível se insurgir contra a imagem dominante na filosofia, representada pelo platonismo – daí a necessidade e a possibilidade de sua reversão. Por fim, o uso do termo “política” neste trabalho atende a uma necessidade mais específica quanto ao significado que possuem as duas partes da dissertação: tanto a imagem do pensamento quanto a reversão do platonismo envolvem certa política do pensamento no sentido de que oferecem à filosofia uma contranarrativa, a insurgência de um novo modo de compreender o pensamento, mas também de produzi-lo; a desnaturalização do lugar-comum que afirma que “todo mundo sabe o que significa pensar”⁷.

⁷ DR, p. 180.

1. A IMAGEM DO PENSAMENTO

O tema da imagem do pensamento é introduzido por Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*, mais precisamente na última seção do terceiro capítulo do livro⁸. Na verdade, o filósofo não apresenta apenas uma, mas duas imagens do pensamento: a chamada *imagem dogmática do pensamento*⁹ e a *nova imagem do pensamento*¹⁰. De maneira sucinta, a imagem dogmática representa o pensamento filosófico hegemônico, conhecido “desde o alvorecer da filosofia ou, mais precisamente, a partir de Sócrates e de Platão”¹¹, ao passo que a nova imagem do pensamento é fundamentalmente uma proposta nietzschiana¹² e que instaura “um verdadeiro combate contra a antiga imagem dogmática”¹³.

De maneira objetiva, *Nietzsche e a filosofia* não é um livro sobre a imagem do pensamento, da mesma forma que nenhuma obra publicada por Deleuze pode ser entendida como um tratado específico sobre o tema, ainda que o termo tenha figurado como título de capítulos ou seções importantes de dois livros posteriores: a conclusão da primeira parte de *Proust e os signos* e o terceiro capítulo de *Diferença e repetição*¹⁴. Colocado dessa forma, a impressão inicial é a de que o problema da imagem do pensamento aparece na filosofia de Deleuze como uma investigação específica de sua primeira década de produção¹⁵ e depois perde força e espaço para outras questões, mas o fato é que este tema acompanhará Deleuze até o final de sua vida.

Há, sem dúvida, livros inteiros em que Deleuze sequer utiliza essa nomenclatura, mas ainda assim é seguro afirmar que a imagem do pensamento o acompanha em todos

⁸ NF, p. 133.

⁹ Id., *ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 135.

¹¹ SCHÖPKE, *Por uma filosofia da diferença*, p. 25.

¹² NF, p. 138.

¹³ MACHADO, L., *A formação do conceito de imagem do pensamento na filosofia de Gilles Deleuze*, p. 11. Há dois autores frequentemente citados neste trabalho que possuem o mesmo registro de sobrenome: Leonardo Maia Bastos Machado e Roberto Machado. Para evitar confusões de leitura e reconhecimento de qual autor está sendo referenciado em casa ocasião, tomei a liberdade de incluir a inicial dos prenomes dos autores a cada citação de ambos. Sendo assim, Leonardo Maia Bastos Machado consta como MACHADO, L. e Roberto Machado consta como MACHADO, R..

¹⁴ No prefácio à edição americana de *Diferença e repetição*, publicada em 1994, Deleuze confirma que “uma nova imagem do pensamento, ou antes uma liberação do pensamento relativamente às imagens que o aprisionam, é isso o que eu já havia buscado em *Proust*. Mas aqui [...] essa busca devém autônoma e devém a condição para a descoberta dos dois conceitos. Assim, é o capítulo III, que agora me parece o mais necessário e o mais concreto, e que serve para introduzir os livros seguintes” (*DRL*, p. 323).

¹⁵ *Nietzsche e a filosofia*, *Proust e os signos* e *Diferença e repetição* são publicações de 1962, 1964 e 1968, respectivamente.

os escritos, mesmo onde ele não a menciona explicitamente¹⁶, sabendo-se também de momentos em que o autor foi bastante direto quanto ao programa de sua obra, como na entrevista que concede a Arnaud Villani: “no que eu escrevi, acredito fortemente nesse problema da imagem do pensamento e de um pensamento liberado da imagem. É já *Diferença e repetição*, mas também em *Proust*, e ainda em *Mil platôs*”¹⁷. Assim, não se pode esperar que a imagem do pensamento seja um problema tratado de forma estática pelo próprio autor: naturalmente, a inclinação dada por Deleuze a essa questão acompanha as modulações de seu pensamento e se recompõe diante das atualizações de sua produção intelectual¹⁸. Em certo sentido, a recorrência desse tema proporciona ao filósofo “um elemento de organização e de evolução”¹⁹ de sua filosofia, estabelecendo ao mesmo tempo um certo traço histórico da tradição filosófica e a problematização desse ordenamento, isto é, a contraposição deleuziana a esse modelo²⁰.

O que significa, afinal, a imagem do pensamento? Na entrevista que concede a Raymond Bellour e François Ewald para a *Magazine Littéraire*, em 1988, Deleuze declara que

Por imagem do pensamento não entendo o método, mas algo mais profundo, sempre pressuposto, um sistema de coordenadas, dinamismos, orientações: o que significa pensar, e “orientar-se no pensamento”. [...] A imagem do pensamento é como que o pressuposto da filosofia, precede esta; desta vez não se trata de uma compreensão não filosófica, mas sim de uma compreensão pré-filosófica. [...] Ora, será que nós temos do pensamento a mesma imagem que teve Platão ou mesmo Descartes ou Kant? Será que a imagem não se transforma segundo coerções imperiosas, que sem dúvida exprimem determinismos externos, porém mais ainda um devir do pensamento? Será que ainda podemos pretender que buscamos o verdadeiro?²¹

Mais do que meramente uma preocupação de ordem histórica em relação aos problemas filosóficos, o que Deleuze parece destacar com o tema da imagem do

¹⁶ SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 46.

¹⁷ DELEUZE apud MACHADO, L., *A formação do conceito de imagem do pensamento na filosofia de Gilles Deleuze*, p. 10.

¹⁸ Em *O que é a filosofia?* (1990), escrito com Guattari e último livro que publica em vida, o termo é recuperado em passagens como “o plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a *imagem do pensamento*, a imagem que ele se dá do que significa pensar” (*QF*, p. 47, grifo nosso); “No limite, não é todo grande filósofo que traça um novo plano de imanência, que traz uma nova matéria do ser e erige uma nova *imagem do pensamento* [...]?” (*Ibid.*, p. 63, grifo nosso).

¹⁹ MACHADO, L., *op. cit.*, p. 12.

²⁰ *Id.*, *ibid.*

²¹ *C*, p. 185.

pensamento é a condição pela qual o pensamento pode ser apropriado em diferentes momentos, isto é, de que forma pensamos acerca do que é pensar. Será que o que pensamos sobre o pensamento é compatível com o que ele pode realizar? Em outras palavras, trata-se de perguntar: o que queremos dizer por “pensamento” quando falamos nesse assunto? Esse trabalho transcendental da filosofia deleuziana²² assume, em certo sentido, a relevância de um problema mais geral para sua filosofia²³, sendo o fio condutor de seus encontros com a produção de outros criadores do pensamento para produzir ele mesmo as inflexões que a nova imagem do pensamento pode ter.

Trata-se, portanto, de uma imagem relativa à atividade de pensar, isto é, uma pressuposição sobre o que envolve essa atividade²⁴. Significa dizer que, ao pensar, estamos sempre mobilizando certa imagem como ponto de partida desse pensamento, um conteúdo pressuposto que, exatamente por estar pressuposto, não aparenta sê-lo²⁵. Junto à atividade de pensar propriamente, ativamos também essa imagem do pensamento, que é acionada sem que a coloquemos como parte do processo de pensar. Apenas pensamos – como se, ao afirmar o pensamento, não estivéssemos afirmando nada além dele²⁶.

O condicionamento do pensamento a uma imagem dogmática está intimamente ligado ao processo histórico que fez da filosofia “uma formidável escola de intimidação que fabrica especialistas do pensamento”²⁷, mas que nunca colocou a própria noção de pensamento em posição de ser avaliada. Não apenas uma testemunha, mas cúmplice da vitória desta imagem, a filosofia é ela mesma o grande palco onde teria sido erguida uma morada que se quer permanente, arrogando para si o pensamento como

²² “A principal direção indicada pelo tema da “Imagem do pensamento” em Deleuze é o de uma orientação claramente transcendental da sua filosofia. Tomar o problema do pensamento como o real problema a ser pensado necessariamente leva Deleuze a questionar o funcionamento do pensamento, a forma de definir-se o pensamento em filosofia” (MACHADO, L., *A formação do conceito de imagem do pensamento na filosofia de Gilles Deleuze*, p. 16).

²³ LAPOUJADE, *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 9

²⁴ *DRL*, p. 322.

²⁵ “Não há pensamentos abstratos que se realizariam indiferentemente nesta ou naquela imagem, mas sim pensamentos concretos que não existem senão por essas imagens e seus meios” (DELEUZE apud MACHADO, L., op. cit., p. 10).

²⁶ Lambert recupera duas noções gregas fundamentais da filosofia para demonstrar o que Deleuze quer dizer quando afirma que a imagem do pensamento carrega consigo uma pressuposição do pensamento: “uma ideia (*eidōs*) é antes de tudo uma imagem (*eidolon*). Em outras palavras, preciso já ter uma ideia do que se parece pensar de modo a reconhecer meu próprio processo subjetivo, como distinto dos processos de memória e percepção, e então ser capaz de comunicar um signo desse processo para outros de uma forma que corresponda a sua própria imagem também” (LAMBERT, *In search of a new image of thought*, p. 1).

²⁷ *D*, p. 11.

propriedade²⁸. Dada essa condição é que o pensamento pôde carregar consigo uma imagem intrínseca a ele sem que isso abalasse a estrutura discursiva em torno do que seriam as pretensões do pensamento – a saber, como exemplo, seu compromisso com a verdade²⁹.

Uma imagem do pensamento se mantém ativa na medida em que seus pressupostos nos são desconhecidos, na medida em que estes se mantêm implícitos àqueles que pensam, ou afirmam pensar. Assim, de maneira imperceptível, essa imagem garante sua permanência entre os indivíduos, e sua expressão se torna um senso comum da filosofia, que “pode, portanto, bancar a inocente, pois nada guardou, salvo, é verdade, o essencial, isto é, a forma desse discurso”³⁰. Por meio da imagem clássica do pensamento, a filosofia pôde submeter o pensamento a operar segundo certos interesses e estabelecer um certo tipo de domínio sobre o mundo e aqueles que o compõem, encontrando sua força em algumas noções muito difundidas ao longo da tradição ocidental³¹.

Os problemas filosóficos, ainda que pareçam distantes do convívio mais corriqueiro entre as pessoas, possuem direta implicação sobre a vida prática, determinando comportamentos, sistemas de organização social, modos de sociabilidade e afetividade, entendimentos genéricos sobre as mais diversas possibilidades do agir humano. Nesse sentido, é notável que certo vocabulário filosófico se tornou, para nós, perfeitamente digerível e familiar, ainda que seu percurso não nos seja explícito, pelo fato de termos nos apropriado desses conceitos sem qualquer compreensão metodológica, mas apenas instrumental para a vida cotidiana. Assim, somos platônicos, aristotélicos, agostinianos, cartesianos, kantianos etc., ainda que não os conheçamos nem tampouco suas obras. No fundo desse vínculo improvável, resiste a mesma coisa “sempre pressuposta, um sistema de coordenadas, dinamismos e orientações: o que significa pensar”³².

O trabalho da filosofia, ao longo da história, foi o de erigir um determinado conjunto de predicados tão implicitamente conectados ao pensamento que estes se cristalizaram em formas discursivas praticamente indistintas da capacidade de pensar. O

²⁸ ZOURABICHVILI, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 37.

²⁹ *Ibid.*, p. 38.

³⁰ *DR*, p. 180.

³¹ Cf. BRYANT, *Difference and givenness: Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*.

³² *C*, p. 185.

exercício do pensamento tornou-se também o exercício de um determinado modo de viver, agir, governar, legislar, fruir³³, enfim, o exercício de uma forma estatal³⁴ dependente de noções que apenas essa imagem do pensamento seria capaz de oferecer. Não há ingenuidade nesse processo, mas, ao contrário, uma construção e uma campanha em favor dela. Nesse contexto, a filosofia de Deleuze – a partir de Nietzsche – será sua principal adversária, se opondo sistematicamente a esse regime de produção de pensamento.

1.1. Imagem do pensamento: uma questão terminológica

Deleuze também faz uso da expressão *pensamento sem imagem*, que aparece principalmente em *Diferença e repetição*, mas trata-se de uma formulação que o próprio filósofo parece preferir em favor da já mencionada *nova imagem do pensamento*, reconhecendo que a atividade do pensamento depende intrinsecamente de uma imagem, não podendo ocorrer sem ela³⁵; daí a nossa opção, aqui, por insistir nesse termo, embora também seja compreensível a motivação de Deleuze para apostar em um pensamento sem imagem. Mais uma vez, é Nietzsche que o inspira a falar em uma não-imagem, um pensamento sem imagem; há uma apropriação, aqui, do extemporâneo nietzschiano, por ser este um pensamento fora do tempo e da história³⁶.

O pensamento intempestivo de Nietzsche é a imagem filosófica buscada por Deleuze, um movimento do pensar que está “contra o tempo, e com isso, no tempo [...]

³³ O apelo em torno dessa imagem do pensamento ultrapassa o campo restrito da disciplina filosófica e contamina as mais diversas experiências de ser afetado pelo mundo. Em *Philosophy-screens: from cinema to the digital revolution* (2019), Mauro Carbone provoca: “se, de acordo com Deleuze, nós temos uma imagem preliminar do pensamento que condiciona historicamente nosso modo de pensar, não poderíamos acrescentar que também temos uma certa imagem da visão – uma imagem do modo pelo qual nós vemos – que condiciona nosso modo de ver?” (CARBONE, op. cit., p. 62).

³⁴ Refiro-me, aqui, à forma Estado tal qual Deleuze a trata em diversas de suas obras escritas a partir dos anos 1970, dentre as quais se destacam *O anti-Édipo* (1972) e principalmente *Mil platôs* (1980), em parceria com Félix Guattari. Embora seja um termo que passa a ser usado por Deleuze com mais ênfase em um momento posterior de sua produção, é perfeitamente compreensível pensar a forma Estado habitando um universo discursivo próximo ao de “tradição filosófica” ou de “filosofia da representação”. Para uma análise mais detalhada dessa relação entre a forma Estado e o pensamento representacional. Cf. MASSUMI, B., Pleasures of philosophy. In: *A thousand plateaux*.

³⁵ MACHADO, L., *A formação do conceito de imagem do pensamento na filosofia de Gilles Deleuze*, p. 10

³⁶ “uma imagem do pensamento que está [...] ‘fora’ do presente da consciência, [...] estabelecendo um novo chão sobre o qual a imagem aparece em relação com o ‘não pensado’, o ‘ainda por pensar’” (LAMBERT, *In search of a new image of thought*, p. 3).

em favor de um tempo vindouro”³⁷. Esse possível vínculo com a segunda consideração intempestiva é apontado por Roberto Machado, segundo o qual “Deleuze situa [o livro] no espaço de um pensamento ‘sem imagem’, capaz de pensar uma diferença que não se subordine à identidade e uma repetição que não seja mecânica”³⁸. Em outras palavras, a possibilidade de um pensamento sem imagem reforça o vínculo genético com a filosofia nietzschiana e aprofunda as conexões operadas por Deleuze com seu principal intercessor.

Ainda sobre a terminologia utilizada em *Diferença e repetição*, Deleuze propõe que o termo seja compreendido da seguinte maneira:

Assim, as condições de uma Filosofia isenta de pressupostos de qualquer espécie aparecem melhor: em vez de se apoiar na Imagem moral do pensamento, ela tomaria como ponto de partida uma crítica radical da Imagem e dos “postulados” que esta implica. Ela encontraria sua diferença, ou seu verdadeiro começo não num acordo com a Imagem *pré-filosófica*, mas numa luta rigorosa contra a Imagem, denunciada como *não filosofia*. Ela encontraria, assim, sua repetição autêntica num pensamento sem Imagem.³⁹

Sobre essa passagem, há considerações importantes a serem feitas: 1º) a imagem do pensamento sustentada pela tradição filosófica é vista, por Deleuze, como uma noção moral – em outras palavras, ao pressupor a inclinação para um determinado significado de pensamento, a filosofia produz uma divisão moralizante que transforma o ato de pensar em algo passível de julgamento, estando portanto submetido a princípios que lhe são exteriores e anteriores – isto é, a imagem do pensamento prevalece sobre o próprio pensar, ditando seu funcionamento em termos de verdadeiro e falso⁴⁰. Essa configuração, contudo, é sedutora ao prometer conduzir o ser humano a uma verdade ideal possível de ser alcançada, não apenas pela promessa em si, mas também porque oferece ao homem “um solo firme e soberano, apto a fundar, julgar e validar suas escolhas”⁴¹; 2º) a imagem do pensamento carrega consigo alguns postulados, estes imbricados de tal modo na imagem que são admitidos como parte indissociável do pensamento quando na verdade não o são – equivalem a um mero senso comum, um

³⁷ NIETZSCHE, *Segunda consideração intempestiva*, p. 7.

³⁸ MACHADO, R., *Diferença e repetição*, orelha do livro.

³⁹ *DR*, p. 182-3.

⁴⁰ *NF*, p. 135.

⁴¹ SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 49.

conteúdo irrefletido⁴². A fórmula que carrega esse pressuposto é, por excelência, o “todo mundo sabe que”, ou o “ninguém pode negar que”: por meio desses dois sintagmas, Deleuze faz sua denúncia de uma conduta irresponsável dos filósofos, que é a de jamais ter levado em consideração se, de fato, *todo mundo sabe* o que significa, efetivamente, pensar⁴³. Desse modo, a fórmula “todo mundo sabe que” revela-se uma posição de recusa filosófica pela aceitação de certas condições prévias as quais não poderiam ser totalmente afirmadas tampouco negadas sem implicar o exercício filosófico em si⁴⁴. 3º) ao utilizar o termo *não filosofia*, como aparece no final da citação anterior, Deleuze remete ao que ele próprio nomeia de “problema do começo”⁴⁵ em filosofia, numa estratégia que argumenta em favor de uma renúncia da forma da representação. Em outras palavras, o que o filósofo anuncia nessa passagem é a importância de colocar em xeque não que tipo de doutrina orienta a verdade, mas os próprios postulados que sustentam a noção de busca da verdade como pressuposto da atividade filosófica⁴⁶. Essa imagem moral, que se apresenta como pré-filosófica e identificada ao senso comum, é o que mantém o pensamento em sua imobilidade, alimentada pelos elementos da representação⁴⁷.

Posteriormente, o termo *não filosofia* será pensado também como um *fora* da filosofia⁴⁸. Nesse aspecto, a arte terá um papel fundamental na maneira como Deleuze acentua os elementos críticos apontados pela filosofia nietzschiana⁴⁹, pois carrega consigo um novo sentido da experimentação do pensamento, uma vez que não está comprometida com os pressupostos da imagem filosófica. Ou seja, a arte erige uma imagem que parte necessariamente de uma condição de “fora” da filosofia, e isso se deve em grande parte a seu modo de produção, sempre forçando o pensamento a uma

⁴² Deleuze também usará a expressão “pressuposto subjetivo ou implícito” (*DR*, p. 180).

⁴³ *Ibid.*, p. 181.

⁴⁴ É importante destacar uma passagem posterior do texto, em que Deleuze se defende previamente de algumas acusações que poderia sofrer ao recusar o pressuposto do *todo mundo sabe*: “esse protesto não se faz em nome de preconceitos aristocráticos: não se trata de dizer que poucas pessoas pensam e sabem o que significa pensar. Mas, ao contrário, há alguém, mesmo que seja apenas um, com a modéstia necessária, que não chega a saber o que todo mundo sabe e que nega modestamente o que se presume que todo mundo reconhece” (*Ibid.*, p. 180). Aqui, o argumento deleuziano assegura que seu interesse não é contabilizar quantos sabem e quantos não sabem o que significa pensar, mas a necessidade de explicitar o que está implícito, identificar quem não está representado por essa imagem, quem não participa dela.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 225.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁷ Cf. VASCONCELLOS, A filosofia e seus intercessores: Deleuze e a não-filosofia. In: *Educ. Soc.*.

⁴⁸ “Assim, em *Proust e os signos*, impõe-se a relação crítica e criativa da filosofia com o não filosófico, a experiência do *Fora*” (MACHADO, L., *A formação do conceito de imagem do pensamento na filosofia de Gilles Deleuze*, p. 17).

⁴⁹ *NF*, p. 131.

experiência que não vai ao encontro da mera representação – este é o motivo principal para Deleuze ter se interessado pela *Recherche* proustiana. O filósofo considera que a arte é “um instrumento privilegiado para a investigação do pensamento, do sentido e da orientação do pensamento, e enfim, para uma determinada concepção de nossa imagem do pensamento”⁵⁰.

Também no livro sobre Proust é notável certo grau de prudência que Deleuze tem ao colocar o tema da imagem do pensamento: diferentemente de *Nietzsche e a filosofia*, em que fica explícita a oposição entre imagem dogmática e nova imagem do pensamento, em *Proust e os signos* o autor se propõe a caracterizar brevemente a imagem contra a qual a obra proustiana se ergue – evidentemente, trata-se da imagem clássica – sem, contudo, insistir no termo “nova imagem”. Prudência, aqui, no sentido de que Deleuze parece compreender, em Proust, a necessidade de que a filosofia precise efetuar uma conexão com o seu *fora* – a literatura, as artes – para só então retornar a si mesma já investida de uma “nova imagem”. Ou seja, Deleuze substitui o belicismo incorporado do pensamento nietzscheano no livro de 1962 pelo exercício constante de decifração – de onde deriva, particularmente, a noção de signo.

Com efeito, todas as direções da filosofia deleuziana apontam para uma experiência que se dá a partir de um ponto de vista “outro”. A formação de conceitos só se torna possível quando ocorre um deslocamento fundamental do pensamento para fora de si mesmo, para fora de uma imagem que se faz do pensamento no sentido de nunca permitir a ele estabelecer verdadeiras conexões com o real. Essa liberação, contudo, envolve riscos: como abdicar de um modelo de pensamento sem cair no dogmatismo de um novo modelo – e pior, num dogmatismo que, nascido do ímpeto por abertura, nunca se perceberá opressivo? Parece surgir dessa preocupação a forma como Deleuze lidou com o tema da imagem do pensamento ao longo de sua obra, nunca permitindo que o termo se cristalizasse a ponto de se imobilizar: desse modo, a “imagem do pensamento” em *Nietzsche e a filosofia* e *Proust e os signos* se transforma em “Imagem do pensamento” em *Diferença e repetição*; a “nova imagem do pensamento” em *Nietzsche* é apenas indicada em *Proust* e depois renomeada de “pensamento sem imagem”; já com Guattari, o problema é apresentado sob a forma de uma imagem arbórea do pensamento – “uma pura imagem do pensamento, [...] todo um aparelho que se planta no

⁵⁰ MACHADO, L., *A formação do conceito de imagem do pensamento na filosofia de Gilles Deleuze*, p. 169.

pensamento para fazê-lo andar direito e fazer com que se produza as famosas ideias justas”⁵¹ – confrontada com o rizoma, um sistema aberto que “diferentemente das árvores e das raízes, [...] conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza; ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não signos”⁵².

1.2. Deleuze em defesa de Nietzsche

Retornemos, contudo, à obra que inaugurou o tema da imagem do pensamento na filosofia deleuziana. *Nietzsche e a filosofia* é normalmente inserido em um conjunto de textos que seus comentadores costumam chamar de “monografias filosóficas”⁵³; “monografias sobre filósofos”⁵⁴; “suas primeiras monografias”⁵⁵, e é a segunda publicação de maior volume de Deleuze⁵⁶. Antes disso, o único livro efetivamente publicado pelo filósofo tinha sido *Empirismo e subjetividade*, em 1953, quase uma década antes da obra em questão. Embora no livro de estreia, que tem Hume como o pensador “monografado”, Deleuze já apresente seu estilo particular de fazer filosofia⁵⁷, é no livro sobre Nietzsche que o filósofo vai promover “uma reorientação dramática de sua abordagem filosófica”⁵⁸. Essa leitura tem certo sentido, se levarmos em consideração o fato de que neste último é que Deleuze colocará em cena o tema da imagem do pensamento, “um tema que para ele será quase uma obsessão”⁵⁹.

De fato, Deleuze não se contenta em, junto a Nietzsche, identificar a existência de uma imagem do pensamento dominante na tradição ocidental. Em seu projeto filosófico há, sem dúvida, um duplo investimento bastante frequente em torno da

⁵¹ D, p. 21.

⁵² MP, 1, p. 43.

⁵³ HARDT, Gilles *Deleuze: um aprendizado em filosofia*, p. 24.

⁵⁴ MACHADO, R., *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 11.

⁵⁵ SAUVAGNARGUES apud NASCIMENTO, *Teoria dos signos no pensamento de Gilles Deleuze*, p. 133.

⁵⁶ Há, nesse intervalo de oito anos, certa produção de Deleuze em torno da obra de Bergson, não através de livros publicados, mas de artigos, dentre os quais se destacam “A concepção da diferença em Bergson” e “Bergson”, publicados em 1956, e a coletânea *Memória e vida*, também dedicada a Bergson, em 1957. Os dois artigos anteriormente mencionados depois se tornaram parte da coletânea *A ilha deserta e outros textos*, organizada por David Lapoujade e publicada no Brasil em 2002.

⁵⁷ CARDOSO JR., Pequena lição sobre o empirismo na história da filosofia de Gilles Deleuze (entre a teoria das relações de Hume e a imanência de Espinosa, a propósito da tese acerca da unidade ontológica da substância múltipla). In: *Deleuze hoje*, p. 115.

⁵⁸ HARDT, op. cit., p. 24.

⁵⁹ SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 42.

imagem do pensamento, quais sejam: 1) descrevê-la, destrinchá-la, apresentá-la minuciosamente, revelando seus principais postulados; 2) romper com ela, abandoná-la, superá-la, levá-la a seu limite e inscrever “um *outro espaço* ao pensamento onde este possa efetivamente ser exercido”⁶⁰. Assim como há uma imagem dogmática do pensamento, desde muito tempo colocada em movimento, Deleuze compreende, por meio de Nietzsche, que existiria também uma imagem diferencial, fazendo pensar em outro sentido, por meio de outros valores, libertando o pensamento dessa primeira imagem⁶¹. Nessa chave de entendimento, a obra nietzschiana seria o grande momento de virada da filosofia, a partir de onde Deleuze vê como possível a formulação da nova imagem do pensamento.

O procedimento de composição do pensamento deleuziano é particularmente polêmico quando o assunto são seus estudos sobre outros filósofos, e não é diferente com o caso de Nietzsche. Há acusações bastante contundentes ao modo como Deleuze escolhe abordar o pensamento nietzschiano, despreocupado com o itinerário intelectual do filósofo alemão ou dando importância excessiva a termos que pouco são reforçados pelo próprio Nietzsche⁶². Ao tratar da noção de força, por exemplo, Deleuze reúne citações e referências indiretas aos textos *O nascimento da tragédia* (1872) e *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873, publicação póstuma), desconsiderando o fato de que a teoria só será elaborada por Nietzsche em 1885, a partir da publicação de *Gaia ciência*⁶³. Da mesma forma, ao conceber que as forças possuem qualidades e podem ser distinguidas em ativas e reativas, Deleuze estabelece um critério que não está presente no pensamento nietzschiano, mas em seus interesses particulares a partir daquele repertório conceitual específico⁶⁴.

Por outro lado, a leitura deleuziana sobre os filósofos que se tornaram protagonistas de seus estudos monográficos também tem sua legitimidade assegurada, mesmo porque o próprio filósofo foi por diversas vezes bastante enfático⁶⁵ ao expor sua

⁶⁰ SILVA, *A nova imagem do pensamento*, p. 131.

⁶¹ Deleuze considera que a filosofia proposta por Nietzsche “tem dois princípios que formam a alegre mensagem: querer = criar, vontade = alegria” (*NF*, p. 110).

⁶² MARTON, Deleuze e sua sombra. In: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, p. 241.

⁶³ Id., *ibid.*.

⁶⁴ “Partindo da distinção entre forças ativas e reativas, Deleuze procura entender a crítica de Nietzsche ao positivismo, ao humanismo, à dialética. Ignorando as qualidades das forças, essas maneiras de pensar se revelariam impotentes para interpretar e incapazes de avaliar” (Id., *ibid.*).

⁶⁵ Talvez a passagem mais consagrada das justificativas dada por Deleuze acerca de seu procedimento seja a do texto em que declara conceber “a história da filosofia como uma espécie de enxada [...] Eu me

concepção de história da filosofia, que “deve desempenhar um papel bastante análogo ao da *colagem* numa pintura. [...] Seria preciso que a resenha em história da filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e comportasse a modificação máxima do duplo”⁶⁶. Nesse sentido, os comentadores de sua obra costumam defendê-lo afirmando, por exemplo, que “a maioria das monografias de Deleuze sempre abraça a causa do autor estudado: pensa-se com ele, ao lado dele, defendendo-o contra as interpretações errôneas, os estiolamentos ou as pacificações convencionais”⁶⁷. Dessa forma, a pesquisa encaminhada aqui procura compreender a leitura deleuziana em seus próprios termos, evitando as polêmicas de sua argumentação e ao mesmo tempo desfazendo os mal-entendidos quando julgarmos que podem prejudicar em alguma medida a compreensão do raciocínio, seja de Nietzsche, seja do próprio Deleuze.

A filosofia nietzschiana será revisitada por Deleuze três anos após *Nietzsche e a filosofia*, quando o pensador francês publica um novo livro dedicado a apresentar o pensamento do filósofo alemão de maneira sistemática⁶⁸; além disso, atribui particular importância ao pensamento nietzschiano no argumento central de *Diferença e repetição*, seu trabalho mais robusto da década de 1960⁶⁹ e que representa, para uma parte considerável dos comentadores, seu principal esforço de propor uma ontologia⁷⁰. Roberto Machado, em seu estudo transversal da obra de Deleuze, considera que o grande trabalho do filósofo francês em seu enfrentamento com a tradição filosófica é encontrar aliados não necessariamente para si, mas para Nietzsche, que seria o único pensador verdadeiramente capaz de sustentar a total radicalidade de uma nova imagem do pensamento⁷¹. O autor também é enfático quanto a uma diferença de postura entre Nietzsche e Deleuze, pois

Nietzsche praticamente não reconhece aliados. Ele pensa sua problemática como radicalmente diferente da problemática de qualquer outro pensador e

imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso” (C, p. 14).

⁶⁶ DR, p. 16.

⁶⁷ LAPOUJADE, *Deleuze, os movimentos aberrantes*. p. 16.

⁶⁸ Trata-se de *Nietzsche* (1965), uma espécie de vocabulário conceitual e programático da filosofia nietzschiana, abordagem que seria reproduzida novamente em um livro sobre *Spinoza* (1970) – no Brasil, *Espinosa: filosofia prática*.

⁶⁹ “Pode-se supor, com razão, que a estrutura designa um novo modo de unificação dos saberes, e que ela corresponde a essa totalização [...]; pois é isso que vemos em *Diferença e repetição*, uma totalização enciclopédica dos saberes e dos campos” (LAPOUJADE, op. cit., p. 18)

⁷⁰ Cf. SMITH; PROTEVI, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁷¹ MACHADO, R., *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 37.

sempre procurou, em sua trajetória filosófica, intensificar essa diferença para não ser contaminado pelo niilismo de pensamento. [...] Acontece que para Nietzsche, mais do que qualquer outro pensador, e daí sua situação singular na história da filosofia, pensar afirmativamente acarreta necessariamente pensar contra todos, ou melhor, contra tudo que foi pensado desde Platão, por estar impregnado de negação da vida. Para Deleuze, não. Deleuze é um filósofo da aliança.⁷²

Pontuadas essas questões, compreende-se que a imagem do pensamento é um elemento da filosofia de Deleuze, e não de Nietzsche. Por mais que o pensador francês atribua ao alemão a autoria não do termo, mas da configuração que permite ao pensamento alcançar suas potências inauditas⁷³, os liames estabelecidos entre a imagem clássica e o pensamento da tradição são operações deleuzianas por excelência, assim como é ele quem reivindica seu pertencimento a uma linhagem filosófica que combate frontalmente a imagem dogmática⁷⁴. Mais do que um conceito ou uma noção geral, o tema da imagem do pensamento é um elemento de distinção para Deleuze, por meio da qual ele consegue estabelecer os domínios que combatem entre si e disputam aquilo que a filosofia pode atingir⁷⁵.

Por anunciar explicitamente uma *nova imagem do pensamento*, a seção final do terceiro capítulo de *Nietzsche e a filosofia*, portanto, pode ser lida como uma das passagens mais definidoras da produção deleuziana. Obviamente, essa afirmação não reduz de forma alguma a leitura de tantos outros trechos do livro e muito menos de outras obras seminais escritas por Deleuze, seja sozinho ou em parceria com Guattari, mas há um motivo bastante especial para que esse texto em particular seja recortado de forma tão explícita neste momento. Indissociável, portanto, do pensamento nietzschiano, a noção de imagem do pensamento se ramifica na produção intelectual de Deleuze como o eixo que organiza e movimenta seu pensamento desde o princípio.

1.3. A imagem dogmática do pensamento e seus componentes

Na décima quinta seção do terceiro capítulo de *Nietzsche e a filosofia*, portanto, Deleuze faz o primeiro uso da expressão *imagem do pensamento*, apresentando-a já

⁷² Ibid., p. 35.

⁷³ “A tipologia começa por uma topologia. Pensar depende de certas coordenadas” (NF, p. 141).

⁷⁴ “empirismo contra racionalismo, Lucrécio contra a superstição, Leibniz e Espinosa contra o cartesianismo, Nietzsche contra Hegel” (LAPOUJADE, *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 16).

⁷⁵ “Em Deleuze, o ato de classificar é essencial, não só como atividade de distinção, mas também como atividade a um só tempo pedagógica e sistemática” (Ibid., p. 9).

bifurcada: assim, não há apenas *uma* imagem do pensamento, mas *duas*: a primeira delas, referida ao pensamento da tradição, será chamada de imagem *dogmática*; por sua vez, a segunda imagem – que Deleuze arroga a Nietzsche e a si mesmo – recebe o nome de *nova imagem do pensamento*⁷⁶. Quais são, afinal, os componentes básicos da imagem dogmática do pensamento?

O primeiro deles envolve a crença em uma natureza reta do pensamento e na boa vontade do pensador⁷⁷:

I) Dizem-nos que o pensador, enquanto pensador, quer e ama o verdadeiro (veracidade do pensador); que o pensamento como pensamento possui ou contém formalmente o verdadeiro (inatismo da ideia, a priori dos conceitos); que pensar é o exercício natural de uma faculdade, que basta então pensar “verdadeiramente” para pensar com verdade (natureza reta do pensamento, bom senso universalmente partilhado).⁷⁸

A primeira das três teses que sustenta a imagem dogmática promove a noção de que o pensamento é um exercício natural e que, se corretamente empregado, tende à verdade. Segundo essa leitura, “o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro”⁷⁹, ao passo que o pensador atua como o amante da verdade, aquele que tem por vocação o conhecimento⁸⁰. Não se trata, contudo, de um mero anseio que impele o pensador ao pensamento e ao verdadeiro, mas de uma afinidade mantida também entre aquele que pensa e a verdade que é almejada; o pensador, enquanto pensador, só pode querer senão o verdadeiro, ou do contrário o vínculo entre pensamento e verdade não teria razão de ser⁸¹. Sendo o pensador aquele que tem como principal atividade exercer o pensamento, e sendo o pensamento aquilo que tem como de direito o verdadeiro, o pensador é aquele que decide também pela verdade e, portanto, se coloca no caminho para chegar a ela⁸². Ou, “dito ainda de outro modo, haveria uma afinidade matriz entre a razão humana e

⁷⁶ *NF*, p. 133.

⁷⁷ “O pensamento se exerce ‘naturalmente’ [...] Tem uma boa natureza e uma boa vontade. Goza de uma natureza reta” (SCHÖPKE, *Por uma filosofia da diferença*, p. 25).

⁷⁸ *NF*, p. 133.

⁷⁹ *DR*, p. 182.

⁸⁰ “É inútil multiplicar as declarações de filósofos, que vão desde ‘todo mundo tem, por natureza, o desejo de conhecer’ até ‘o bom senso é a coisa do mundo mais bem partilhada’ para verificar a existência do pressuposto” (Ibid., p. 181-2).

⁸¹ ZOURABICHVILI, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 39.

⁸² Id., *ibid.*.

uma certa racionalidade do mundo, o que garantiria a possibilidade de um discurso verídico sobre este mundo”⁸³.

Esse pressuposto mantém o pensamento isento de qualquer sentimento moral, como se a vinculação deste à verdade fosse natural e livre de qualquer tipo de pressuposto. É Nietzsche quem denuncia a raiz moral sustentando essa concepção, “pois somente a moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e somente o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o verdadeiro”⁸⁴. Nesta imagem, o verdadeiro é concebido como um universal abstrato, não se relacionando com as forças reais que produzem o pensamento, isto é, com os sentidos e valores que podem ser atribuídos a um dado pensamento em dadas circunstâncias. Se o pensamento é visto como naturalmente orientado para o verdadeiro, sem a interferência de qualquer força que o produz ou determina, é porque há um desejo moral que o condiciona a operar de tal forma. A imagem dogmática não comporta o fato de que toda verdade é, antes de ser uma verdade, a concretização de um sentido ou valor que se deu no pensamento⁸⁵. Por fim, a tese de que o pensamento possui uma natureza reta é essencialmente moral porque pressupõe como seu fundamento a ideia de “Bem”, isto é, admite a noção aristotélica de filosofia como uma ciência do pensamento, uma *ciência pura*⁸⁶.

Em oposição à imagem moral, Deleuze propõe que o pensamento seja submetido, ele mesmo, a uma interpretação e avaliação a partir de seus condicionantes externos, isto é, por meio dos fatores que o levaram a existir enquanto tal. Há, no entender do filósofo, forças que engendram a produção de pensamentos, e nesse contexto o pensador não pode ser tomado ingenuamente como aquele que deseja o verdadeiro, não porque ele possa estar mentindo ou se enganando, mas porque o pensamento não possui uma natureza *reta*, e sim *múltipla*⁸⁷. Ao negar isso, a filosofia cai no erro fatal que, para Deleuze, é por exemplo o de Hegel, que “permanece [...] no elemento irrefletido da [...] simples generalidade [...], representa conceitos em vez de

⁸³ SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 48.

⁸⁴ JULIÃO, Uma introdução à interpretação deleuziana de Nietzsche. In: *Revista Trágica*, p. 147; *DR*, p. 182.

⁸⁵ *NF*, p. 134.

⁸⁶ “A verdade aparece como uma criatura bonachona que gosta de suas comodidades, que dá sem cessar a todos os poderes estabelecidos a segurança de que jamais causará a alguém o menor embaraço, pois, afinal de contas, ela é apenas a ciência pura” (NIETZSCHE apud DELEUZE, Id., *ibid.*).

⁸⁷ “A verdade como conceito é totalmente indeterminada. Tudo depende do valor e do sentido do que pensamos” (Id., *ibid.*).

dramatizar Ideias: faz um falso teatro, um falso drama, um falso movimento”⁸⁸. Para Deleuze, o pensamento não pode ser colocado em natural afinidade com o verdadeiro porque as forças que dele se apoderam podem nos conduzir a diferentes noções de verdade e mesmo de falsidade, a depender da natureza dessas forças e dos graus de potência que o pensamento pode alcançar quando tomado por elas⁸⁹. O segundo componente da imagem dogmática envolve a natureza do erro no pensamento⁹⁰:

2) Dizem-nos também que somos desviados do verdadeiro por forças estranhas ao pensamento (corpo, paixões, interesses sensíveis). Por não sermos apenas seres pensantes, caímos no erro, tomamos o falso pelo verdadeiro. O erro: tal seria o único efeito, no pensamento como tal, das forças exteriores que se opõem ao pensamento⁹¹.

Por mais que tenhamos naturalmente uma relação íntima com a verdade, ainda é possível que o pensador não a alcance, tendo seu pensamento desviado “por forças nocivas que lhe são alheias”⁹². A noção de erro, nesse sentido, não passa de um vínculo acidental e provisório, fundado necessariamente na intervenção de uma exterioridade que distrai o pensamento de seu compromisso com a verdade. Mais do que isso, o erro é uma confusão, já que o pensador pode tomá-lo como verdadeiro sob a influência dessas forças que o desencaminham de sua natureza. Atribui-se a causa do erro ao corpo, às paixões, à sensibilidade, elegendo-as como inimigas da transparência primitiva entre o sujeito do pensamento e seu objeto⁹³.

Assim como a noção de verdade defendida pela primeira tese, o erro também é um conteúdo moral que se desdobra sobre a atividade do pensamento⁹⁴. Por meio dele, pode-se sempre estabelecer correções, censurar conclusões e desconsiderar qualquer conteúdo que não esteja a serviço do que se espera de um dado pensamento; mais do que isso, a noção de erro interessa principalmente a *quem* não quer ver efetivado certo tipo de discurso sobre o mundo, a *quem* esse discurso não convém⁹⁵. Ou seja, a imagem moral da verdade é fruto de um constrangimento e de uma conformação: querendo

⁸⁸ DR, p. 28.

⁸⁹ NF, p. 135.

⁹⁰ “Existiriam forças avessas ou estranhas ao pensamento, que acabariam por impedir o seu perfeito e natural funcionamento” (SCHÖPKE, *Por uma filosofia da diferença*, p. 26).

⁹¹ NF, p. 133.

⁹² ZOURABICHVILI, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 40.

⁹³ SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante.*, p. 48.

⁹⁴ “Desse modo, ele [o erro] confirma os postulados precedentes da imagem dogmática, tanto quanto deles deriva” (DR, p. 202).

⁹⁵ Ibid., p. 203-4.

resguardar para si o papel de um saber puro, a filosofia se submete a valores preestabelecidos e faz do filósofo “um personagem muito civilizado e piedoso, que gosta de confundir os fins da cultura com o bem da religião, da moral ou do Estado”⁹⁶.

Em contraposição a essa tese, Deleuze busca se aproximar da heterogeneidade constitutiva dos processos que conduzem ao pensamento; ao invés de “uma espécie de ‘subtração’ da realidade empírica e passional que turvava [...] sua ligação natural com a verdade, [...] ao contrário, [...] uma imagem do pensamento colada ao seu funcionamento real”⁹⁷. Assim, os elementos entendidos como perturbadores pela imagem dogmática – o corpo, as paixões, sensibilidade – são não apenas assimilados, mas reconhecidos como as reais condições de efetivação do pensamento. A imagem dogmática sofre uma subversão no seu esquema⁹⁸: se antes a fonte da verdade residia na interioridade do pensador ensimesmado, agora ela se encontra justamente nas conexões com a exterioridade do pensamento⁹⁹; o erro, por sua vez, deixa de ser o “fora” do pensamento e passa a ser entendido justamente como a pretensão de um pensamento bem orientado¹⁰⁰. Por fim, a imagem dogmática apresenta como sua terceira tese a necessidade de que seja estabelecido um método correto para o pensamento¹⁰¹:

3) Dizem-nos finalmente que basta um *método* para pensar bem, para pensar verdadeiramente. O método é um artifício pelo qual reencontramos a natureza do pensamento, aderimos a essa natureza e conjuramos o efeito das forças estranhas que a alteram e nos distraem. Pelo método, nós conjuramos o erro. Pouco importa a hora e o lugar se aplicamos o método: ele nos faz penetrar no domínio do que ‘vale em todos os tempos, em todos os lugares’.¹⁰²

Como evitar que o pensador seja desviado de sua natural inclinação à verdade e seja capturado pelo erro? Ora, é preciso assegurar que o exercício do pensamento

⁹⁶ NF, p. 134.

⁹⁷ MACHADO, L., *A formação do conceito de imagem do pensamento na filosofia de Gilles Deleuze*, p. 14.

⁹⁸ “É preciso, pois, subverter tudo: o erro é que é um fato, arbitrariamente extrapolado, arbitrariamente projetado no transcendental; quanto às verdadeiras estruturas transcendentais do pensamento e quanto ao ‘negativo’ que as envolve, talvez seja preciso procurá-las em outra parte, em outras figuras que não a do erro” (DR, p. 204).

⁹⁹ Nesse sentido do termo, a verdade não é um conteúdo em si, mas um efeito das forças que atuam sobre o pensamento. “O verdadeiro não é o elemento do pensamento. O elemento do pensamento é o sentido e o valor” (NF, p. 135)

¹⁰⁰ ZOURABICHVILI, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 40.

¹⁰¹ “Necessitamos de um método que nos leve a pensar verdadeiramente, que nos dirija retamente ao conhecimento pleno da verdade” (SCHÖPKE, *Por uma filosofia da diferença*, p. 26).

¹⁰² NF, p. 133.

cumprirá sua vocação, e deve haver uma instrumentalização adequada para isso: apenas a presença de um método pode garantir que as forças nocivas não levarão adiante a tarefa perversa de desencaminhar o pensamento de sua retidão essencial. Por essa razão, a filosofia aposta suas fichas em uma *paideia*, um adestramento do indivíduo¹⁰³, de modo a garantir a execução da primeira tese e, por oposição, evitar que a segunda tese se transforme em profecia.

A apologia do método é predominante no pensamento ocidental, especialmente a partir de Descartes, que praticamente funda a filosofia moderna com a elaboração de um método interessado em estabelecer um eu puro que, na prática, esconde seus pressupostos¹⁰⁴. Por meio de um método, o filósofo cria para si a imagem de um corretor do pensamento: seu engajamento passa a ser a aplicação do método, a submissão do pensamento a ele. Há margens muito bem delimitadas pelo método para que o pensador saiba reconhecer quando está sendo bem orientado à verdade ou quando caiu em engano, mas ele também serve para que a filosofia possa acusar outros domínios do pensamento como ilegítimos e apaixonados. O método precisa ser rígido: as paixões não servem como instrumento para alcançar a verdade, pois são obscuras e confusas, e isso se deve ao fato de que estão associadas ao corpo; por outro lado, é por via da razão, divorciada de qualquer corporeidade, que se pode conceber algo como verdadeiro¹⁰⁵

Nietzsche, nesse sentido, é o pensador que oferece uma recusa satisfatória ao artifício do método: ao defender que o pensamento seja resultado de um jogo de forças, o filósofo alemão exclui a possibilidade de conjuração do erro. A filosofia é uma desmistificação do pensamento que endurece a si mesmo e ao pensador – um pensamento baixo, que só se compromete com a própria baixeza e mesquinha¹⁰⁶; daí o espírito agressivo nietzschiano, que insurge contra a artificialidade dos problemas pretensamente filosóficos, que não passam de frivolidades a serviço da imbecilidade¹⁰⁷. No lugar de um método que se recusa a compor com qualquer elemento distinto do dogma instalado pela imagem moral, Deleuze extrai de Nietzsche a denúncia da

¹⁰³ *DR*, p. 222.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 179.

¹⁰⁵ PINHEIRO, As paixões segundo Descartes: obscuras e irrecusáveis experiências. In: *Controvérsia*, p. 12-3.

¹⁰⁶ *NF*, p. 135-6.

¹⁰⁷ “Conhecem-se pensamentos imbecis, discursos imbecis que são feitos inteiramente de verdades, mas essas verdades são baixas, são as de uma alma baixa, pesada e de chumbo” (*Ibid.*, p. 135)

mediocridade e do dogmatismo que emerge como consequência da baixeza de pensamento. Há uma notável passagem de *Nietzsche e a filosofia* que capta de forma precisa a grande provocação que a filosofia deve carregar consigo:

Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, visto que a questão se pretende irônica e mordaz. A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja, que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para *entristecer*. Uma filosofia que não entristece a ninguém e não contraria ninguém não é uma filosofia. Ela serve para incomodar [...]. Não tem outra serventia, a não ser a seguinte: denunciar a baixeza do pensamento em todas as suas formas.¹⁰⁸

Para Deleuze, a tristeza que a filosofia propõe é a do constrangimento contra o pensamento pueril e o senso comum rasteiro, o combate da imagem clássica, dogmática, castradora do que há de mais ativo no pensamento, lobista do pensamento estatal e do discurso apaziguador que tem como único interesse a garantia de hierarquias bastante explícitas sobre quem pode pensar, quem deve fazê-lo e quem está para além das margens desse espaço privilegiado. A imagem dogmática é uma mistificação da filosofia, pois se exime de denunciar a baixeza e “leva em conta as potências estabelecidas”¹⁰⁹.

O filósofo não é um sábio, não pode sê-lo; sua tarefa não é a de libertar os seres oferecendo a eles um caminho moral de iluminação e retidão, tal qual um líder religioso¹¹⁰; pelo contrário, crer que este seja o papel do filósofo – o de um guia luminoso – acaba por obscurecer sua autenticidade. Não há no filósofo o “coleccionador dos valores em curso, o funcionário da história”¹¹¹, ele não é um conservador das forças, tampouco um mantenedor das virtudes desejadas pelos homens. A amizade que o filósofo nutre pela verdade não implica em sua redução a um missionário d’A Palavra, como se esta existisse. A verdade não está ao final de um corredor estreito com portas pelo caminho que conduzem a alçapões: o erro não é o desvio do método, mas a satisfação do pensamento com aquilo que lhe é menos potente e mais previsível¹¹². Se a filosofia estiver verdadeiramente preocupada com sua dignidade, a primeira atitude a ser

¹⁰⁸ Ibid., p. 136.

¹⁰⁹ Ibid., p. 137.

¹¹⁰ Nietzsche considerava que “a moralidade não é um galho que brota do tronco do pensamento religioso, mas uma árvore que se sustenta sozinha e que, de modo casual, envolveu a religião, um vizinho próximo contingente” (PANAÏOTI, *Nietzsche e a filosofia budista*, p. 316).

¹¹¹ *NF*, p. 138.

¹¹² “o pensamento torna-se [...] enfadonho, puramente formal e conceitual” (SCHÖPKE, *Por uma filosofia da diferença*, p. 28).

tomada deve passar pelo reconhecimento do extraordinário acontecimento que é pensar¹¹³.

A serviço da moral e dos costumes estabelecidos, a imagem dogmática insiste em uma operação de poda: suas três teses são componentes de condicionamento e conformação do pensamento ao domínio de uma razão ilógica – ilógica porque contrária ao que está realmente em jogo: “o encontro, o acontecimento, [...] a relação”¹¹⁴. Deleuze, ao contrário, propõe que sejam construídas lógicas irracionais: primeiro porque compreende a noção de lógica como um encadeamento, uma composição de elementos capazes de produzir um determinado efeito que se explica precisamente pelos movimentos que os causaram; em segundo lugar, a irracionalidade é decisiva por não se submeter a postulados restritivos, mas por apresentar a abertura necessária para que novas conexões sejam estabelecidas. A mais alta potência de pensar deve, necessariamente, ir na contramão das teses dogmáticas e apologéticas da razão, e ao mesmo tempo promover as composições inéditas que estão lançadas na contingência dos eventos¹¹⁵.

Há, portanto, certa imprevisibilidade no pensamento, o que de forma alguma impede que algo se estabeleça como verdadeiro. Pelo contrário, a verdade de um pensamento “é sempre da ordem do necessário e do autêntico, solicitado pela experiência real e suas exigências [...] que se define em sua atividade mesma”¹¹⁶. Pensar é uma atividade que não nasce valorada, isto é, não se dá já em consonância a uma verdade universal abstrata, mas é um exercício que se define em sua própria atividade, a partir de condicionantes incapazes de serem antecipadas – a verdade não se dá *a priori*. Para Deleuze, “a verdade de um pensamento deve ser interpretada e avaliada seguindo as forças ou a potência que o determinam a pensar, e a pensar isso de preferência àquilo”¹¹⁷.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze converte as três teses em oito postulados gerais que dão conta de explicar a imagem dogmática do pensamento. Na síntese do terceiro capítulo do livro, o filósofo as apresenta com as seguintes nomenclaturas:

¹¹³ NF, p. 139.

¹¹⁴ ZOURABICHVILI, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 52.

¹¹⁵ LAPOUJADE, *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 12-3.

¹¹⁶ MACHADO, L., *A formação do conceito de imagem do pensamento na filosofia de Gilles Deleuze*, p. 15.

¹¹⁷ NF, p. 134.

1º: postulado do princípio ou da *Cogitatio natura universalis* [...]; 2º: postulado do ideal ou do senso comum [...]; 3º: postulado do modelo ou da reconhecimento [...]; 4º: postulado do elemento ou da representação [...]; 5º: postulado do negativo ou do erro [...]; 6º: postulado da função lógica ou da proposição [...]; 7º: postulado da modalidade ou das soluções [...]; 8º: postulado do fim ou do resultado, postulado do saber [...]¹¹⁸

O que parece ser uma reestruturação radical da primeira descrição feita por Deleuze sobre a imagem dogmática do pensamento, em *Nietzsche e a filosofia*, na verdade não passa de um desdobramento interno às três teses principais apresentadas no livro anterior. Há, também, uma reconfiguração da linguagem utilizada por Deleuze no modo de apresentar os componentes da imagem dogmática do pensamento. Consideremos: em *Nietzsche e a filosofia* as teses poderiam ser resumidas da seguinte maneira: 1) tese da natureza do pensamento e da boa vontade do pensador; 2) tese da natureza do erro e 3) tese do método para o pensamento. Por outro lado, em *Diferença e repetição*, a síntese feita por Zourabichvili nos parece adequada para estabelecer os parâmetros comparativos. Segundo ele, a imagem dogmática “se exprime 1) na crença num pensamento natural; 2) no modelo geral da reconhecimento; 3) na pretensão ao fundamento”¹¹⁹. Assim, se a crença no pensamento natural nos remete automaticamente à chamada “natureza reta do pensamento”, a noção de “reconhecimento” substitui a de “erro”, enquanto o “método” é trocado por “fundamento”. Da mesma forma, a imagem dogmática, ou clássica, ou moral, também

Há, sem dúvida, acréscimos importantes na discussão que Deleuze emprega ao formular assim os postulados da imagem do pensamento. Com Nietzsche, o filósofo francês procurava estabelecer com mais precisão o sentido profundo da crítica filosófica que deveria ser levada a cabo, e era efetivamente alcançada a partir de seu cúmplice; *Diferença e repetição*, no entanto, é uma espécie de voo solo deleuziano, ainda que cercado de instrutores (Kierkegaard, Péguy, o próprio Nietzsche e até mesmo Kant), e nesse sentido o autor se permite descrever em termos originais aquilo que rascunhara anos antes tanto em *Nietzsche e a filosofia* quanto em *Proust e os signos*. Se do primeiro para o segundo livro já são visíveis novas modulações da lógica subjacente à imagem do pensamento, é apenas na obra de 1968 que ela recebe contornos mais precisos e maior imponência em termos conceituais. *Diferença e repetição* também é o livro que

¹¹⁸ DR, p. 224.

¹¹⁹ ZOURABICHVILI, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 39.

marca a mudança também no registro do termo: assim, o termo “Imagem do pensamento”, com maiúscula, pode indicar um novo matiz, que não necessariamente divide os postulados em categorias, mas os reúne em uma grande Imagem (daí a nova grafia) que “já não nomeia apenas o seu conjunto, mas a própria operação formal que os engendra”¹²⁰. Segundo essa interpretação, os postulados seriam, portanto, manifestações dessa única Imagem, desse único princípio no qual toda a filosofia está envolta.

Isto posto, é preciso desfazer falsas expectativas acerca da continuidade da leitura deste capítulo, uma vez que a discussão central do trabalho se dá em torno da transfiguração do pensamento nietzschiano em parte fundamental do pensamento de Deleuze, partindo da noção de imagem de pensamento até a de reversão do platonismo. Nesse aspecto, os livros *Proust e os signos* e *Diferença e repetição* nos são importantes como leituras complementares ao que Deleuze passa a formular a partir de *Nietzsche e a filosofia*, e de fato há passagens fundamentais nas duas obras que serão devidamente destacadas quando a discussão assim se encaminhar – isto é, em futuras seções deste ou dos próximos capítulos, quando serão incontornáveis as questões referentes a uma teoria dos signos em Deleuze (o livro sobre Proust) e a caracterização da filosofia da representação que o filósofo pretende substituir pela filosofia da diferença¹²¹. Por ora, no entanto, ainda é de Nietzsche que serão extraídos os próximos conceitos no sentido de destacar como se torna possível, afinal, uma nova imagem do pensamento.

1.4. Elementos para uma nova imagem do pensamento

Deleuze abre *Nietzsche e a filosofia* apresentando o filósofo alemão como o pensador que teria se dedicado a “introduzir na filosofia os conceitos de sentido e valor”¹²². Mais do que isso, Nietzsche teria sido o primeiro pensador a carregar consigo o estandarte que anuncia a crise da modernidade filosófica, porque apresenta, por meio de sua obra, a insuficiência do projeto kantiano de empreender uma efetiva crítica, que só seria possível se colocasse no centro da discussão o problema da atribuição de valores¹²³, condição sem a qual não seria possível identificar em Nietzsche a defesa de

¹²⁰ CARVALHO, *Filosofia e teoria da imagem em Gilles Deleuze*, p. 34.

¹²¹ FERRER, Tornar-se Kant: a crítica da razão representativa em Diferença e repetição de Deleuze. In: *Estudos kantianos*, p. 351.

¹²² *NF*, p. 9.

¹²³ Id., *ibid.*.

uma nova imagem do pensamento¹²⁴. Para Deleuze, a nova imagem exige o abandono da concepção que identifica o pensamento com a Verdade – herança de toda a tradição filosófica, mas também direcionada principalmente ao kantismo no livro –, reconhecendo em seu lugar a importância da valoração como elemento determinante. Nessa ótica, o conceito de Verdade não existe sem que, antes de estabelecido, tenha sido primeiro valorado de alguma forma; em outras palavras, quando a Verdade é enunciada, já existem, agregados a ela, um valor e um sentido específicos e, portanto, a Verdade passa a carregar essas crenças e concepções.

Em outras palavras, a Verdade já contém um valor, carrega-o consigo, existe porque um certo valor lhe foi atribuído. Essa compreensão conecta-se ao tema da imagem moral do pensamento, uma vez que esta tem na Verdade seu centro nevrálgico, o núcleo ao redor do qual sua imagem se estrutura. Se isso foi possível, é porque à Verdade foi atribuído um valor tal que ela passou a ser vista como o elemento determinante do pensamento, guardando em si a noção de valor último da filosofia¹²⁵. Ao esconder do mundo esse valor que a subjaz, a Verdade pode sair ilesa de ser questionada, sendo reconhecida como esse elemento fundamental e decisivo.

Ainda no parágrafo de abertura de *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze defende que a originalidade de Nietzsche está em dar um passo além na crítica kantiana, radicalizando a investigação de modo a desnudar o pensamento dogmático e seus fundamentos mais arraigados na cultura, tais como a Verdade enquanto um valor e a presença da moral como sustentáculo do que é considerado verdadeiro. Filosofar com o martelo é, no entender de Deleuze, a verdadeira crítica pela qual a filosofia deveria ter passado, “uma crítica levada até o fim do que ela pode”¹²⁶, e a partir da colocação do problema dos valores o que se revela é a própria noção de Verdade como um valor entre outros valores, ou como um conteúdo que existe em função de valores e sentidos construídos.

Ora, se a Verdade é compreendida pela tradição como elemento fundamental do pensamento filosófico, a pergunta a ser feita deve necessariamente envolver o valor que é conferido a ela, e de tal modo que a Verdade se torna a principal reivindicação da filosofia. Para Deleuze, isso só é possível em função da nossa capacidade de avaliação,

¹²⁴ “Ao colocar o pensamento no elemento do sentido e do valor, [...] Nietzsche propõe uma nova imagem do pensamento” (Ibid., p. 138).

¹²⁵ SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 50.

¹²⁶ MACHADO, L., *A formação do conceito de imagem do pensamento na filosofia de Gilles Deleuze*, p. 17.

que é apresentada simultaneamente como produto e produtora de valores: ao mesmo tempo em que os valores são responsáveis por orientar nossas avaliações no mundo, cada valor já é resultado de um processo que se lhe configura como anterior, “o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles”¹²⁷. Então, deve-se indagar “de onde vem esse valor, onde ele se origina, como ele se constitui?”¹²⁸.

I) genealogia

Para Deleuze, Nietzsche é um genealogista – evidentemente, a importância desse termo é extraída da clássica *Genealogia da moral* escrita em 1887 pelo filósofo alemão. O conceito de genealogia é, ao mesmo tempo, uma recusa da indiferença aos valores que se manifesta por meio das categorias de universalidade e do utilitarismo: por um lado, Nietzsche não está interessado em identificar uma origem dos valores isenta, ela mesma, de um valor; por outro, não pretende alcançar um valor que seja, ele mesmo, isento de uma origem. Em outras palavras, há uma dupla preocupação de Nietzsche em atribuir à origem um valor ao mesmo tempo em que quer extrair do valor uma origem¹²⁹.

Se o raciocínio de Deleuze aposta em uma linguagem peculiar que joga com as noções de “valor” e “origem”, a argumentação nietzschiana pode ser mais fecunda para expor o propósito da genealogia tal qual Deleuze a compreende. Assim, no segundo parágrafo da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, o filósofo alemão denuncia o vício dos “historiadores da moral” e dos filósofos em geral em conferir ao pensamento um sentido a-histórico, ou seja, interpretando um determinado valor como originalmente constituído de seu fenômeno. Como exemplo, Nietzsche destaca o conceito de “bom”, automaticamente associado a um certo conjunto de ações não egoístas, passando a ser consideradas boas em seu conjunto e fornecendo material para a formação do conceito tal como este se apresenta.

O problema está no fato de que as ações consideradas boas foram assim chamadas para quem elas lhes eram úteis, e não por existir uma *essência boa* que se manifestasse na ação não egoísta. Logo, a verdade sobre o que se considera “bom” depende intrinsecamente do valor atribuído às ações avaliadas como boas¹³⁰. Se o

¹²⁷ NF, p. 9.

¹²⁸ SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 50.

¹²⁹ NF, p. 10.

¹³⁰ NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, primeira dissertação, §2, p. 16.

conceito de “bom” está associado a ações não egoístas, Nietzsche acusa: há valores aristocráticos que impõem às ações egoístas, por oposição, o conceito de “mau”. Os praticantes de ações não egoístas, querendo para si o privilégio da hierarquia de valores, colocaram sobre si mesmos a coroa de “bons” e precisaram produzir os “maus” por contraste. Não há, no egoísmo nem no não-egoísmo, um valor original: assim como neste caso, todos os valores são atribuídos por aqueles que têm interesse em exercer poder por meio da linguagem¹³¹.

Ao afirmar que “genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre seu próprio valor”¹³², Deleuze está basicamente concordando com Nietzsche e afirmando a existência dos valores de “bom” e “mau”, por exemplo, não em relação a um valor originário e essencial, mas a um modo de ser que, ao avaliar os fenômenos que lhe são dados, atribui valores a eles. Se o conceito de “bom” é um valor, isso só foi possível porque uma tal existência foi a condição de possibilidade para sua geração. Assim, Deleuze interpreta que a crítica nietzschiana carrega consigo um traço positivo, isto é, compromete-se com a criação de valores e não com a submissão destes a um sentimento de vingança ou ressentimento pela organização dos valores vigentes¹³³. O elemento diferencial, portanto, é a rigor aquilo que define, aquilo que gera um determinado valor; o elemento diferencial é “o termo determinante na gênese de valores, na sua produção”¹³⁴.

Todo valor, em suma, é também criado por algum elemento diferencial, o que de modo algum significa cair em uma regressão obsessiva em busca do primeiro valor que sustenta a primeira avaliação em torno da qual novos valores serão criados; insistir nessa leitura seria condenar o raciocínio de Deleuze a uma recursividade infinita e ineficaz, além de perder no horizonte o verdadeiro espírito da crítica nietzschiana¹³⁵. Por essa razão, o caminho adotado por Deleuze está em assumir o valor como sintoma; em outras palavras, todo valor que utilizamos para avaliar a vida se apresenta atravessado por nosso estilo de vida: “nossas crenças, sentimentos, pensamentos, isto é, nossa

¹³¹ “O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores” (NIETZSCHE, op. cit., loc. cit., p. 17).

¹³² *NF*, p. 11.

¹³³ Id., *ibid.*, mas também RICKLI, Acerca do elemento diferencial na *Genealogia* de Nietzsche na interpretação de Deleuze. In: *PERI*.

¹³⁴ RICKLI, op. cit., p. 120.

¹³⁵ Como o próprio Deleuze afirma, “a filosofia crítica tem dois movimentos inseparáveis: referir toda coisa e toda origem de qualquer valor a valores; mas também referir esses valores a algo que seja sua origem e que decida sobre o seu valor” (*NF*, p. 10).

empíria, nossa psicologia, são sintomas que [...] expressam [...] maneiras de ser, modos de existência”¹³⁶. Em vez de valores que remetem a outros valores, abstrata e indefinidamente, a resolução se dá no campo de forças que mobiliza e impele cada forma de vida a produzir seus valores diferenciais. Não há, nessa configuração, um valor que se apresente como idêntico a todo tipo de vida, dado que ele nunca é anterior a essa existência, mas justamente um resultado dela¹³⁷.

II) valor

Há uma passagem importante de Nietzsche que acertadamente exemplifica esse regime de produção de verdades a partir da infinidade de possíveis valores que ativam essas respostas pretensamente imutáveis. Trata-se do parágrafo 40 do primeiro livro de *Humano demasiado humano*, no qual o filósofo discorre sobre a “necessidade de ser injusto”. Nele, Nietzsche afirma que

Todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolveram illogicamente, e portanto são injustos. A inexatidão do juízo está primeiramente no modo como se apresenta o material, isto é, muito incompleto, em segundo lugar no modo como se chega à soma a partir dele, e em terceiro lugar no fato de que cada pedaço do material também resulta de um conhecimento inexato, e isto com absoluta necessidade. Por exemplo, nenhuma experiência relativa a alguém, ainda que ele esteja muito próximo de nós, pode ser completa a ponto de termos um direito lógico a uma avaliação total dessa pessoa; todas as avaliações são precipitadas e têm que sê-lo. Por fim, a medida com que medimos, nosso próprio ser, não é uma grandeza imutável, temos disposições e oscilações, e no entanto teríamos de conhecer a nós mesmos como uma medida fixa, a fim de avaliar com justiça a relação de qualquer coisa conosco. A consequência disso tudo seria, talvez, que de modo algum deveríamos julgar; mas se ao menos pudéssemos viver sem avaliar, sem ter aversão e inclinação! — pois toda aversão está ligada a uma avaliação, e igualmente toda inclinação. Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem. De antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e capazes de reconhecer isto: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência.¹³⁸

O problema da criação de valores, portanto, é o problema da multiplicidade. Se são os valores resultado de diferentes modos de vida, e se *há* diferentes modos de vida,

¹³⁶ SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 52.

¹³⁷ ‘O trabalho interpretante e axiológico, valorativo, criador, se sustenta na afetividade e no passional, em uma palavra, a interpretação está encerrada no *corpo*. A vida é uma experiência possível apenas *no corpo*’ (BILATE, *A tirania do sentido: interpretação, verdade e moral em Nietzsche*, p. 21).

¹³⁸ NIETZSCHE, *Humano demasiado humano*, Das coisas primeiras e últimas, §32, p. 37-38.

pode-se facilmente concluir que há múltiplas perspectivas que incidem sobre o mundo, fixando nele mais as nossas múltiplas valorações do que um valor único capaz de unificar todos os pontos de vista. Disso decorre que o mundo, perspectivado de inúmeras maneiras, apresenta sintomas que, em contato com nossas avaliações, serão compreendidos como valores em si mesmos, sem que nos tornemos cientes do jogo de forças que levaram esses sintomas até o ponto em que os percebemos empiricamente¹³⁹. Dessa postura perspectivista assumida por Nietzsche, e admitida por Deleuze em seu percurso filosófico particular, decorre que a categoria de pensamento não pode se manter intacta, sem passar ela mesma por uma profunda revisão dos valores que lhe são atribuídos de forma praticamente irrefletida pela tradição filosófica – daí a acusação irônica contra Kant, que segundo Deleuze promoveu uma crítica conciliatória e respeitosa¹⁴⁰, diferente da postura ativa de Nietzsche.

Segundo Deleuze, Nietzsche nos convida a empreender uma avaliação das nossas avaliações, um debruçar sobre o valor dos nossos valores, para que assim possamos caracterizar sua origem, o lugar de onde esses valores derivam¹⁴¹ – chegar, enfim, ao problema da *criação* dos valores¹⁴². Por meio dessa investigação, são superadas as categorias de verdadeiro e falso porque sobre elas são colocados valores que nos permitirão indagar: esta verdade é importante, é válida, vale a pena, interessa a nós de algum modo? Passam a interessar, então, a nobreza e a vilania dos valores, o elemento diferencial que faz desses valores altos ou baixos, ativos ou reativos – e não mais a noção desses valores como certos ou errados¹⁴³. A avaliação é o elemento que fornece ao pensamento deleuziano a mobilidade necessária para que se possa “chegar ao valor da origem dos valores, aos elementos avaliativos das posturas avaliativas, às diferenças na origem”¹⁴⁴.

Contudo, o que Deleuze compreende, a partir de Nietzsche, é que não se pode tomar essa linha de raciocínio de modo a concluir que exista um valor último e universal a ser atingido nessa “origem”. Destituir as noções de verdadeiro e falso para substituí-las pela noção de um valor em si seria o mesmo que apenas eleger uma nova paisagem para figurar na mesma imagem moral do pensamento. Reduzir a filosofia a

¹³⁹ SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 52.

¹⁴⁰ *NF*, p. 116.

¹⁴¹ SALES, op. cit., p. 51.

¹⁴² *NF*, p. 9.

¹⁴³ SALES, op. cit., p. 52.

¹⁴⁴ SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 53.

um caminho para acessar o valor primordial de todos os demais valores que se expressam em regimes de verdades seria mero capricho conceitual, e trocar “Verdade” por “Valor” seria ainda manter a estrutura da representação no pensamento¹⁴⁵.

No parágrafo 301 de *Gaia ciência*, Nietzsche desfaz esse possível mal-entendido quanto à noção de valor. Nele, o filósofo alemão comenta que “aquilo que só tem valor no mundo atual, não o possui em si mesmo, de acordo com sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor – mas um dia, deram-lhe algum valor de presente, e nós fomos os doadores e presenteadores. Nós é que criamos o mundo *que importa às pessoas!*”¹⁴⁶. Em outras palavras, o que Nietzsche escancara nessa passagem é a completa abertura valorativa da natureza diante de nós, que nos encarregamos em conformá-la segundo as importâncias que estabelecemos ao produzir a vida. A criação de valores é um procedimento poético, em certo sentido, sendo colocada por Nietzsche em oposição a uma postura meramente contemplativa, isto é, passiva diante do drama¹⁴⁷ da vida. Deleuze, por sua vez, ao conceber a avaliação como “elemento crítico e criador ao mesmo tempo”¹⁴⁸, consegue afastar de seu projeto a armadilha da universalidade, ressaltando também a abertura constitutiva e constituinte da natureza.

III) sentido

Se o conceito de valor é importante porque descaracteriza o lugar da Verdade como critério absoluto e nos impele à avaliação dos valores que estruturam nossos modos de existência, por outro lado, a noção de sentido é indispensável dado que por meio dela é que podemos saber “qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se expressa”¹⁴⁹. Deleuze apresenta a noção de *força* em Nietzsche colocando em evidência o corpo, seja ele “químico, biológico, social, político”¹⁵⁰, e sendo este corpo constituído como uma relação qualificada entre forças dominantes, cuja qualidade é ativa, e forças dominadas, cuja qualidade é reativa. Na diferença de quantidade existente entre essas forças qualificadas em uma determinada

¹⁴⁵ JULIÃO, Uma introdução à interpretação deleuziana de Nietzsche. In: *Revista Trágica*, p. 48.

¹⁴⁶ NIETZSCHE, *Gaia ciência*, quarto livro, §301, p. 295.

¹⁴⁷ A referência ao drama – isto é, ao teatro – não escapará a Deleuze, para quem Nietzsche, junto a Kierkegaard, inventa “na filosofia, um incrível equivalente do teatro, fundando, com isso, o teatro do futuro e, ao mesmo tempo, uma nova filosofia” (*DR*, p. 26).

¹⁴⁸ *NF*, p. 9.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 56.

relação, Deleuze identifica a existência de uma hierarquia entre elas¹⁵¹; contudo, numa relação qualquer de forças – que não possuem uma essência independente da relação em que estão posicionadas –, as qualidades expressas entre ativas e reativas podem ser redistribuídas e comprometer a hierarquia anterior, o que mostra o caráter dinâmico e pluralista da interação mantida entre as forças que constituem um corpo¹⁵². A depender da força que se apropria de um determinado fenômeno, o sentido apresentado por ele pode variar. Deste modo, não há, para os fenômenos, um sentido que lhes seja restritivo; ou, para ser mais exato, um sentido restritivo não passa de apenas um dentre tantos outros possíveis na apropriação de um objeto pelas forças que o determinarão; assim, “há forças que só podem se apoderar de alguma coisa dando-lhe um sentido restritivo e um valor negativo”¹⁵³.

Ora, se nossa capacidade de agir no mundo está atravessada pela multiplicidade de valores e sentidos que podem se expressar neste ou naquele indivíduo por infinitas perspectivas, fica evidente que “é de acordo com nossos modos de vida que lemos o mundo, que o interpretamos, que lhe atribuímos sentidos”¹⁵⁴. Logo, ao atribuir sentidos a essas forças que se apoderam de aspectos da realidade, estamos construindo a história dessas coisas no mundo, uma vez que “um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido com a força que dele se apropria”¹⁵⁵. Sendo a variação dos sentidos elemento determinante da história de um objeto, e sendo a variação causada pela sucessão de forças que se apoderam desse mesmo objeto, o que chama a atenção é o caráter pluralista e múltiplo que reside por detrás desses acontecimentos¹⁵⁶. Deleuze desenvolve esse raciocínio ao comentar que

não existe sequer um acontecimento, um fenômeno, uma palavra, nem um pensamento cujo sentido não seja múltiplo. Alguma coisa ora é isto, ora aquilo, ora algo mais complicado segundo as forças (os deuses) que dela se apoderam. [...] Na ideia pluralista de que uma coisa tem vários sentidos, na ideia de que há várias coisas, e “isto e depois aquilo” para uma mesma coisa,

¹⁵¹ Ibid., p. 56.

¹⁵² BARBOSA, Um corpo que experimenta e avalia: a ética em Deleuze à luz da “Grande Identidade” Spinoza-Nietzsche. In: *Kriterion*, p. 873.

¹⁵³ *NF*, p. 13.

¹⁵⁴ SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 53.

¹⁵⁵ *NF*, p. 12.

¹⁵⁶ Na passagem em questão, Deleuze remete o texto ao discurso “Dos grandes acontecimentos”, do livro Assim falou Zaratustra, em que Nietzsche registra: “os maiores acontecimentos – não são nossas horas mais barulhentas, e sim as mais sossegadas. Não ao redor dos inventores de novo ruído, mas dos inventores de novos valores é que o mundo gira; de forma *inaudível* ele gira”. (NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, segunda parte, Dos grandes acontecimentos, p. 126-127).

vemos a mais alta conquista da filosofia, a conquista do verdadeiro conceito, sua maturidade, e não sua renúncia, nem sua infância. Pois a avaliação disto e daquilo, a delicada pesagem das coisas e dos sentidos de cada uma, a avaliação das forças que definem, a cada instante, os aspectos de uma coisa e de suas relações com as outras, tudo isto (ou tudo aquilo) pertence à arte mais elevada da filosofia, a da interpretação. Interpretar, e mesmo avaliar, é pesar.¹⁵⁷

Com a “conquista” da pluralidade, a filosofia ganha um novo desafio: o de promover interpretações. Ora, se não há um conteúdo ideal a ser remetido pelo pensamento, uma vez que as categorias de verdadeiro e falso não se aplicam a ele, cabe à filosofia – e ao filósofo – avaliar e interpretar os objetos e fenômenos no mundo. O interessante desse deslocamento feito por Deleuze a partir de Nietzsche é que, ao utilizar a palavra “fenômeno”, o filósofo está ele mesmo reinterpretando o sentido do termo que, de maneira mais imediata, é apenas a “aparência” de alguma coisa cuja essência está resguardada pela mera aparência da coisa submetida ao devir do mundo. O que há são forças que se apropriam, dominam e exploram uma quantidade de realidade – e, portanto, o fenômeno é meramente “um sintoma que encontra seu sentido numa força atual”¹⁵⁸, definindo a interpretação como um exercício de sintomatologia¹⁵⁹.

Assim, a julgar pelo modo como o pensamento nietzschiano vai sendo apropriado por Deleuze em direção à nova imagem do pensamento, a verdadeira crítica filosófica consiste em um divórcio com o pensamento da representação, que subordina todo tipo de experiência a uma massa bruta de impressões que só podem ser convertidas em conhecimento se filtradas pelo crivo de uma ação intelectual sobre elas, se adequando aos ditames intrínsecos ao processo intelectual – o Mesmo, o Semelhante, o Análogo e o Oposto¹⁶⁰. Esse foi, por exemplo, o limite a que Kant chegou e não soube – ou não quis – transpor, porque manteve intactas “a unidade do mundo e a universalidade dos valores”¹⁶¹, ao passo que em Nietzsche essas noções são ultrapassadas pela entrada dos valores como elementos fundamentais ao pensamento.

O pluralismo nietzschiano, segundo Deleuze, é imprescindível para a compreensão da verdadeira crítica, mas também é, para ele, “a maneira de pensar

¹⁵⁷ *NF*, p. 12-13.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵⁹ Embora apareça já em *Nietzsche e a filosofia*, o termo “sintomatologia” será especialmente importante quando, em *Proust e os signos*, Deleuze estiver definindo o seu conceito de signo.

¹⁶⁰ Cf. ORLANDI, Este século será foucaultiano ou deleuziano? In: *I Simpósio de Filosofia Contemporânea*, p. 20, nota de rodapé n. 18.

¹⁶¹ JULIÃO, Uma introdução à interpretação deleuziana de Nietzsche. In: *Revista Trágica*, p. 148.

propriamente filosófica”¹⁶² e recebe do filósofo um nome que lhe é considerado equivalente: empirismo. Nesse sentido, o que Deleuze está construindo é exatamente uma estrutura que estabelece a correspondência pluralismo = empirismo = filosofia, assentada na teoria das forças que depreende de Nietzsche. De fato, há um forte conteúdo empirista no que Deleuze propõe, exatamente por admitir a importância da exterioridade no processo de constituição do pensamento – entendido aqui como o seu *fora*, termo já mencionado anteriormente. Anos após a publicação de *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze reforça a defesa explícita dessa postura “empirista”, no prólogo de *Diferença e repetição*, quando o filósofo sustenta que

De modo algum, o empirismo é uma reação contra os conceitos, ou um simples apelo à experiência vivida. Ao contrário, ele compreende a mais louca criação de conceitos jamais vista ou ouvida. O empirismo é o misticismo do conceito e seu matematismo. Mais precisamente, ele trata o conceito como objeto de um encontro [...]. Só o empirista pode dizer: os conceitos são as próprias coisas, mas as coisas em estado livre e selvagem, para além dos ‘predicados antropológicos’. Eu faço, refaço e desfaço meus conceitos a partir de um horizonte movente, de um centro sempre descentrado, de uma periferia sempre deslocada que os repete e os diferencia.¹⁶³

Nessa passagem específica, Deleuze reforça sua posição empirista, ao mesmo tempo em que se afasta de uma leitura simplista dessa escolha. Para ele, a aposta na operação distintiva entre um sujeito e um objeto de conhecimento, posicionados em domínios separados da realidade¹⁶⁴, não produz uma explicação contundente daquilo que se propõe a explicar desse mesmo mundo, visto que o ponto de partida não é o próprio mundo circundante, tampouco as conexões operadas nele, mas uma abstração primeira, resultado de um esforço intelectual, para só então buscar na exterioridade o reconhecimento e a realização de seus procedimentos internos¹⁶⁵.

Deleuze advoga a tese de um empirismo transcendental, definido de maneira breve em uma carta de 1982 endereçada a um estudante de filosofia que lhe pede

¹⁶² *NF*, p. 12.

¹⁶³ *DR*, p. 15.

¹⁶⁴ Evidentemente, referimo-nos – a partir do argumento de Deleuze – ao cerne da filosofia cartesiana, representante inevitável do racionalismo na qualidade de “rival” do empirismo nos primeiros séculos da modernidade. Embora essa divisão seja mais fruto de um investimento didático em apresentar a história da filosofia ocidental, parece ser a partir dessa oposição primária que o filósofo promove seu raciocínio.

¹⁶⁵ Por outro lado, Deleuze também vê na filosofia empirista clássica, mesmo a de Hume, uma concessão à noção de harmonia preestabelecida entre a natureza humana e a Natureza como garantia do conhecimento (*K*, p. 23-24).

orientação sobre o tema: segundo o filósofo, trata-se de afirmar que “as condições da experiência são as condições da experiência real”¹⁶⁶. Em outras palavras, o filósofo marca uma cisão entre os domínios empírico e transcendental, do ponto de vista de suas naturezas: por um lado, o campo meramente empírico é o reino do senso comum e da banalidade; por outro, o campo transcendental é ocupado precisamente pela singularidade e pela experiência, porque não remete a uma realidade extensiva, mas comunica-se com o próprio campo transcendental em um exercício de experimentação. Isso explica, por exemplo, as noções de “horizonte movente” e “centro sempre descentrado” na citação anterior de *Diferença e repetição*. Da mesma forma, a “experiência real” sobre a qual Deleuze fala na carta compreende “um processo pelo qual as coisas emergem e se modificam em relação entre elas e consigo mesma; [...] é menos ‘minha experiência’ do que os processos genéticos”¹⁶⁷.

Contudo, parece-nos que o texto definitivo sobre a questão do empirismo transcendental em Deleuze é justamente sua última publicação em vida. Nele, o filósofo caracteriza o campo transcendental como aquilo que, por não pertencer a um sujeito nem remeter a um objeto, é distinto da representação empírica. Irredutível à mera sensação que anima o empirismo clássico, a concepção deleuziana de empirismo transcendental abarca necessariamente a noção de imanência, que é definida neste texto como aquilo que “é em si mesma; ela não está em algo, *a* algo, não depende de um objeto e não pertence a um sujeito. [...] A imanência não se entrelaça a um Algo como unidade superior a todas as coisas, nem a um Sujeito como ato que opera a síntese das coisas”¹⁶⁸. Veremos, mais adiante, que essa formulação não é inédita no pensamento de Deleuze: desde seus primeiros escritos, a ideia de um conceito que não faz concessões à objetividade absoluta nem à subjetividade pura está presente, ainda que assumindo outras configurações conceituais. Assim, o empirismo transcendental permite à filosofia um encontro com o mundo já atravessado pelas perspectivas múltiplas dos valores¹⁶⁹, uma vez que os fenômenos estão implicados nas relações, não em posições fixas.

¹⁶⁶ CO, p. 90.

¹⁶⁷ SILVEIRA, *Deleuze: empirismo transcendental*, p. 47.

¹⁶⁸ DRL, p. 408.

¹⁶⁹ Saul Newman desenvolve uma competente explicação do termo “pluralismo empirista” e sua relação com o transcendental e a ontologia da diferença proposta por Deleuze, alcançando seus desdobramentos ético-políticos, a partir dos quais se torna possível pensar a defesa de uma “política da vida [...] a luta pela vida empírica, com suas pluralidades e unidades, suas coletividades e individualidades [...] contra as abstrações idealistas que as negam” (NEWMAN, *Empiricism, pluralism and politics in Deleuze and Stirner*. In: *Idealistic Studies*, p. 15).

A leitura equivocada de que o empirismo transcendental se confunde com o empirismo clássico ou uma derivação dele poderia levar à acusação de que o destino da filosofia deleuziana é o relativismo¹⁷⁰, mas na verdade ela não deixa de considerar a noção de essências. Essa questão é delicada e será retomada mais adiante no capítulo, mas, em linhas gerais, para Deleuze, falar em essência não é “retornar a qualquer tipo de essência imutável, atemporal e absoluta”¹⁷¹, mas encontrar – na multiplicidade de forças e sentidos que atravessam uma determinada coisa – o sentido “dado pela força que apresenta mais afinidade com ela”¹⁷². Daí a tarefa essencialmente interpretativa de sua filosofia: compreender qual jogo de forças está dado em um certo fenômeno, e a que tipo de realização concreta essas forças conduzem o fenômeno. Em paralelo ao elemento da interpretação, entra em cena a importância de avaliar, que “é apreciar se, numa certa relação, há afirmação ou negação da vida”¹⁷³. A noção de essência, nesse contexto, é a percepção de que as coisas no mundo não são neutras, mas mantêm relações variáveis de afinidade com as forças que se apropriam delas; assim, uma coisa particular pode receber inúmeros sentidos, já que existem também inúmeras forças capazes de lhe conformar, contudo será considerada sua essência apenas a força que pode levar a coisa “a um ponto máximo de poderio, de potência”¹⁷⁴.

A genealogia, as noções de valor e sentido, a dinâmica das forças, a conquista da interpretação como a maturidade da filosofia: juntos, esses elementos formam o ponto de partida para que Deleuze, via Nietzsche, construa um grande argumento em favor da nova imagem do pensamento, em oposição à imagem clássica, sustentada pela filosofia da representação. O pensamento nietzschiano é, nesse sentido, a janela por onde Deleuze poderá estabelecer sua filosofia da diferença, que pretende “introduzir níveis de diferença nas verdades, avaliá-las segundo as potências que as sustentam”¹⁷⁵. Se, conforme Deleuze, “a noção de representação envenena a filosofia”¹⁷⁶, é fundamental compreender quais são os componentes da imagem clássica do pensamento e revelar suas fragilidades diante da nova imagem que se impõe a partir de Nietzsche, como já

¹⁷⁰ “o perspectivismo é um procedimento ativo por excelência e não guarda apenas a simplicidade limitada e negativa de um relativismo” (MACHADO, R., *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 60).

¹⁷¹ SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 55.

¹⁷² *NF*, p. 13.

¹⁷³ BARBOSA, Um corpo que experimenta e avalia: a ética em Deleuze à luz da “Grande Identidade” Spinoza-Nietzsche. In: *Kriterion*, p. 873.

¹⁷⁴ SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 56.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 85.

¹⁷⁶ *NF*, p. 106.

fizemos anteriormente. Para o próximo movimento deste capítulo, é preciso investigar a anatomia da crítica nietzschiana, colocando também em evidência a insuficiência do projeto crítico levantado por Kant.

1.5. As duas críticas

Do ponto de vista da nova imagem do pensamento, Kant é um inimigo¹⁷⁷. Na verdade, a postura deleuziana em relação ao filósofo prussiano é, em certo sentido, ambivalente: Kant é um filósofo adversário na medida em que este nunca chega a realizar efetivamente uma crítica, mas uma negociação, um acordo com o pensamento clássico. Isso se deve ao fato de que Kant, por meio de uma crítica pretensamente imanente, mantém o pensamento humano acorrentado aos limites da própria finitude, mantendo-o submisso, por meio da experiência, às representações *a priori*; por outro lado, há qualidades evidentes em Kant, sendo a principal delas o reconhecimento dado por ele à necessidade de estabelecer uma crítica positiva do pensamento, que é capaz de “liberar outras potências até então negligenciadas”¹⁷⁸.

A inimizade de Deleuze por Kant é, rigorosamente, uma forma de elevar a radicalidade do pensamento nietzschiano. Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze parece bastante convencido de que o filósofo alemão possui “não só [...] uma descendência kantiana, mas uma rivalidade meio confessa, meio oculta”¹⁷⁹. Nesse sentido, Nietzsche seria ao mesmo tempo um herdeiro e um rival, e acima de tudo um rival impetuoso, uma vez que não faz concessões a qualquer transcendência. Em vez de buscar uma interpretação que retire de Kant as ciladas da dialética e da metafísica – caminho este adotado por Schopenhauer –, o projeto crítico traçado por Nietzsche vai no sentido de fundar novas bases e novos conceitos para levar a cabo a transformação não atingida pelo pensamento kantiano¹⁸⁰.

O problema de Kant, segundo Deleuze, está em seu bom comportamento. Sua crítica se revela profundamente conciliatória e é reflexo de uma concepção ultrapassada do sentido mesmo de *criticar* algo: tudo é colocado em xeque, tudo é questionado,

¹⁷⁷ “Meu livro sobre Kant é diferente, gosto dele, eu o fiz como um livro sobre um inimigo, procurando mostrar como ele funciona, com que engrenagens” (C, p. 14).

¹⁷⁸ *NF*, p. 116.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 70.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 70-71.

exceto aquilo que está exatamente questionando. Ao formular a crítica, o que Kant esquece de colocar contra a parede é o instrumento que critica, o “criticante”: questiona-se o que pode ser conhecido, mas nunca o conhecimento; o que pode ser tido como verdadeiro, mas nunca a verdade. Assim, a crítica resguarda para si alguns ideais que não são postos à prova, mas pelo contrário, se mantêm firmes e protagonizam todo o empreendimento filosófico; no máximo, Kant estabelece seus limites e indica os excessos, os usos indevidos desses ideais, mas nunca deixa de acreditar neles¹⁸¹.

Kant é um pensador da mais alta importância na modernidade: a contribuição de sua obra para a reconfiguração do pensamento moderno é indiscutível e, ao mesmo tempo, alvo de muita discussão tanto por admiradores quanto críticos. Em linhas gerais, o principal motivo dessa agitação se deve ao deslocamento que Kant promove no problema do conhecimento. Se no racionalismo dogmático a filosofia tinha como um de seus principais interesses a identificação da correspondência entre o sujeito e o objeto e do acordo entre as ideias e as coisas, colocando os sujeitos e a realidade objetiva em mediação por meio de uma ordem teológica como seu fundamento, o empirismo, por sua vez, precisava invocar a existência de uma ordem preestabelecida na Natureza, como forma de justificar que o conhecimento humano só se torna possível por meio de uma identificação entre esta Natureza e a própria natureza humana¹⁸²; contudo, o propósito do pensamento kantiano inverte toda esta metodologia de observação para se dar conta de que os dados da experiência só nos são conhecidos porque estabelecemos sínteses em nosso entendimento. Em outras palavras, a leitura do mundo circundante é fruto de uma atividade intelectual, e não de um desvelamento da realidade intrínseca. O sujeito é profundamente ativo na produção de sínteses: é ele quem organiza e formaliza a natureza, “soberano em seu serviço cognitivo capaz de compor sínteses necessárias e universais na medida em que conforma o diverso sensível apreendido”¹⁸³. No lugar de um acordo entre sujeito e objeto, uma submissão deste àquele¹⁸⁴.

A proposta de uma crítica imanente em Kant se dá em torno desse novo posicionamento do sujeito de conhecimento, que passa a interiorizar as circunstâncias que o relacionam ao objeto sem recorrer a elementos transcendentais, mas a condições transcendentais da própria razão humana pelo uso de nossas faculdades. Para Gualandi,

¹⁸¹ Ibid., p. 116-117.

¹⁸² K, p. 23-24.

¹⁸³ SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 113.

¹⁸⁴ K, p. 23-24.

a recuperação que Deleuze faz da doutrina das faculdades em Kant – “a parte mais sistemática e a mais fora de moda da filosofia de Kant”¹⁸⁵ – mostra a insatisfação do pensador francês com o fato de que, na prática, a doutrina das faculdades conforma o pensamento à finitude humana, porque só se expressa na existência do homem como ser finito; essa concepção inviabiliza o conhecimento da essência infinita da realidade, porque em Kant a autonomia humana é limitada ao uso de analogias que o sujeito pode estabelecer entre o dado e sua representação *a priori*, revelando o fundo transcendente dessa negociação. Para Deleuze, que tenta pensar o Ser como devir¹⁸⁶, a representação é incapaz de acompanhar a dinâmica dos encontros fundamentais, que se dão na matéria informe e inapreensível e são a verdadeira gênese da faculdade de pensar¹⁸⁷.

I) a crítica kantiana

A seção 10 do segundo capítulo de *Nietzsche e a filosofia* consiste em uma apresentação sistemática de cinco pontos em que as críticas de Kant e Nietzsche se opõem; evidentemente, Deleuze pontua a concepção kantiana como problemática e a nietzschiana como mais potente e afirmativa. Procurando valorizar o efeito didático da exposição, apresentaremos os cinco pontos de cada filósofo separadamente – Deleuze, ao contrário, apresenta todos em pares de oposição Kant/Nietzsche, isto é, como o primeiro propõe a crítica e como o segundo a reformula. Nesse sentido, começaremos pela concepção kantiana, que postula as seguintes teses:

a) *a crítica envolve princípios transcendentais*: a originalidade da crítica kantiana reside na seleção de seus elementos constitutivos. A razão é, ao mesmo tempo, a criticante e a criticada de todo o processo, sem que precise apelar para qualquer instância que não seja ela mesma – saem de cena os dogmas religiosos, os sentimentos, todas as autoridades externas que pudessem pleitear a vaga de protagonista da crítica. A crítica é da razão neste duplo sentido de que ela é quem critica e também é a criticada. Deleuze vê essa abordagem como vantajosa ao constatar que Kant afasta de sua operação crítica a dicotomia mente/corpo, não colocando sobre a corporeidade o fardo de carregar as ilusões que confundem a razão; em seu lugar, a razão é quem pode, ela

¹⁸⁵ GUALANDI, *Deleuze*, p. 23.

¹⁸⁶ GUALANDI, *op. cit.*, p. 24.

¹⁸⁷ FORNAZARI, *Deleuze e a singularidade da experiência real: entre Hume e Kant*. In: *Estudos kantianos*, p. 140.

mesma, se enganar, se iludir, cometer equívocos¹⁸⁸. Aquilo que aparece para a razão de forma ilusória pode ser fruto de uma frágil constituição subjetiva, que recebe o dado da experiência sem ser capaz de ultrapassá-lo empiricamente, isto é, submetê-lo propriamente à razão. Nessa “ultrapassagem”, segundo Deleuze, reside o principal problema desse ponto da crítica: se a razão legisla sobre si mesma, é ela quem estabelece as condições pelas quais um certo fenômeno pode aparecer para um sujeito, e mais do que isso, é a razão quem dirige a essência a ser alcançada, uma essência transcendental; a experiência se submete necessariamente às representações *a priori*, que têm como função unificar todas as condições de experiência possível. Trata-se de “uma submissão necessária dos dados da experiência a nossas representações a priori e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações a priori à experiência”¹⁸⁹. Nesse sentido, Deleuze acusa Kant de ainda conservar o platonismo¹⁹⁰.

b) *o pensamento é obediente à razão*: ora, se o tribunal orquestrado por Kant tem a razão como juiz e parte, julgadora e julgada¹⁹¹, ele não é capaz de compreender a gênese interna ao funcionamento da própria razão, e por isso a mantém condicionada às representações *a priori*. Se essas representações não derivam da experiência, como podem ser aplicadas a ela? Note-se que, nessa atmosfera conceitual, o uso do termo “*a priori*” denota a crença de que os dados da experiência se submetem a um princípio comum, universal e abstrato que é a condição de aparecimento do dado empírico; contudo, Kant nunca chega a analisar o que se expressa na razão *por dentro*, porque declina a questão em uma nova dicotomia entre o empírico e o transcendental – este sendo a forma (o *eidos*, a Ideia) e aquele ocupando o lugar do fenômeno, mas um fenômeno que ainda pode ser errático e ilusório. Na condição de criticante, a razão ainda é soberana, transfigurada pelo estatuto das representações *a priori*, e o elemento psicológico fundamental – qual é a força que move o pensamento? – fica mantido ainda em silêncio.

c) *o filósofo é um legislador*: a segunda e a terceira tese da imagem dogmática do pensamento parecem se encaixar perfeitamente no contexto do filósofo como legislador, uma vez que Kant sugere a existência de um uso adequado da razão –

¹⁸⁸ “Kant parecia [...] estar armado para subverter a Imagem do pensamento. Substituiu o conceito de erro pelo de ilusão: ilusões internas, interiores à razão, em vez de erros vindos de fora e que seriam apenas o efeito de uma causalidade do corpo” (DR, p. 188).

¹⁸⁹ K, p. 23.

¹⁹⁰ SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 116.

¹⁹¹ NF, p. 118.

dependente de um método – e outro, inadequado – a perspectiva do erro. É preciso obedecer às faculdades responsáveis por legislar – a razão, o entendimento – e posteriormente delegar as tarefas adequadas para que nossas demais faculdades, como a sensibilidade, por exemplo, possam operar de acordo com o bom uso da faculdade legisladora. A razão é uma faculdade comunicante e criadora de consenso entre as faculdades, já que a partir dela são definidas as coordenadas para as demais faculdades seguirem, sempre em concordância transcendental com as representações *a priori*¹⁹². Para Deleuze, conservar a razão como instância legisladora não é suficiente para mitigar definitivamente as imagens morais de Deus ou do Estado, porque ela “representa nossas escravidões e nossas submissões como tantas superioridades que fazem de nós seres racionais”¹⁹³. A filosofia kantiana, ao propor a equivalência do legislador e do súdito, funciona como uma teologia renovada: ao internalizar esses dois mundos distintos, o sujeito continua reproduzindo os valores estabelecidos, pautado por um desejo pelo conhecimento verdadeiro e pela moral verdadeira¹⁹⁴.

d) o condutor da crítica é o ser racional: se a razão comanda a crítica, naturalmente o sujeito investido no processo é também racional. Mais uma vez, a negligência de Kant em não investigar quais forças determinam o exercício da faculdade da razão contamina todo o sentido da crítica. Ao se perguntar “quem está apto a conduzi-la”¹⁹⁵, Deleuze destaca a identificação que os valores estabelecidos mantêm com as forças reativas: seja na religião, na moral ou na consciência – ou ainda na própria noção de “homem” –, a reatividade é o elemento capaz de unir os valores em torno de um poder que pode se expressar pela Igreja ou pelo Estado. Assim, se tais formas guardam relação de afinidade com as forças reativas, dada sua inclinação para o exercício de um poder que submete a diferença à identidade, por que o homem racional deveria ser encarregado de conduzir a crítica? Kant erra ao se comprometer em delimitar os ideais do conhecimento: “o que posso saber, o que devo fazer, o que tenho a esperar?”¹⁹⁶. Com tais interesses, a crítica não é capaz de superar o domínio das forças reativas, pois termina por reforçar aquilo que se pretendia, a princípio, colocar à prova. Encaminhado pelo ser racional, o empreendimento da crítica apenas reafirma o

¹⁹² “É assim que a razão é induzida de certa maneira, em seu próprio interesse especulativo, a formar Ideias transcendentais” (K, p. 29).

¹⁹³ *NF*, p. 120.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 121.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 115.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 117.

compromisso com os ideais teológicos e, a propósito, com a imagem dogmática do pensamento¹⁹⁷.

e) o objetivo da crítica são os fins do homem: no fim de tudo, a crítica kantiana não passa de uma conformação do homem a seus próprios interesses, isto é, aos interesses das forças que se apoderam do homem enquanto uma formação que busca apenas a satisfação dos próprios apegos dogmáticos. O homem pensado por Kant é meramente razoável¹⁹⁸, esforçando-se por não abalar o edifício da razão e dos acordos entre as faculdades por ela dominadas. Nesse sentido, a revolução copernicana do pensamento, tema pelo qual Kant é constantemente lembrado, não significa muito no entender de Deleuze, para quem a harmonia das faculdades esconde um acordo oculto e inexplicável entre elas¹⁹⁹. Há uma ontologia não confessada em Kant, assentada nos princípios da equivocidade e da analogia: dentro de seus limites, os domínios autônomos da razão são falaciosos, porque a harmonia entre sensibilidade e entendimento só pode ser explicada se for admitida uma ordem suprassensível que concorre em favor desse acordo. Em outras palavras, “o Ser se diz de várias maneiras (equivocidade), mas sempre em função desse transcendente que as guia (analogia)”²⁰⁰. O acordo entre as faculdades revela, ao fim e ao cabo, um compromisso oculto da filosofia kantiana em se manter aliada ao *bom senso* (primeira tese da imagem dogmática) e a um fundo moral (a imagem dogmática como um todo)²⁰¹.

///

¹⁹⁷ “Será que o leitor acredita seriamente que, na *Crítica da razão pura*, ‘a vitória de Kant sobre a dogmática dos conceitos teológicos (‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’, ‘imortalidade’) tenha causado prejuízo a esse ideal’, e será que se pode mesmo acreditar que Kant tenha tido a intenção de atacá-lo?” (K., p. 116). Aqui, Deleuze recorre a uma passagem do parágrafo 25 da terceira dissertação de *Genealogia da moral*, em que Nietzsche coloca sobre Kant a responsabilidade de ter emancipado os transcendentalistas dos teólogos, mostrando a eles “o caminho secreto através do qual podem, por iniciativa própria e com o maior decoro científico, perseguir doravante os ‘desejos do seu coração’” (GM, terceira dissertação, §25, p. 134).

¹⁹⁸ SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 118.

¹⁹⁹ “Segundo Deleuze, [...] esse ‘acordo cognitivo entre as faculdades, que se estabelece em função do interesse superior do conhecimento sob a direção do entendimento, é em última instância apenas um ‘fato inexplicável’, a menos que se admita uma harmonia oculta entre as faculdades” (GUALANDI, *Deleuze*, p. 38); “portanto, a revolução copernicana de Kant, diz-nos Deleuze, não mudou muita coisa” (Ibid., p. 40).

²⁰⁰ SALES, op. cit., p. 159.

²⁰¹ No artigo “A ideia de gênese na estética de Kant”, publicado na *Revue d'esthétique* no mesmo ano do lançamento de *A filosofia crítica de Kant* (1963), Deleuze insiste nessa leitura que vê o filósofo de Königsberg interessado em apresentar acordos entre várias faculdades: “já nos encontramos diante do princípio de uma harmonia das faculdades entre si. *Mas esta harmonia é sempre proporcionada, constrangida e determinada*: há sempre uma faculdade determinante que legisla, seja o entendimento no interesse especulativo, seja a razão no interesse prático” (ID, p. 66).

Para Deleuze, a crítica só pode ser concebida se a filosofia passar a admitir o problema dos valores. Por não atingir esse grau de subversão, Kant apenas faz reforçar os poderes correntes dos quais ele próprio partira em busca de sua “revolução copernicana”. Se, por um lado, o papel do sujeito é ligeiramente deslocado na maneira de observar as condições de possibilidade de se conhecer algo verdadeiramente, por outro, Kant fracassa ao mostrar que o relacionamento amistoso entre as faculdades conduz na verdade ao conhecimento como mero *reconhecimento* das estruturas a priori. O regramento das faculdades leva a uma definição tautológica: o sistema kantiano é um *acordo concordante*²⁰² – para uma crítica, a conclusão soa frustrante, e a provocação feita é pouco fecunda. No fim de tudo, a filosofia kantiana apela para a cultura estabelecida, para a comunidade de sujeitos em seu entorno, apela enfim para o senso comum dos mais pobres; nesse sentido, Deleuze emite um veredito severo, afirmando que na crítica kantiana “há de tudo [...], um tribunal de juiz de paz, um cartório de registros, um cadastro – salvo a potência de uma nova política que subverteria a imagem do pensamento”²⁰³.

II) a crítica nietzschiana

Nietzsche encaminha sua crítica não apenas introduzindo o problema dos valores na filosofia, mas mobilizando outros termos que Deleuze considera de bastante precisão para fixar os conceitos que são mais fundamentais no panorama da nova imagem do pensamento. O filósofo alemão vai além de uma mera reinterpretação da crítica kantiana, como fizera Schopenhauer²⁰⁴, e a reinventa em seus próprios termos, com sua própria caixa de ferramentas conceitual – evidentemente, não são ferramentas que podem ser entendidas como previamente selecionadas e deliberadamente apropriadas para o problema, mas de ferramentas produzidas no enfrentamento da questão. Nessa ótica, a terminologia nietzschiana é particular não por lidar com alguns termos “inéditos” na tradição filosófica, mas principalmente porque revela já na fabricação a sua capacidade crítica; “o criador dos valores não é separável de um destruidor, de um

²⁰² SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 162-166.

²⁰³ *DR*, p. 189.

²⁰⁴ “Nietzsche não tem, em relação a Kant, a mesma posição que Schopenhauer; não tenta, como Schopenhauer, uma interpretação que se propõe a [...] abrir-lhe novos caminhos” (*NF*, p. 70).

criminoso e de um crítico”²⁰⁵. Portanto, interessa a Deleuze fazer a exata distinção entre Kant e Nietzsche tanto pelos princípios que defendem em suas críticas quanto nas suas consequências para o pensamento. Desse modo, são apresentados a seguir os cinco pontos em que a filosofia de Nietzsche concebe a crítica de modo diverso ao de Kant:

a) *a crítica envolve princípios genéticos*: um dos novos conceitos empregados por Nietzsche é o de vontade de potência, entendido por Deleuze como “o elemento genealógico da força”²⁰⁶. A vontade de potência é responsável pela produção não só da diferença de quantidade (elemento diferencial), mas também da qualidade (elemento genético) que duas ou mais forças possuem em uma relação; a garantia de sua plasticidade reside no fato de que a vontade de potência assimila e afirma o acaso como aquilo que coloca as forças em relação, pois é somente a partir desses encontros de forças que a vontade de potência pode agir como determinante da relação ali existente. A vontade de potência, como elemento genealógico, é responsável por interpretar os sentidos e avaliar os valores presentes na relação entre forças: Deleuze compreende que às forças cabe indagar se são ativas ou reativas, isto é, se correspondem a um movimento de produção ou conservação; à vontade de potência, por sua vez, cabem os sentidos afirmativo e negativo (de onde pode derivar o niilismo, por exemplo²⁰⁷). Na crítica nietzschiana, sai de cena o elemento transcendental kantiano, ainda apegado à representação, e entra em seu lugar a busca por uma gênese interna ao pensamento, onde a vontade de potência assume o papel de apontar quais forças se expressam na razão e a determinam. Em vez de um tribunal em que a razão é, ao mesmo tempo, legisladora e julgada, a convocação de Nietzsche exige que, a partir daquilo que é dado, seja estimada a qualidade da força que lhe dá um sentido e, então, que se possa medir a relação das forças existentes em termos de afirmação ou negação – tudo isso devendo ser feito “com o maior cuidado porque dele [o estudo das manifestações da vontade de potência] depende inteiramente o dinamismo das forças”²⁰⁸. Isso se deve ao caráter plástico da potência, posto que ela não remete a representações *a priori* que determinam e qualificam a relação de forças, mas é ela própria quem determina e qualifica tanto a si mesma quanto a relação da força com a força – por ser o elemento do qual derivam os sentidos e os valores das relações de forças, a vontade de potência é radicalmente

²⁰⁵ Ibid., p. 113.

²⁰⁶ Ibid., p. 71.

²⁰⁷ Ibid., p. 71-74.

²⁰⁸ Ibid., p. 82.

diferente do modelo kantiano de reconhecimento, sendo ela um elemento desprovido de intencionalidade e fixidez²⁰⁹. A crítica, portanto, recai sobre a vontade de potência se manifestando como sensibilidade das forças e como um devir delas²¹⁰.

b) *o pensamento é contra a razão*: embora o irracionalismo de Deleuze já tenha sido mencionado anteriormente neste capítulo, é importante destacar que em *Nietzsche e a filosofia* ele é apresentado como diretamente relacionado ao que é próprio do pensamento²¹¹. No lugar do ser racional kantiano, defensor da razão pueril, Deleuze encara o pensador como aquele que reconquista sua potência e se insurge contra a razão e suas fantasias autoritárias. Há um divórcio entre o pensador e aquele homem que se apresenta sempre na sua forma reativa, apegado aos valores estatais e dogmáticos, e por esse motivo a preocupação da filosofia nietzschiana volta-se para os meios de libertar o pensador da besteira e da baixeza da alma²¹². Para Deleuze, a besteira é entendida como uma estrutura do pensamento, uma faculdade que faz animar no sujeito seus desejos tirânicos, sua paixão pela crueldade, suas potências mais negativas²¹³. De outro modo, ela também pode ser entendida como o estado de torpor do pensamento, a “condição do pensamento como simples faculdade”²¹⁴ que nada pensa enquanto nada o força a tal. Se na via da racionalidade impera a besteira e a imobilidade, o pensamento só pode ser liberado pelas forças que o colocam em movimento, forças irracionais e contrárias à razão: ao arrancar do pensamento o elemento do verdadeiro e do falso e substituí-lo pelas noções de interpretação (de forças) e avaliação (de potência), Nietzsche devolve ao pensamento seu movimento concreto, irracional, aberrante – e, por essa razão, um movimento lógico.

c) *o filósofo é um genealogista*: o filósofo legislador kantiano, conciliador nato das faculdades em seu exercício transcendental, é incapaz de perceber a estrutura profundamente condicionada em que cai; sua crítica nunca chega ao ponto de enxergar a muralha que se interpõe entre ele e o movimento que é próprio do pensamento. Nietzsche, por sua vez, legisla em um sentido afirmativo, produtivo: sua atividade não é

²⁰⁹ “ela não aspira, não busca, não deseja, sobretudo não deseja a potência. Ela dá: a potência é, na vontade, algo inominável (móvel, variável, plástico)” (Ibid., p. 111).

²¹⁰ Ibid., p. 83-84.

²¹¹ Ibid., p. 121.

²¹² “Há coisas que só podem existir pelas forças reativas e por sua vitória. Há coisas que só podem ser ditas, sentidas, pensadas, valores nos quais só se pode crer quando se é animado pelas forças reativas. Nietzsche precisa: quando se tem a alma pesada e baixa” (Ibid., p. 112).

²¹³ DR, p. 204-207.

²¹⁴ ZOURABICHVILI, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 53.

privilegiada, sua posição não equivale à do sábio, seu domínio não é o da obediência aos valores correntes. Seu exercício é distinto do que fazem os trabalhadores da filosofia e os homens da ciência em geral, responsáveis por meramente elucidar valores, postulados e tradições predominantes ao longo de séculos de acumulações burocráticas; a estes homens cabe apenas a tarefa enfadonha de “tornar visível, apreensível, pensável, manuseável, tudo até hoje acontecido e avaliado, abreviar tudo que é longo [...] e *subjugar* o passado inteiro”²¹⁵. A partir desse ponto, Deleuze estabelece o seguinte vínculo: o verdadeiro legislador é o genealogista²¹⁶, pois apenas através do método genealógico o filósofo pode se comprometer com a criação dos valores em detrimento da mera confirmação que um bom trabalhador da filosofia – como Kant – pode fazer. O genealogista é o filósofo do futuro, o homem necessário do amanhã e de seu depois, que necessariamente precisa estar em oposição aos valores compartilhados em seu tempo²¹⁷, porque apenas ele é capaz de revelar a besteira que contamina os valores estabelecidos e apenas ele é capaz de manejar a crítica desses valores²¹⁸.

d) o condutor da crítica é a vontade de potência: Deleuze é bastante enfático ao retirar do homem qualquer protagonismo sobre a condução da crítica; no máximo, ele é um efeito dela, não passa de um resultado da dinâmica entre as forças e pode ser capaz ou não de realizá-la, a depender do tipo constituído pela qualidade da própria vontade de potência, pela expressão dessa qualidade e pela relação de forças implicadas²¹⁹. O homem, enquanto constituído pelo triunfo das forças reativas, deve ser superado por uma investigação que não tem como finalidade última saber *quem* procura a verdade (caráter antropológico), mas saber *o que* quer aquele que a procura (caráter psicofisiológico²²⁰). Em outras palavras, se nos perguntarmos “o que a vontade de potência quer?”, a resposta é dada apenas em termos qualitativos, porque a vontade não possui objeto ou finalidade; se o homem é um tipo determinado pela vontade que nele se expressa, a partir de relações de forças específicas, o elemento crítico deve procurar por tipos que expressem outras relações de forças e outras qualidades da vontade de potência. Nesse ponto, o erro da crítica kantiana está em não perceber que o sujeito racional não passa de um sintoma da expressão da vontade em uma dada relação de

²¹⁵ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, O homem em sociedade, §211, p. 105.

²¹⁶ *NF*, p. 10; p. 122.

²¹⁷ NIETZSCHE, op. cit., loc. cit., *ibid.*

²¹⁸ *NF*, p. 73-74.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 103.

²²⁰ NIETZSCHE, *Humano demasiado humano*, Das coisas primeiras e últimas, §23, p. 27.

forças e, exatamente por esse motivo, aquilo que este sujeito *quer* é um efeito do modo pelo qual ele próprio foi constituído. Se o interesse do sujeito racional se reduz a descobrir a verdade do dado em sua analogia com as representações *a priori*, como quer Kant, isso só é possível porque uma determinada qualidade da vontade de potência se expressou na relação de forças que o constituíram, da qual saíram vitoriosas as forças reativas que o fazem querer a manutenção de seu apego antropológico.

e) o objetivo da crítica é a superação do homem: Deleuze vê em Nietzsche a superação dos interesses meramente antropológicos ao conceber que a vontade de potência também está presente em relações de forças que se expressam em seres para além do humano; nesse sentido, ela é insubordinada aos interesses dos dogmas e da moral vigente, não obedece aos ditames da cultura e tampouco faz concessões à representação. A política do pensamento nietzschiano prega a abolição de toda forma de soberania aparelhada pelo Estado e “instaura o mundo das distribuições nômades”²²¹, recusando assim a imagem clássica do pensamento com suas aspirações universais e totalizantes. Para superar o homem, produto da cultura e fiel à imagem dogmática, se faz necessário suprimir a noção de tempo como uma categoria cronológica que faz da vida contingente e finita, e em seu lugar instaurar uma nova consistência no caos: pela substituição do tempo como cronologia pelo tempo do devir, Deleuze faz com que Nietzsche consiga “restituir ao mundo seu caráter infinito”²²² e eliminar o peso dos valores morais e transcendentais na perspectiva do corpo pleno da terra²²³. Só assim é possível alcançar o além-do-homem, que reúne em si três traços essenciais para distingui-lo do homem: ele representa uma nova maneira de *sentir*, uma nova maneira de *pensar* e uma nova maneira de *avaliar*; tais são os elementos da transvaloração de todos os valores²²⁴.

///

²²¹ *LS*, p. 268.

²²² SANTOS, Pensar nômade: Deleuze e o efeito Nietzsche. In: *Deleuze hoje*, p. 209.

²²³ Sem a preexistência de valores universais para reger o mundo, a filosofia está liberada de preocupações excessivamente antropológicas e pode se investir de novas explorações, ampliando a perspectiva da vontade de potência para se perguntar “como a terra se povoa? Quais são os modos de povoamento da terra? Como as populações físico-químicas ocupam a terra, cuja geologia elas formam? Como as populações orgânicas vivem sobre essa terra? Como selecionam aí seus meios internos e externos, seus territórios? Quais são suas relações com as multiplicidades físico-químicas? E o que dizer das populações humanas? Como elas constituem povos, tribos, hordas, exércitos, Estados, cidades?” (LAPOUJADE, *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 192).

²²⁴ *NF*, p. 208.

Nietzsche é o grande adversário da mistificação da filosofia, porque recusa os valores estabelecidos e denuncia sem pudores a besteira e a baixeza no pensamento. Na nova imagem do pensamento, o sentido de pensar equivale ao de descobrir, experimentar, inventar novas possibilidades de efetuar a vida para além dos limites estabelecidos pelo já conhecido. Nesse sentido, Deleuze encontra uma profunda crítica nietzschiana à pretensão do conhecimento como avaliador da vida e que se opõe a ela para julgá-la, porque enxerga nesse modelo de conhecimento o meio pelo qual uma vida reativa se expressa e passa a determinar leis e limites que conformam a existência a uma mera reação cientificamente controlada²²⁵. Aqui, a avaliação socrática de que o pensamento deve estar a serviço da vida é grave, no entender de Nietzsche, porque faz do pensamento o grande submisso de toda a relação. Uma vez que o conhecimento expressa a força reativa que procura modelar tudo a seus interesses doutrinários, a vida é negada em nome das ficções da razão e o pensamento tem sua potência completamente drenada. A razão proíbe que o pensamento ultrapasse certos limites, e para isso ela nos oferece três explicações (falsas, porém confortáveis): primeiro, nos convence de que é inútil pensar, porque o conhecimento pode prever os eventos da vida; segundo, nos faz acreditar que pensar seria mau, porque a vida existe para exercitar as virtudes que nos são dadas pelo conhecimento; terceiro, nos induz a crer que o pensamento é impossível, visto que o conhecimento é o que nos pode garantir as verdades²²⁶.

É dever da crítica, portanto, fazer com que o pensamento seja liberado da submissão ao conhecimento e passe a ser reconhecido como a força capaz de expressar novas possibilidades diante da vida. Assim, o pensamento passa a afirmar a vida ao invés de negá-la, sendo responsável também por sua realização ativa e não mais passiva, tal como ocorre com a vida submetida à reatividade do conhecimento. Trata-se de uma via de mão dupla: “a vida fazendo do pensamento algo ativo, o pensamento fazendo da vida algo afirmativo”²²⁷. A partir dessa identificação, Deleuze dá um passo fundamental em sua argumentação e apresenta a concepção nietzschiana de arte como elemento profundamente afirmativo e estimulante, indo na contramão de qualquer sentido para a arte que lhe seja instrumental ou protocolar. Nesse sentido, a vontade de potência e a

²²⁵ Ibid., p. 129.

²²⁶ Ibid., p. 130.

²²⁷ Ibid., p. 131.

arte se nutrem uma da outra: primeiro, porque a vontade de potência só pode ser afirmativa se colocada em relação com forças ativas (a arte como forma de vida ativa); segundo, porque a arte só pode se efetuar como ativa se mantiver relação com uma profunda afirmação da vida²²⁸.

A arte é a potência do falso. Mais do que na própria filosofia, é na arte que se pode encontrar uma experiência de pensamento que seja tão potente quanto a própria vida. Nesse sentido, a potência do falso é a capacidade da arte de preencher a vida com um jogo de aparências, onde o verdadeiro e o falso não passam de operações criativas que mais submetem a vida aos olhos severos do conhecimento e de sua aspiração à verdade que a tudo quer corrigir. Na arte, a vida nunca é dogmática, nunca depõe contra si mesma, nunca aparece “esmagada sob o peso do negativo, [...] indigna de ser desejada por si mesma”²²⁹, pois nunca se deixa arrastar pelas exigências que o conceito de verdade faz à vida. Para Deleuze,

O conceito de verdade qualifica um mundo como verdadeiro. [...] Ora, um mundo verdadeiro supõe um homem veraz ao qual ele remete como a seu centro. Quem é esse homem veraz, o que ele quer? Primeira hipótese: quer não ser enganado, não se deixar enganar. Porque é “prejudicial, perigoso, funesto deixar-se enganar”. Mas tal hipótese supõe que o próprio mundo já seja verdadeiro, pois num mundo radicalmente falso é a vontade de não se deixar enganar que se torna nefasta, perigosa e nociva. [...] Resta então uma outra hipótese: *eu quero a verdade* significa *não quero enganar*, “desde que na generalização ‘Não quero enganar’ também se inclua o caso particular ‘Não quero enganar a mim mesmo’”. Se alguém quer a verdade, não é em nome do que o mundo é, mas em nome do que o mundo não é.²³⁰

O perigo dessa concepção, no entender de Deleuze, é que a preocupação em não se deixar enganar ou não enganar a si mesmo abre espaço para as forças reativas, justificadas na vontade de uma moral que venha a corrigir a vida de modo a não permitir que o engano aconteça. Contudo, essa vontade de verdade acaba por realizar o seu contrário, isto é, ao desejar uma “verdade a todo custo” o único efeito verdadeiramente produzido pelo homem da verdade é a negação da vida; assim sendo, este homem se ocupa prazerosamente em denunciar e acusar a vida, apontando culpados pelos “erros” que encontra e vendo a si mesmo como virtuoso, como aquele que pode corrigir a

²²⁸ Ibid., p. 132.

²²⁹ Ibid., p. 24.

²³⁰ Ibid., p. 124.

existência. Não haveria, para Nietzsche e Deleuze, atitude mais diametralmente oposta à afirmação da vida que só a arte é capaz de liberar.

A arte não é cura, não é expurgo, não é sublimação, não é instrumento de correção da vida: arte é potência. Ela não recorre a um ideal, como fazem o conhecimento, a moral e a religião; em seu movimento, a arte afirma a vida e a traduz em seus processos criativos, elevando o falso e fazendo dessa “vontade de enganar” a sua própria vontade. Assim, a nova imagem do pensamento se estabelece por uma aliança entre pensamento, vida e arte²³¹: contra a moral, contra as forças reativas e a vontade de potência negativa, o pensamento se mostra aberto para a afirmação da vida sem mistificações, admitindo, inclusive, o falso em sua potência; no entrelaçamento da vida com a potência artística do pensamento, o dogmatismo se dissolve e a “vontade de verdade” não passa de um delírio ardiloso.

1.6. O pensamento como aprendizagem de signos

Há um motivo para que, até o momento, o livro de Deleuze sobre Proust tenha sido praticamente ignorado neste capítulo. Embora sua primeira versão seja de 1964, entre as publicações de *Nietzsche e a filosofia* e *Diferença e repetição*, há elementos importantes em *Proust e os signos* que demandam uma atenção particular, ainda que se comuniquem diretamente com os direcionamentos já apontados nas seções anteriores – e, certamente, alguns pontos da argumentação de Deleuze serão retomados aqui. Desse modo, Deleuze conclui a primeira parte deste livro recuperando o termo “imagem do pensamento”, assim como já havia feito em seu estudo sobre Nietzsche, e trata de apresentar logo de início aquelas que são as teses centrais da chamada imagem clássica, moral ou dogmática, a que Deleuze acresce outro adjetivo, falando em termos de uma filosofia cuja imagem é racionalista²³².

Nessa mesma abertura, Deleuze apresenta de maneira bastante sintética quais são os pressupostos defendidos pela imagem racionalista do pensamento:

²³¹ MACHADO, L., *A formação do conceito de imagem do pensamento na filosofia de Gilles Deleuze*, p. 146.

²³² “Proust constrói uma imagem do pensamento que se opõe à da filosofia, combatendo o que há de mais essencial numa filosofia clássica de tipo racionalista” (*PS*, p. 93).

O filósofo pressupõe de bom grado que o espírito como espírito, o pensador como pensador, quer o verdadeiro, ama ou deseja o que é verdadeiro, procura naturalmente o verdadeiro. Ele antecipadamente se confere uma boa vontade de pensar: toda sua busca é baseada numa “decisão premeditada”. Daí decorre o método da filosofia: de determinado ponto de vista, a busca da verdade seria a coisa mais natural e mais fácil possível: bastaria uma decisão e um método capaz de vencer as influências exteriores que desviam o pensamento de sua vocação e fazem com que ele tome o falso pelo verdadeiro.²³³

Como se nota, há pouca variação conceitual entre os postulados apresentados neste livro e em seu antecessor. De fato, como já mencionado, é *Diferença e repetição* que complexifica e redesenha as questões a que Deleuze se dedicava desde 1962, quando publica *Nietzsche e a filosofia*, em direção a um pensamento que se autonomiza em relação aos autores dos quais ele se coloca na condição de “comentador”²³⁴. Assim, estão conservadas, nessa exposição, as mesmas três teses da imagem clássica que já nos são conhecidas: a de que o pensador acredita ser dotado de um desejo pelo verdadeiro, confiando na natureza reta do pensamento; a de que é preciso eliminar do pensamento os erros a que estamos submetidos, especialmente pela via do corpo e dos sentidos; a de que é necessário adotar e seguir rigidamente um método para que o pensamento não seja arrastado pelos enganos. Então, por que o livro sobre Proust foi “deixado de lado” até o momento? Que inflexão específica é essa que o autor apresenta neste livro para que ele precise de uma exploração à parte?

A explicação pode ser encontrada logo no prefácio que Deleuze escreve para a terceira edição de *Proust e os signos*. Nela, o autor menciona que o livro, publicado originalmente com apenas a primeira de suas duas partes, trata de dois temas diferentes, mas relacionados entre si: “a primeira parte deste livro diz respeito à emissão e à interpretação dos signos tais como eles se apresentam em *A la recherche du temps perdu*. A outra parte [...] trata de um problema diferente: a produção e a multiplicação dos próprios signos”²³⁵. A novidade do raciocínio, portanto, está no interesse que Deleuze manifesta pelo conceito de signo, que de fato atravessará todo o livro e será fundamental para caracterizar a imagem do pensamento que Proust constrói – e que, reforçamos, não é uma imagem diversa daquela em Nietzsche ou da que será registrada no capítulo 3 de *Diferença e repetição*.

²³³ Ibid., p. 93.

²³⁴ CARVALHO, *Filosofia e teoria da imagem em Gilles Deleuze*, p. 32.

²³⁵ *PS*, p. viii.

Signo é, portanto, o conceito privilegiado do livro sobre Proust. Através dele, Deleuze fará ressoar neste trabalho muitas questões levantadas anteriormente, como o problema das forças (Nietzsche) e do acordo entre as faculdades (Kant). Na *Recherche* de Proust estão presentes, no entender do filósofo, elementos necessários à formulação de uma imagem do pensamento que combate efetivamente a filosofia e suas arbitrariedades, estabelecendo também uma crítica que “toca no essencial: as verdades permanecem arbitrarias e abstratas enquanto se fundam na boa vontade de pensar [...]. Razão pela qual a filosofia [...] ignora as zonas escuras em que são elaboradas as forças efetivas que agem sobre o pensamento”²³⁶. Indo na contramão das principais teses acerca da obra proustiana, que valorizam o aspecto da memória em sua “busca do tempo perdido”²³⁷, Deleuze não tem pudores em delegar a ela um papel apenas secundário no plano geral da *Recherche*, submetendo-a também aos signos, fazendo dela o efeito da presença de signos que a fazem intervir, seja de forma voluntária ou involuntária²³⁸.

O que é um signo? No capítulo que abre o livro, Deleuze os define como “objeto de um aprendizado temporal, não de um saber abstrato”²³⁹. Por “temporal”, o autor compreende a relação específica que o aprendente desenvolve com o objeto de seu aprendizado, não podendo prescindir dele para considerar esse aprendizado como estabelecido. Essa concepção se contrapõe, com efeito, ao pensamento que busca a adequação a uma verdade disponível previamente no campo da abstração, precisando ser “revelada” em um tempo específico, mas que poderia ser qualquer tempo, dada a imutabilidade de seu conteúdo. Assim, para Deleuze, em toda relação, os signos nos são emitidos, cabendo a nós decifrá-los e, a partir dessa decifração, realizar o aprendizado que se colhe dessa sensibilidade apreendida. A temporalidade do aprendizado é sempre atual, e se dá em circunstâncias que só pelo tempo/no tempo em que ela acontece, ainda que na apreensão dos signos esteja presente um conteúdo virtual – mas estamos antecipando parte da discussão, e nesse sentido os termos “atual” e “virtual” deverão ser retomados mais adiante. Voltemos ao quadro geral, por enquanto.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze retoma o tema do aprendizado em algumas passagens cruciais, como no caso em que fornece o seguinte exemplo:

²³⁶ Ibid., p. 94.

²³⁷ CARVALHO, *Filosofia e teoria da imagem em Gilles Deleuze*, p. 29.

²³⁸ *PS*, p. 52-53.

²³⁹ Ibid., p. 4.

O aprendizado não se faz na relação de representação com a ação (como reprodução do Mesmo), mas na relação do signo com a resposta (como encontro com o Outro). O movimento do nadador não se assemelha ao movimento da onda; e, precisamente, os movimentos do professor de natação, movimentos que reproduzimos na areia, nada são em relação aos movimentos da onda, movimentos que só aprendemos a antecipar quando os apreendemos praticamente como signos. Eis por que é tão difícil dizer como alguém aprende: há uma familiaridade prática, inata ou adquirida, com os signos, que torna toda educação amorosa, mas também mortal. Nada aprendemos com aquele que nos diz: faça como eu. Nossos únicos mestres são aqueles que nos dizem “faça comigo” e que, em vez de nos propor gestos a serem reproduzidos, sabem emitir signos a serem desenvolvidos no heterogêneo.²⁴⁰

Apesar da inflexão curiosamente pedagógica dessa passagem²⁴¹, fica evidente que Deleuze confere ao signo um lugar privilegiado no processo de aprendizagem, uma vez que ele nunca é objeto de uma remissão, mas de uma constante atualização. Da mesma forma que não se pode aprender por imitação, por memorização tampouco se chega a lugar algum; a memória remete ao passado sobre o qual não se tem agência, mas através do encontro com um signo, emitido aqui ou ali, deste ou daquele modo, é possível decifrar e interpretar essa porcentagem de passado que se efetiva no presente. Em suma, o atravessamento dos signos só nos pode empurrar para o futuro, como o faz com o narrador da *Recherche*, que encontra a verdade apenas no sentido de sua produção, “porque o sentido (verdade) nunca está na impressão nem mesmo na lembrança, mas se confunde com o ‘equivalente espiritual’ da lembrança ou da impressão, produzido pela máquina involuntária da interpretação”²⁴².

Assim como em Nietzsche, a imagem do pensamento erguida em Proust revela que o pensamento não é o exercício natural de uma faculdade, mas originado de uma violência exercida sobre essas faculdades, num encontro que nos força a pensar. “Em vez de uma disposição natural, há uma incitação fortuita, contingente, que depende de um encontro. O pensador [...] é arrombado por um signo que coloca em perigo a coerência ou o horizonte relativo de pensamento no qual ele até então se movia”²⁴³. O signo é violento porque arrasta o pensamento para fora de seu torpor mundano e exerce

²⁴⁰ DR, p. 43.

²⁴¹ Embora Deleuze nunca tenha se dedicado explicitamente ao tema da educação, esta e outras passagens de seus livros apontam para importantes provocações do pensamento deleuziano para a educação em suas conexões com os temas da imanência e do pensamento como acontecimento (Cf. GALLO, *Deleuze & a educação*).

²⁴² PS, p. 147.

²⁴³ ZOURABICHVILI, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 51.

sobre nós uma coação que surge do acaso dos encontros²⁴⁴. Assim, somos forçados a pensar, a afirmar o acaso, a interpretar o que se processa no interior desse encontro.

Se “o pensamento só pensa coagido e forçado, em presença daquilo que ‘dá a pensar’, daquilo que existe para ser pensado”²⁴⁵, nossas verdades prévias correm sempre o risco de serem desmentidas, desacreditadas, quando um novo encontro se efetua e os signos passam a desafiar nossas convicções. Justamente por não haver no signo uma possibilidade de encontro com o que já se conhece, por não haver a expectativa de um reencontro, uma reconhecimento, o signo é o elemento adequado para desativar, de uma vez por todas, a convicção de que exista uma boa vontade no pensamento. A verdade não é uma transparência gratuita, mas uma opacidade que exige decifração; daí a afirmação de Deleuze, para quem “a verdade não se dá, se trai; não se comunica, se interpreta; não se voluntária, é involuntária”²⁴⁶. Aqui, cabe recuperar uma passagem de *Nietzsche e a filosofia* em que Deleuze comenta:

Pois a avaliação disto e daquilo, a delicada pesagem das coisas e dos sentidos de cada uma, a avaliação das forças que definem a cada instante, os aspectos de uma coisa e de suas relações com as outras, tudo isto (ou tudo aquilo) pertence à arte mais elevada da filosofia, a da interpretação. Interpretar, e mesmo avaliar, é pesar. A noção de essência não se perde aí, mas ganha uma nova significação, pois nem todos os sentidos se equivalem. Uma coisa tem tantos sentidos quantas forem as forças capazes de se apoderar dela.²⁴⁷

Há um tema contido nesse trecho que será particularmente importante para prosseguir com a investigação que iniciamos em *Proust e os signos*, mas antes de mencioná-lo é importante reforçar que, para Nietzsche, a interpretação nunca é o alcance de uma verdade determinada na anterioridade do momento em que ela é interpretada, mas engendra a atribuição de sentidos, pesos e valores às coisas, às forças e – nos termos do livro sobre Proust – aos encontros estabelecidos pela contingência. Nesse aspecto, a noção de aprendizado, que Deleuze passa a utilizar na obra de 1964, revela uma continuidade dos problemas levantados em seu estudo da filosofia nietzschiana; da mesma forma que importa ao filósofo estabelecer uma topologia – isto é, a disposição e a categorização das verdades através daqueles que as concebem e dos

²⁴⁴ *PS*, p. 16-17.

²⁴⁵ *DR*, p. 198.

²⁴⁶ *PS*, p. 94.

²⁴⁷ *NF*, p. 13.

modos de vida que estes apresentam – para determinar o conceito de verdade em função de uma tipologia pluralista²⁴⁸, o mesmo deve ser feito em relação aos signos. Em outras palavras, Deleuze quer compreender, na multiplicidade dos signos, como eles são emitidos, em que circunstâncias são decifrados, que efeitos provocam etc. Assim, é incontornável abordar os signos na relação de eficácia que estes mantêm com o aprendizado, assunto tratado pelo autor no capítulo VII de *Proust e os signos*.

Feitas essas considerações, o que precisa ser desdobrado a partir desse primeiro sobrevoo pela noção de signo é o tema da essência, que já aparece em *Nietzsche e a filosofia*, mas ganha contornos mais explícitos neste novo estudo.

1) aprendizado e essência

Em *Proust e os signos*, a definição de essência apresentada por Deleuze é a seguinte: “Elas [as essências] ultrapassam tanto os estados da subjetividade quanto as propriedades do objeto. É a essência que constitui a verdadeira unidade do signo e do sentido”²⁴⁹. No contexto em que fornece essa sentença, Deleuze está encerrando o terceiro capítulo do livro, onde discute, a partir do enredo da *Recherche*, o sentido do aprendizado pelos signos, seu progresso e a “revelação final”, que é o próprio aprendizado das essências por meio da arte²⁵⁰. Mas, para chegar a essa definição, o autor primeiro enfrenta o impasse da objetividade versus a subjetividade, duas crenças habituais que expressamos em nossas relações com os signos e que não nos levam ao conhecimento das essências, porque ora confundimos o significado do signo com os objetos exteriores, ora procuramos o sentido do signo em um lugar onde ele não se encontra, já que subjetivamente buscamos construir para ele associações inadequadas.

Se o signo não se deixa emitir por inteiro no objeto e o sentido do signo também não é completamente produzido na interioridade do sujeito, como podemos olhar para além do circuito sujeito-objeto e compreender o signo em seu funcionamento essencial? A resposta oferecida por Deleuze estabelece que “as essências são, ao mesmo tempo, a coisa a traduzir e a própria tradução”²⁵¹ ou, em outras palavras, indicam a correlação entre signo e sentido, por meio da qual interpretamos e efetivamente aprendemos²⁵².

²⁴⁸ Ibid., p. 136.

²⁴⁹ *PS*, p. 38.

²⁵⁰ “É apenas no nível da arte que as essências são reveladas” (Ibid., p. 38).

²⁵¹ Ibid., p. 100.

²⁵² Embora o argumento deleuziano coloque em evidência a noção de aprendizado, vale apontar desde agora que o encontro com o signo, “pode provocar diferentes respostas subjetivas: o aprendizado, quando

Com a conquista desse aprendizado, dessa interpretação que faz enunciar do signo o seu sentido, o intérprete se torna tanto mais exitoso quanto mais se dá conta de que o signo é irreduzível ao objeto que o emite, e o sentido irreduzível ao sujeito que o decifra, sendo essa correlação possível apenas por meio desse terceiro domínio que é a essência²⁵³. Como, no entanto, se explica esse entrelaçamento signo-sentido e a participação da essência em sua resolução?

Deleuze distingue quatro tipos, ou círculos de signos, que povoam e constroem a unidade da *Recherche*. No entanto, cada um destes círculos funciona a seu próprio modo, não são todos redutíveis ao mesmo processo de aparecimento ou decifração, tampouco podem ser confundidos os signos de um mundo com o de outro. Assim, Deleuze garante, ao mesmo tempo, a unidade e a pluralidade do sistema geral dos signos, pois eles constituem diferentes mundos, mas são inteiramente transformados quando se alcança o “último mundo dos signos, e esses signos, como que *desmaterializados*, encontram seu sentido numa essência ideal”²⁵⁴. Assim, há uma primeira ordem de signos, que é a da *mundanidade*: dela, só se pode esperar a mera emissão de signos, de forma estereotipada, banal. O círculo mundano dos signos é o reino da passagem do tempo em sua miserabilidade, uma perda de tempo, pois lida com a artificialidade dos signos e não remete a qualquer outra coisa, não produz valor ou sentido, mas decepção e vazio. O segundo domínio dos signos é o do *amor*, que substitui a passagem ordinária do tempo por um movimento bastante particular, que é o de uma interpretação atenta dos signos emitidos por um mundo que nos é desconhecido, mas que queremos decifrar; ao mesmo tempo, na relação que construímos com este outro mundo, não passamos de um objeto, isto é, não alcançamos com ele uma efetiva relação e por isso sofremos: há sempre outros mundos possíveis para que este outro mundo possa se compor, e dessa forma “o mundo expresso pela mulher amada é sempre um mundo que nos exclui, mesmo quando ela nos dá mostras de sua preferência”²⁵⁵. No terceiro mundo, dos signos *sensíveis*, aprofunda-se o processo de subjetivação em relação aos signos, agora não mais sobre uma pessoa amada, mas em contato com um

o corpo-sujeito interpreta ou decifra o signo; a conquista involuntária da verdade; ou, bem ao contrário, a nulidade do pensamento, resultante da vacuidade dos signos ‘mundanos’” (BILATE, Deleuze e a imagem: um problema estético. In: *Trans/Form/Ação*, p. 157).

²⁵³ “A noção de essência é fundamental, [...] pois é através de sua descoberta que o intérprete se torna capaz de ultrapassar tanto as propriedades do objeto quanto os estados da subjetividade, equacionando de maneira correta a relação entre signo e sentido” (MACHADO, R., *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 199).

²⁵⁴ *PS*, p. 14.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 10.

efeito de alegria, que, contudo, não consegue ser explicada de forma profunda; nessa qualidade de signo, o efeito afirmativo vem acompanhado de um sentimento imperativo de decifração, um esforço que tanto pode ser recompensando quanto frustrado, se essa alegria não for devidamente explicada, se o seu tempo não for reencontrado. Por fim, o quarto círculo, que envolve os signos da *arte*, é o único que pode revelar as essências e desfazer as duas armadilhas da contingência: a de imaginar que o sentido está contido no objeto e a de pressupor que “a subjetividade é uma entidade metafísica garantindo a priori o conhecimento”²⁵⁶. O privilégio da arte sobre os demais círculos de signos envolve três propriedades: nela, o signo é decifrado sem nenhuma materialidade ou contingência, a essência revelada se expressa de forma singular; o sentido, por sua vez, não se extrai de uma determinação exterior, mas dessa singularidade em que está implicado; a correlação signo-sentido, por fim, ocorre com perfeição, isto é, a essência se expressa como um pensamento diferencial que não se reduz a uma diferença empírica, mas interna e absoluta²⁵⁷.

Cada um dos três primeiros círculos de signos – os mundanos, os de amor e os signos sensíveis – são linhas temporais de aprendizado que se resolvem no domínio da arte – também uma linha de tempo que, emaranhada às outras três, modifica e reinterpreta as características que estas apresentavam até então²⁵⁸. Cada tipo de signo corresponde a uma estrutura temporal e estes quatro mundos se agrupam em duas categorias: há a estrutura do *tempo perdido*, que compreende os signos mundanos (o tempo que passa, a vacuidade dessa passagem) e os signos de amor (a perda radical, a antecipação do fim), e a estrutura do *tempo redescoberto*, que se expressa pelos signos sensíveis (redescobrimto de um tempo já desdobrado, redescobrimto de uma perda) e pelos signos da arte (descoberta de um tempo puro, a redescoberta como efetivação do aprendizado)²⁵⁹. Hierarquicamente, portanto, a superioridade dos signos da arte está na realização plena do aprendizado, na “redescoberta” que promove das demais linhas de tempo e na maneira como ela “porta os signos mais importantes, cujo sentido está

²⁵⁶ BILATE, Deleuze e a imagem: um problema estético. In: *Trans/Form/Ação*, p. 158.

²⁵⁷ MACHADO, R., *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 203.

²⁵⁸ “A decifração desse tempo permitirá ao herói sentir a importância dos outros três em seu aprendizado, a importância da ‘improdutividade’ ou ‘inutilidade’ do tempo perdido nos jantares, nas festas, dos amores fracassados e desfeitos, bem como dos sentimentos confusos e mal definidos que reencontramos no tempo das experiências sensíveis” (NASCIMENTO, *Teoria dos signos no pensamento de Gilles Deleuze*, p. 95.).

²⁵⁹ NASCIMENTO, *Teoria dos signos no pensamento de Gilles Deleuze*, p. 204-205.

contido numa complicação primordial, verdadeira eternidade, tempo original absoluto”²⁶⁰.

Toda a sistematização de Deleuze para identificar a topologia e a tipologia dos signos, a correlação signo-sentido e a essência como diferença última correspondem, de certo modo, a um esforço do autor em recuperar a noção de virtual em Bergson, autor sobre o qual Deleuze já escrevera em artigos na década de 1950, mas que se tornaria objeto de mais um estudo monográfico em 1966, dois anos após *Proust e os signos*. De fato, desde seus primeiros estudos acerca do pensamento bergsoniano, Deleuze se preocupa em pontuar a importância do conceito de virtual, que basicamente convoca a importância de uma visão de mundo que deva “ultrapassar a mera constatação das coordenadas espaço-temporais dos seres e acontecimentos em geral, a mera relação de causa e efeito entre eles e sua totalidade objetiva, escapando [...] do quadro costumeiro da nossa percepção, mas sem [...] erigir realidades abstratas ou conceitos universais”²⁶¹. Para Bergson, nossa consciência possui interesses e necessidades que dispensam a realidade total da matéria, interagindo apenas com uma representação bastante limitada dessa totalidade²⁶²; por essa razão, defende que a tarefa da filosofia “consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento”²⁶³.

Portanto, a inversão proposta por Bergson – e adotada por Deleuze em *Proust e os signos* – está na apreensão do tempo como a realidade mais essencial dos objetos com os quais interagimos, uma realidade essencialmente transformadora e sempre em movimento, no lugar de uma apreensão espacializada e extensiva. No entanto, nossos condicionamentos utilitários transformam a realidade movente do tempo em conceitos imóveis e constantes, que conformam o tempo, quantificam-no, artificializam-no em prol da estabilidade da nossa consciência e de nosso método de seleção do real²⁶⁴. Evitando esse paradoxo da percepção²⁶⁵, Deleuze encontra em Proust uma experiência

²⁶⁰ *PS*, p. 46-47.

²⁶¹ NASCIMENTO, op. cit., p. 86-87.

²⁶² “Nossa representação da matéria é a medida da nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira geral, nossas funções. Num certo sentido, poderíamos dizer que a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material, enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados” (BERGSON, *Matéria e memória*, p. 35-36).

²⁶³ Id., *O pensamento e o movente*, p. 221.

²⁶⁴ NASCIMENTO, *Teoria dos signos no pensamento de Gilles Deleuze*, p. 88-89.

²⁶⁵ “A infinitude e a pureza da razão absoluta criam o paradoxo de que a razão humana não pode atingir a razão absoluta. Mas este paradoxo se desfaz quando compreendemos que a racionalidade humana se

do tempo que se ajusta à noção de virtual em Bergson, colocando em destaque o papel dos signos e dos encontros como operadores do movimento que alterna entre atual e virtual²⁶⁶. Mas afinal, em que consiste a noção de virtual em Bergson?

Para Bergson, o virtual envolve tudo aquilo que não é atual. Apesar da banalidade desta definição, ela é precisa na medida em que apresenta uma concepção muito fundamental do tempo: o passado e o futuro, ou seja, aquilo que não é presente, formam a essência da consciência e convocam-na a fazer escolhas no mundo. Essas escolhas, por sua vez, são resultado de um duplo movimento intensivo que consiste na *contração do passado* e na *projeção para o futuro*, num sentido que pode ser absolutamente prático – por exemplo, quando nossas percepções promovem um recorte da realidade, nossa consciência inevitavelmente acessa um campo *virtual* de ação, pois dá início a um processo que pode provocar uma modificação real no espaço²⁶⁷. Ao mesmo tempo, ao reter aquilo que já não é, a consciência também acessa a virtualidade do passado que se desdobra sobre ela e completa o sentido da escolha: “é preciso pensar no que se poderá fazer e rememorar as consequências, vantajosas ou prejudiciais, do que já se fez; é preciso prever e é preciso lembrar”²⁶⁸. Por fim, quanto mais somos colocados diante de novas possibilidades de escolha, mais nossa consciência se amplia e nossa capacidade de criação se avoluma; assim, ela também ganha uma compreensão temporal maior dos dois domínios que a friccionam e passa a “ansiar por constituir-se numa duração cada vez mais ampla, numa liberdade cada vez mais irrestrita, numa presença cada vez mais plena”²⁶⁹. A esse anseio Bergson dá o nome de *elã* ou impulso vital.

Deleuze, por seu turno, apropria-se desta última noção para implicar o conceito de signo como a revelação da essência temporal da realidade. Para ele, o impulso vital bergsoniano é o Tempo em seu estado puro, “trata-se sempre uma virtualidade em vias de atualizar-se, de uma simplicidade em vias de diferenciar-se, de uma totalidade em vias de dividir-se”²⁷⁰. Assim, no processo de diferenciação de si mesmo, o Tempo pode ser entendido em termos de multiplicidade, tanto em um sentido extensivo

reduziu sempre à busca de uma objetividade adequada a um sujeito. (LEOPOLDO E SILVA, *Bergson: intuição e discurso filosófico*, p. 274).

²⁶⁶ NASCIMENTO, op. cit., p. 91.

²⁶⁷ HENRIQUES, *O atual e o virtual em Bergson e Deleuze*, p. 22.

²⁶⁸ BERGSON, *A energia espiritual*, p. 9-10.

²⁶⁹ HENRIQUES, *O atual e o virtual em Bergson e Deleuze*, p. 25.

²⁷⁰ B, p. 81-82.

(multiplicidade quantitativa) quanto num movimento intensivo (multiplicidade qualitativa). No primeiro caso, a diferenciação se dá em condições materiais, por distinção de graus entre os seres: distribuídos no tempo e no espaço, eles podem ser compreendidos apenas na descontinuidade de sua presença, em relações que se explicam apenas no nível daquilo que já está dado; já existentes ou não, estes seres são sempre atuais, no sentido de que se multiplicam numericamente uns em relação aos outros. A multiplicidade qualitativa, por outro lado, corresponde essencialmente ao campo virtual: é, paradoxalmente, uma multiplicidade indivisível, contínua, porque não envolve a diferenciação corporal entre os seres, mas a diferenciação de natureza deles; não é a diferença entre as coisas, mas a diferença nas próprias coisas²⁷¹.

No entanto, a distinção entre multiplicidade quantitativa e qualitativa não nos conduz a uma divisão incomunicável entre as partes²⁷². De fato, Deleuze afirma que

Toda multiplicidade implica elementos atuais e elementos virtuais. Não há objeto puramente atual. Todo atual se envolve de uma névoa de imagens virtuais. Tal névoa se eleva de circuitos coexistentes, mais ou menos extensos, sobre os quais as imagens virtuais se distribuem e correm. É assim que uma partícula atual emite e absorve virtuais mais ou menos próximos, de diferentes ordens.²⁷³

Tal implicação nos remete imediatamente à concepção de Tempo puro que Deleuze procura construir a partir de *Proust e os signos*, se relacionamos a multiplicidade quantitativa ao presente e a multiplicidade qualitativa ao passado no plano da *Recherche*. E, de fato, há um ponto específico em que Bergson e Proust se encontram, porque ambos compreendem que o passado coexiste com o presente, mas conserva a si mesmo: *o ser em si do passado é o virtual*. Em *Bergsonismo*, aliás, há uma passagem que soa bastante curiosa neste momento: “o passado e o presente não designam dois momentos sucessivos, mas dois elementos que coexistem: um, que é o presente e que não para de passar; o outro, que é o passado e que não para de ser, mas pelo qual todos os presentes passam”²⁷⁴. Assim, apenas os signos podem ocupar a

²⁷¹ NASCIMENTO, *Teoria dos signos no pensamento de Gilles Deleuze*, p. 99.

²⁷² Éric Alliez destaca a necessidade dessa distinção na garantia de um projeto deleuziano específico em torno de Bergson: “pensar a questão do Monismo como afirmação vitalista da Diferença na irredutível multiplicidade do devir” (ALLIEZ, *Deleuze, filosofia virtual*, p. 20).

²⁷³ *D*, p. 121.

²⁷⁴ *B*, p. 50.

condição de uma virtualidade que se insinua no dado, a névoa que o envolve e coloca todas as certezas atuais em risco²⁷⁵.

II) *signo e faculdades*

A essa altura, vale recuperar alguns elementos em torno da noção de signo para que possamos compreender sua relação com o uso das faculdades em Deleuze. Assim, como já havia sido mencionado desde *Nietzsche e a filosofia*, as coisas não possuem um sentido em si, mas têm seu sentido em função das forças que se apropriam delas; nesse processo de apropriação, ao entrar em contato com as coisas, nos deparamos com os signos que nelas se constituem a partir desse encontro; tal como se apresentam, os signos possuem sentidos virtuais, que serão atualizados conforme buscamos decifrá-los; esses signos nos retiram de uma inércia inicial e nos convocam a pensar, friccionando sujeito e objeto em uma relação inédita que nos põe em contato com uma dissonância, uma diferença; o pensamento, no encontro violento com o signo, é forçado a buscar novas perspectivas e articulações – descobre, enfim, uma nova sensibilidade.

A afirmação de que o pensamento se ergue a partir de um encontro com algo que o “força a pensar” retira do sujeito a responsabilidade primeira pelo pensamento, transferindo-a para as próprias circunstâncias em que este encontro se dá. Existe, nesse sentido, certa passividade daquele que pensa, pelo menos em seu momento inicial; não nasce do pensador o pensamento, mas cabe a essa singularidade dar uma ordem a essa conexão estabelecida, tirar o pensamento de seu “estado de torpor”²⁷⁶. Daí a referência a uma “misosofia”²⁷⁷, uma aversão ao saber, quando Deleuze comenta o caráter violento desse encontro, algo que desestabiliza o sujeito e exige dele um esforço por recolocar o mundo em ordem. Em linhas gerais, o encontro ocorre a partir de uma experiência sensível, sem remeter a um conteúdo inteligível. Não se trata, contudo, da sensibilidade como uma qualidade que permite ao pensamento alcançar o verdadeiro, mas de um sentido que nasce do próprio encontro. Não há, para Deleuze, nada de reconhecível nisso que aparece à sensibilidade no momento do encontro. Aquilo que se apresenta a ela não pode ser apreendido confortavelmente pelos sentidos, do contrário significaria

²⁷⁵ Deleuze evidencia, contudo, que os interesses de Bergson e Proust são distintos a partir desse centro comum: para Bergson, não haveria uma preocupação em saber como o passado poderia ser recuperado para nós; Proust, por outro lado, procura responder exatamente a essa pergunta. (*PS*, p. 59)

²⁷⁶ ZOURABICHVILI, *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 53.

²⁷⁷ “O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a filosofia; tudo parte de uma misosofia” (*DR*, p. 191).

que aquele corpo já conhece o objeto do encontro, e desse modo bastaria apenas rememorá-lo.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze avança com a questão nos seguintes termos:

O objeto do encontro [...] não é uma qualidade, mas um signo. Não é um ser sensível, mas um *ser do* sensível. Não é o dado, mas é aquilo pelo qual o dado é dado. Ele também é, de certo modo, o insensível. É o insensível precisamente do ponto de vista da reconhecimento, isto é, do ponto de vista de um exercício empírico em que a sensibilidade só apreende o que poderá também ser apreendido por outras faculdades e em que a sensibilidade se refere, sob um senso comum, a um objeto que também deve ser apreendido por outras faculdades. A sensibilidade, em presença daquilo que só pode ser sentido (o insensível, ao mesmo tempo), encontra-se diante de um limite próprio – o signo – e se eleva a um exercício transcendente – a enésima potência.²⁷⁸

A noção de “ser do sensível” é paradoxal: ela se refere a alguma coisa que, empiricamente, não pode ser sentida (e por isso não é objeto de reconhecimento), mas também é inevitavelmente algo a ser sentido (o que leva a um uso discordante das faculdades)²⁷⁹. De outro modo, o objeto do encontro é sensível porque faz nascer uma sensibilidade no sentido, mas insensível do ponto de vista da reconhecimento, por não se adequar a uma apreensão concordante das faculdades, por meio da qual elas entram em ação para adequar o pensamento à verdade²⁸⁰. O signo é justamente aquilo que, por seu ineditismo no sensível, nos força a pensar; é por meio do signo que o pensamento se torna possível; o encontro com esse *ser do* sensível provoca perplexidade, deslocando a sensibilidade para uma atividade outra que não a da busca de um reconhecimento. O signo é a instabilidade que leva a sensibilidade a dar um sentido ao encontro, e para isso é necessário que a sensibilidade seja levada à “enésima potência”, em seu esforço de apreensão do signo. Esse esforço implica diretamente no jogo discordante das faculdades; elas saem do eixo que “fazia com que todas as faculdades girassem e convergissem”²⁸¹.

Antes de explorar com mais atenção a noção de “jogo discordante das faculdades”, é necessário recuperar a leitura que Deleuze faz sobre Kant, principalmente a argumentação desenvolvida no já mencionado artigo “A gênese da estética em Kant”,

²⁷⁸ Ibid., p. 192.

²⁷⁹ Ibid., p. 314.

²⁸⁰ Ibid., p. 192.

²⁸¹ Ibid., p. 193.

de 1963. Nesse texto, fica bastante evidente a atenção dada pelo pensador francês ao raciocínio apresentado na *Crítica da faculdade do juízo*, a terceira das Críticas escritas por Kant. Se os limites e problemas que Deleuze identifica no pensamento kantiano recaem prioritariamente sobre as duas críticas anteriores, neste o “jogo muda”, por assim dizer, porque o tal acordo entre as faculdades será visivelmente alterado. Antes, “na *Crítica da razão pura*, o entendimento, a imaginação e a razão entram uma relação harmoniosa, em conformidade com o interesse especulativo. Igualmente, a razão e o entendimento na *Crítica da razão prática*”²⁸²; contudo, nos dois casos, Deleuze aponta que há sempre uma faculdade que exerce certo protagonismo no acordo com o objeto e entre as demais faculdades. Ou é o entendimento que determina a imaginação à esquematização e a razão ao raciocínio (caso da razão pura), ou é a razão que condiciona o entendimento a extrair, da experiência sensível, as tipologias que se adequem às determinações da lei moral²⁸³. Na *Crítica da faculdade do juízo*, o caráter harmônico e espontâneo das faculdades, que dá a elas a capacidade de estabelecer acordos, não se completa sem a adição de um terceiro elemento: o juízo estético.

Deleuze registra essa impressão também no livro publicado no mesmo ano:

Parece que Kant esbarra numa dificuldade tremenda. Vimos que ele recusava a ideia de uma harmonia preestabelecida entre o sujeito e o objeto: ele a substituíra pelo princípio de uma submissão necessária do objeto ao sujeito. Mas aqui ele não volta a encontrar a ideia de harmonia, simplesmente transporta para o nível das faculdades do sujeito que diferem em natureza? Decerto essa transposição é original. Mas não basta invocar um acordo harmonioso das faculdades, nem um senso comum como resultado desse acordo; a Crítica em geral exige um princípio do acordo, como uma gênese do senso comum. [...] O que equivale a dizer que as duas primeiras Críticas não conseguem resolver o problema originário da relação entre as faculdades, mas apenas indicar e nos remeter a esse problema como a uma tarefa última.²⁸⁴

A entrada do juízo estético no projeto crítico assinala uma novidade: a imaginação escapa da dominação perpetrada pelo entendimento e pela razão, libera-se de condicionamentos impostos pelas outras faculdades, alcança a independência em relação a todos os interesses anteriores, sejam eles empíricos, especulativos ou práticos. Esse desinteresse implica também na perda de um sentido legislador que a imaginação

²⁸² *ID*, p. 66.

²⁸³ *Ibid.*, p. 67.

²⁸⁴ *K*, p. 33-34.

poderia ter sobre as demais faculdades; diferentemente disso, ela dá ao entendimento e à razão a liberdade para agirem livre e indeterminadamente, num acordo que se efetua não por determinação, mas por contingência²⁸⁵. O juízo estético, portanto, resolve-se a partir desse acordo livre estabelecido entre a imaginação e as demais faculdades, mas principalmente o entendimento, “o que garante a comunicabilidade do sentimento superior e, por conseguinte, a comunicabilidade dos juízos de conhecimento”²⁸⁶. No entanto, essa resolução não passa de um senso comum estético, porque se por um lado marca uma diferença em relação ao acordo voluntário das faculdades, por outro ainda não consegue explicar a gênese do acordo livre e indeterminado entre elas, marcado pelo comportamento desinteressado da imaginação.

Assim, a *Crítica da faculdade do juízo* propõe uma dedução para a gênese do acordo entre as faculdades, algo que só se tornou possível a partir da insubmissão que a imaginação manifesta em relação ao exercício legislador sobre as demais faculdades. Mas, para ir adiante, Deleuze abandona o juízo estético (Analítica do belo) e se volta para Analítica do sublime²⁸⁷, que “não mais exprime um acordo da imaginação e do entendimento, mas da razão e da imaginação”²⁸⁸. Esse acordo, entretanto, revela uma tensão, exprime um paradoxo; instada pela razão, na tentativa de compreender a Natureza em sua totalidade, a imaginação encontra seu limite e conclui que a tentativa de reunir em si a totalidade do mundo sensível é uma demanda da razão, o que, na verdade, é uma tarefa inacessível, desproporcional²⁸⁹.

Aqui, Deleuze consegue extrair de Kant uma distinção singular em relação aos problemas da gênese do acordo entre as faculdades: se em todos os movimentos anteriores as faculdades ora concordavam sob a determinação de uma faculdade dominante (caso das duas primeiras *Críticas*), ora de maneira indeterminada na liberação promovida pela imaginação (Analítica do belo), a experiência do sublime só

²⁸⁵ *ID*, p. 68-69.

²⁸⁶ BARRETO, A ideia de gênese: entre Deleuze e Kant. In: *Deleuze hoje*, p. 168-169.

²⁸⁷ Para Kant, “o verdadeiro sublime não pode estar contido em nenhuma forma sensível, mas concerne somente a ideias da razão, que, embora não possibilitem nenhuma representação adequada a elas, são ativadas e evocadas ao ânimo precisamente por essa inadequação, que se deixa apresentar sensivelmente” (KANT, *Crítica da faculdade do juízo*, p. 91).

²⁸⁸ *ID*, p. 72.

²⁸⁹ “somente a razão nos obriga a reunir em um todo o infinito do mundo sensível; nada mais força a imaginação a enfrentar seu limite. A imaginação descobre, então, a desproporção da razão, ela é forçada a confessar que toda sua potência é nada em relação a uma Ideia racional” (*ID*, p. 72); “tentando dar conta de uma Ideia do Sensível fornecida pela Razão que está para além do máximo de compreensão, a imaginação ‘cai sobre si mesma’ e conclui na natureza sensível a presença da inacessibilidade da ideia racional” (BARRETO, A ideia de gênese: entre Deleuze e Kant. In: *Deleuze hoje*, p. 169).

pode nascer de um desacordo entre razão e imaginação: uma faculdade força a outra a ir até o limite do seu poder, provoca uma dilaceração, mas então um “acordo discordante, harmonia na dor”²⁹⁰.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze retoma essa noção genética de acordo discordante e, junto a ela, toda a discussão do uso das faculdades. Neste livro, também volta a ser mencionada a “ambiguidade da crítica kantiana”²⁹¹, que propõe uma subversão da imagem do pensamento, mas termina por apaziguar aquilo mesmo que parecia ser o objeto da crítica. Kant é, portanto, um pensador da representação, porque os conceitos com os quais trabalha mantém ativos os principais elementos que sustentam essa imagem do mundo; a verdadeira crítica, antes atribuída a Nietzsche e aqui colocada em termos próprios – isto é, Deleuze falando por si mesmo, engendrando um vocabulário que é resultado de todas as suas investigações prévias –, deve ser efetuada através das seguintes condições: “destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio, gênese do ato de pensar no próprio pensamento”²⁹². A gênese, nesse contexto, envolve o uso discordante das faculdades, uma vez que se trata exatamente do livre exercício delas na demolição de quaisquer pressupostos objetivos ou subjetivos implicados na relação do pensamento com o seu *fora*, que é uma *não imagem*. Forma-se, aqui, a base do que Deleuze chamará de “teoria diferencial das faculdades”²⁹³.

É neste momento que se cruzam as noções de faculdade e signo. Na exposição de sua teoria diferencial das faculdades, Deleuze parte de uma ideia geral já evidenciada em seções anteriores do capítulo, qual seja: a de que o pensamento não ocorre de forma voluntária, mas é *forçado* por algo no mundo que o provoca a pensar. Esse “algo” encontrado é absolutamente sensível, incapaz de ser reconhecido, lembrado, concebido previamente; não há, no encontro, o exercício de qualquer sentido ou faculdade que possa remeter este “algo” a outro “algo” já conhecido. Ao contrário, é ele quem faz o sentido *sentir*, é por meio de “algo” que uma sensibilidade nasce. Este “algo” é o *signo*. Ele é quem faz a sensibilidade chegar ao seu limite, porque é insensível a qualquer tentativa de apreensão comum pelas demais faculdades: elas não podem assumir o caso, está fora de sua jurisdição, e quem tem de lidar com o signo é a

²⁹⁰ *ID*, p. 72.

²⁹¹ *DR*, p. 188-189.

²⁹² *Ibid.*, p. 191.

²⁹³ *Ibid.*, p. 190-191; BARRETO, op. cit., p. 175.

sensibilidade. Assim, diante desse exercício transcendental e involuntário em que é levada ao seu limite, é preciso que a sensibilidade se comunique com outra faculdade para resolver o “problema”, ou seja, conformá-lo a elas. No entanto, a faculdade da memória, que recebe o signo²⁹⁴, não pode se lembrar dele em seu exercício empírico, apenas transcendental; ele aparece na forma de um “ser do passado”, algo a ser lembrado não pelo contato com uma experiência empírica, mas pela apreensão daquilo que é o próprio esquecimento da memória²⁹⁵. Por fim, no seu limite, a memória força o pensamento a apreender o signo não como uma essência inteligível, mas como o “ser do inteligível”, aquilo que só pode ser pensado, “o dessemelhante [...] que constitui o imemorial de uma memória transcendente”²⁹⁶. No fim de todo o processo, em que cada faculdade saiu de seu eixo próprio, na violência constitutiva desse jogo discordante, o signo é o elemento responsável pela completa desestabilização da ordem comum das faculdades.

Nota-se que Deleuze apresenta faculdades distintas das nomeadas por Kant – e pelo próprio Deleuze nos textos em que escreveu sobre o autor das *Críticas*. Na teoria diferencial das faculdades, sensibilidade, memória e pensamento substituem imaginação, entendimento e razão. No entanto, não podemos falar em uma substituição analógica, cada faculdade deleuziana correspondendo exatamente a uma kantiana; de fato, mais adiante no capítulo III de *Diferença e repetição*, Deleuze menciona (poderíamos dizer adiciona, como já o fizera anteriormente) outras faculdades a sua teoria: “a propósito da imaginação – haverá um *imaginandum*? [...] a propósito da linguagem – haverá um *loquendum*? [...] e a propósito de outras faculdades, que teriam seu lugar numa doutrina completa”²⁹⁷. Diferentemente de Kant, Deleuze reconhece a multiplicidade das faculdades, mas não procura elaborar uma doutrina para elas, já que

²⁹⁴ Deleuze usa outros termos ao longo da explicação: “aquilo que só pode ser sentido”, “*sentiendum*”, “ser do sensível” (*DR*, p. 192). etc. No texto, insiste-se no termo “signo” apenas com a finalidade de reforçar a imbricação desse conceito à noção de acordo discordante, pontuando diferenças no próprio texto apenas quando absolutamente necessário.

²⁹⁵ Em *Proust e os signos*, a distinção “memória empírica” e “memória transcendental” aparece no par de oposição entre “memória voluntária” e “memória involuntária”, respectivamente. Assim, a memória involuntária é a única capaz de apreender “*o ser em si do passado*. Ela faz como se o passado constituísse como tal depois de ter sido presente e, assim, seria necessário esperar um novo presente para que o precedente passasse, ou se tornasse passado. [...] O passado, tal como é em si, coexiste, não sucede ao presente que ele foi” (*PS*, p. 58).

²⁹⁶ *DR*, p. 197. Em *Diferença e repetição*, Deleuze usa indiferentemente os termos “transcendente” e “transcendental” (Cf. SALES, *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p. 236 – nota 578).

²⁹⁷ *DR*, p. 196.

seu interesse é “a natureza de suas exigências”²⁹⁸, e não sua categorização. Das faculdades e do signo, interessa ao autor desfazer os elementos da reconção e da representação que sustentam a imagem dogmática do pensamento e fundar as bases de um pensamento sem imagem – uma nova imagem do pensamento.

²⁹⁸ Ibid., p. 197.

2. A REVERSÃO DO PLATONISMO

Além da imagem do pensamento, outra das operações fundamentais da filosofia deleuziana é levar adiante o projeto de reversão do platonismo, já anunciado por Nietzsche e colocado de maneira explícita por Deleuze na abertura de “Platão e o simulacro”, apêndice de *Lógica do sentido*:

Que significa ‘reversão do platonismo’? Nietzsche assim define a tarefa de sua filosofia ou, mais geralmente, a tarefa da filosofia do futuro. Parece que a fórmula quer dizer: a abolição do mundo das essências e das aparências. Tal projeto, todavia, não seria próprio a Nietzsche. A dupla recusa das essências e das aparências remonta a Hegel e, melhor ainda, a Kant. É duvidoso que Nietzsche pretenda dizer a mesma coisa. Bem mais, tal fórmula – “reversão” – tem o inconveniente de ser abstrata; ela deixa na sombra a motivação do platonismo. Reverter o platonismo deve significar, ao contrário, tornar manifesta à luz do dia esta motivação, “encurrular” esta motivação – assim como Platão encurrula o sofista.²⁹⁹

Logo de início, fica visível que os interesses de Deleuze com o tema da reversão do platonismo são direcionados aos escritos de Platão, ainda que Nietzsche seja, mais uma vez, seu principal intercessor nessa matéria. Aliás, os elementos que sustentam a tese deleuziana da necessidade de uma reversão do platonismo são anteriores à publicação de *Lógica do sentido*, de 1969. Já no prólogo de *Diferença e repetição*, de maneira bastante evidente, Deleuze pontua o caráter inescapável de um conceito que será absolutamente necessário à construção da reversão do platonismo tal qual ele a compreende: o simulacro. Para ele, “o pensamento moderno nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades [...]. *O mundo moderno é o dos simulacros*. Todas as identidades são apenas simuladas, produzidas [...] por um jogo mais profundo, que é o da diferença e da repetição”³⁰⁰. Essa concepção de simulacro será um traço marcante em todo o livro de 1968 e terá atenção especial no apêndice da obra publicada em 1969, quando se torna o objeto central do procedimento da reversão.

O interessante, contudo, é que a questão já estava posta mesmo antes de *Diferença e repetição*. O tema da reversão do platonismo já tinha sido explicitamente abordado por Deleuze em um artigo intitulado “Renverser le platonisme”, publicado em 1966 na *Revue de Métaphysique et de Morale*, e que mais tarde se tornaria, em uma

²⁹⁹ *LS*, p. 259

³⁰⁰ *DR*, p. 13, grifo nosso.

versão ligeiramente alterada, o apêndice “Platão e o simulacro”³⁰¹. A partir desse contexto, é possível compreender as motivações de Deleuze já em *Diferença e repetição*, desfazendo a impressão inicial que poderia se levantar sobre um processo de maturação dos problemas da reversão entre 1968 e 1969. De fato, Platão é acionado em passagens importantes do livro que inaugura a discussão sobre o simulacro, e nele a noção de platonismo também já aparece problematizada, como na passagem em que Deleuze vaticina: “a tarefa da filosofia moderna foi definida: subversão do platonismo”.³⁰² Se, portanto, *Diferença e repetição* é a obra que expõe com mais pujança o tema da imagem do pensamento, podemos considerar que, da mesma forma, é por meio deste mesmo livro que a reversão do platonismo mais se evidencia, conectando assim as duas noções estudadas neste trabalho.

Há, contudo, uma diferença de origem que se instala de modo bastante preciso entre os dois temas: por um lado, a imagem do pensamento é uma questão – como já mencionado no capítulo anterior – essencialmente deleuziana, uma vez que o termo tem sua origem nas palavras do próprio Deleuze, apesar de criá-lo a partir dos elementos internos à filosofia nietzschiana; mas é o mesmo Nietzsche, por outro lado, quem primeiro propõe a ideia de reversão do platonismo, através de um fragmento póstumo em que afirma: “Minha filosofia, platonismo invertido: quanto mais longe do ser verdadeiro tanto mais puro, mais belo, melhor. A vida na aparência como meta”³⁰³. Então, quando Deleuze aceita o desafio lançado por Nietzsche para os filósofos do futuro, é necessário estabelecer em que medida o sentido de reversão do platonismo está sendo apropriado por Deleuze e, ao mesmo tempo, de que forma esse encaminhamento particular promove torções na motivação original pensada por Nietzsche. Por “torção”, não queremos acusar Deleuze de distorcer negativamente o pensamento de um autor

³⁰¹ Como comenta Heath Massey, tradutor do artigo “Renverser le platonisme” para o inglês, nas diferenças que o texto original tem em relação à versão registrada em *Lógica do sentido* “encontramos um número significativo de omissões, adições e outras revisões, muitas das quais alteram a ênfase ou a linguagem de Deleuze, mas não a substância do ensaio” (MASSEY, Reversing platonism. In: *Thinking through french philosophy*, p. 163).

³⁰² DR, p. 89. Aqui, trata-se de uma questão relativa à tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado, responsáveis pelo trabalho em *Diferença e repetição*, utilizam o termo “subversão”, o que não acontece na tradução de *Lógica do sentido* – por Luiz Roberto Salinas Fortes – e tampouco nas traduções para o inglês. Aliás, no próprio Deleuze, o termo “renverser” se aplica mais a uma ideia de reversão do que subversão. No entanto, a opção dos tradutores por “subversão” encontra uma justificativa metodológica que, no decorrer do capítulo, deve ficar mais clara.

³⁰³ NIETZSCHE apud PONTE, *Nietzsche e Platão: uma relação ambígua e antinômica*, p. 16. *Fragmento póstumo de 1870-71* 7[156].

com quem ele procura se aliar – principalmente Nietzsche, que em grande medida é sua principal referência filosófica. No entanto, parece-nos válida a leitura em perspectiva deste empreendimento, seja para destacar os pontos controversos da interpretação deleuziana de Nietzsche, seja para colocar em evidência a originalidade de sua leitura sobre Platão e seu apenas aparente dogmatismo. Esses pormenores, contudo, são assunto de seções futuras deste capítulo.

Isso posto, é válido pontuar que todo o percurso filosófico de Deleuze pode ser lido na chave da reversão do platonismo³⁰⁴, uma vez que não há um instante de “conversão” pelo qual o filósofo tenha passado ao longo de sua trajetória. Claramente, o interesse direto pelo tema possui marcadores temporais, mas isso não anula o fato de que seus primeiros trabalhos já indicavam o compromisso com a prática de inversões na tradição do pensamento ocidental, tampouco anula a sofisticação que sua filosofia alcança nos trabalhos posteriores à década de 1960 ao abordar os mais variados temas que já figuravam em sua produção intelectual da juventude. Por outro lado, diferentemente da imagem do pensamento, que é constantemente retomada por Deleuze em textos da maturidade, entrevistas e cartas, a reversão do platonismo raramente é mencionada fora do eixo *Diferença e repetição-Lógica do Sentido*; Platão, é verdade, nunca deixou de ser um interesse de primeira ordem a Deleuze, sendo relevante até sua última publicação em vida, mas aparece sempre colocado em outros termos que não incluem, ao menos explicitamente, a ideia de reversão³⁰⁵.

De todo modo, se a reversão do platonismo é a tarefa da filosofia moderna, como afirma Deleuze, e se ela mobiliza “uma subversão completa do mundo da representação [...] não apenas especulativa, mas eminentemente prática”³⁰⁶, é preciso compreender primeiro a fonte do “apelo deleuziano pela subversão do platonismo”³⁰⁷ na

³⁰⁴ Em entrevista ao canal do professor Caio Souto (UFSCAR), Mariana de Toledo Barbosa (UFF) comenta a visão deleuziana de uma não separação entre os domínios da filosofia. Assim, para Deleuze, “é tudo coextensivo [...]. A obra inteira você pode ler como uma ética, [...] uma ontologia, [...] uma estética” (BARBOSA apud SOUTO, *Ética e moral em Gilles Deleuze*. Entrevista com Mariana de Toledo. Disponível em <https://youtu.be/3AHSOKZlaqo>).

³⁰⁵ Apesar disso, em carta de 1985 ao escritor palestino Elias Sanbar, que na ocasião pretendia publicar uma antologia de textos do filósofo para apresentá-lo aos leitores árabes, Deleuze – responsável ele mesmo pela seleção dos excertos – inclui, entre trechos de outras obras, apenas dois fragmentos de *Lógica do sentido*: a chamada “Terceira série: da proposição” e algumas páginas de “Platão e o simulacro”, ambas como parte de “uma proposta” em que “busquei uma certa coerência” (*DRL*, p. 94). Essa decisão indica o cuidado de Deleuze ao não ignorar justamente o único texto em que a reversão do platonismo é anunciada de maneira inequívoca.

³⁰⁶ *DR*, p. 394.

³⁰⁷ REZINO; SOUZA, Em diálogo Gilles Deleuze e Platão: do simulacro à reversão do platonismo, In: *Ideias*, p. 229.

direção de uma crítica ao exercício filosófico que se sustenta por meio da noção de *representação*, garantindo a viabilidade de uma filosofia assentada nos princípios da *diferença*. Para isso, é preciso apresentar a reversão do platonismo em termos nietzschianos, isto é, colocar o problema tal como ele aparece pela primeira vez em Nietzsche, para só então repercutir o projeto da reversão sistematizado por Deleuze nas obras em que o tema aparece de maneira incontornável.

2.1. Antiplatonismo: uma herança nietzschiana

As severas declarações de Nietzsche contra o pensamento da tradição ocidental são notórias e constituem parte fundamental não só de seu estilo intempestivo, mas de sua filosofia como um todo. É evidente que mesmo um traço marcante como esse não pode ser considerado suficiente na sustentação de que toda sua obra tenha como propósito ou mérito apenas estabelecer essa linha divisória tão forte que faz com que Nietzsche se coloque imediatamente do lado oposto àquele ocupado pela filosofia da representação – aqui, um termo deleuziano por excelência; em outras palavras, Nietzsche não é um filósofo meramente combativo, movido apenas por um *pathos* de negação: na verdade, em linhas gerais, trata-se de um dos principais criadores em filosofia, não apenas por dispor de um repertório conceitual bastante singular, mas principalmente por tornar explícitos seus personagens conceituais³⁰⁸. Por outro lado, é a partir desse *topos* filosófico clássico que Nietzsche funda as principais teses de seu pensamento e inaugura “a pesquisa de novos meios de expressão filosófica”³⁰⁹.

Nesse sentido, Platão parece ser seu adversário preferencial, frequentemente sendo mencionado de maneira pejorativa em seus escritos. Assim, das muitas notórias passagens que poderiam ser destacadas de Nietzsche para demonstrar sua rivalidade declarada com o pensador grego, o prefácio de *Além do bem e do mal* parece adequado para atingir esse propósito, por duas razões: primeiro porque se trata de uma declaração concisa e potente que ilustra com perfeição seu posicionamento diante do platonismo –

³⁰⁸ Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari declaram: “poucos filósofos operaram tanto com personagens conceituais simpáticos (Dioniso, Zaratustra) ou antipáticos (Cristo, o Sacerdote, os Homens superiores, o próprio Sócrates tornado antipático...). [...] Ele cria imensos e intensos conceitos (‘forças’, ‘valor’, ‘devir’, ‘vida’, e conceitos repulsivos como ‘ressentimento’, ‘má consciência’...), bem como traça um novo plano de imanência (movimentos infinitos da vontade de potência e do eterno retorno) que *subvertem a imagem do pensamento* (crítica da vontade de verdade). (*QF*, p. 79, grifo nosso).

³⁰⁹ *DR*, p. 16.

termo este que ainda precisará ser mais clarificado no decorrer da discussão; em segundo lugar, porque o livro em questão marca a escalada da escrita nietzschiana em direção a sua maturidade no tratamento de seus principais temas futuros: “a crítica dos valores, o desmascaramento da moral do ressentimento e toda a psicologia do cristianismo”³¹⁰. Não se trata, aqui, de uma compreensão levemente “evolutiva” do pensamento de Nietzsche, mas de uma obra que, para o próprio autor, serve de terreno conceitual para que dois de seus mais relevantes escritos possam nele habitar: *Assim falou Zaratustra* e *Genealogia da moral*.

Antes de seguir com o prefácio de *Além do bem e do mal*, é preciso desfazer o estranhamento cronológico que pode surgir da relação estabelecida entre este e os outros dois livros mencionados. Embora o *Zaratustra* tenha sido publicado em 1885, um ano antes de *Além do bem e do mal*, sabe-se que o projeto deste último livro remonta a fragmentos de 1881, antes mesmo da composição de *Assim falou Zaratustra*. Há, inclusive, um “prólogo abandonado” de *Além do bem e do mal* em que Nietzsche revela sua percepção de que embora “não ofereça e nem queira ser um comentário aos discursos de Zaratustra, mesmo assim, talvez, ele constitua um tipo de glossário provisório em que aparecem todas [...] as mais importantes inovações deste livro”³¹¹. Da mesma forma, a *Genealogia da moral*, publicada no ano seguinte, compõe com os dois livros anteriores como que um triunvirato axiológico³¹², intenção também registrada pelo autor de maneira explícita, desta vez na conclusão de sua primeira dissertação: “supondo que há muito tenha ficado claro o que pretendo, o que desejo com a perigosa senha inscrita na frente do meu último livro: ‘*Além do bem e do mal*’... Ao menos isto não significa ‘*Além do bom e do ruim*’”³¹³.

Feitas essas considerações acerca da importância que *Além do bem e do mal* assume na trajetória intelectual de Nietzsche, é importante voltar, então, ao tema do prefácio deste livro, que para Oswaldo Giacoia Jr. consiste na “expressão de sua

³¹⁰ RIBEIRO, O *Para além do bem e mal* de Nietzsche: a estratégia experimental da verdade-mulher. In: *Cadernos de ética e filosofia política*, p. 183.

³¹¹ NIETZSCHE apud RIBEIRO, op. cit., p. 181-182

³¹² “Quando o filósofo começa a redigir, em 1887, *Para uma genealogia da moral* anota em seu frontispício o seguinte subtítulo: *Um escrito polêmico. Em adendo a Para além do bem e do mal como complemento e ilustração*. Ao que nos parece, ao vincular *Para além do bem e do mal* aos trabalhos antecedente e subsequente, Nietzsche equaciona-o de modo a torná-lo um mirante da relação entre eles” (RIBEIRO, op. cit., p. 182).

³¹³ NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, primeira dissertação, §17, p. 42.

ambição mais ardente: a inversão ou reversão do platonismo”³¹⁴. Aqui, o comentador coloca em primeiro plano a tese de que o livro em questão é estruturado em torno do que nomeia como “erro dogmático de Platão”, sendo este erro a motivação para que Nietzsche tenha construído o livro com tamanha meticulosidade³¹⁵. Para Giacoia, esta obra investe em uma dupla tarefa: a crítica da filosofia dogmática e, mais adiante, a reversão desse modo de pensar. Nessa chave de leitura, o prefácio anuncia o programa da reversão do platonismo:

Parece que todas as coisas grandes, para se inscrever no coração da humanidade com suas eternas exigências, tiveram primeiro que vagar pela terra como figuras monstruosas e apavorantes: uma tal caricatura foi a filosofia dogmática [...]. O pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si. [...] Certamente significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a *perspectiva*, a condição básica de toda vida, fala do espírito e do bem tal como fez Platão.³¹⁶

Nessa passagem, a agressividade retórica de Nietzsche atinge Platão em cheio. À primeira vista, a escrita pode arrastar nossa compreensão para uma rivalidade, que o filósofo alemão não se furta a declarar com bastante ênfase, entre o dogmatismo de Platão e o perspectivismo que ele, Nietzsche, defende. Há um erro fundamental cometido por Platão, uma ferida ainda aberta que o filósofo alemão procura medicar por meio de sua transvaloração dos valores³¹⁷: por meio da crença no espírito puro e no bem em si, a filosofia platônica funda o idealismo, isto é, a matriz de pensamento que estabelece uma divisão necessária e essencial entre aparência e essência, sensível e inteligível, verdadeiro e falso, para ficar apenas em alguns critérios. Ora, se há aquilo que é “puro” e “em si”, por oposição deve haver o “impuro” e o “relativo a outro”,

³¹⁴ GIACOIA, O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão. In: *Cadernos Nietzsche*, p. 23.

³¹⁵ Em *Ecce homo*, Nietzsche escreve a respeito de *Além do bem e do mal* nos seguintes termos: “depois que a parte afirmativa da minha tarefa estava encaminhada (o livro *Assim falava Zaratustra*), chegou a vez da metade negativa, da que não faz: a transvaloração de todos os valores existentes até agora” (NIETZSCHE, *Ecce homo*, Além do bem e do mal, §1, p. 127).

³¹⁶ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, prólogo, p. 7-8

³¹⁷ O tema do filósofo como médico da cultura é frequente nos escritos de Nietzsche e anterior à publicação de *Além do bem e do mal*. No prefácio à segunda edição de *A gaia ciência*, o filósofo comenta que “continuo esperando que um *médico* filosófico, no sentido excepcional da palavra – um médico que acompanhe o problema da saúde geral do povo, do tempo, da raça e da humanidade –, que tenha a coragem de levar ao ápice a minha suposição e ouse seguir o ditado: em todo o filosofar, até hoje não se trata da questão da ‘verdade’, mas de alguma outra coisa, digamos, da saúde, do futuro, do crescimento, do poder, da vida...” (NIETZSCHE, *Gaia ciência*, prefácio à segunda edição, §2, p. 26). Um bom panorama dessa questão em Nietzsche pode ser conferido em FREZZATTI, A fisiopsicologia de Nietzsche: o diagnóstico e a elevação da cultura como tarefa do médico filosófico. In: *Discurso*.

marcadores do erro e da insuficiência perante os modelos com os quais são confrontados. A qualificação de um mundo como verdadeiro e a consequente desqualificação de outro mundo como inerentemente falso fazem com que Nietzsche interprete essa postura filosófica como dogmática – porque submete tudo ao mesmo procedimento avaliativo – e nihilista – porque nega o mundo imanente à vida e funda uma “vida” em lugar algum.

No artigo “Platão e antiplatonismo em Nietzsche”, publicado como apresentação à edição brasileira da *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*, Marcelo Pimenta Marques estabelece uma distinção importante entre dois usos do nome Platão em Nietzsche: partindo do prólogo de *Além do bem e do mal*, Marques identifica a existência de um Platão como indivíduo em oposição a um Platão como representação da filosofia dogmática. São, em certa medida, duas imagens simultâneas e complementares, mas também opostas no sentido de que Nietzsche parece compreender o descolamento do platonismo em relação ao pensador que teria dado origem à doença que assola o pensamento; ou seja, “há uma distinção inegável entre o indivíduo e o movimento de pensamento que ele cria, ou entre o pensador e a força civilizatória que deriva de seu pensamento”³¹⁸. Mas a diferença de tom vai ainda mais longe quando percebemos a admiração de Nietzsche pelo filósofo grego, enxergando o homem por detrás da doutrina. Nessa chave de compreensão, Platão é admirável e possui uma filosofia dotada de vivacidade e exuberância, além de um tom dramático que o aproxima de um artista e do ativismo político que movimenta toda sua filosofia em direção a uma crítica radical das instituições de sua época. Para comprovar esse raciocínio, Nietzsche recorre à biografia de Platão, que teria seu percurso formativo atravessado por “seus pendores poéticos [...] e uma natureza artística universal”³¹⁹, o que fica evidente por meio de epopeias, tragédias e poemas ditirâmbicos que teriam sido compostos em sua juventude. Há, nessa imagem de Platão, um componente bastante ativo que não só o diferencia do platonismo e do dogmatismo³²⁰, mas até mesmo o nega.

A originalidade dessa leitura nietzschiana sobre Platão é valiosa porque ilustra com bastante clareza a disputa incessante das forças sobre o pensamento. Há, nos escritos de Platão, a riqueza de um indivíduo sensível e inconformado, mas também o

³¹⁸ MARQUES, Platão e antiplatonismo em Nietzsche. In: *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*, p. xlix.

³¹⁹ NIETZSCHE, *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*, A educação de Platão, p. 48.

³²⁰ “em Nietzsche, o dogmatismo é marca do platonismo, não de Platão” (MARQUES, op. cit., p. liv).

comprometimento dessa potência diante de uma gradativa repressão que o pensamento socrático impõe a seu modo de pensar. Desse tensionamento, resulta a imagem de um filósofo complexo e desafiador, porque conjuga em torno de si o artista, o político e o teórico, não sendo redutível a nenhum dos três elementos de maneira isolada; por outro lado, seus diálogos permitem – tanto que permitiram – leituras que lhe são antagônicas, como “a hipertrofia do racionalismo e a metafísica ocidental, que encontrarão no cristianismo seu desdobramento ‘natural’”³²¹. Essa aparente ambiguidade é registrada por Nietzsche em uma passagem de *Além do bem e do mal*, quando afirma que “na moral de Platão há alguma coisa que verdadeiramente não pertence a Platão, mas apenas se encontra na sua filosofia, quase diria apesar de Platão. Trata-se do socratismo”³²².

Sócrates teria sido, nessa ótica, o responsável pelas frestas da filosofia platônica por onde o dogmatismo pôde se esgueirar para construir o platonismo subsequente. De fato, Nietzsche considera Platão “um misto extraordinário, por oposição à pureza dos tipos pré-socráticos”³²³, ao conciliar elementos filosóficos que remontam a Heráclito, Parmênides, Pitágoras e Sócrates, todos de maneira mais ou menos direta, a depender do ângulo por onde Platão se deixa captar. No entanto, é o pensamento socrático que mais se destaca e contamina o pensamento de Platão, levado a fazer concessões de ordem estética e moral em defesa de seu mestre: assim, como resultado da corrupção que Sócrates empregara entre os jovens atenienses, em Platão “o pensamento filosófico se sobrepõe à arte, a tendência apolínea se transforma em esquematismo lógico e a emoção dionisíaca é transposta em sentimentos naturalistas”³²⁴.

A principal consequência dessa corrupção é, em linhas gerais, a filosofia dogmática, vista por Nietzsche como equivalente a platonismo³²⁵. Submetido à influência de Sócrates, Platão é instado a valorizar aquilo que está oculto em detrimento daquilo que está aparente, estabelecendo com isso os domínios de conhecimento verdadeiro e ilusório, respectivamente. Dessa recusa pelo que é sensível, o que o pensamento socrático-platônico provoca é a desqualificação da realidade tal como ela se apresenta, substituindo-a por uma imagem moral do mundo que se disfarça de postura

³²¹ Ibid., p. liv.

³²² NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, Contribuição à história natural da moral, §190, p. 78.

³²³ MARQUES, Platão e antiplatonismo em Nietzsche. In: *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*, p. xxxviii.

³²⁴ Ibid., p. xxxvii.

³²⁵ “Todo filósofo é dogmático e filosofia, por excelência, é platonismo” (Ibid., p. xlii).

epistemológica e ontológica³²⁶. Assim, a realidade passa a ser objeto de desconfiança e de mera pesquisa teórica, sem qualquer implicação sobre ela mesma, mas direcionada aos construtos morais que foram acordados pelo pensador em sua relação não com o mundo, mas com sua *vontade de verdade*. Ora, o problema dessa postura distanciada é o excesso de confiança em uma operação intelectual que recusa a comunicação com aquilo que é trágico na existência, o otimismo de imaginar que as contradições da vida podem ser superadas por meio da racionalidade dialética, da fé na razão, da ideia de uma ciência objetiva e universal – daí Nietzsche condenar os filósofos a desconhecem a “mulher” com quem lidam diuturnamente³²⁷.

Mas embora Platão seja uma vítima do socratismo, é também um pensador antissocrático por natureza. Essa postura nietzschiana se sustenta por meio do destaque dado aos elementos literários dos escritos platônicos, seu talento dramático e sua postura política, muitas vezes levando-o além das pretensões socráticas: para Marques, a teoria da alma e o mito de Er, ambos apresentados em *A república*, mostram um Platão mais complexo e refinado na elaboração de uma ética, distanciando-se aqui da proposta socrática. Há, na filosofia platônica, um traço de nobreza que está ausente em Sócrates, e mesmo submetido à dialética Platão constrói, em seus diálogos, uma mitologia própria³²⁸. Além disso, Nietzsche também parece admirar um jogo de máscaras que estaria subjacente à filosofia platônica, sendo Sócrates a máscara principal por detrás da qual Platão age estrategicamente: nessa interpretação, proposta por Catherine Zuckert³²⁹, Nietzsche e Platão compartilhariam de uma mesma forma de vida, pautada pela filosofia como uma política do pensamento³³⁰.

³²⁶ Ibid., p. xxxix.

³²⁷ Na abertura de *Para além do bem e do mal*, Nietzsche comenta: “Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar” (NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, prólogo, p. 7).

³²⁸ MARQUES, Platão e antiplatonismo em Nietzsche. In: *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*, p. xlv; lvi.

³²⁹ “Nietzsche chega a suspeitar de que as doutrinas platônicas como a ideia de Bem e a alma imortal constituem os ensinamentos públicos nos quais o próprio Platão não acreditava e que diferiam marcadamente do entendimento de Platão sobre sua própria atividade ou da atividade filosófica” (ZUCKERT, *Postmodern Platos*, p. 10); “as releituras de Nietzsche sobre Platão explicitamente levantam a questão da relação intrínseca entre política e filosofia”; (Ibid., p. 11) “Nietzsche não pensa que Platão foi simplesmente um filósofo ou um artista; ele pensa que Platão foi um ativista político” (Id., *ibid.*).

³³⁰ “uma das máscaras de Platão que Nietzsche pretende levantar é a do intelectual desinteressado, mostrando que, na verdade, ele tem um projeto político definido. O filósofo é, na verdade, um ativista político” (MARQUES, *op. cit.*, p. xxvii).

Em resumo, a ideia de antiplatonismo em Nietzsche compreende duas dimensões concomitantes: quanto à origem, o antiplatonismo é um antissocratismo, uma recusa do gesto metafísico de Sócrates, ainda que este apareça circunscrito à escrita platônica, “significa ir contra a operação de supressão da dimensão trágica (aporética, contraditória) presente na vida antiga e na vida cultural e filosófica [...]; significa, ainda, ir contra a hipertrofia do racionalismo em detrimento da racionalidade prática”³³¹; quanto aos efeitos, o antiplatonismo é a insurgência contra toda a tradição do pensamento que privilegiou o raciocínio teórico e a imagem moral do pensamento como réguas universais a serem aplicadas no intuito de corrigir a vida, devendo ser demolida em favor de um pensamento invertido, que coloca em evidência a multiplicidade de valores e recupera a força plástica da existência³³². Por isso, distinguir o Platão como indivíduo do Platão como representação da filosofia dogmática é importante para que a reversão do platonismo não seja vista como a desqualificação de Platão em sua singularidade, mas que seja capaz de compreender que “o escritor Platão é somente um simulacro³³³ do Platão propriamente doutrinador, uma recordação”³³⁴; além disso, o procedimento da reversão também deve ser devidamente elucidado em seu interesse inerentemente político, em seu enfrentamento direto contra a moral repressora e o idealismo inócuo que escravizou o pensamento desde então, como afirma o filósofo em *Crepúsculo dos ídolos*, numa declaração bastante severa:

Minha desconfiança de Platão vai fundo, afinal: acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo – ele já adota o conceito “bom” como conceito supremo –, que eu utilizaria, para o fenômeno Platão, a dura expressão “embuste superior” ou, se soar melhor, idealismo, antes que qualquer outra palavra. [...] Na grande fatalidade que foi o cristianismo, Platão é aquela ambiguidade e fascinação chamada de “ideal”, que possibilitou às naturezas mais nobres da Antiguidade entenderem mal a si próprias e tomarem a *ponte* que levou à “cruz”... E quanto de Platão ainda se acha no conceito “Igreja”, na construção, no sistema, na prática da Igreja!³³⁵

³³¹ MARQUES, Platão e antiplatonismo em Nietzsche. In: *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*, p. xl-xli.

³³² GIACOIA, O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão. In: *Cadernos Nietzsche*, p. 33-34.

³³³ Como já mencionado, o termo “simulacro” será reaproveitado por Deleuze em seu apêndice a *Lógica do sentido*, e o fato de Nietzsche utilizá-lo aqui confere legitimidade tanto ao raciocínio deleuziano quanto à tese de que Platão e platonismo são duas entidades distintas.

³³⁴ NIETZSCHE, *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*, introdução, p. 4-5.

³³⁵ Id., *Crepúsculo dos ídolos*, O que devo aos antigos, § 2, p. 86.

Aqui, Nietzsche é bem menos sutil, e numa leitura desconectada de seu sentimento ambíguo em relação a Platão seria possível confundir Platão e platonismo, fazendo de Nietzsche um filósofo mais radical do que se pode notar pela leitura transversal de seus escritos. Ora, o projeto nietzschiano permanece atravessado de uma radicalidade bastante peculiar em seu relacionamento com o pensamento da tradição, não se trata de atenuar a promessa de sua filosofia; contudo, num voo mais sóbrio, podemos entrever mais tons de cinza misturados às cores berrantes de seu belicismo. Deleuze parece se interessar por esses meandros do pensamento nietzschiano e procura sustentá-los como uma alternativa ao platonismo emaranhado na cultura, hachurando suas próprias conclusões a partir de seu principal intercessor. Assim como Deleuze, a fortuna crítica em torno de Nietzsche mostra como o pensador alemão também emprega leituras e interpretações consideradas controversas, o que marca sua trajetória desde a juventude, ainda como professor de filologia na Universidade da Basileia. É nesse período, inclusive, que Nietzsche desenvolve conceitos hoje vistos como perfeitamente legítimos, a exemplo da distinção entre apolíneo e dionisíaco na análise da cultura ocidental que deixa registrada em *O nascimento da tragédia* – leitura que, à época, foi na contramão do pensamento que via a cultura clássica como isenta de contradições ou conflitos internos; a inserção do elemento trágico na análise nietzschiana opera um corte entre uma noção de estabilidade da cultura e a colocação do problema dos valores³³⁶. Esse procedimento de leitura impactaria não apenas Deleuze, mas toda uma geração de pensadores a partir de 1960, de modo que, se um dia o século será deleuziano³³⁷ – como afirma Foucault, outro pensador diretamente influenciado por Nietzsche –, de algum modo o século XX já foi nietzschiano.

No ensaio *Nietzsche y la filología clásica*, Rafael Girardot analisa a polêmica interpretação de Nietzsche acerca do mundo grego e defende que o filósofo alemão era consciente de que sua leitura provocava reações agressivas em seus pares, que o acusavam de ser científica e filosoficamente incorreto, insustentável, contraditório³³⁸. Contudo, a aparente ausência de fundamentação em Nietzsche se desfaz quando

³³⁶ “Ele pensa a Antiguidade como um valor, mais do que como um processo histórico” (MARQUES, Platão e antiplatonismo em Nietzsche. In: *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*, p. xxx).

³³⁷ No texto “*Theatrum Philosophicum*”, que integra o volume II da coleção *Ditos & escritos*, há a seguinte declaração, já clássica entre pesquisadores de ambos os filósofos: “Mas um dia, talvez, o século será deleuziano” (FOUCAULT, op. cit., p. 230). Sobre possíveis desdobramentos dessa noção de um “século deleuziano”, cf. ORLANDI, Este século será foucaultiano ou deleuziano? In: *I Simpósio de Filosofia Contemporânea*.

³³⁸ Cf. GIRARDOT, *Nietzsche y la filología clásica*, p. 48-51.

compreendemos a metodologia empregada: ao olhar para o passado, o filósofo procura destacar os elementos que de alguma forma estão atualizados no presente histórico, ainda que a gênese desses elementos não seja necessariamente cronológica – em outras palavras, Nietzsche mostra que é possível encontramos um “socratismo” anterior a Sócrates, assim como um “platonismo” que não está fechado em Platão; assim, o passado deixa de ser um objeto cristalizado e compreendido apenas na dinâmica entre os elementos que lhe são internos e passa a ser revisitado de maneira ativa, em constante comunicação com as estruturas do presente. A causalidade dos eventos ganha outra dimensão, recebe novos elementos: não interessa ao pensamento estabelecer uma sequência ordenada que começa em A e termina em C, passando por B; ao contrário, é a partir de C que poderemos saber de que modo A foi responsável por B³³⁹.

Para Girardot, portanto, o embate de Nietzsche com os filólogos de seu tempo “supõe uma *nova imagem* do mundo antigo, um novo acesso aos gregos [...]. A *nova imagem*, o novo caminho se vai formando em Nietzsche à medida que vai revisando a [ciência] tradicional e assentando outros fundamentos”³⁴⁰. Ao romper com os pressupostos da filologia clássica, o filósofo parece abrir uma janela metodológica que será, em grande medida, a mesma por onde Deleuze fará suas próprias considerações, apropriando-se dessa produção de “novas imagens”. Por fim, compreender as camadas sutis em torno de um antiplatonismo em Nietzsche é captar a herança que Deleuze voluntariamente intercepta e emprega em seus projetos filosóficos particulares, sem perder aquilo que se exige do pensador contemporâneo³⁴¹.

2.2. Dois regimes de reversão do platonismo

A tradução mais próxima para “*umgedehrter platonismus*” seria “platonismo invertido” ou “platonismo reverso”. No entanto, se tornou comum que as versões portuguesas ou mesmo inglesas desse termo sejam “reversão do platonismo” ou

³³⁹ Em “Os quatro grandes erros”, capítulo VI de *O crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche descaracteriza a noção de causa e efeito nos âmbitos físico, psicológico, moral e teleológico, defendendo a substituição destas noções por uma doutrina que compreenda “que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem *ele próprio* [...]. Nós é que inventamos o conceito de “finalidade”. Na realidade *não* se encontra finalidade... Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo” (NIETZSCHE, op. cit., §8, p. 38-39).

³⁴⁰ GIRARDOT, *Nietzsche y la filología clásica*, p. 48-49, grifo nosso.

³⁴¹ “Mas hoje, segundo Nietzsche, o pesadelo acabou, o platonismo está superado; resta ao filósofo contemporâneo a vigília permanente, para que os dogmatismos não afluam mais” (MARQUES, Platão e antiplatonismo em Nietzsche. In: *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*, p. xviii).

“reversal of platonism”, respectivamente; em italiano, grafa-se “inversione del platonismo”, assim como em espanhol o termo é traduzido como “inversion del platonismo”; também na língua francesa, a expressão “renversement du platonisme” confirma essa tendência pela adição de uma preposição ao termo no seu original. Essas observações não estão aqui reunidas para desenvolver qualquer comentário acerca das opções de tradução, tampouco levantar hipóteses sobre diferenças estruturais entre os idiomas modernos; trata-se, na verdade, de aproveitar esse pequeno acréscimo – “do”, “of”, “del” e “du” – para refletir sobre algumas questões relativas ao tema, ainda colocado em perspectiva no interior do pensamento nietzschiano.

Desse modo, a partir de uma breve análise sintática da língua portuguesa, o termo “reversão do platonismo” nos oferece o privilégio de duas direções de sentido: primeiro, toma-se o termo “reversão” como agente e “platonismo” como paciente, e assim fica caracterizado o já conhecido interesse de Nietzsche, a “reversão do platonismo” como o ato de *reverter o platonismo*; contudo, a segunda leitura, por sua vez, muda algumas peças de lugar, colocando “platonismo” como agente e “reversão” como paciente – em outras palavras, nessa chave de entendimento a reversão do platonismo seria a reversão empregada *pelo platonismo, o platonismo que reverte*. Nietzsche quer reverter o platonismo (1ª leitura), ao passo que o platonismo também reverte *alguma coisa* (2ª leitura). Mas que *coisa*, no platonismo, sofre a reversão?

Recuperemos o prefácio de *Além do bem e do mal*, mais especificamente a acusação de que o espírito puro, a razão pura e o bem em si correspondem ao erro dogmático em que Platão incorre, seduzido pela metafísica e pelo moralista Sócrates. Na amálgama desses dois campos de força, Platão conclui que deve haver um sentido ético para a existência do mundo e do homem, e por essa razão a moral, o conhecimento e a verdade precisam corresponder a um mesmo propósito, uma mesma finalidade. Assim, o pensador grego faz confirmar sua vocação tirânica, herdada primordialmente do socratismo, e faz de sua filosofia uma doutrinação que vê na identidade da Ideia as propriedades do Bem, Belo e Verdadeiro³⁴². Resumidamente, o que a filosofia platônica funda é a distinção entre sensível e suprassensível, em uma hierarquia na qual o primeiro elemento se submete ao segundo e julga todas as coisas sensíveis pela régua inflexível da Ideia eterna e imutável. No trecho em questão, Nietzsche argumenta que

³⁴² GIACOIA, *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, p. 208-209.

toda dogmatização em filosofia, não importando o ar solene e definitivo que tenha apresentado, não tenha sido mais que uma nobre infantilidade e coisa de iniciantes; e talvez esteja próximo o tempo em que se perceberá quão pouco bastava para constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram.³⁴³

Essa tal *coisa*, parece evidente aqui, são as já mencionadas noções de espírito puro, de razão pura e de bem em si, enfim, o *gesto metafísico*³⁴⁴ inaugurado em Platão e que foi sendo aplicado ao longo dos séculos de pensamento ocidental. E, por fim, esse gesto corresponde a um modo de ser, a um impulso que impeliu o homem Platão a colocar na filosofia a primeira pedra do edifício dogmático. Ser antiplatônico, portanto, é ser contrário a todo tipo de inclinação que confunde as motivações de um determinado indivíduo com a universalização dos valores que esse mesmo indivíduo vem a professar. A submissão de um mundo, dito aparente, a outro que lhe é anterior e originário só pode fazer sentido na relação de forças que se expressam naquele que assim o crê, sendo o efeito de uma interpretação: não é esta divisão hierárquica do mundo que naturalmente instaura o pensamento dogmático, mas é o dogmatismo que expressa um jeito de ver o mundo de forma hierárquica. Esse jeito de ver, essa tal perspectiva, é para Nietzsche uma degenerescência que não só se coloca contra a vida, mas impede que outras formas, mais afirmativas, sejam – com o perdão da redundância – afirmadas³⁴⁵.

Contudo, é importante que nos detenhamos um pouco mais sobre o uso da palavra “hierarquia” para evitar leituras irresponsáveis do pensamento de Nietzsche, já que se corre sempre o risco de vê-lo apenas em sua fachada, perdendo as sutis camadas de sua retórica³⁴⁶. Ser antiplatônico não é o mesmo que ser anti-hierárquico, e guardar essa distinção é fundamental para compreender o projeto da reversão do platonismo. Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze apresenta dois sentidos para a noção de hierarquia no pensamento nietzschiano. O primeiro deles seria o sentido próprio ao filósofo, isto é, a aceitação de que na relação de forças sempre haverá, entre forças ativas e reativas, a superioridade de umas em relação às outras – no caso, as forças ativas são superiores às

³⁴³ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, prólogo, p. 7

³⁴⁴ Cf. PONTE, *Nietzsche e Platão: uma relação ambígua e antinômica*, p. 63-64; GIACOIA, O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão. In: *Cadernos Nietzsche*.

³⁴⁵ “Eu fui o primeiro a perceber a verdadeira antítese: o instinto *degenerado*, que se volta contra a vida com uma fúria vingativa subterrânea [...] e uma fórmula da *mais alta afirmação*, nascida da abundância, da superabundância, um dizer-sim sem reservas, até mesmo para o sofrimento, para a culpa, para tudo o que é discutível e estranho na própria existência” (NIETZSCHE, *Ecce homo*, O nascimento da tragédia, §2, p. 84).

³⁴⁶ Cf. PONTE, op. cit., p. 64; GIACOIA, op. cit., p. 32-33.

reativas, e essa diferença que se apresenta entre elas não faz da hierarquia uma noção imóvel e cristalizada, já que às forças ativas cabe a transvaloração dos valores. Por sua vez, o segundo sentido de hierarquia representa o triunfo das forças reativas, quando estas submetem as forças ativas e o mundo a uma organização moralizante, retirando do horizonte qualquer possibilidade de afirmação da existência. “Se os dois sentidos são comparados, vê-se que o segundo é como que o inverso do primeiro”³⁴⁷; assim, os dois sentidos de reversão do platonismo e dois sentidos de hierarquia em Nietzsche se encontram em seus devidos pares: reverter o platonismo é um projeto ativo, e o platonismo como agente da reversão é um movimento essencialmente reativo.

Afinal de contas, o que o platonismo teria revertido? Essa questão ainda não foi devidamente respondida, e isso porque era preciso decantar os níveis de complexidade da proposta que fazemos: primeiro, foi importante caracterizar a reversão do platonismo no seu sentido já conhecido, isto é, do modo como Nietzsche o apresenta e Deleuze o recupera em seus próprios termos – embora a interpretação deleuziana ainda não tenha sido desdobrada até aqui; segundo, qualificamos a declaração de Nietzsche em defesa de um platonismo invertido, delimitamos sua origem e concertamos os elementos que gravitam a seu redor; terceiro, ao privilegiar elementos gramaticais da tradução portuguesa de “*umgedrehrter platonismus*”, emergiram dois sentidos distintos e opostos para o significado do termo, que encontraram na dinâmica entre as forças suas devidas correspondências – a reversão nietzschiana, reconhecida como ativa, e outra reversão chamada passiva/reativa, que se identifica com o próprio platonismo. Feitas essas considerações, tratemos de compreender, progressivamente, essa reversão passiva/reativa em sua dupla articulação gramatical e filosófica.

a) a gramática da reversão

Há uma famosa crítica de Nietzsche à linguagem como morada da verdade, registrada em seu texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Nele, o filósofo define a linguagem como uma reprodução arbitrária de um estímulo nervoso que tão-somente designa os objetos do mundo, sem qualquer correspondência com a coisa que procura representar. Por exemplo, a linguagem agrupa entes singulares em um mesmo universo de significado apenas porque, para nós, se apresentam como compartilhando

³⁴⁷ *NF*, p. 80.

traços comuns; entretanto, toda decisão linguística que procure explicar os entes já é o resultado de um impulso subjetivo: por que chamamos a folha de *folha*? Que critérios nos levam a concluir que existem folhas tanto na mangueira quanto na macieira? Diante de que parâmetro ficou estabelecido que folha é um substantivo feminino? Se a folha é algo *em si*, por que diferentes povos dão a ela outros nomes – *leaf, hoja, feuille, foglia, blatt*? Como pode *folha* ser o mesmo que *blatt*? Nada realmente corresponde a nada, não há qualquer relação causal assentada na realidade justificando essas decisões³⁴⁸. Dessa análise, Nietzsche conclui que a noção de verdade, do ponto de vista da linguagem conceitual, não passa de “um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, [...] ilusões que esquecemos que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força”³⁴⁹.

A natureza da discussão fica ainda mais complexa quando, em *Além do bem e do mal*, Nietzsche aproxima as arbitrariedades da linguagem ao funcionamento da filosofia como um todo, considerando-a sempre uma filosofia da gramática³⁵⁰. Assim como a designação *folha* corresponde a um exercício metafórico que perde seu valor criativo e passa a arbitrar os juízos de certo e errado sobre o objeto designado no mundo, um conceito filosófico também só encontra sua garantia de funcionamento quando circunscrito a um certo arranjo arbitrário de enunciação. A lógica gramatical é aliada do pensamento conceitual, é ela quem torna possível, como afirma Viviane Mosé, “a criação de cada vez mais elaboradas abstrações, capazes de sustentar a rede significativa que tem como função a manutenção da identidade, da duração, do sujeito”³⁵¹. Assim, as regras gramaticais, as leis da linguagem, pavimentam o caminho que conduz o pensamento à incorporação de uma metafísica da linguagem, que é a razão como fundamento do ser, da identidade, da causalidade³⁵².

A filosofia opera segundo o que Nietzsche chama de “hábito gramatical”. Quando Descartes afirma que a atividade de pensar requer um agente, não há nada que a

³⁴⁸ NIETZSCHE, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, I, p. 150-151.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 152-153.

³⁵⁰ “Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo” (NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, Dos preconceitos dos filósofos, §20, p. 25).

³⁵¹ MOSÉ, *Nietzsche e a grande política da linguagem*, p. 139.

³⁵² *Ibid.*, p. 141; Nietzsche fala explicitamente nesses termos no seguinte trecho: “a linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão” (NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, A “razão” na filosofia, §5, p. 22).

natureza em si mesma exija em termos lógicos, mas nossa estrutura gramatical de pensamento toma a tarefa para si e procura um complemento que unifique os termos da oração em torno de uma noção estável: assim, o “penso, logo existo” é uma imposição linguística – gramatical, conceitual, *racional* –, não um conteúdo da realidade³⁵³. Os elementos gramaticais se organizam de modo a sempre nos comunicarem entes sobrenaturais, isto é, que estão para além da natureza, impedindo que possamos acessar a realidade em si mesma; o conhecimento do mundo, mediado pela linguagem, é apenas um conhecimento do mundo *humano*, e nada mais³⁵⁴. Em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari atualizam essa leitura ao escrever que “uma regra de gramática é um marcador de poder, antes de ser um marcador sintático”³⁵⁵.

Nos próximos parágrafos, procuraremos abordar a reversão do platonismo em uma dupla chave sintática/filosófica, destacando apenas a leitura anteriormente chamada de “reversão passiva/reativa”, isto é, aquela que difere do platonismo invertido propriamente nietzschiano. Por meio desse enfoque, buscaremos *forçar* a gramática a sair de seus termos, deslocar seus pressupostos e – assim como Nietzsche procura fazer – abolir as dicotomias que se inserem no campo da razão dogmática. Assim, o termo “sintaxe” indicará, doravante, o significado estabelecido pelo senso comum – isto é, o de um conjunto de regras e arranjos que determinam a função dos termos de uma determinada oração, sendo esta compreendida como um conteúdo linguístico estruturado em torno de um verbo; da mesma forma, “filosofia” indicará também o sentido comum que temos do termo, operando com suas ferramentas próprias – conceitos, definições, relações lógicas etc.

Sintaticamente, portanto, já se sabe que a “reversão passiva/reativa do platonismo” guarda como sujeito da oração o termo “platonismo”, considerado ativo na sentença. Sua atividade, aqui, está circunscrita ao que o termo opera no campo da frase, ou seja, é o platonismo quem pratica a reversão, é ele quem age no sentido de empregar a ação determinada pelo verbo. Assim, convertendo o sintagma nominal “reversão passiva/reativa do platonismo” em um conteúdo verbal, chega-se à fórmula “o platonismo reverte *alguma coisa*”. No entanto, ao olhar para a frase originária em busca

³⁵³ Cf. BILATE, *A tirania do sentido: interpretação, verdade e moral em Nietzsche*, p. 49-50.

³⁵⁴ “Com essa ideia que o homem faz da natureza, com essa crença que sempre será acompanhada de um nome, ele acredita conhecer o mundo em si mesmo, quando apenas conhece um mundo humano, demasiado humano” (Ibid., p. 53).

³⁵⁵ *MP*, 2, p. 8.

do objeto da oração, nos damos conta de sua ausência; não se sabe o que o platonismo reverte, a frase não entrega esse conteúdo; a sentença está incompleta.

Saltando da gramática para a filosofia, a denúncia de Nietzsche pode ser recuperada aqui: o platonismo, como imagem dogmática do pensamento, é contraditório ao promover uma leitura de mundo que desconsidera o objeto, isto é, o próprio mundo. Assim como na sintaxe a sentença não se completa, a pretensão filosófica do platonismo não chega jamais a conhecer com exatidão aquilo que pretende fixar como um conhecimento universal; quando o platonismo reverte *alguma coisa*, essa coisa que é revertida nunca se conecta à verdadeira natureza da realidade, e seu esforço é incompleto. Entretanto, da mesma forma que Descartes pôde fingir nos satisfazer ao completar o “penso, logo [existio]”, o pensamento da tradição nos convence de sua validade ao reverter *alguma coisa* sem que a reversão pareça ter sido feita. Dessa forma, se não há objeto da reversão, não houve reversão, e tampouco houve um agente para reverter qualquer coisa: o mundo é como está. Assim, o próprio platonismo pode se isentar de uma postura ativa – seja na oração ou no pensamento – e diluir sua presença naquilo que propõe, uma vez que não vê agência sobre o mundo que ele próprio enuncia³⁵⁶.

Na sentença “o platonismo reverte *alguma coisa*”, a voz verbal é ativa. Isso significa dizer que o sujeito da oração é aquele que age, que pratica a ação determinada pelo verbo. A esse sujeito dá-se o nome de “sujeito ativo” ou “sujeito agente”, pelas razões que já estão claras no conceito de “voz ativa”. Essa informação poderia entrar em choque com o fato de que o sintagma verbal deriva de uma expressão nominal (reversão do platonismo) onde a reversão aparece como passiva/reactiva, em oposição à reversão ativa de Nietzsche. A partir deste ponto, é necessário bastante cuidado para que os elementos fiquem claros em seus domínios: chamamos o platonismo de “sujeito ativo” na chave sintática, mas sabemos que filosoficamente sua função é passiva/reactiva; nessa lógica, ao operar na realidade segundo seus interesses, o platonismo age de maneira reativa, isto é, dominado pelas forças reativas sobre as quais Deleuze comenta ao fornecer uma dupla leitura da noção de hierarquia em Nietzsche. Assim, embora seja um sujeito ativo no campo sintático, seu compromisso filosófico é reativo, seu conteúdo nega a força ativa que poderia ter enquanto pensamento, mas que só se sustenta pela

³⁵⁶ “É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e projeta a crença no Eu-substância em todas as coisas” (NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, A “razão” na filosofia, §5, p. 22).

gramática. Em síntese, o platonismo como força reativa encontra seu caráter ativo apenas como sujeito gramatical, o único domínio sobre o qual ainda pode manter algum controle e fetichizar o mundo. “O fetichismo da razão é a projeção de uma forma subjetiva, autônoma e ordenadora, nas coisas. [...] Pensar qualquer coisa é remeter sempre ao emaranhado lógico-gramatical fundado por estas mesmas noções”³⁵⁷.

Ainda no estudo das vozes verbais, o contrário da voz ativa é a voz passiva. Nesta noção, o sujeito é chamado de paciente, isto é, ao invés de praticar a ação prescrita pelo verbo ele é quem a sofre. O agente, por sua vez, está gramaticalmente posposto ao verbo, e o termo sintático que o apresenta é chamado de “agente da passiva” – aquele que, na voz passiva, é quem pratica o verbo, é quem age. O platonismo, como sujeito da voz ativa, se mostrou filosoficamente reativo, mas essa demonstração ainda não foi suficiente para explicar o sentido último do termo “passivo/reativo”, como proposto através do sintagma nominal “reversão passiva/reativa do platonismo”. Assim, recuperemos o sentido original do termo “reversão do platonismo”, quando o platonismo é o termo que sofre a ação da reversão: ora, também não encontramos aqui um elemento que funcione como sujeito ativo, não sabemos quem reverteu o platonismo; mas isso apenas numa primeira camada: da oração passiva “o platonismo é revertido *por alguém*”, saltamos da voz passiva para a voz ativa: “*alguém* reverte o platonismo”. Portanto, se quem propõe a reversão do platonismo é Nietzsche, então facilmente o enigma se resolve: “*Nietzsche* reverte o platonismo”. Com isso, o platonismo é colocado na condição de paciente tanto gramatical quanto filosoficamente, não restando a ele qualquer sentido ativo – exceto pela ficção “o platonismo reverte *alguma coisa*”, sendo esta *coisa* o mundo verdadeiro, que o platonismo esconde ao tentar nos oferecer um “mundo verdadeiro” que não passa de um erro³⁵⁸.

b) a reversão da gramática

³⁵⁷ MOSÉ, *Nietzsche e a grande política da linguagem*, p. 144.

³⁵⁸ “É porque a razão impõe tais medidas e atributos ao mundo que Nietzsche pode identificar uma discrepância entre o mundo-não-valorado e esse mesmo mundo enquanto conhecido pelo homem, enquanto mundo-valorado. É essa discrepância que é chamada de erro. Mas quem assegura que se creia nesse erro? Quem é o responsável por advogar em favor desse erro? Nietzsche é bastante claro ao dizer que tal advogado é a linguagem” (BILATE, *A tirania do sentido: interpretação, verdade e moral em Nietzsche*, p. 50).

Dos livros escritos por Deleuze na década de 1960, *Lógica do sentido* é o que lida mais diretamente com o tema da linguagem. Não por acaso a estrutura do livro se divide em trinta e quatro séries de paradoxos, “que formam a teoria do sentido [...], uma entidade não existente, ele tem mesmo com o não-senso relações muito particulares” (*LS*, prólogo). Há, portanto, uma implicação da linguagem na construção do pensamento filosófico, tanto no sentido de fornecer uma gramática filosófica quanto no de enunciar seus problemas e limites, mas também seus desvios. Refém da designação das coisas no mundo, a linguagem não é capaz de estabelecer uma relação direta com o sentido dessas coisas, e desse modo o projeto geral de Deleuze para este livro parece ser a construção de uma teoria do sentido, uma forma de “passar da relação de designação à relação de expressão”³⁵⁹. Em linhas gerais, a obra do escritor britânico Lewis Carroll é o ponto de partida para que Deleuze formule sua teoria do sentido, mas também é um livro sobre os estoicos e, por fim, um livro sobre a linguagem e seus desvios – daí tudo ser paradoxal³⁶⁰.

Todo o livro é atravessado por distinções, designações, proposições, formulações, sentenças, predicções, discursos – enfim, há um repertório linguístico abundante que torna o livro um carrossel delirante de intensidades. Numa primeira mirada, Deleuze parece encarnar o “puro devir sem medida, verdadeiro devir-louco que não se detém nunca”³⁶¹ de que falava Platão, fazendo de seu texto um verdadeiro fluxo de palavras e referências, temporalidades e devires rebeldes³⁶². E embora o tema da reversão do platonismo apareça com mais força apenas no seu apêndice, desde a primeira série do texto o autor anuncia sua leitura particular do que significa reverter essa doutrina de pensamento. A partir do reconhecimento de uma dualidade platônica entre o bom senso e o não-senso das coisas existentes, Deleuze sustenta que

Não é, em absoluto, a [dualidade] do inteligível e a do sensível, da Ideia e da matéria, das Ideias e dos corpos. É uma dualidade mais profunda, mais secreta, oculta nos próprios corpos sensíveis e materiais: dualidade

³⁵⁹ *LS*, p. 27.

³⁶⁰ Para Sales, a questão que dá título ao livro pode ser encarada como “uma espécie de fenomenologia do sentido-acontecimento: acontecimento aos corpos que se manifesta na linguagem, até o ponto extremo e visível de suas efetuações empíricas” (SALES, Deleuze e a lógica do sentido: o problema da estrutura. In: *Trans/Form/Ação*, p. 219).

³⁶¹ *LS*, p. 1.

³⁶² Na ocasião em que escreve sobre “movimentos e devires rebeldes”, Deleuze remete a *Crátilo*, diálogo platônico em que o tema da linguagem é particularmente importante (*Ibid.*, p. 2). Contudo, com o avançar das séries, a distinção platônica é complexificada e o sentido das dualidades é ressignificado; isso se torna mais evidente na quarta série, chamada “das dualidades” (*Ibid.*, p. 13-24).

subterrânea entre o que recebe a ação da Ideia e o que se subtrai a esta ação. Não é a distinção do Modelo e da cópia, mas a das cópias e dos simulacros. O puro devir, o ilimitado, é a matéria do simulacro, na medida em que se furta à ação da Ideia, na medida em que contesta ao mesmo tempo tanto o modelo como a cópia. As coisas medidas acham-se sob as Ideias; mas debaixo das próprias coisas não haveria ainda este elemento louco que subsiste, que “sub-vem”, aquém da ordem imposta pelas Ideias e recebida pelas coisas? Ocorre até mesmo a Platão perguntar se este puro devir não estaria numa relação muito particular com a linguagem [...] Não seria talvez esta relação essencial à linguagem, como em um “fluxo” de palavras, um discurso enlouquecido que não cessaria de deslizar sobre aquilo a que remete sem jamais se deter?³⁶³

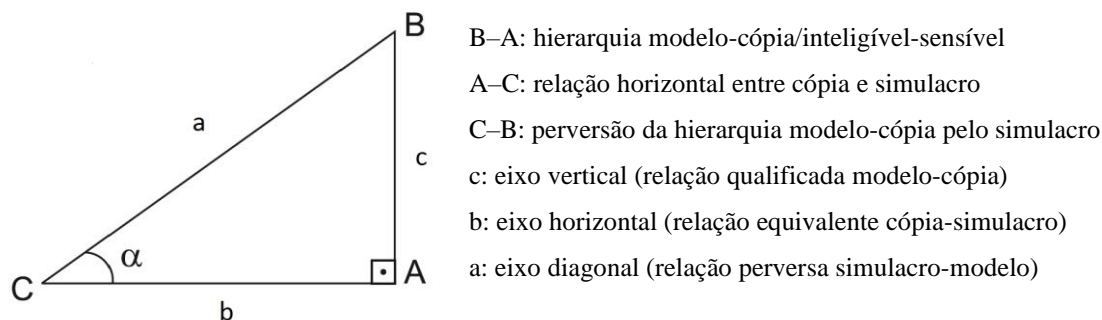
É preciso cautela para que o pensamento não nos cause vertigem. Deleuze inicia a *Lógica do sentido* com uma constatação intencionalmente paradoxal: a linguagem que fixa os limites do mundo e funda a noção de identidade é a mesma que resgata o aspecto criativo do devir, removendo qualquer fixidez estabelecida pela... linguagem. Tudo se dá, na verdade, por meio do tensionamento que coloca a triangulação modelo, cópia e simulacro em uma disputa por qual tipo de dualismo interessa ao pensamento, submetendo o terceiro vértice a um tipo de conexão com os demais elementos cuja qualidade é menos expressiva. Tomando como exemplo a gramática particular de um triângulo retângulo³⁶⁴, a dualidade qualificada do pensamento platônico seria expressa pela relação entre os *catetos*, isto é, os lados adjacentes ao ângulo reto, ao passo que o terceiro elemento, de menor valor qualificativo, estaria localizado no lado oposto a esse ângulo, ou seja, no lugar da *hipotenusa*.

Na imagem abaixo, podemos interpretar as coordenadas do triângulo da seguinte forma: a relação dos vértices B e A indica a verticalidade do pensamento platônico, sua hierarquia e a conseqüente submissão – em termos visuais, no triângulo, mas em termos ontológicos na filosofia – de A em relação a B. Assim, o lado *c* do triângulo indica o modo pelo qual o modelo (B) incide sobre a cópia (A). O ângulo reto dá origem, portanto, à base que sustenta a relação mais qualificada do triângulo, conectando os domínios do inteligível (eixo vertical, lado *c* do triângulo) com o sensível (eixo horizontal, lado *b* do triângulo). O lado *b*, por sua vez, conecta os vértices A e C – sendo este último o simulacro. Desse modo, o lado *a* do triângulo estabelece uma conexão do vértice C (o simulacro) com o vértice B (o modelo), não de modo vertical

³⁶³ Ibid., p. 2.

³⁶⁴ Trataremos, mais adiante, do motivo pelo qual o triângulo retângulo foi escolhido como imagem para representar a reversão do platonismo.

(porque o simulacro não se submete como a cópia) nem horizontal (porque ele se diferencia da cópia), mas se colocando como oposto à relação qualificada – daí podermos interpretar o lado a do triângulo como o esforço do simulacro para perverter a relação com o modelo (sendo, portanto, uma cópia ilegítima, não qualificada).



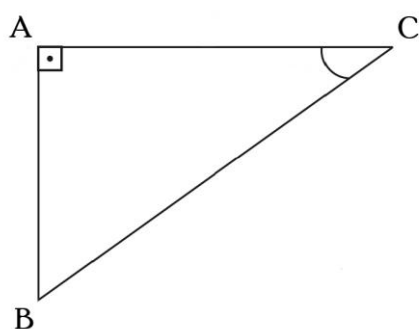
Assim, se a consagrada estrutura de pensamento que apresenta o privilégio do modelo sobre a cópia – e a conseqüente condenação do simulacro – é a imagem comum que fazemos de Platão, outra distinção deve ser feita de modo a não perder de vista um novo sentido de dualidade que se insinua por meio dessa triangulação: qual seja, a distinção entre a cópia (que se submete ao modelo) e o simulacro (que escapa dele). Como já visto em Nietzsche, em seus compromissos mais banais a linguagem tem sobre o mundo uma noção meramente representativa, nunca podendo designar o ser da coisa que nomeia, e por esse motivo só se pode tratar dela nos termos de uma relação conceitual com a realidade; se “todo conceito surge ao tornar equivalente o que não é igual”³⁶⁵, então a defesa de um modelo primordial que garante a multiplicidade das coisas existentes parece insustentável, porque as qualidades ditas primordiais são efeito da igualação e, portanto, posteriores a esse movimento. Desconhecemos as qualidades essenciais das coisas, mas acumulamos sobre elas uma quantidade inumerável de casos mais ou menos semelhantes que nos dão a seu respeito a noção abstrata de uma *qualitas occulta*, um modelo originário e preexistente aos entes na realidade, a partir do qual derivam as cópias com as quais interagimos³⁶⁶. Desfeito esse império das abstrações³⁶⁷, o rei-modelo perde seu lugar de privilégios ontológicos, permitindo um novo arranjo entre as cópias e os simulacros.

³⁶⁵ NIETZSCHE, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, I, p. 152.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 152-153.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 153.

Desse modo, se há algo no conteúdo linguístico que se submete à tentativa de traduzir um modelo através da redução de singularidades a uma designação comum abstrata, por outro lado há nela uma potência que não atende – e não procura atender – a um modelo fundamental, escapando do escrutínio da Ideia suprassensível e tornando a identidade inviável³⁶⁸. Deleuze não fala em duas linguagens distintas, que tomam suas direções particulares e não se comunicam entre si: trata-se de “duas dimensões distintas interiores à linguagem em geral”³⁶⁹, ontologicamente equivalentes, mas diferentes por suas intensidades (ainda no esquema triangular, poderíamos privilegiar o segmento horizontal A–C, sendo A o espaço da cópia e C o do simulacro, desqualificando por sua vez a relação hierárquica B–A, onde B é o modelo). Opera-se, aqui, um sentido preliminar da reversão do platonismo segundo Deleuze.



A–C: relação horizontal qualificada cópia-simulacro
 A–B ou C–B: relação desqualificada com o modelo

Nesta *nova imagem*, o eixo horizontal salta para o alto do triângulo e faz do vértice B, antes colocado na posição superior (visual e ontologicamente), um eixo de profundidade, de obscuridade³⁷⁰. A reta que une o ponto A ao ponto C, isto é, o eixo do mundo sensível, se torna o lado privilegiado do triângulo e passa a colocar o problema em outros termos: não há mais um modelo que submete a cópia e recusa o simulacro, mas é a Ideia que passa a ser lida como um efeito de superfície da relação dada entre cópia e simulacro. Esse procedimento de reversão fica evidente na série chamada “Dos efeitos de superfície”, quando Deleuze apresenta a filosofia estoica como o primeiro movimento que recusa a triangulação do platonismo, não como reivindicação explícita de uma nova política do pensamento, mas porque desde sua gênese o estoicismo

³⁶⁸ LS, p. 2-3.

³⁶⁹ Ibid., p. 2, grifo nosso.

³⁷⁰ “Pois, em Platão, um obscuro debate se processava na profundidade das coisas” (Ibid., p. 8).

promove uma forma superficial³⁷¹ de se afetar pela realidade, ao passo que em Platão toda disputa conceitual precisa ser resolvida em favor do modelo – ainda que essa resolução se desse por meio de uma necessidade de esconder, recalcar e reprimir tudo aquilo que não fosse possível de submeter à Ideia. Para Deleuze, os estoicos compreendem a existência de uma dualidade que não instaura um modelo para legislarem a partir dele: em vez de propor essa hierarquia – que podemos interpretar como reativa, a partir da análise deleuziana de Nietzsche –, os elementos do dualismo estoico são os corpos (com suas misturas, relações, ações e paixões, unicamente entre si) e os efeitos da relação entre os corpos (Deleuze os nomeará de diferentes formas ao longo do livro, privilegiando o termo “acontecimento”); a originalidade desse arranjo se deve ao fato de que ambos ocorrem no tempo³⁷² (os corpos na extensão cósmica do presente; os acontecimentos em um fluxo infinito entre passado e futuro), mas nunca fora dele³⁷³. Na imbricação dessas duas noções que dão forma ao dualismo estoico, é inviável a necessidade de uma Ideia anterior para abrigar os corpos, posto que eles já compreendem a totalidade da existência e causam a si próprios, não sendo, portanto, *cópias* para qualquer modelo; por fim, se há uma noção de Ideia que se manifesta na natureza, ela existe apenas enquanto um efeito da relação entre corpos – uma noção construída a partir da superfície, e não pensada como uma profundidade.

Desqualificar o modelo não significa recusar que ele exista enquanto uma elaboração do pensamento, mas é justamente compreendê-lo desta forma, apenas como uma elaboração – e não mais uma estrutura primordial, um *a priori* da realidade. Apenas nesse sentido é que ele pode e deve ser admitido: sua capacidade de determinar o que quer que seja na realidade não passa de um jogo causal e espiritual inócuo, porque não pode conformar o movimento do devir a um conjunto de regras que lhes são incorporais, o que iria na contramão dos princípios estoicos³⁷⁴. Na verdade, a reviravolta

³⁷¹ No sentido empregado, o adjetivo “superficial” não possui valor pejorativo, mas indica o tipo de relação qualificada apresentada anteriormente, por meio do triângulo retângulo que privilegia o eixo horizontal A–C. A noção de superfície será desenvolvida no decorrer do capítulo.

³⁷² Essa leitura aproxima os estoicos da discussão que fizemos sobre a relação dos signos com a questão do tempo, a partir de Proust e Bergson, no capítulo anterior.

³⁷³ Tal seria a qualidade da Ideia platônica: preexistente ao próprio tempo.

³⁷⁴ A partir dos estudos de Bréhier sobre a noção de “seres incorporais”, (BRÉHIER, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, p. 19-34), Deleuze conduz seu argumento de modo a concluir que “os caracteres da Ideia caem [...] neste extra-ser [...] ineficaz à superfície das coisas: *o ideal, o incorporal não pode ser mais do que um ‘efeito’*” (LS, p. 8). Na nota 20 ao livro de Bréhier, fica explícita a separação existente entre os corpos e os incorporais, sendo estes destituídos de uma atividade interna e produtora, ou seja, existindo apenas como efeitos de causas dadas entre os corpos (BRÉHIER, op. cit., p. 24).

estoica do platonismo é a liberação de uma nova gramática do pensamento³⁷⁵, onde os simulacros se manifestam não mais como “rebeldes subterrâneos”³⁷⁶, mas como efeitos que são parte da superfície constitutiva da realidade. Assim, despidos de determinações sintáticas restritas, que submetem os termos a uma relação de dominação do sentido final, os paradoxos estoicos são, para Deleuze, a “destituição da profundidade, exibição dos acontecimentos na superfície, desdobramento da linguagem ao longo deste limite”³⁷⁷. Em outras palavras, a linguagem do paradoxo não se fecha, porque seu sentido sempre sofre adição ou subtração de elementos à medida que procuramos decifrá-lo³⁷⁸; portanto, trata-se de uma linguagem coextensiva ao movimento do devir e, por esse motivo, seu sentido (a Ideia, o modelo) é sempre um efeito.

2.3. Platão, uma imagem do pensamento

A partir deste ponto, nos resta apenas fazer uma dupla investigação, procurando resolver duas questões que foram ligeiramente apresentadas nas seções anteriores do capítulo: 1º) *o que significa exatamente a reversão do platonismo para Deleuze?* Mesmo que já tenha sido apresentada no final da seção anterior, alguns movimentos e peças dessa interpretação precisam ser abordados com maior clareza, com especial ênfase para a figura do simulacro e sua participação bastante ativa no argumento deleuziano; 2º) *em que medida a reversão do platonismo se conecta com o tema da imagem do pensamento?* Sobre esse ponto específico, muitos comentários já foram feitos anteriormente, mas todos muito superficiais e preliminares em fornecer essa conexão, de modo que a pergunta deverá retornar ao final do capítulo, quando os itens relativos à primeira questão estiverem devidamente elucidados. Mas, para que a

³⁷⁵ No *Timeu*, ao explicar a gênese dos quatro elementos naturais – fogo, água, terra, ar –, Platão escreve que “tudo o que é da espécie do corpo tem profundidade. Mas a profundidade envolve, necessariamente e por natureza, a superfície; e *uma superfície plana é composta a partir de triângulos*. Todos os triângulos têm origem em dois triângulos, cada um dos quais com *um ângulo reto e com os outros agudos*” (PLATÃO, *Timeu-Crítias*, 53c-d, p. 140, grifos nossos). É válido destacar que o termo “superfície”, utilizado por Platão, não equivale ao sentido empregado por Deleuze, embora seja conveniente; no entanto, a noção de um triângulo “originário” com um ângulo reto e dois agudos é, rigorosamente, a noção mesma de triângulo retângulo.

³⁷⁶ *LS*, p. 8.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 9.

³⁷⁸ O paradoxo, para Deleuze, é equivalente aos *koans* do zen-budismo e ao humor *non-sense* dos ingleses e norte-americanos (*Ibid.*, p. 9); nesse sentido, o processo de decifração de um paradoxo não busca alcançar um sentido último e oculto na proposição, mas lida apenas com seus efeitos superficiais – isto é, relacionais entre os termos.

primeira das duas investigações possa de fato começar, é preciso colocar em evidência um personagem secundário que, não obstante, atravessa toda a pesquisa.

Só pode existir uma reversão do platonismo porque existe, antes disso, um platonismo; da mesma forma, só se pode falar em platonismo porque existe Platão. Para além dessas obviedades, o objetivo desta seção do capítulo é estabelecer, de modo transversal, uma leitura dos principais dilemas enfrentados pelo filósofo grego em seu tempo, junto à recepção que Deleuze tem do pensamento platônico, principalmente no texto “Platão e o simulacro”, mas pontuando, quando necessário, outros momentos de sua obra. Se aceitarmos a célebre declaração de Whitehead sobre a filosofia ocidental não passar de uma sucessão de notas de rodapé a Platão, a contribuição de Deleuze a esse palimpsesto milenar será nosso guia de leitura.

///

Considerando que a obra deixada por Platão é extensa e apresenta uma infinidade de questões inescapáveis ao exercício da filosofia como um todo, faremos um recorte bastante preciso de modo a manter em nosso horizonte apenas o estritamente necessário para nossa investigação; o fato, contudo, é que Deleuze não visita Platão apenas em busca de um ou outro conceito, mas dialoga com diferentes comentários do pensador grego a problemas das mais variadas ordens, e esse comportamento peculiar faz com que a própria noção de recorte seja menos perfeccionista do que gostaríamos. Feitas essas observações, é preciso não ter dúvidas que a leitura deleuziana de Platão intenta levar adiante o desafio proposto por Nietzsche na segunda seção do capítulo X de *Crepúsculo dos ídolos*: sobre Platão, “é preciso revirá-lo linha por linha e ler seus pensamentos ocultos tanto quanto suas palavras”³⁷⁹; mas, para a apropriação que Deleuze faz de Nietzsche, reverter o platonismo não significa “a abolição do mundo das essências e do mundo das aparências”³⁸⁰ da filosofia platônica; “subverter o platonismo significa [...] recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem”³⁸¹. Em outras palavras, a partir dessas novas questões – isto é, que não correspondem exatamente aos interesses nietzschianos quando trata da sua própria reversão do platonismo –, Deleuze entende que revirar as linhas de Platão e ler seus

³⁷⁹ NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, O que devo aos antigos, §2, p. 87.

³⁸⁰ *LS*, p. 259.

³⁸¹ *DR*, p. 96.

pensamentos ocultos significa “forçá-lo” a revelar as motivações de seu principal empreendimento: a defesa da Teoria das Ideias.

Embora seja raramente enunciada de maneira explícita em seus diálogos, a Teoria das Ideias é uma das principais contribuições de Platão ao debate filosófico de seu tempo, sendo capaz de articular, por meio dela, tanto questões metafísicas quanto éticas, políticas, epistemológicas, estéticas etc.; tudo isso através de um reduzido conjunto de proposições que apenas aqui ou ali clarificam o sentido geral da teoria³⁸². Platão alude ao sentido geral da Teoria das Ideias por meio de ilustrações, alegorias, exemplos, altercações entre os personagens de seus diálogos, mas não chega a exatamente postular os elementos centrais dessa doutrina. Contudo, apesar do comedimento, essa concepção ocupa lugar central não apenas em sua obra, mas praticamente funda o ponto nevrálgico do pensamento filosófico ocidental, ainda que outros pensadores de seu tempo – Aristóteles sendo o mais reconhecido ainda hoje – tenham se distanciado dessa elaboração teórica.

Reverter o platonismo é, ironicamente, adotar uma abordagem platônica: assim como o filósofo grego “encurrala o sofista”³⁸³, Deleuze pretende fazer o mesmo com o que ele chama de “motivação do platonismo” – ou seja, jogar luz sobre aquilo que está oculto no corpo teórico da doutrina das Ideias, mas que é causa e condição para sua existência. Por fim, a seu modo particular, essa também é uma estratégia nietzschiana por excelência, revelada por Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*:

A questão ‘Quem?’, segundo Nietzsche, significa o seguinte: considerando-se uma determinada coisa, quais são as forças que dela se apoderam, qual é a vontade que a possui? Quem se expressa, se manifesta, e quem se oculta nela. Só somos conduzidos à essência pela questão ‘Quem?’. Pois *a essência é somente o sentido e o valor da coisa*; a essência é determinada pelas forças em afinidade com a coisa e pela vontade em afinidade com essas forças. Além disso, quando colocamos a questão ‘O que...?’, além de cairmos na pior metafísica, de fato apenas colocamos a questão ‘*Quem?*’ de um modo inábil, cego, inconsciente e confuso. [...] Quando perguntamos o que é o belo, perguntamos de que ponto de vista as coisas aparecem como belas; e o que assim não nos aparece como belo, de que outro ponto de vista se tornaria belo?³⁸⁴

³⁸² Para Ferrari, as exceções são a primeira parte do diálogo *Parmênides* e algumas passagens no *Fédon*, mas em geral Platão trata a Teoria das Ideias “como se isso se tratasse de um patrimônio teórico já reconhecido tanto pelos protagonistas dos diálogos, como pelos seus leitores” (FERRARI, Teoria das ideias. In: *Platão*, p. 216).

³⁸³ *LS*, p. 259.

³⁸⁴ *NF*, p. 101.

O trecho apresenta duas formas de colocar a questão da essência. Uma delas, marcada pela pergunta “Quem?”, é a fórmula propriamente nietzschiana: nesse modo de conceber a essência de uma determinada coisa, devemos nos atentar para a dinâmica das forças que, operando sobre aquela coisa, fazem com que uma determinada força atribua à coisa um sentido e um valor que lhes são afins – tudo isso nos termos de uma perspectiva, isto é, de uma coordenação de fatores que determinam sua essência. Evidentemente, o sentido de “determinar”, nesse caso, não é o de dar um fim, atribuir uma finalidade, propor um acabamento a essa coisa, uma vez que se trata sempre de uma questão trágica³⁸⁵. Nessa ótica, a interrogação “Quem?” exige um posicionamento daquele que a enuncia e também de quem a recebe; mais ainda, exige que este último *avali*e a relação de forças que se expressa sobre a coisa dada, força o indivíduo a adotar um novo método que lhe permita buscar pela verdade, não como aquilo que ela é, mas como aquilo que se quer quando alguém a procura³⁸⁶. A segunda fórmula é platônica: é ele quem busca a essência perguntando “o que” são as coisas, procurando para elas um conteúdo *a priori* que lhes seja estável, impedindo que se possa pensar a partir de um pluralismo. Dizer “o que” uma coisa é não se reduz a fornecer exemplos daquilo que se espera saber: assim, não é possível que se possa descobrir “o que é belo” apenas apontando no mundo os entes considerados belos, pois sua pluralidade contraria o sentido da pergunta, que exige uma essência invariável. Necessariamente, a fórmula platônica leva à distinção entre aquilo que possui a beleza enquanto propriedade (seres no mundo aparente) e aquilo que a possui por essência (a ideia de Belo como a única coisa essencialmente bela, única resposta necessária e suficiente à fórmula “o que”)³⁸⁷.

Resgatemos a pergunta nietzschiana: o que quer *quem* quer a verdade? Nota-se, com efeito, que há duas perguntas combinadas nessa interrogação. Primeiro: indaga-se “quem” quer a verdade, isto é, quais são as forças que se apoderam dessa coisa e nela se expressam (são ativas? reativas? quais prevalecem? que valores e sentidos são formados a partir dessa apropriação?)³⁸⁸. Segundo: uma vez determinada a essência da coisa, o que ela busca afinal? Aquele que expressa uma qualidade ativa da força quer a verdade do mesmo modo que quer aquele cujas forças reativas triunfaram sobre ele? A própria

³⁸⁵ Ibid., p. 101.

³⁸⁶ “O que quer aquele que procura a verdade? Essa é a única maneira de saber quem procura a verdade. O método de dramatização apresenta-se assim como o único adequado ao projeto de Nietzsche e à forma das questões que ele põe: método diferencial, tipológico e genealógico” (Ibid., p. 103).

³⁸⁷ Ibid., p. 100.

³⁸⁸ Ibid., p. 56-61.

natureza da pergunta nos leva a crer que não. Assim como variam as forças, variam também os sentidos, os valores e, por fim, variam também as essências formadas na interação entre a coisa e os fenômenos que a acometem. Desse tensionamento que compromete diversas variáveis, uma nova perspectiva é liberada, um novo método de investigação se coloca: encurralar o platonismo, nesse sentido, significa recusar sua fórmula “O que” e colocar sobre ele a fórmula “Quem?”, para revelar, afinal, suas motivações, saber de que ponto de vista fala aquele que procura a verdade nos termos em que Platão o faz.

A reversão do platonismo também envolve a desnaturalização da imagem do filósofo como “um ser das ascensões que sai da caverna, eleva-se e se purifica na medida em que mais se eleva”³⁸⁹, consagrada por Platão e absolutamente popular até nossos dias. Dado o sucesso civilizacional dessa imagem no Ocidente, o platonismo confunde-se com a própria noção de filosofia e faz parecer que todo sistema de pensamento é, invariavelmente, platônico, ou que toda filosofia tem em Platão seu ponto de partida, mesmo quando a ele se opõe³⁹⁰. Para Deleuze, contudo, isso corresponde a um modo de orientar-se no pensamento, uma inclinação dentre outras, um modo de pautar o pensamento a partir de eixos e coordenadas que fundam “uma geografia antes de ter uma história”³⁹¹. A imagem do filósofo como um ser da ascensão é um recurso valioso, por um lado, pois o movimento de procurar a altitude e o céu inteligível faz entrelaçar filosofia e moral em torno de um conteúdo programático imponente; por outro lado, numa leitura nietzschiana, esse princípio idealista envenena a filosofia, uma vez que o espírito ascensional procura compreender a vida afastando-se dela.

Assim, se o idealismo platônico tem na alegoria da caverna uma de suas principais narrativas de fundação – nela, o filósofo é aquele que se liberta dos grilhões e se eleva para fora da caverna, retornando depois a seu interior já investido de um espírito missionário que procura converter os ainda agrilhoados –, Nietzsche se alia aos pré-socráticos e procura se engajar *para dentro* da caverna, em busca de suas profundidades mais fundamentais: “uma caverna ainda mais profunda por trás de cada

³⁸⁹ LS, p. 131.

³⁹⁰ O platonismo funcionaria “como uma espécie de núcleo, assim, cada nova empreitada na filosofia estaria fadada a ser sua subversão ou sua revisão” (ARAUJO, A reversão do platonismo como possibilidade de abertura para uma linhagem imanentista de pensamento em Gilles Deleuze. In: *Revista Trágica*, p. 93).

³⁹¹ LS, p. 131.

caverna – um mundo mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de cada chão, cada razão, por baixo de toda ‘fundamentação’”³⁹². Ou seja, ao indicar que existe “uma caverna mais profunda” no pensamento platônico, Nietzsche não só se alia a uma subversão do platonismo, mas insinua o que ele próprio enuncia mais adiante: a ideia de que em toda filosofia há *outra* filosofia oculta, ou seja, mais fundo na caverna. Deleuze, contudo, dá um passo além e, a partir do estoicismo, encontra uma terceira coordenada para o pensamento, que “se opõe ao mesmo tempo à conversão platônica e à subversão pré-socrática”³⁹³. Assim, revisaremos as principais teses das duas primeiras imagens para, em seguida, elencar os traços fundamentais da imagem estoica.

1º) Filosofia da ascensão, o platonismo aponta para cima: seu movimento é de elevação, buscar o céu, projetar-se acima da contingência da matéria para alcançar as essências que não se confundem com ela; esse movimento também é uma espécie de jornada de purificação, já que o ato de se elevar é igualmente um ato de virtude. Daí a crítica de Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*: “o mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*”³⁹⁴. A repetição dos pronomes, enganosamente redundantes, mostram que *ele* (o filósofo virtuoso) vive *nele* (o mundo verdadeiro, alcançável apenas por essa imagem de filósofo); nessa lógica, a verdade *em si* (verdade nela mesma, inteligível) é a verdade *em si* (verdade para os interesses específicos de Platão; “verdade para si mesmo”). Com isso, a filosofia passa a ser vítima de um erro, que é o desejo de purificação daquele que a enuncia.

2º) Filosofia das profundidades, o pré-socratismo aponta para baixo: o interesse não é o que está fora, no sentido daquele que sai da caverna, mas o que na caverna mesma se apresenta; o filósofo busca a profundidade, envolve-se com os encaixes, as relações, os movimentos que se insinuam na *physis*, fazem dela o espaço privilegiado do pensamento; as propriedades naturais são seus objetos de investigação por excelência, sem fazer concessões a qualquer entidade explicativa do mundo que esteja dele apartada. Nesse sentido particular, os pré-socráticos se aproximam do que Nietzsche considerava a filosofia do futuro, “com todas as forças de uma vida que também é um

³⁹² NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, O que é nobre?, §289, p. 175.

³⁹³ *LS*, p. 136.

³⁹⁴ NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula, §1, p. 25.

pensamento ou de uma linguagem que também é um corpo”³⁹⁵. No entanto, Deleuze faz questão de nomear esta imagem como “pré-socrática” porque, quanto ao método empregado pelo pensamento nietzschiano, o vínculo se estreita mais em função da terceira imagem.

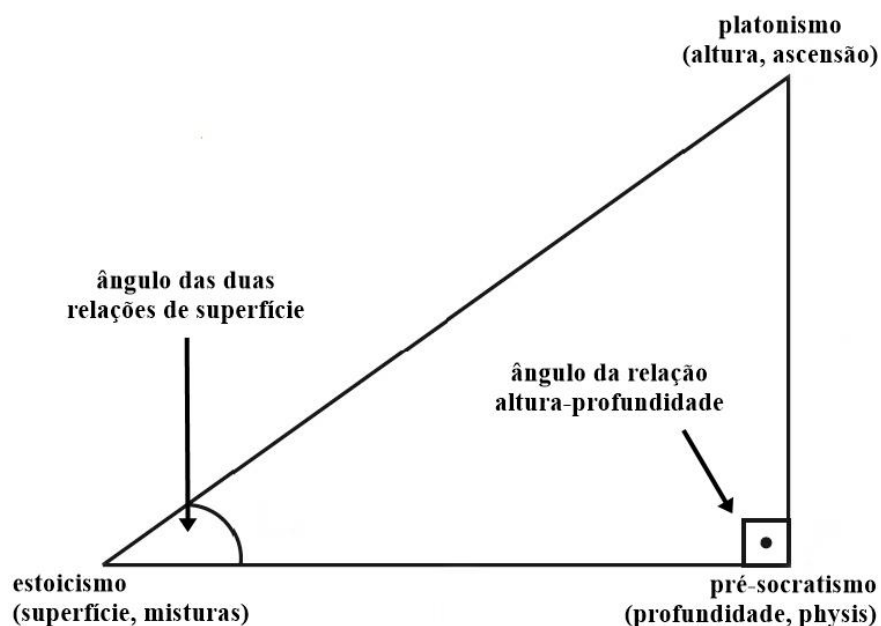
3º) Filosofia das superfícies, o estoicismo promove a abolição da altura e da profundidade – daí o fato de Deleuze ver aproximação com o pensamento de Nietzsche, cujo projeto de reversão do platonismo pregava a abolição do mundo das essências e do mundo das aparências. A originalidade por detrás dessa reorientação do pensamento se dá na recusa de um fundamento moral para as relações e misturas entre os corpos na imanência, não havendo um aparato deliberativo ou corretivo de seu funcionamento; tudo ocorre na superfície, por meio de combinações contingentes que não preveem a anterioridade de uma Ideia (caso da filosofia platônica) nem de uma ordem cósmica que estabilize essas misturas (caso da filosofia pré-socrática). Assim como a noção de modelo é um efeito das relações superficiais entre os corpos, também o são as nomenclaturas que organizam a *physis* e dão a ela uma justificação: “na profundidade dos corpos tudo é mistura; ora, não há regras segundo as quais uma mistura e não outra pode ser considerada má”³⁹⁶. Deleuze, portanto, inscreve o estoicismo não como uma recuperação do mundo pré-socrático, mas uma nova orientação para o pensamento que faz do apelo platônico à ascensão apenas um modo de orientar-se – o pior deles³⁹⁷. E, por fim, o argumento deleuziano termina com uma distinção curiosa: opondo-se à conversão platônica e à subversão pré-socrática, a orientação que o pensamento estoico inaugura na filosofia é a de uma *perversão*³⁹⁸. Assim:

³⁹⁵ *LS*, p. 132.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 134.

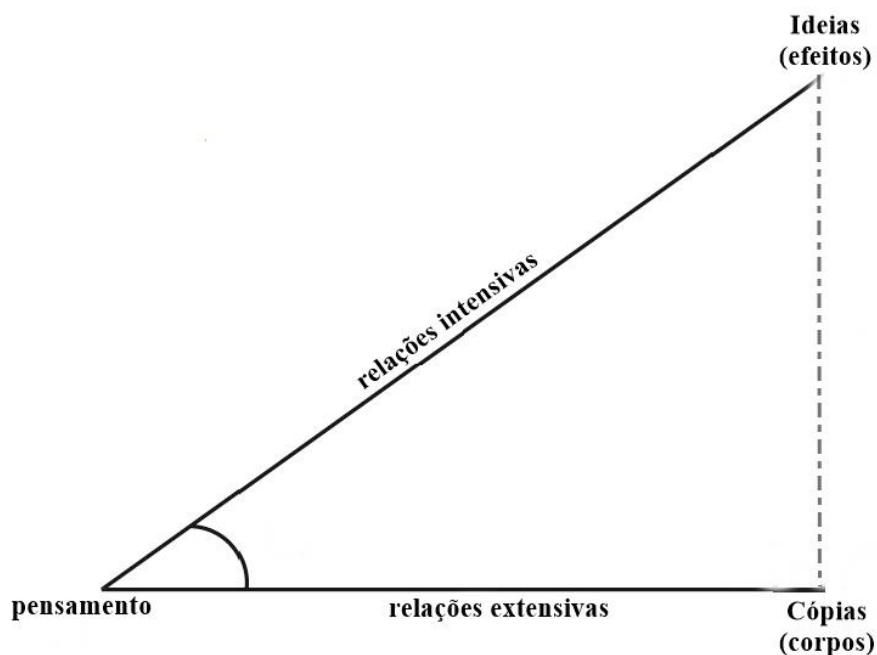
³⁹⁷ “O idealismo é a doença congênita da filosofia platônica e, com seu cortejo de ascensões e de quedas a forma maníaco-depressiva da própria filosofia” (*Ibid.*, p. 131).

³⁹⁸ Em *Mil platôs*, junto a Guattari, Deleuze escreve que os estoicos, por levarem ao ponto máximo o paradoxo da interação entre corpos e das transformações incorporais, foram “os primeiros a elaborar uma filosofia da linguagem” (*MP*, 2, p. 21).



Na imagem, o ângulo reto representa a relação altura-profundidade, no sentido de que as duas imagens em disputa apenas contrariam o movimento uma da outra. Enquanto o platonismo advoga a existência da Ideia suprassensível, desprezando aquilo que no mundo é aparente, os pré-socráticos direcionam seu engajamento para as profundezas do mundo sensível, tomando a direção contrária. Deleuze entende que essa oposição ainda não é suficiente, porque mantém a disputa modelo-cópia da qual a filosofia dogmática sempre sai vitoriosa. Assim, é preciso olhar para o lado: “a salvação, eles [os estoicos] não a esperam mais da profundidade da terra ou da autoctonia, muito menos do céu e da Ideia, eles a esperam lateralmente”³⁹⁹. No vértice em que se coloca o estoicismo, portanto, todas as relações escapam à dualidade modelo-cópia, o ângulo se abre de modo a não submeter nem a ser submetido a uma unidade ontológica superior: tudo se dá no campo das relações entre os corpos e seus efeitos, entre eixos de extensividade e intensidade simultâneos. A lateralidade da postura estoica implode o ângulo reto e lida com o mundo no âmbito das composições, de modo que, tratando da imagem do triângulo retângulo, não se torna mais necessário invertê-la literalmente para que a inversão dos termos e de suas relações seja feita:

³⁹⁹ *LS*, p. 133.



Nesta última configuração do pensamento, os eixos de superfície são apresentados tendo como parâmetro apenas a imagem de filósofo com a qual Deleuze pretende levar a cabo a reversão do platonismo. Há, portanto, duas relações superficiais existentes: na horizontal, há as relações extensivas, que estabelecem a mistura entre os corpos, em suas mais variadas composições, formando um campo de força anteriormente ocupado pela noção de cópia, segundo a nomenclatura originalmente platônica; na diagonal, encontra-se o eixo das relações intensivas, que opera uma diferença de natureza em relação aos corpos, mas sem submetê-los a esse novo campo de relações: aqui, onde antes Platão colocara a Ideia suprassensível, Deleuze encontra os incorporais estoicos, isto é, os efeitos que aparecem na superfície, e apenas nela. Conforme Bréhier, “esses resultados de ação dos seres [...] é o que chamaríamos hoje de fatos ou *acontecimentos*: conceito bastardo que não é nem um ser nem uma de suas propriedades, mas o que é dito ou afirmado do ser”⁴⁰⁰. Por fim, o acontecimento é a noção estoica que dá a Deleuze o material necessário para concluir seu argumento da seguinte forma: se todos os efeitos produzidos da interação entre os corpos são incorporais, logo não há como um efeito (a Ideia, por exemplo) projetar sobre os corpos uma relação verdadeiramente hierárquica; a essência é também um acontecimento, resultado de certas interações corporais, nunca a causa delas. Disso, decorre que o eixo

⁴⁰⁰ BRÉHIER, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, p. 33, grifo nosso.

vertical da imagem conecta os efeitos aos corpos apenas enquanto uma sutil e descontínua implicação, sem domínio de um sobre o outro, sem retidão, sem fechamento: uma multiplicidade sem fim no pensamento⁴⁰¹.

I) a dialética dos pretendentes

Deleuze propõe uma tese original para “encurrular” Platão: segundo ele, o método dialético platônico é o principal instrumento do platonismo, porque graças a essa abordagem particular o filósofo grego pôde estabelecer os critérios que orientam seu projeto filosófico. Nesse sentido, é pertinente falar em “método dialético platônico” para evitar confusão com o que se entende tradicionalmente por dialética – isto é, a imagem de dialética como método de raciocínio que opera pela oposição – tampouco no sentido empregado posteriormente por Aristóteles e reforçado na modernidade por Hegel. Deleuze compreende que o sentido da dialética, na filosofia platônica, estaria intrinsecamente ligado a uma metodologia de divisão com o propósito de selecionar os elementos que guardam maior grau de semelhança com o fundamento da própria divisão – este fundamento seria a Ideia⁴⁰². Desse modo, a dialética platônica é uma “dialética dos rivais ou dos pretendentes”⁴⁰³, que consiste não em uma disputa pautada pela contradição fundamental existente entre os rivais, mas pelo desejo deles em pertencer a uma linhagem superior, sendo apresentados como autênticos em relação aos demais pretendentes.

Mais uma vez, Nietzsche é importante: sua teoria das forças e sua reorientação dada ao conceito de vontade são elementos indispensáveis para a dissolução da dicotomia sujeito-objeto, que se assenta em uma lógica binária própria ao pensamento dialético da tradição ocidental – neste caso, a referência mais imediata é Hegel⁴⁰⁴, mas sem dúvida trata-se também de repensar a dicotomia parmenidiana do Ser e do não-Ser⁴⁰⁵. De forma bastante sintética, pode-se afirmar que a principal discordância de Nietzsche com o entendimento hegeliano sobre a dialética é que, para Hegel, o

⁴⁰¹ Referimo-nos ao que Bréhier chama de “o plano dos fatos, que atuam na superfície do ser, e constituem uma multiplicidade sem laço e sem fim de seres incorporais” (Ibid., p. 34).

⁴⁰² LELIS, As potências do simulacro: Deleuze com Nietzsche. In: *Revista Trágica*, p. 20.

⁴⁰³ *LS*, p. 260.

⁴⁰⁴ Para Deleuze, “o anti-hegelianismo atravessa a obra de Nietzsche como o fio condutor da agressividade” (*NF*, p. 18).

⁴⁰⁵ MACHADO, L., *A formação do conceito de imagem do pensamento na filosofia de Gilles Deleuze*, p. 79-80.

movimento do devir não apenas resulta em uma totalidade, como é ele próprio uma expressão racional, que não nega o ser. Nesse sentido, por mais que conserve o sentido heraclítico de uma luta entre contrários⁴⁰⁶, o esforço do pensamento hegeliano se localiza em torno de uma força unificadora para o devir, uma lógica de harmonização das diferenças em direção à totalidade. Nietzsche, por sua vez, não estabelece um fim para o movimento do devir: a perspectiva do conflito não envolve uma inevitável dissolução na permanência ou a pretensão a uma universalidade que lhe sobreponha; para ele, o elemento negativo essencial não aparece na luta dos contrários⁴⁰⁷, como ocorre em Hegel, mas é substituído por outro modo de compreensão do devir. Segundo Deleuze, “Nietzsche substitui o elemento especulativo da negação, da oposição ou da contradição, pelo elemento prático da *diferença*: objeto de afirmação e de gozo. [...] Em sua relação essencial com outra, uma vontade faz de sua diferença objeto de afirmação”⁴⁰⁸. Ou, nos termos de Lebrun, pode-se dizer que Nietzsche não submete a luta dos contrários a uma organização tácita, porque cada elemento só se torna pensável por meio da própria luta e só pode dominar outro elemento de maneira efêmera⁴⁰⁹.

Em “A questão da filosofia na Grécia. Governo de si e subjetivação”⁴¹⁰, Deleuze retoma um certo elogio à guerra presente em Nietzsche⁴¹¹ ao formar um juízo sobre a pólis grega: para ele, o que fundamentalmente explica as relações de força existentes no contexto social vivido por Platão é a relação de rivalidade que acaba por estabelecer, entre os homens livres da pólis, um vínculo inédito. Basicamente, em todos os campos da vida política e social as relações são pautadas por um forte componente de rivalidade que atravessa os corpos e as pretensões dos sujeitos submetidos a esse *socius* particular. Contudo, Deleuze não qualifica esse tensionamento como uma continuidade do pensamento mágico-religioso, tampouco como uma inclinação para a guerra ou uma

⁴⁰⁶ Em um texto sobre Heráclito, Hegel avalia: “é uma grande convicção que se adquiriu, quando se reconheceu que o ser e o nada são abstrações sem verdade, que o primeiro elemento verdadeiro é o devir. O entendimento separa a ambos como verdadeiros e de valor; a razão, pelo contrário, reconhece um no outro, que num está contido seu outro – e assim, o todo, o absoluto deve ser determinado como devir” (HEGEL, Heráclito de Éfeso C – Crítica moderna. In: *Os pré-socráticos*, p. 103).

⁴⁰⁷ “Em Nietzsche, a relação essencial de uma força com outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência” (NF, p. 18).

⁴⁰⁸ NF, p. 18-19.

⁴⁰⁹ LEBRUN apud FRANÇA, Hegel e Nietzsche: as interpretações de Heráclito, o problema do devir e a peculiaridade da dialética hegeliana. In: *Anais do Seminário dos Estudantes de Pós-graduação em Filosofia da UFSCar*, p. 266.

⁴¹⁰ O texto em questão é resultado de um curso sobre Foucault ministrado por Deleuze entre 1985 e 1986 e publicado em 2015 em Buenos Aires como parte do tomo III, cujo título é *La subjetivación*.

⁴¹¹ Trata-se do prefácio “O estado grego” (Cf. NIETZSCHE, *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*).

necessidade de mediação operada por um soberano; no seu entender, a disputa se dá em torno de pontos vazios⁴¹², ou seja, ela nasce de uma série de novos dispositivos de poder que surgem na Grécia e que alteram profundamente a relação dos indivíduos com suas novas esferas de participação⁴¹³. Nesse mesmo texto, Deleuze comenta a respeito da importância que um termo grego teve sobre sua chave de leitura:

Para os que fizeram um pouco de grego, têm a *amphisbetesis*. E *amphisbetesis* é uma palavra que me impactou enormemente em Platão. Qual é o método de Sócrates? Qual é o método platônico, ou um aspecto essencial do método platônico, que me parece que diz realmente o que é a Grécia? É que, qualquer que seja a questão colocada, há rivais que surgem dizendo: ‘Sou eu! Sou eu! Sou eu!’. Isto não é a guerra, é a rivalidade. Eu digo: ‘qual é o mais belo?’. E os gregos não esperam que o soberano decida. Tampouco brigam para decidir, como na guerra. Já não é o pensamento mágico-religioso. Sem dúvida reclamam um ponto, um ponto vazio a partir do qual os pretendentes poderão rivalizar⁴¹⁴

O que significa, afinal, *amphisbetesis*? Numa tradução aproximada, o termo refere-se ao ato de reivindicar uma herança ou, mais especificamente, disputá-la na condição de principal requerente. Trata-se de um termo que remete ao campo jurídico, uma vez que o desdobramento de seu significado envolve a posse de propriedades, o reconhecimento da herança pelo Estado e o pagamento de indenizações em caso de prejuízo ao legítimo requerente⁴¹⁵. Ao colocar sua atenção sobre o termo, Deleuze propõe que Platão seja lido na chave de um legislador, daquele que instaura um fundamento segundo o qual os pretendentes deverão ser julgados. Assim, em Platão, “o objetivo da divisão não é [...] dividir um gênero em espécies, mas [...] selecionar linhagens: distinguir os pretendentes, distinguir o puro e o impuro, o autêntico e o inautêntico”⁴¹⁶. Disso decorre que, no entender de Deleuze, o platonismo é a grande realização da filosofia grega, por ser responsável pela imagem de que a vocação filosófica consiste em julgar os rivais. É preciso apresentar critérios de desempate, que dissolvam as equivalências dos pretendentes e coloquem-nos em seus devidos lugares: o

⁴¹² FG, p. 203.

⁴¹³ No clássico *As origens do pensamento grego*, Jean-Pierre Vernant destaca, entre outros elementos que contribuíram para essa nova dimensão da vida política grega, o advento da escrita, os debates públicos, a igualdade de participação dos cidadãos quanto ao destino da pólis e o surgimento da classe de pensadores conhecidos como sofistas (VERNANT, op. cit., p. 56-57).

⁴¹⁴ FG, p. 203.

⁴¹⁵ Cf. <http://www.hellenicaworld.com/Greece/WS/en/Amphisbetesis.html>.

⁴¹⁶ LS, p. 260.

pretendente legítimo sai vitorioso e os falsos pretendentes devem conformar-se com o resultado.

Historicamente, como se sabe, os grandes rivais de Platão são os sofistas. Personagens cruciais do cenário político ateniense, seu papel na pólis envolvia a preparação de jovens para o exercício do poder, com uma compreensão de cidadania que levava em consideração o cenário altamente conflitivo do período, onde políticos eram cobrados a informar devidamente a população dando-lhes os conselhos mais adequados para o que fazer⁴¹⁷. Aproveitando-se dessa urgência, indivíduos habilidosos na argumentação surgiam em toda Atenas apresentando-se como professores que buscavam formar os futuros governantes do local, ensinando-lhes a arte da retórica, isto é, um conjunto de técnicas argumentativas cujo objetivo central era o de impressionar seu público, vencer o debate contra seus rivais e contribuir para a formação política em troca de honorários pelos serviços prestados.

O cerne da crítica de Platão aos sofistas envolve a maneira pela qual estes constroem seus argumentos: com a retórica, o objetivo do aprendizado nunca fere os interesses da pólis, nunca coloca em questão os preconceitos que esta carrega consigo, e com isso o professor sofista pode ser, ele mesmo, um preconceituoso a reproduzir os valores que mereciam ser criticados. Assim, a fama alcançada por essa classe de professores revelava a Platão o limite de sua atuação local: trocando seus serviços por dinheiro, os sofistas surgiam aos olhos do filósofo como indivíduos que se distanciavam dos critérios éticos necessários à verdadeira educação, ao verdadeiro conhecimento⁴¹⁸.

A dialética platônica surge nesse contexto como um método discursivo não apenas alternativo à retórica sofista, mas contrário a ela. Não se trata, nesse sentido, de um desdobramento dos mecanismos argumentativos desenvolvidos pelos sofistas, mas de um novo ponto de partida para encaminhar as discussões na pólis, onde passa a importar mais “um método capaz de evidenciar quem verdadeiramente pode pretender tratar desses assuntos, ou seja, sua preocupação está mais voltada para *quem e como* realiza o discurso do que *com* a obtenção de reconhecimento ou aprovação por parte de quem o escuta”⁴¹⁹. A partir da leitura de *O uso dos prazeres*, de Foucault, Deleuze encaminha a seguinte percepção: na relação de forças existente entre os indivíduos livres na pólis ateniense, é visto como mais apto a governar os outros aquele que se

⁴¹⁷ IRWIN, Platão: o pano de fundo intelectual. In: *Platão*, p. 89-90.

⁴¹⁸ SILVA, *A nova imagem do pensamento*, p. 46.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

mostra capaz de melhor governar a si próprio. Por sua vez, o governo de si é uma operação que se afasta dos domínios do poder e do saber, isto é, não firma compromissos com qualquer um dos dois campos, embora tenha implicação sobre eles, colocando em questão as noções mesmas de poder e saber quando apartadas de um autogoverno⁴²⁰. Nesse sentido, o deslocamento da preocupação platônica passa a ser exatamente este: é preciso buscar um método discursivo onde importe mais o autogoverno do que a pretensão ao governo dos outros; é preciso que a educação seja pautada mais pelo desenvolvimento ético do que pelo reconhecimento público; é preciso que exista um fundamento ético, político, estético etc. a partir do qual seja possível distinguir quem são os indivíduos aptos e os não aptos a governar os outros – tudo isso através de uma relação de similitude mantida entre as ações do indivíduo autogovernado (cópia) e o fundamento em si (Ideia), distinguindo-se daqueles que pretendem apenas governar os outros (simulacro).

É nesse sentido que se pode entender a declaração de Deleuze e Guattari quando afirmam que “o filósofo tem muito pouco prazer em discutir. Todo filósofo foge quando ouve a frase: vamos discutir um pouco [...]. A filosofia tem horror a discussões”⁴²¹. Com isso, os autores não querem fazer da filosofia um espaço de absoluta segurança para aqueles que a professam: na verdade, o que está em jogo nesse comportamento é a definição de filosofia em oposição ao que não pode, nem deve, ser confundido com ela. Se ela evita discussões, isso ocorre porque seu interesse não é retórico, tampouco se submete ao apelo a reconhecimentos públicos, muito menos quer confirmar os preconceitos de seu tempo. Em Platão, o sentido geral da filosofia é estabelecer um corte preciso entre os bons e os maus pretendentes nas discussões, ainda que a exposição de seu método dependa fatalmente do embate – por essa razão é que Platão escreve em forma de diálogos, e Sócrates mesmo aborda seus interlocutores com uma confiança inicial nas opiniões que estes carregam consigo⁴²².

Também é importante compreender que as críticas de Platão aos sofistas não caem em uma generalização vazia; há distinções importantes feitas pelo filósofo em relação à qualidade de seus adversários. Isso fica bastante evidente em uma passagem do diálogo *Protágoras*, em que Sócrates interroga o sofista de modo a saber que tipo de educação um jovem receberá caso se torne seu aluno, ao que recebe como resposta a

⁴²⁰ *FG*, p. 204-205.

⁴²¹ *QF*, p. 37.

⁴²² IRWIN, Platão: o pano de fundo intelectual. In: *Platão*, p. 92-93.

seguinte declaração: “não será tratado como o seria se frequentasse as aulas de alguns outros sofistas [...]. O que ensino é ter bom discernimento e bem deliberar seja nos assuntos privados, [...] seja nos assuntos do Estado, [...] tanto através do discurso quanto através da ação”⁴²³. Nesse aspecto, Protágoras não deixa de ser um rival, mas é visivelmente qualificado, isto é, um oponente respeitável, que deve ser levado a sério. Assim como ele, Górgias também será considerado por Platão um dos grandes mestres, oriundos da primeira geração de sofistas, contra os quais ainda é preciso marcar uma firme posição, mas ainda de modo menos dramático do que será necessário fazê-lo em relação aos grupos subsequentes – os chamados erísticos e, além desses, os “ideológicos”⁴²⁴.

De todo modo, a instauração da dialética como método legítimo para o filósofo implica necessariamente na desqualificação da retórica como “uma arte que não pode pretender-se formadora de homens, de cidadãos, pois esta não passa de uma forma *comum* de bajulação [...] porque ela só visa a si mesma, sem preocupar-se com a pólis”⁴²⁵, como ocorre no diálogo *Górgias*. Nessa avaliação, a retórica é a contramão do verdadeiro engajamento com a vida política, porque reduz a experiência discursiva ao efeito imediato que causa sobre aqueles que a experienciam; e, se numa sociedade corrompida os valores defendidos pela população são também corruptos, os sofistas em nada contribuem para combater esse *status quo*, pois sabem que só serão efetivos em seus propósitos se corresponderem exatamente àquilo que uma sociedade corrompida espera deles – os sofistas, portanto, são aduladores⁴²⁶ e também corruptores. Em outras palavras, o método dialético platônico, para além de uma posição diversa à do sofista, é o meio pelo qual um indivíduo pode alcançar o governo de si mesmo: ao dispensar o debate retórico como instrumento privilegiado da disputa política, Platão faz com que as relações de forças, antes representadas pelos indivíduos uns em relação aos outros em sua pretensão pela vitória nos debates, agora sejam substituídas pela relação de uma força afetando a si mesma – ou, como afirma Deleuze a partir de Foucault, construindo o autogoverno, o afeto de si por si mesmo, a subjetivação⁴²⁷.

⁴²³ PLATÃO, *Protágoras*, p. 277 [318d-319a].

⁴²⁴ Cf. REALE, *História da Filosofia Antiga*, p. 76.

⁴²⁵ SILVA, *A nova imagem do pensamento*, p. 48.

⁴²⁶ Cf. PLATÃO, *Górgias*, p. 150 [463b].

⁴²⁷ *FG*, p. 207.

II) a imagem sem semelhança

A certa altura de “Platão e o simulacro”, Deleuze apresenta o modelo geral do que compreendemos como platonismo:

Partiríamos de uma primeira determinação do motivo platônico: distinguir a essência e a aparência, o inteligível e o sensível, a Ideia e a imagem, o original e a cópia, o modelo e o simulacro. Mas já vemos que essas expressões não são equivalentes. A distinção se desloca entre duas espécies de imagens. As *cópias* são possuidoras em segundo lugar, pretendentes bem fundados, garantidos pelas semelhanças; os *simulacros* são como falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão [e] um desvio essenciais. [...] Podemos então definir melhor o conjunto da motivação platônica: trata-se de selecionar os pretendentes, distinguindo as boas e as más cópias ou antes as cópias sempre bem fundadas e os simulacros sempre submersos na dessemelhança. Trata-se de assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros, de recalcar os simulacros, de mantê-los encadeados no fundo, impedidos de subir à superfície e se “insinuar” por toda parte.⁴²⁸

Se é possível afirmar que existe um “senso comum” a respeito da filosofia platônica, a distinção entre mundo inteligível e mundo sensível certamente ocupa esse posto. Para Deleuze, contudo, não é este o maior problema do platonismo, a grande investigação que o move: no lugar dessa dualidade, ele prefere destacar outro par de oposição. Se, de modo mais imediato, a distinção entre modelo e cópia chama atenção, há por outro lado uma camada mais profunda que coloca as cópias e os simulacros em disputa – assim, é absolutamente necessário ao platonismo que estejam bem delineadas as fronteiras que separam as cópias dos simulacros para que não se corra o risco de confundi-las umas com as outras. A origem do problema vem da constatação de que, se há – como quer fazer crer Platão – uma Ideia inteligível, eterna e imutável, Uma em essência, o mundo sensível encontra-se povoado por uma multiplicidade de imagens de todo tipo. Assim, o platonismo exige que as imagens sejam rigorosamente avaliadas de modo que se possa assegurar quais delas são as mais aptas para serem consideradas legítimas diante do modelo. É preciso saber diferenciar as cópias dos simulacros, o pretendente bem fundado daquele que é perverso. Sobre esse ponto é que recai o desafio da dialética: a tarefa de selecionar as boas imagens não se dá apenas por uma diferença

⁴²⁸ LS, p. 262.

de espécie das cópias em relação aos simulacros, mas por uma seleção de linhagem, entre as que confirmam o modelo e as que desviam dele.

A partir disso, a Ideia surge no repertório conceitual de Platão como o fundamento primeiro e necessário segundo o qual os fenômenos podem pretender possuir apenas em uma segunda instância: a seleção da linhagem é, portanto, a seleção da imagem que guarda uma relação de semelhança com o fundamento; conseqüentemente, a outra espécie de imagem – o simulacro – é dessemelhante, ou sem semelhança com a Ideia. No entanto, se o modelo é o critério pelo qual todas as seleções podem ser efetivadas, não é ele quem toma a iniciativa em direção às imagens para escolher quais devem ser consideradas como legítimas; para Deleuze, “é o pretendente que faz apelo a um fundamento e cuja pretensão se acha bem fundada ou mal fundada”⁴²⁹. O fundamento é aquilo que possui a qualidade pura, e que não pode ser outra coisa a não ser ele mesmo; dessa forma, dada sua condição de imparticipável⁴³⁰ – porque idêntico a si mesmo –, o fundamento possui tal qualidade apenas como algo a ser possuído em segundo lugar pela cópia. Dito isso, é a cópia que, assumindo a semelhança com o modelo e garantindo sua participação nele, deve ter confirmada sua condição de imagem bem fundada, apontando para o modelo a partir do qual seus rivais poderão ser julgados⁴³¹. O simulacro, segundo esse raciocínio, é nada além de um pretendente que, sem semelhança com o modelo, não pode substituir a cópia na relação com o fundamento, sendo apenas um participante menos qualificado para a disputa.

No texto de Deleuze, dois termos são apresentados de modo a estabelecer uma distinção mais exata entre as duas espécies de imagens que manifestam sua pretensão de remeter ao modelo, isto é, entre as cópias e os simulacros. Assim, as imagens que garantem sua participação junto à Ideia são chamadas de *cópias-ícones*, enquanto as imagens desviantes recebem o nome de *simulacros-fantasmata*. Para além da mera diferenciação terminológica em relação aos termos consagrados, Deleuze procura, por meio desses termos, uma nova associação de imagens que expliquem a reversão do platonismo e, de quebra, revelem a performance de duas imagens do pensamento distintas: as já conhecidas imagem dogmática e nova imagem do pensamento, que,

⁴²⁹ Ibid., p. 260.

⁴³⁰ Deleuze refere-se a modelo, cópia e simulacro como imparticipável, participado e participante, respectivamente (Ibid., p. 261).

⁴³¹ REZINO; SOUZA, Em diálogo Gilles Deleuze e Platão: do simulacro à reversão do platonismo. In: *Ideias*, p. 221.

como já mencionado no capítulo anterior, também pode ser chamada de “pensamento sem imagem”. É o problema do simulacro que parece ter levado Deleuze a modificar essa terminologia na segunda metade de sua obra produzida durante a década de 1960, tirando a centralidade da crítica da imagem dogmática – caso da “nova imagem” em *Nietzsche e a filosofia* – e passando a tratar de modo mais direto da reversão do platonismo a partir de *Diferença e repetição*. No livro de 1962, o diálogo mantido com o pensamento nietzschiano implicava na liberação de uma nova imagem do pensamento, colocando-o diante de novas coordenadas e de um repertório conceitual cujas implicações sobre a vida escapam ao moralismo da filosofia dogmática; com a novidade do simulacro, o problema da imagem do pensamento é retomado e a reversão do platonismo passa a ser entendida como a instauração de uma não-imagem, ou de um pensamento sem imagem⁴³².

O que são as cópias-ícones e os simulacros-fantasmas? Nos dois casos, o hífen indica uma equivalência: toda cópia é um ícone e todo simulacro é um fantasma. Porém, isso ainda diz pouco sobre a função desses termos, principalmente quando cópia e simulacro já são suficientemente conhecidos pela tradição filosófica. Para Deleuze, no entanto, a adição desses dois elementos possibilita alguns avanços conceituais, de modo que seja possível caracterizar mais precisamente uma filosofia pensada a partir da diferença – assim, a cópia-ícone é aquela espécie de imagem que se comunica diretamente com o modelo por meio de uma similitude imitativa interior⁴³³, ao passo que o simulacro-fantasma é uma imagem destituída de semelhança em relação ao modelo, existindo por meio da pura diferença⁴³⁴. A ideia incômoda de um simulacro como cópia da cópia é, segundo essa linha de raciocínio, resultado de uma decisão moral tomada pelo platonismo, submetendo o simulacro ao mundo da representação, onde apenas a cópia-ícone encontra verdadeiro acolhimento em relação ao modelo. Imagem infernal, o simulacro deve ser exorcizado, sendo o platonismo seu grande algoz eclesiástico⁴³⁵.

⁴³² DR, p. 224.

⁴³³ Ibid., p. 167.

⁴³⁴ Ibid., p. 168.

⁴³⁵ Há duas passagens quase idênticas em que Deleuze faz uso de uma analogia com o catecismo cristão: em *Diferença e repetição*, ele escreve que “o catecismo, tão inspirado nos Padres platônicos, nos familiarizou com a ideia de uma imagem sem semelhança: o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus, mas, pelo pecado, perdemos a semelhança, guardando a imagem...” (Ibid., p. 168); já em *Lógica do sentido* ele acrescenta uma consideração que nos parece fundamental, embora saibamos que se trata de um texto anterior ao livro de 1968: “o catecismo, tão inspirado no platonismo, familiarizou-nos com esta

Se a noção de fantasma já está presente em *Diferença e repetição*, discutida principalmente no segundo capítulo do livro, é apenas no ano seguinte que Deleuze se dedica a analisar com mais ênfase as características desse personagem tão importante para sua reversão do platonismo. Assim, na trigésima série de *Lógica do sentido*, intitulada “Do fantasma”, o filósofo recupera noções importantes que extrai da filosofia estoica e as cruza com o vocabulário platônico, conectando as noções de fantasma e simulacro – no livro em questão, a segunda série de paradoxos (“Dos efeitos de superfície”) é o primeiro momento em que Deleuze constrói essa equivalência, quando afirma que “os simulacros deixam de ser estes rebeldes subterrâneos, fazem valer seus efeitos (o que poderíamos chamar de ‘fantasmas’, independentemente da terminologia estoica)”⁴³⁶. Mais adiante, na série cujo título leva seu nome, o fantasma é reapresentado como um efeito, aquilo que é de natureza diversa em relação a sua causa – em suma, o simulacro é um fantasma, e sendo um fantasma um efeito das ações e paixões dos corpos, é ele próprio um acontecimento⁴³⁷ no sentido já tratado anteriormente neste capítulo.

Boa parte de *Lógica do sentido* está em diálogo/tensão com a psicanálise, o que justifica o fato de que o termo “fantasma”, em Deleuze, é herdado dos escritos de Freud. Como se pode imaginar, há diferenças notáveis entre o significado de fantasma para a tradição psicanalítica e o tratamento que recebe na filosofia deleuziana, ainda que na década em questão exista muito mais um esforço de produzir uma “crítica conciliável”⁴³⁸ do que uma verdadeira ruptura – coisa que aconteceria apenas a partir do projeto Capitalismo e Esquizofrenia, com o lançamento de *O anti-Édipo*, em 1972. Em uma entrevista concedida em 1988⁴³⁹, Deleuze admite que seu interesse pela psicanálise se deu em pelo menos dois momentos distintos: primeiramente, entre 1967 e 1969, anos em que publicou *Sacher-Masoch: o frio e o cruel* e *Lógica do sentido*, respectivamente; depois, com Guattari, principalmente *O anti-Édipo* (1972) e *Mil platôs* (1980), mas também o livro sobre Kafka (1975). Dito isso, é importante destacar que, apesar do vínculo direto com a psicanálise, a noção de fantasma será comentada aqui de modo a

noção: Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, mas pelo pecado, o homem perdeu a semelhança embora conservasse a imagem. *Tornamo-nos simulacros, perdemos a existência moral para entrarmos na existência estética*” (LS, p. 263).

⁴³⁶ Ibid., p. 8.

⁴³⁷ Ibid., p. 167.

⁴³⁸ FREITAS, Do grito do incondicionado aos ruídos do tempo: Gilles Deleuze e a questão do princípio do prazer. In: *dois pontos*, p. 187.

⁴³⁹ C, p. 169-193.

torná-la mais evidente naquilo que interessa ao tema da reversão do platonismo, sem fazer considerações psicanalíticas mais diretas e desfazendo possíveis ambiguidades conceituais que poderiam decorrer da leitura sem suas devidas pontuações⁴⁴⁰. Por fim, é válido constatar também que a origem do termo fantasma não é propriamente freudiana, mas já aparece em Platão, no *Sofista*, quando

o Estrangeiro e Teeteto distinguem duas formas de *mimética*. Por um lado, há a técnica de produção de ícones (*eikastiké*), que leva em conta as proporções do modelo, sua largura, seu comprimento e sua profundidade. Por outro lado, há a técnica de produção de simulacros (*fantastiké*), que não leva em conta as verdadeiras proporções dos modelos em suas obras, deixando de lado a verdade, pois realiza nas suas imagens não as proporções reais, mas as que parecem ser belas.⁴⁴¹

De modo bastante didático, o trecho acima expõe uma reflexão de ordem estética que aparece no *Sofista*, mas com total repercussão sobre o que caracteriza o ser do simulacro. Ao produzirem suas obras, os artistas dotam-nas não das reais proporções dos objetos por eles imitados, mas imitam essas qualidades verdadeiras no sentido de que o resultado de sua arte guarde semelhança com aquilo que é belo; há, nesse aspecto, uma produção de semelhanças por meio dos ícones que apontam para o original⁴⁴². Contudo, o Estrangeiro comenta a existência de produções que parecem semelhantes apenas se não damos a elas a devida atenção, pois na prática não operam segundo uma imitação semelhante ao objeto tido como seu modelo⁴⁴³; embora pareça um ícone, é um fantasma, um simulacro, uma aparição⁴⁴⁴. Mas *Lógica do sentido* é um livro *sui generis*, uma vez que seu autor não explicita o cruzamento dessas informações – ou, se o faz, é de modo indireto ao longo do livro, já que na série “Do fantasma” a discussão se dá sem a articulação direta com o diálogo platônico.

⁴⁴⁰ Nesse sentido, recomendamos a leitura do texto “Sobre a filosofia”, referenciado na nota anterior.

⁴⁴¹ MARQUES, *Platão, pensador da diferença*, p. 150.

⁴⁴² PLATÃO, *Sofista*, p. 203 [236a-b].

⁴⁴³ É como a imagem do pintor, que o filósofo utiliza no texto “O frio e o quente”, publicado em *A ilha deserta*: narrando o processo criativo de uma obra de Gérard Fromanger, pintor francês que lhe era contemporâneo, Deleuze comenta que o pintor sempre pinta sobre uma imagem – no caso, a foto incolor que lhe serve de projeção para receber as cores de suas bisnagas de tinta – e executa na tela não uma reprodução do mundo, mas a criação de um “modelo” (a obra acabada) a partir de uma “cópia” (a foto) que tem na realidade o simulacro, a sombra, o resíduo (*ID*, p. 194). Nesse sentido, a abolição da hierarquia entre modelo e cópia gera um falso afirmativo, potência da própria vida.

⁴⁴⁴ Na tradução do *Sofista* feita por Edson Bini, o termo original *phántasma* é convertido em “aparição”, mas, segundo o próprio tradutor, no contexto utilizado significa “aquilo que aparece, mas que não parece, ou melhor, não se assemelha a algo original e real” (PLATÃO, op. cit., p. 203, nota 36 do tradutor). Na tradução utilizada por Marcelo Pimenta Marques em seu estudo do mesmo diálogo, o termo aparece traduzido como “simulacro” (MARQUES, *Platão, pensador da diferença*, p. 151, citação).

Assim, de maneira bastante sintética, Deleuze apresenta a noção de fantasma e atribui a ela três características: primeiro, ela representa um acontecimento; segundo, o fantasma dissolve a noção de um “eu organizado”; terceiro, está vinculada à estrutura gramatical dos verbos no infinitivo, isto é, parte de uma dada abertura temporal para só depois ser colocada em determinações temporais e gramaticais⁴⁴⁵. Para além das conexões psicanalíticas, já mencionadas anteriormente, Deleuze recupera alguns elementos do estoicismo para chegar à conclusão de que o fantasma é “um fenômeno de superfície”⁴⁴⁶, porque renega as noções estáveis do pensamento que busca a profundidade. Sendo um efeito das ações entre corpos, o fantasma dispensa a necessidade de marcar um fundamento a partir do qual serão avaliados outros corpos – sua motivação não é julgar uma semelhança, mas transmutar-se e efetuar-se em nós como uma diferença⁴⁴⁷; com isso, o fantasma também se desfaz dos processos de subjetivação ao relacionar-se com o “eu” apenas numa posição secundária, isto é, sendo o “eu” também um efeito narcísico – “a individualidade do eu se confunde com o acontecimento do próprio fantasma”⁴⁴⁸. Por fim, a última mirada sobre o fantasma se manifesta em relação à temporalidade, no sentido de que ele não se comunica com as noções temporais de real ou possível, mas com a própria essência pela qual o tempo se expressa: no lugar de uma conexão gramatical já determinada, o fantasma expressa a total abertura do tempo e de suas singularidades, determinando-se apenas à medida que as relações formais vão se formando a partir desse infinitivo⁴⁴⁹. Assim, a noção de fantasma é o próprio simulacro⁴⁵⁰.

Para Deleuze, portanto, a dualidade platônica se dá na relação entre a Ideia e as imagens, e estas por sua vez se dividem em duas espécies distintas: as cópias-ícones e os simulacros-fantasmas. A partir disso, entende-se que as cópias carregam consigo uma boa linhagem, porque possuem semelhança com a Ideia – uma semelhança interna, que se comunica diretamente com a Ideia, porque se organiza em torno dela⁴⁵¹; uma imitação, na medida que reproduz e “se regula em função das relações e proporções

⁴⁴⁵ *LS*, p. 217-221.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 223.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 219.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 220.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 222.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 268; SALES, O problema do simulacro: a leitura de Gilles Deleuze. In: *Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, p. 5.

⁴⁵¹ *LS*, p. 262.

constitutivas da essência”⁴⁵². Por sua vez, os simulacros manifestam uma pretensão agressiva e subversiva, porque sua linhagem em nada remete à Ideia – sendo dessemelhantes a ela e, por isso mesmo, ilegítimos para a disputa. Dessa compreensão, decorre a leitura convencional que se faz do simulacro na filosofia platônica, a de que este seja a *cópia de uma cópia*, uma imagem sem semelhança⁴⁵³. Mas esta, para o filósofo, é apenas a dualidade evidente em Platão, e que não nos dá a ver toda a arquitetura de seu pensamento principalmente no que ela reserva ao simulacro.

Sendo a cópia de uma cópia, o simulacro pode ser lido como a imitação de uma imitação; contudo, sua arte imitativa, por assim dizer, não produz semelhança interna como o faz a cópia; ao contrário, o simulacro produz para o observador apenas um *efeito* de semelhança, envolvendo-o em “grandes dimensões, profundidades e distâncias”⁴⁵⁴, todas elas exteriores, todas elas inscritas no devir. É próprio do simulacro produzir uma semelhança *simulada* e descompromissada com o fundamento ao qual teoricamente deveria remeter. A dessemelhança do simulacro não é uma insuficiência, mas uma potência: ele não busca assemelhar-se à Ideia, não quer ser integrante de uma hierarquia, não pretende possuir a qualidade em segundo lugar – em suma, ele recusa ser uma cópia, ele é um acontecimento, uma diferença. Assim, o método da divisão, que interessava à cópia, tem sua operacionalidade questionada, pois o simulacro não participa da disputa – e voluntariamente não o faz. Ele instaura uma diferença que não quer se adequar à Ideia, coloca em questão a necessidade de uma hierarquia para submeter a cópia ao modelo.

Portanto, essa percepção muda tudo. No método de seleção protagonizado pela cópia, ela procurava assemelhar-se ao modelo, reconhecendo possuir internamente, e em segundo lugar, a qualidade que apenas a Ideia possuía com total identidade. Assim, o critério da seleção era unicamente a semelhança do pretendente em relação ao modelo, e segundo esse parâmetro a cópia saía vitoriosa da disputa. Quando o simulacro se mostra desinteressado pela participação com a Ideia, a cópia perde sua principal motivação e é revelada em sua fragilidade oculta: ela só pode possuir a qualidade original do modelo em uma relação de semelhança e não de igualdade com ele – e, nesse sentido, a semelhança não é outra coisa que não uma *diferença*. Portanto, por mais legítima que seja, toda cópia é diferente em relação à Ideia, e a imitação adquire um

⁴⁵² Ibid., p. 263.

⁴⁵³ Ibid., p. 263.

⁴⁵⁴ Ibid., p. 264.

sentido pejorativo: “a imitação é determinada a tomar um sentido pejorativo na medida em que não consegue passar de uma simulação”⁴⁵⁵. Chega-se, portanto, a um *afundamento*⁴⁵⁶ no lugar do fundamento: a semelhança não mais é encarada como um critério que deve selecionar os pretendentes, mas como um efeito de superfície que se produz segundo os interesses hierárquicos da cópia que pretende ser vista como verdadeira. A ausência de fundamento retira da disputa a noção de cópias legítimas ou ilegítimas, uma vez que todas elas produzem simulações, destinadas à falsidade e à diferença pura⁴⁵⁷. O simulacro se afirma em sua potência do falso⁴⁵⁸.

III) Platão e a diferença

Para Deleuze, reverter o platonismo é, de alguma forma, “encurrular” Platão. Para chegar a esse ponto, foram indispensáveis dois passos preliminares: primeiro, conhecer as motivações que levaram Platão a formar sua filosofia, o contexto político de seu tempo, seus rivais na pólis, a necessidade de um método alternativo para libertar as discussões filosóficas do efeito performático; segundo, conhecer a estrutura geral do platonismo, a fundamentação que sustenta sua hierarquia e, por fim, a fresta por onde se insinua o elemento capaz de revertê-lo. Em ambos os casos, há um personagem que se apresenta a Platão e o incomoda profundamente, de tal modo que todo seu sistema filosófico é uma resposta e uma recusa a esse elemento problemático, um projeto arquitetado em torno da exclusão daquilo que destoa, daquilo que difere dos demais

⁴⁵⁵ Ibid., p. 263.

⁴⁵⁶ Em *Lógica do sentido*, o termo *effondrement* é traduzido como “desabamento” (Ibid., p. 268); por sua vez, a opção que registramos aqui, “afundamento”, pode ser encontrada na tradução feita por Roberto Machado e Luiz Orlandi em *Diferença e repetição*, livro em que o próprio Deleuze desenvolve melhor o sentido do termo. Segundo ele, o mundo da representação é regido pela noção de fundamento, que implica em determinar algo no mundo por meio de uma razão suficiente (*DR*, p. 360); em outras palavras, é próprio do fundamento possuir a qualidade em primeiro lugar (a Ideia) e fundar no mundo os legítimos pretendentes (as cópias). Contudo, a presença do simulacro contesta a capacidade do fundamento de efetivamente determinar alguma coisa como legítima, ou ainda de sustentar a identidade aparentemente segura por meio da Ideia: na verdade, esconde-se nela uma multiplicidade substantiva que faz o fundamento perder seu fundo, mergulhando “num sem-fundo, para além do fundamento, [...] do princípio que funda ao universal ‘a-fundamento’” (Ibid., p. 364, grifo nosso).

⁴⁵⁷ “Subindo à superfície, o simulacro faz cair sob a potência do falso (fantasma) o Mesmo e o Semelhante, o modelo e a cópia. Ele torna impossível a ordem das participações, como a fixidez da distribuição e a determinação da hierarquia. Instaura o mundo das distribuições nômades e das anarquias coroadas” (*LS*, p. 268).

⁴⁵⁸ Em *Imagem-Tempo* (2005), Deleuze explora com mais ênfase a noção de potência do falso e a verdade como uma criação da mais alta potência afirmativa, “na medida em que o que age na vida não está submetido a coordenadas transcendentais a ela” (DE ABREU; DOMENECH ONETO, Deleuze e a crítica da verdade. In: *O que nos faz pensar*, p. 158)

elementos do sistema: assim, se no contexto político ateniense o grande inimigo de Platão é o sofista, na Teoria das Ideias formulada pelo filósofo o simulacro ocupa o lugar desse elemento perverso que pode colocar tudo a perder. Em “Platão, os gregos”, texto integrante do livro *Crítica e clínica*, Deleuze sintetiza da seguinte maneira o empreendimento platônico diante dos problemas que se lhe apresentavam:

Mas o que Platão critica na democracia ateniense é que todo mundo aí pretende não importa o quê. Donde seu empreendimento de restaurar critérios de seleção entre rivais. Ele será obrigado a erigir um novo tipo de transcendência, diferente da transcendência imperial ou mítica (ainda que ao utilizar o mito Platão lhe atribua uma função especial). Terá de inventar uma transcendência que se exerce e se encontra no próprio campo de imanência: tal é o sentido da teoria das Ideias.⁴⁵⁹

O trecho é bastante esclarecedor quanto ao que significa, para Deleuze, o platonismo: é a invenção de uma transcendência na imanência. E essa parece ter sido a vocação da filosofia desde então, confirmada tanto pelos medievais quanto pelos modernos, ainda que cada período tenha atribuído aos termos diferentes consistências conceituais⁴⁶⁰. No que compete a Platão, Deleuze afirma que a narrativa mítica aparece como um recurso privilegiado que procura tornar a transcendência plausível, porque ela pode se respaldar no fato de que seu conteúdo não é imanente, a história que conta não diz respeito ao mundo social presente ou mesmo a um arranjo anterior da realidade. Dessa forma, com o pressuposto de sua anterioridade ontológica, o mito é capaz de erigir um critério moral para avaliar os pretendentes à qualidade mítica, uma vez que a história contada não é apenas uma anedota, mas a fundação de uma realidade superior completamente imbricada nos acontecimentos mundanos. Somente o mito possui a qualidade em primeiro lugar, ele é o elemento modelar a partir do qual as diferentes pretensões podem ser julgadas, dando sua chancela apenas a um pretendente: só então se resolve o drama do noivado⁴⁶¹, quando o noivo (a cópia) passa pelo critério de seleção formulado pelo pai (a Ideia) e conquista a filha (a semelhança), deixando de fora todos os demais pretendentes que foram julgados pelo pai como ilegítimos (os simulacros).

⁴⁵⁹ CC, p. 176.

⁴⁶⁰ A noção de consistência do conceito pode ser encontrada em *QF*, p. 23-43.

⁴⁶¹ DOMINGOS, *Diferença e sensibilidade em Gilles Deleuze*, p. 29.

Há pelo menos três diálogos platônicos em que Deleuze encontra o tema da seleção de linhagens através do método da divisão, mas apenas em um deles o mito não é acionado como um recurso de instauração do fundamento para julgar os pretendentes. Nos dois casos em que ele aparece, *Fedro* – com o mito da circulação das almas – e *Político* – através do mito do deus arcaico –, há um fundamento a ser buscado, “um modelo segundo o qual os diferentes pretendentes poderão ser julgados”⁴⁶². Em ambos os casos, a divisão é acionada em seu principal objetivo: julgar as diferentes cópias que reivindicam a semelhança com o modelo (mítico) e selecionar aquela cuja linhagem corresponda aos critérios exigidos pelo fundamento. Porém, o diálogo *Sofista* diverge radicalmente dos anteriores tanto pela ausência de narrativa mítica quanto pela investigação realizada. É impraticável recorrer a um mito quando o objeto analisado é justamente aquilo que escapa ao desejo de participar do modelo, porque assim o apelo mítico perde sua razão de existir; se o mito é uma narrativa de fundação e se existem pretendentes disputando a semelhança com esse fundamento original, como atingir um ser que não apenas é um falso pretendente como *admite* isso? Que recurso, afinal, pode pôr à prova a natureza desse elemento voluntariamente alheio ao jogo da pretensão?⁴⁶³

Assim, o próprio método dialético platônico é colocado diante de um limite bastante concreto: até que ponto a divisão é capaz de precisar o sofista/o simulacro, se ela por inteira tem o interesse de distinguir o verdadeiro do falso? O simulacro não é uma cópia, nem verdadeira e nem falsa – tampouco pretende sê-lo em alguma medida; “o simulacro não é uma cópia degradada, ele encerra uma potência positiva que nega tanto o original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução”⁴⁶⁴. Resta ao método, portanto, enfrentar seu maior desafio, que é o de selecionar aquilo que não participa da seleção. Dessa aventura, Deleuze ergue uma hipótese bastante provocativa: teria sido o próprio Platão o primeiro a apresentar uma reversão do platonismo?⁴⁶⁵

Em *Platão, pensador da diferença*, Marcelo Pimenta Marques assume como pressuposto a ideia de que o filósofo grego é, em rigor, um pensador da diferença, e seu *Sofista* um diálogo onde se expõe, de maneira decisiva, a questão da alteridade em sua filosofia⁴⁶⁶. Nessa ótica, o pensamento platônico ainda conserva a identidade como um

⁴⁶² LS, p. 260.

⁴⁶³ Ibid., p. 261.

⁴⁶⁴ Ibid., p. 267.

⁴⁶⁵ Ibid., p. 262.

⁴⁶⁶ MARQUES, *Platão, pensador da diferença*, p. 32.

elemento fundamental, mas só podendo ser tratada em sua relação inescapável com a diferença. Isso explicaria, por exemplo, o funcionamento do método da divisão: ao examinar um objeto, deve-se extrair dele duas diferentes qualidades ou aplicações concretas de maneira sistemática – por exemplo, dividir em dois tipos a *tekhné*⁴⁶⁷, em duas as formas de caça⁴⁶⁸, depois dividir em duas a caça terrestre⁴⁶⁹, a persuasão também em duas⁴⁷⁰ e assim por diante – para que, dessa abordagem, seja possível captar aquilo que há de inteligível na multiplicidade; em outras palavras, ao desdobrar os termos da divisão, o método propõe a articulação dessas dicotomias na direção de uma unidade na multiplicidade, tensionando ao mesmo tempo o limite de cada termo encontrado e aquilo que apresentam de inteligível⁴⁷¹. Segundo essa ótica, a divisão não produz uma hierarquia de formas, tampouco produz recortes conceituais: o método promove uma investigação articulada, capaz de explicitar as relações existentes entre o objeto analisado e aquilo que ele não é. Portanto, a divisão não procura unicamente definições definitivas, porque não se trata de uma dedução infalível, mas interessa a ela alcançar a verdade do objeto em seu jogo relacional com a multiplicidade de elementos distintos dele⁴⁷².

Assim, em Platão a dialética pode ser lida como a “ciência do conhecimento das relações mútuas entre as Formas”⁴⁷³. São princípios de inclusão e exclusão que os termos mantêm uns com os outros, indo além de unicamente dois planos genéricos, definindo algo como uma estrutura relativamente precisa e interna ao processo da divisão. Isso exige que Platão constantemente submetta os resultados da divisão a um questionamento e a uma reavaliação, marcando cada nova relação entre gêneros com novos nomes; estes, por sua vez, têm a função de indicar aquilo que mais se assemelha ao objeto investigado ou aquilo que difere dele e, portanto, será ignorado no próximo movimento do método. Por essa razão, quando se divide a noção de *tekhné* em arte produtiva e arte aquisita, a divisão deve prosseguir sobre o segundo termo, pois em torno de sua característica principal – aquilo que “se ocupa do controle ou da sujeição, por meio do discurso e da ação, de coisas que já foram produzidas e já existem, ou de

⁴⁶⁷ PLATÃO, *Sofista*, p. 175 [219a].

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 177 [220a].

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 181 [222b].

⁴⁷⁰ *Id.*, *ibid.* [222d].

⁴⁷¹ MARQUES, *Platão, pensador da diferença*, p. 68-69.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 70.

⁴⁷³ CORDERO, Introducción. In: *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, p. 326.

impedir que outros exerçam esse controle ou sujeição sobre essas coisas”⁴⁷⁴ – é que novas relações podem ser desdobradas até que se alcance o objeto investigado. A denominação, nesse âmbito, é sempre feita no plano eidético, nunca feita de modo arbitrário ou isolado⁴⁷⁵. Daí a importante observação do Estrangeiro no *Sofista*:

Como, portanto, concordamos que alguns gêneros mesclar-se-ão entre si, enquanto outros não se mesclarão, e alguns se mesclarão com poucos e outros com muitos, e que nada há que impeça alguns de se mesclarem universalmente com todos, prossigamos com nossa discussão investigando não a totalidade das formas ou ideias, com o que ficaríamos confusos entre tantas, mas apenas algumas, fazendo uma seleção das consideradas as mais importantes.⁴⁷⁶

Ora, exatamente por compreender o método da divisão dialética como ciência de um conhecimento relacional entre diferentes termos é que Platão surge, para Deleuze, como um filósofo de motivações bastante claras: dividir, estabelecer fronteiras, apresentar os limites do que considera o pensamento verdadeiramente filosófico⁴⁷⁷. Dado que nem mesmo as Ideias são apartadas de relações possíveis entre si, a concepção geral da Teoria das Ideias passa a ser não mais a distinção radical entre duas realidades ontológicas distintas – o inteligível e o sensível –, mas uma complexa rede de relações entre os gêneros que constituem o ser, ou dele participam⁴⁷⁸. Deleuze entende que, com todas essas sutis operações, Platão disfarça o aspecto construtivo que subjaz sua atividade filosófica, priorizando o reconhecimento da Ideia como verdadeiro fundamento para a existência de qualquer conhecimento. Platão “cria os conceitos, mas precisa colocá-los como representando o incriado que os precede. Ele põe o tempo no conceito, mas este tempo deve ser o Anterior. [...] no plano platônico, a verdade se põe como pressuposta, como já estando lá. Tal é a Ideia”⁴⁷⁹. Só interessa a Platão o conhecimento que faça remissão às Ideias porque a Teoria das Ideias é a própria distinção que Platão faz entre a filosofia e a retórica sofista.

⁴⁷⁴ PLATÃO, *Sofista*, p. 176 [219c].

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁷⁶ PLATÃO, *op. cit.*, p. 221 [254b – 254c].

⁴⁷⁷ “vontade de selecionar, de filtrar [...] de fazer a diferença [...] distinguir a ‘coisa’ mesma e suas imagens, o original e a cópia, o modelo e o simulacro” (*LS*, p. 259).

⁴⁷⁸ Mais uma vez, o procedimento implica sempre a descoberta de relações entre os gêneros: “a participação pode ser essencial ou não, a oposição entre duas formas pode indicar contrariedade ou não, e ainda, mais sutil, a diferença entre dois gêneros pode ser a base tanto de participação, quanto de não-participação” (MARQUES, *Platão, pensador da diferença*, p. 218).

⁴⁷⁹ *QF*, p. 38.

Deleuze não está condenando Platão quando afirma que a Ideia é um conceito criado pelo pensador grego com a pretensão de se distinguir do empreendimento sofista; pelo contrário, em sua análise há uma profunda admiração pela complexidade com que Platão estrutura o pensamento de modo a ter muito concretamente definidos os seus principais objetivos políticos, isto é, o combate à figura do sofista como seu principal oponente. Isso não exime o próprio Platão de ser ele também um componente desse jogo; contudo, é ele o componente legítimo, o jogador que – pelo uso da dialética – vence a disputa⁴⁸⁰. Mas essa inflexão positiva só fica mais evidente nas obras tardias de Deleuze⁴⁸¹: mesmo que *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido* sejam textos em que a imagem de Platão não é confundida completamente com a do platonismo, o pensador grego ainda é apresentado sob a ótica que vê a filosofia como um campo a ser disputado com urgência, de onde deve surgir uma “filosofia do futuro” demolindo ídolos e ícones⁴⁸² em favor de uma nova imagem do pensamento.

Na sua rivalidade com o sofista, a busca de Platão não é pela essência de uma coisa, mas por sua distinção diante de outra coisa, que será apontada como falsa, ilegítima⁴⁸³. A distinção modelo-cópia não é, como já mencionado, suficiente para explicar o verdadeiro funcionamento da motivação platônica de se distanciar da sofística; trata-se de uma operação minuciosa que se manifesta por meio da dialética com a preocupação de “estabelecer regras claras de distinção entre os que estão e os que não estão aptos à vida pública”⁴⁸⁴. Por essa razão, Deleuze compreende o diálogo *Sofista* como o texto em que Platão utiliza o método da divisão “não para avaliar os justos pretendentes, mas ao contrário para encurralar o falso pretendente como tal, para definir o ser (ou antes o não-ser) do simulacro”⁴⁸⁵. Portanto, o que importa não é propriamente a Ideia, embora seja inevitável pensar no *Sofista* e ver serem exploradas

⁴⁸⁰ “Platão divide para selecionar, tecendo uma trama na qual cria personagens para aplicar seu método elegendo quem deve participar do ser (LELIS, As potências do simulacro: Deleuze com Nietzsche. In: *Revista Trágica*, p. 20-21).

⁴⁸¹ *QF*, p. 38.

⁴⁸² Em *Diferença e repetição*, Deleuze faz um trocadilho com o título *Crepúsculo dos ídolos*, ao afirmar que o triunfo do simulacro sobre a pretensão da cópia coloca em questão a legitimidade da distinção entre o sofista e Sócrates, o que representaria um “crepúsculo dos ícones” (*DR*, p. 169).

⁴⁸³ Esse processo indica a preocupação de Platão com uma edificação hierárquica dos tipos de cópias, isto é, a construção de um processo relacional entre os tipos considerados bons e aqueles que são os ruins, “chamando de ‘eídola’ os melhores, e de ‘fantasmas’ ou ‘imagens’ quando deformam ou falsificam a adequação dos modelos. O segundo tipo marca uma fidelidade empobrecida, que torna as essências irreconhecíveis” (MADARASZ, A potência para a simulação: Deleuze, Nietzsche e os desafios figurativos ao se repensar os modelos da filosofia concreta. In: *Educ. Soc.*, p. 1213).

⁴⁸⁴ SILVA, *A nova imagem do pensamento*, p. 60.

⁴⁸⁵ *LS*, p. 261.

na obra questões sensíveis acerca da Teoria das Ideias; para Deleuze, o aspecto mais relevante do diálogo está no fato de que Platão busca, discursivamente, uma caracterização precisa daquele que *não* se relaciona com a Ideia pela interioridade, mas por uma exterioridade; não por uma semelhança, mas pela dessemelhança; não pela imagem, mas pelo simulacro⁴⁸⁶.

Marcelo Pimenta Marques atribui à mimese o elemento pelo qual o filósofo consegue se diferenciar do sofista, já que a mimética é uma técnica de produção de imagens e de *práxis* na pólis⁴⁸⁷. Ora, tanto o filósofo quanto o sofista têm uma *práxis*, isto é, se valem de uma mimese, utilizam a técnica imitativa. A diferença está no fato de que o filósofo tem como fundamento da sua imitação aquilo que é inteligível (a Ideia), enquanto o sofista produz imagens dos seres, de si mesmo e dos interlocutores a quem se dirige, produzindo simulacros. Platão admite, nos momentos finais do diálogo, que há dois tipos de imitadores. Por meio do Estrangeiro de Eleia, o filósofo pensa que “é necessário dizermos que o imitador representado por essas pessoas, o qual não tem conhecimento, é completamente diferente do outro, ou seja, daquele que tem conhecimento”⁴⁸⁸, estabelecendo a divisão entre os imitadores opinativos e os imitadores científicos.

Dessa divisão, o filósofo apresenta a noção de imitador *científico* para configurar o lugar do filósofo, porque mais próximo do verdadeiro conhecimento, e dá ao sofista o lugar de imitador *opinativo*, mas aprofunda ainda a divisão ao indicar que certos imitadores opinativos assim o são por pensarem “conhecer coisas das quais só têm opinião”⁴⁸⁹, ao passo que outros imitadores opinativos agem com ironia, isto é, evitando “reconhecer a possibilidade de sua própria falsidade”⁴⁹⁰. Mas a divisão vai além: mesmo entre os imitadores irônicos, há dois tipos: um deles é o orador popular, que profere discursos diante de multidões; o outro, que age dissimuladamente em ambientes privados, forçando o interlocutor à contradição, seria propriamente o sofista⁴⁹¹. É o

⁴⁸⁶ Ibid., p. 262.

⁴⁸⁷ “A mimese deve ser compreendida como ação (*práxis*); e, ainda, como, ao tentar assemelhar-se ao ‘homem que sabe’, o sofista produz uma imagem de si mesmo enquanto ator-agente no contexto ético-político da cidade” (MARQUES, *Platão, pensador da diferença*, p. 352).

⁴⁸⁸ PLATÃO, *Sofista*, p. 259 [267c-267d].

⁴⁸⁹ Ibid., p. 260 [268a].

⁴⁹⁰ MARQUES, *Platão, pensador da diferença*, p. 358.

⁴⁹¹ Ironicamente, Deleuze nota nessa passagem que a definição de sofista como “operador de discursos breves os quais obrigam o seu interlocutor a se contradizer” (LELIS, *As potências do simulacro: Deleuze com Nietzsche*. In: *Revista Trágica*, p. 21) pode ser também atribuída a Sócrates, com sua operação da maiêutica. Graças a essa curiosa tentativa platônica de “encurrular” o sofista, Deleuze irá propor que

Estrangeiro, então, quem emite a sentença final a respeito do principal adversário do filósofo na pólis:

O tipo imitativo da parte dissimuladora da arte da opinião, que constitui parte da arte da contradição e pertence ao gênero imaginativo da arte de produção de cópias, que não é divina, mas humana, e que foi definida por força de argumentos como a parte de prestidigitação da atividade produtiva.⁴⁹²

Deleuze, ao ler o *Sofista*, vê no simulacro uma potência que não deve ser ignorada. Com suas dimensões incapazes de serem capturadas por completo por quem o vê, ele leva consigo o observador pelo devir-louco que se instaura a partir desse ponto de vista diferencial: o observador faz parte do simulacro e contribui para sua transformação e deformação⁴⁹³. A diferença faz parte da semelhança construída pelo simulacro, ao contrário da boa cópia, que só é diferente enquanto semelhante à Ideia, sendo as diferenças meras proporções e relações mantidas entre esta cópia e sua essência. Por incluir a diferença radical, uma diferença que está fora do próprio simulacro, mas que passa a fazer parte dele por força daquele que o observa, o simulacro deve ter seu direito afirmado, pois em vez de ser meramente uma cópia *ruim*, ele é a potência que nega os critérios de seleção da boa cópia. Assim,

a semelhança não pode ser pensada senão como o produto desta diferença interna. Importa pouco que o sistema seja de grande semelhança externa e pequena diferença interna, ou o contrário, a partir do momento em que a semelhança é produzida sobre a curva e que a diferença, pequena ou grande, ocupe o centro do sistema assim descentrado.⁴⁹⁴

Eis a reversão do platonismo – uma filosofia calcada na diferença radical, a partir do reconhecimento da força intrínseca aos simulacros como potência criativa e desestabilizadora de uma filosofia que, ao longo da história ocidental, teria sido cooptada por discursos imperativos preocupados apenas com a divisão platônica mais superficial: a representação das boas cópias em relação à essência das Formas. Contudo, o próprio Platão ofereceria pistas suficientes para entendermos que sua filosofia,

talvez o próprio Platão teria sido o primeiro filósofo a abrir espaço para a reversão do platonismo (*DR*, p. 97).

⁴⁹² PLATÃO, op. cit., p. 261 [268c-268d].

⁴⁹³ *LS*, p. 264.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 267.

contrariamente aos dogmatismos defendidos ao longo da tradição filosófica, não se afasta do agir humano, dado que “a técnica humana é o modo pelo qual o ser humano age na cidade: pelas aquisições, trocas e produções, ele cria, mantém e faz circular valores”⁴⁹⁵. A lição final do *Sofista* é a de uma abertura filosófica para a compreensão da diferença como elemento fundamental para o reconhecimento da semelhança. Há um valor intrinsecamente ético e político na técnica produtiva humana, tanto no sentido material quanto na produção de discursos; por essa razão, a mimese assume um papel fundamental na ontologia e na teoria política de Platão⁴⁹⁶ – e, curiosamente, Deleuze é elogioso quanto a essa particularidade:

O que há de insubstituível no platonismo foi bem-visto por Aristóteles, embora ele faça precisamente disso uma crítica a Platão: a dialética da diferença tem um método que lhe é próprio – a divisão –, mas esta opera sem mediação, sem meio-termo ou razão, age no imediato e se baseia nas inspirações da Ideia mais do que nas exigências de um conceito em geral. É verdade que a divisão, em relação à suposta identidade de um conceito, é um procedimento caprichoso, incoerente, que salta de uma singularidade a outra. Mas, do ponto de vista da Ideia, não será essa a sua força? E em vez de ser um procedimento dialético entre outros, que devesse ser completado ou substituído por outros, não será a divisão, [...] que substitui os outros procedimentos, que reúne toda a potência dialética em proveito de uma verdadeira filosofia da diferença e que mede, ao mesmo tempo, o platonismo e a possibilidade de subverter o platonismo?⁴⁹⁷

2.4. O eterno retorno como método de seleção

Nos três parágrafos finais de “Platão e o simulacro”, o tema do eterno retorno aparece como uma espécie de guia e arremate para a reversão do platonismo. Ausente até este ponto, a questão surge no texto quando o *a-fundamento* se concretiza: ao derrotar a hierarquia do modelo sobre a cópia, o simulacro afirma sua potência do falso e revela a natureza simulada do Mesmo e do Semelhante – aquilo que, segundo a teoria platônica da seleção de linhagens, seriam os elementos determinantes da hierarquia e responsáveis pela ordenação das participações⁴⁹⁸. Com a derrocada de ambos, o eterno retorno é acionado por Deleuze como um recurso cosmológico por onde se pode

⁴⁹⁵ MARQUES, *Platão, pensador da diferença*, p. 364.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 364.

⁴⁹⁷ *DR*, p. 89-90.

⁴⁹⁸ *LS*, p. 268.

compreender, afinal, em que sentido o mundo da representação é subvertido pelo mundo do simulacro, onde a potência do falso transforma tudo em efeitos, em simulações. No entanto, o filósofo faz uma distinção entre duas faces do eterno retorno, uma delas manifesta e outra latente, como se representando dois níveis de compreensão do evento:

O conteúdo manifesto do eterno retorno pode ser determinado conforme ao platonismo em geral: ele representa então a maneira pela qual o caos é organizado sob a ação do demiurgo e sobre o modelo da Ideia que lhe impõe o mesmo e o semelhante. O eterno retorno, nesse sentido, é o devir-louco controlado, monocentrado, determinado a copiar o eterno. E é desta maneira que ele aparece no mito fundador. Ele instaura a cópia na imagem, subordina a imagem à semelhança. Mas, longe de representar a verdade do eterno retorno, este conteúdo manifesto marca antes sua utilização e sua sobrevivência mítica em uma ideologia que não o suporta mais e que perdeu o seu segredo. [...] É preciso dar razão a Nietzsche quando trata o eterno retorno como sua própria ideia vertiginosa, que não se alimenta senão em fontes dionisíacas esotéricas, ignoradas ou recalcadas pelo platonismo. Certamente, as raras exposições que Nietzsche faz a respeito ficam no conteúdo manifesto: o eterno retorno como o Mesmo que faz voltar o Semelhante. [...] No eterno retorno, é preciso passar pelo conteúdo manifesto, mas somente para atingir ao conteúdo latente situado mil pés abaixo.⁴⁹⁹

Aqui, a postura de Deleuze se revela bastante polêmica quanto ao modo como interpreta a doutrina do eterno retorno em Nietzsche. Basicamente, Deleuze faz uma leitura que não apenas se afasta, mas diverge daquela que parece ser a proposta original nietzschiana, chegando a ser explícito em sua divergência quando afirma que Nietzsche apenas enuncia o sentido manifesto do eterno retorno, deixando que outro conteúdo se “esconda” por detrás dessa primeira camada – conteúdo que *nega*, em certo sentido, o significado manifesto, agora visto como uma resposta meramente provisória. Mas Deleuze ainda vai além ao afirmar que o *eterno retorno manifesto* se alinha justamente ao platonismo, para quem o recurso mítico se torna esse centro de força de onde se pode instaurar uma repetição do Mesmo e do Semelhante; ele organiza o caos e instaura a hierarquia entre modelo e cópia, reproduzindo-a eternamente e de modo controlado por meio de sua narrativa fundadora.

Com isso, entretanto, Deleuze não está aproximando Nietzsche de Platão ao propor a existência de um *eterno retorno manifesto*; na sua argumentação, os dois pensadores ainda representam diferentes imagens do pensamento e Nietzsche ainda é o

⁴⁹⁹ LS, p. 269.

principal articulador da reversão do platonismo, de modo que seria um contrassenso firmar qualquer proximidade entre ele e Platão nesse aspecto. Ironicamente, o que a leitura deleuziana do eterno retorno provoca é uma seleção de duas linhagens, a exemplo do que faz o método platônico da divisão: ao identificar um dado elemento, é preciso produzir sobre ele um corte, de onde vão derivar duas novas imagens a serem avaliadas. Assim, da noção geral de eterno retorno derivam, em primeiro lugar, o *eterno retorno manifesto*, que compete ao platonismo e à filosofia da representação, e, por fim, o *eterno retorno latente* sendo a imagem pela qual se instaura a filosofia da diferença.

Ora, a principal polêmica em torno dessa distinção produzida por Deleuze é o fato de que a interpretação corrente sobre o eterno retorno em Nietzsche leva em conta aquilo que está na letra do próprio pensador alemão (o eterno retorno do mesmo, ou *die ewige Winderkehr des Gleichen*), ao passo que a interpretação deleuziana privilegia os vínculos do pensamento nietzschiano com a recusa da tradição metafísica, o que, com efeito, não poderia expressar uma doutrina em que retorna o elemento da identidade⁵⁰⁰. Tal interpretação, contudo, não é inaugurada nesse texto específico, pois representa o prolongamento de considerações já feitas por Deleuze sobre o tema do eterno retorno tanto em *Nietzsche e a filosofia* quanto em *Diferença e repetição*, mas principalmente neste último. Deleuze quer livrar Nietzsche de ser enredado pelo pensamento metafísico, como já ocorria com a interpretação heideggeriana da doutrina do eterno retorno⁵⁰¹, mas para isso era necessário colocar o termo diante de uma nova orientação cosmológica e física⁵⁰², fundando assim as bases de uma ontologia verdadeiramente comprometida com a diferença.

Nas próximas seções, investigaremos as duas fórmulas apresentadas para o eterno retorno, tanto a original de Nietzsche – eterno retorno do mesmo – quanto a interpretação original de Deleuze – eterno retorno da diferença. Por meio delas, pretendemos compreender, na medida do possível, o entendimento da doutrina a partir

⁵⁰⁰ JULIÃO, Uma introdução à interpretação deleuziana de Nietzsche. In: *Revista Trágica*, p. 155-156.

⁵⁰¹ A respeito da leitura heideggeriana sobre o eterno retorno, que não aprofundaremos nas próximas seções, convém registrar uma pequena síntese de seu pensamento a respeito: “o eterno retorno não é somente uma expressão da metafísica do pensar, mas é sobretudo pensamento de seu ultrapassamento (*Überwindung*). Em outros termos, sua importância maior não reside na demonstração de seu caráter metafísico, mas em evidenciar o caráter trágico que tem o pensar enquanto afirmação da vida em sua falta de sentido. [...] Toda interpretação de Heidegger se processa sob o aspecto da contradição e da estranheza da vida. E é somente depois de considerar Nietzsche como filósofo, ou seja, levá-lo a sério, que Heidegger conclui que seu pensamento não escapa das malhas da metafísica” (JULIÃO, Sobre a interpretação heideggeriana do eterno retorno no pensamento de Nietzsche. In: *Philosophos*, p. 34).

⁵⁰² BARBOSA, Um corpo que experimenta e avalia: a ética em Deleuze à luz da “Grande Identidade” Spinoza-Nietzsche. In: *Kriterion*, p. 882.

dos escritos nietzschianos, e alcançar o ponto nevrálgico da crítica que a leitura deleuziana sofre ainda hoje – priorizando, evidentemente, a leitura final do pensador francês, não por total adesão a ela, mas como forma de dar um fechamento à reversão do platonismo tal qual ele a aponta, encaminha e desenvolve.

I) o eterno retorno do mesmo

Em Nietzsche, a doutrina do eterno retorno é enunciada, pela primeira vez, na *Gaia ciência*. Bastante conhecido, o texto denominado “O maior peso” é uma das passagens mais inquietantes do pensamento filosófico nietzschiano, porque apresenta, à primeira vista, uma espécie de adesão tímida aos temas místicos que o filósofo declaradamente recusava em seus escritos – mas essa aparente adesão, como veremos mais adiante, é apenas uma miragem. De todo modo, parece coerente identificar no pensamento do eterno retorno uma ligeira inspiração do pensamento antigo, vínculo que o filósofo torna explícito pelo menos em dois momentos distintos e distantes em sua obra: o primeiro registro dessa constatação está na *Segunda consideração intempestiva*, obra de juventude, quando Nietzsche vê nos pitagóricos uma “razão em acreditar que uma mesma constelação dos corpos celestes também se deveria repetir, igualmente, sobre a terra, e isto até os eventos singulares e diminutos: de modo que sempre e de novo, quando as estrelas estivessem em relação umas às outras, [...] Colombo descobriria a América”⁵⁰³. Já no fim de sua atividade intelectual, em *Ecce homo*, afirma que “a lição do ‘eterno retorno’, quer dizer do ciclo incondicional e infinitamente repetido de todas as coisas [...] poderia, em última instância, já ter sido ensinada por Heráclito. Pelo menos a Stoa, que herdou quase todas as ideias fundamentais de Heráclito, mostra rastros dela”⁵⁰⁴.

Para além disso, é possível reunir elementos biográficos e bibliográficos de Nietzsche que revelam um interesse do filósofo por trabalhos eruditos de seu tempo, muitos deles apontando para a origem do pensamento do eterno retorno na filosofia oriental, desde a tradição persa até a hindu, através de estudos feitos por autores como o amigo de Nietzsche, Overbeck, e uma de suas principais referências filosóficas na juventude, como Schopenhauer. Sobre este último, a propósito, há passagens explícitas

⁵⁰³ NIETZSCHE, *Segunda consideração intempestiva*, II, p. 21.

⁵⁰⁴ NIETZSCHE, *Ecce homo*, O nascimento da tragédia, §3, p. 86

de sua obra máxima, *O mundo como vontade e como representação*, que manifestam a concepção metafísica de uma circularidade universal, a roda do tempo, o sol do meio-dia⁵⁰⁵, ou quando comenta sobre a imagem do gato no pátio nos suplementos do mesmo livro⁵⁰⁶. No entanto, há uma originalidade do eterno retorno nietzschiano conforme sua leitura elimina a problemática metafísica colocada por Schopenhauer em torno do tema: neste, existe uma correspondência do eterno retorno com a filosofia budista, por meio da noção de *nirvana* e de seu convite à libertação do ciclo eterno de sofrimentos e ilusões – doutrina que é tanto alvo de elogios quanto críticas por Nietzsche⁵⁰⁷.

Para Roberto Machado, a refutação do platonismo em Nietzsche atende a uma dupla estratégia: ao mesmo tempo, o filósofo quer *reverter e superar* a dicotomia entre mundo aparente e mundo verdadeiro. Isso porque, em certa medida, Nietzsche busca afirmar que o mundo sensível não é aparente, mas verdadeiro, e o mundo suprassensível é apenas o mundo aparente; por outro lado, há um esforço do filósofo em não apenas mudar essas peças de lugar, mas de submetê-las a um terceiro critério, que é o da relação de valores⁵⁰⁸. “Em qualquer um dos casos, a característica fundamental do projeto de transvaloração é opor aos valores superiores, e mesmo à negação desses valores, a vida como condição de valor, propondo a criação de novos valores, que sejam os valores da vida”⁵⁰⁹. Desse modo, compreende-se que o eterno retorno em Nietzsche parte desse entendimento prévio de que seu funcionamento se dá independentemente da coerência mística, aproximando-se, na verdade, da relação existente entre a infinidade temporal do mundo e a quantidade limitada de energia repartida no espaço – em outras palavras, uma versão que parece ao mesmo tempo estar em diálogo com certos conceitos do pensamento científico moderno e com a dialética transcendental kantiana⁵¹⁰. Nietzsche, contudo, não adere à ciência positiva de sua época, como fica evidente na seguinte passagem:

⁵⁰⁵ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*, §54, p. 325.

⁵⁰⁶ Referimo-nos ao tomo II, capítulo 41: “Sei muito bem que, se eu tivesse afirmado seriamente a alguém que são iguais o gato que está brincando neste momento no pátio e aquele que há trezentos anos deu os mesmos saltos e giros, passaria a seus olhos por um louco; mas sei que mais louco é ele por acreditar que o gato de hoje e o de trezentos anos atrás são inteira e fundamentalmente diferentes” (SCHOPENHAUER apud LEFRANC, *Compreender Nietzsche*, p. 303).

⁵⁰⁷ Para uma leitura mais aprofundada sobre a relação ambígua de Nietzsche com o budismo, cf. PANAIOTI, *Nietzsche e a filosofia budista*.

⁵⁰⁸ “‘O mundo verdadeiro e o mundo aparente’ – eu reduzo essa antinomia a *relações de valor*. (NIETZSCHE apud MACHADO, R., *Nietzsche e a verdade*, p. 122. *Fragmento póstumo* de outono de 1887, 9 [38]).

⁵⁰⁹ MACHADO, R., op. cit., p. 123.

⁵¹⁰ LEFRANC, *Compreender Nietzsche*, p. 305-306.

O mundo é um ciclo que já se repetiu uma infinidade de vezes e que joga seu jogo ao infinito. – Esta concepção não é simplesmente uma concepção mecanicista; pois, se fosse, não arrastaria um retorno infinito de casos idênticos, mas um estado final. *Uma vez que* o mundo não atingiu esse estado final, o mecanicismo não vale necessariamente para nós, a não ser como hipótese imperfeita e somente provisória.⁵¹¹

Portanto, Nietzsche se apoia nessa concepção de eterno retorno como um pensamento que inclui a sua própria afirmação, uma “última eterna constatação e afirmação”⁵¹², uma experiência do pensamento que está no limite do indizível⁵¹³. Assim, embora existam evidentes inspirações científicas na composição de sua doutrina⁵¹⁴, a concepção de eterno retorno adquire nova consistência quando o filósofo reorganiza seu pensamento a partir das reflexões sobre os valores morais e instaura o método genealógico em sua filosofia, liberando o eterno retorno da necessidade de sua submissão às ciências da natureza e permitindo, assim, que seja lido tanto como uma tese ética quanto cosmológica⁵¹⁵.

Também é imprescindível pontuar a importância desse tema em *Assim falou Zaratustra*, livro em que o autor “tem a chance de tornar mais claras as linhas da ideia do eterno retorno”⁵¹⁶, o que é reforçado pelo próprio Nietzsche, para quem o eterno retorno é a principal concepção da obra⁵¹⁷. De fato, se em *Gaia ciência* o eterno retorno é anunciado como uma vertiginosa experiência de pensamento, é em *Zaratustra* que os elementos fundamentais da doutrina são expostos, já com uma nova inflexão: agora, para além de um “peso”, o eterno retorno possui íntima conexão com a vontade de potência, noção construída conjuntamente a ele, o que se pode notar tanto em seus fragmentos póstumos⁵¹⁸ quanto no terço final de sua produção filosófica, isto é, também a partir de *Assim falou Zaratustra*. A imbricação desses dois conceitos representa uma

⁵¹¹ NIETZSCHE apud LEFRANC, op. cit., p. 305-306. *Fragmento póstumo* de primavera de 1888, 14 [188].

⁵¹² NIETZSCHE, *Gaia ciência*, quarto livro, §341, p. 336.

⁵¹³ LEFRANC, op. cit., p. 307.

⁵¹⁴ MARTON, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 14.

⁵¹⁵ “A ideia de eterno retorno opera num duplo registro no quadro do pensamento nietzschiano; diz respeito às investigações éticas e às teses cosmológicas” (Ibid., p. 222).

⁵¹⁶ NEPOMUCENO, *Nietzsche e a gargalhada dionisíaca*, p. 155.

⁵¹⁷ NIETZSCHE, *Ecce homo*, Assim falou Zaratustra, §1, p. 110.

⁵¹⁸ “No caso de Nietzsche, [...] descartar os fragmentos póstumos implica negligenciar parte significativa da obra, entre outras razões porque é sobretudo neles que se acham expostas ideias – como as de “vontade de potência” e “eterno retorno” – centrais em seu pensamento” (MARTON, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 20).

das construções mais originais do pensamento nietzschiano e serve tanto para explicar a operação de seu pensamento mais fundamental quanto serve à tônica da interpretação deleuziana, a de um *eterno retorno da diferença*, da qual trataremos mais adiante.

O que significa, nesse aspecto, afirmar que o eterno retorno nietzschiano é um *eterno retorno do mesmo*? Para Nietzsche, conhecedor do debate cosmológico que se fazia em sua época, o conceito de força aparece como elemento fundamental na elaboração de sua teoria do eterno retorno; presente em princípios científicos bastante conhecidos⁵¹⁹ e objeto de estudo de vários cientistas da época, a noção de força é assimilada por Nietzsche como aquilo que compreende a totalidade do mundo, que seria composto por uma multiplicidade de forças finitas interagindo em um tempo infinito. A partir dessa compreensão, Nietzsche avalia que “o mundo das forças” (*Die Welt der Kräfte*) nunca cessa de produzir combinações entre as forças que o compõem – e, como se trata de um limitado conjunto delas, é possível garantir que em algum momento terão interações já produzidas anteriormente. O movimento do mundo é, portanto, eterno no tempo, dado que se entre as forças houvesse um instante de repouso o próprio tempo pararia com elas. Por isso, “seja qual for o estado que esse mundo *possa* alcançar, ele tem de tê-lo alcançado, e não uma vez, mas inúmeras vezes”⁵²⁰. Liberado de um *telos*, o mundo das forças fica submetido ao eterno retorno das mesmas combinações que, em algum instante passado, já foram engendradas e conduziram o mundo à condição presente. Se isso pode ser aplicado ao mundo natural como um todo, o mesmo pode ser deduzido do homem, que também se apresenta como um conjunto finito de forças na eternidade do tempo em que elas se combinam; assim, os mesmos encadeamentos de forças retornarão também sobre o homem, que encontrará “cada dor e cada prazer e cada amigo e inimigo e cada esperança e cada erro e cada folha de grama e cada raio de sol outra vez, a mesma conexão de todas as coisas”⁵²¹.

É importante destacar, a essa altura, que a hipótese cosmológica do eterno retorno do mesmo nunca é desenvolvida por Nietzsche nos moldes de um tratado

⁵¹⁹ Referimo-nos, aqui, por exemplo, aos princípios de conservação da força (de Helmholtz) e ao primeiro princípio da termodinâmica (cf. RUBIRA, *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*, p. 138).

⁵²⁰ NIETZSCHE apud RUBIRA, *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*, p. 139. *Fragmento póstumo* de primavera-outono de 1881, 11 [148].

⁵²¹ *Ibid.*, p. 140, *ibid.*.

científico explícito⁵²², mas tem sua apresentação feita de modo hipotético na *Gaia ciência*. Por essa razão é que, na já mencionada seção 341, o texto toma o pensamento do eterno retorno como uma possibilidade: “como seria *se* um dia ou uma noite um demônio se intrometesse na sua mais solitária solidão, e dissesse: ‘você terá de viver mais uma vez, e inúmeras vezes mais, esta mesma vida [...]’⁵²³. Em outras palavras, o pensamento do eterno retorno teria sua validade ética com a crença na possibilidade de ele acontecer, e não necessariamente em sua comprovação cosmológica. Por isso, a intromissão do demônio é vista como perturbadora, pois instaura um verdadeiro teste para o interlocutor. Diante dessa revelação, como reagir: amaldiçoar o demônio e sua declaração ou ver em sua fala uma revelação divina?⁵²⁴

O eterno retorno, nesse sentido, não é a afirmação de um postulado científico, mas de uma crença ética. Admitir esse pensamento como verdadeiro implica em admitir que todos os instantes vividos, bons ou ruins, alegres ou tristes, grandiosos ou medíocres, deverão necessariamente retornar infinitas vezes em combinações finitas das forças que nos constituem; assim, se desejarmos que retornem os bons momentos, precisaremos atravessar também todas as encadeações de eventos que nos produziram tristeza, porque a repetição não exime qualquer força de repetir as combinações já feitas e tampouco as impede de repeti-las infinitamente no tempo. A crença nesse pensamento “atinge um nível de radicalismo que visa incorporar o mais terrível e sem-sentido da existência”⁵²⁵ e só pode ser verdadeiramente admitido por aquele que afirma a vontade, ao passo que se torna um peso – o peso mais pesado – para aquele que a nega. Afirmar o eterno retorno do mesmo é afirmar a vontade, e afirmar a vontade é ser capaz de se transformar e ser transformado por essa grande prova, esse grande princípio seletivo⁵²⁶.

Assim, o que há de mais fundamental no pensamento do eterno retorno do mesmo é o fato de que

⁵²² “Nietzsche tem ciência de que não há como provar se a repetição ocorre no nível cosmológico, embora tenha se dedicado durante anos ao estudo atento e a tentativas de formulação de uma cosmologia do eterno retorno. Se este esforço está presente nos fragmentos póstumos, na obra publicada o filósofo jamais desenvolve a versão cosmológica” (RUBIRA, op. cit., p. 152).

⁵²³ NIETZSCHE, *Gaia ciência*, quarto livro, §341, p. 335, grifo nosso.

⁵²⁴ “Você não se atiraria no chão rangendo os dentes e amaldiçoando o demônio que falasse desse modo? Ou já vivenciou alguma vez um inacreditável instante em que responderia a ele: ‘você é um deus, e nunca ouvi algo mais divino!’” (Ibid., p. 335-336).

⁵²⁵ RUBIRA, *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*, p. 154.

⁵²⁶ “O pensamento do retorno como princípio *seletivo*, a serviço da força” (NIETZSCHE apud RUBIRA, op. cit., p. 155. *Fragmento póstumo* de inverno de 1883-1884, , 24 [7]). “Eu proponho a grande prova: *quem resiste ao pensamento do eterno retorno?*” (Ibid.. *Fragmento póstumo* de primavera de 1884, 25 [290]).

Tudo tem o seu retorno. E a palavra “tudo” nunca foi utilizada com tanta propriedade como nessa afirmação. Por isso não há progresso, não há Deus, não há nenhuma solução *ex machina* que poderá nos elevar, salvar ou justificar. Estamos sós diante da possibilidade aterrorizadora da repetição. Os dados do jogo da vida estão lançados e nenhum cronômetro poderá alardear o fim desse ciclo. O único parâmetro para a vida e para o mundo são eles próprios. Constituem-se de matérias-primas e obras de arte ao mesmo tempo. Em uma espécie de autofagia o mundo se alimenta, se desenvolve, reproduz e recomeça. A partir dessa cruel revelação há somente duas escolhas: negar ou afirmar a vida, ceder a ela ou protagonizá-la [...]. Não se posicionar já é posicionar-se. A roda gigante do mundo não exclui ninguém e não pede adesão, pede decisão, pede arte⁵²⁷.

II) o eterno retorno da diferença

Uma síntese pertinente do sentido do eterno retorno para Deleuze pode ser encontrada no livro de Jean Lefranc sobre Nietzsche. Nele, o comentador percebe que o filósofo francês realiza uma estranha transposição do pensamento do eterno retorno nietzschiano como um imperativo ético aos moldes kantianos, destacando a seguinte passagem de Nietzsche: “O eterno retorno dá à vontade uma regra tão rigorosa quanto a regra kantiana. [...] Como pensamento ético, o eterno retorno é a nova formulação da síntese prática: *o que quer que queira, queira de tal maneira que queira também o seu eterno retorno*”⁵²⁸. Essa construção se mostra particularmente estranha se consideramos que o eterno retorno, em Nietzsche, não carrega qualquer caráter deontológico, ancorado em uma razão prática, mas conduz o homem a uma vertigem do pensamento que afirma a própria existência. Nessa ótica, atribuir ao eterno retorno um “dever” é colocar sobre ele a concepção de uma fé prática, um desejo pelo retorno apenas daquilo que é afirmativo na existência – o que, conseqüentemente, significaria desejar por uma vida progressivamente melhor⁵²⁹.

De fato, a interpretação de Deleuze provoca mal-estar porque claramente desconsidera certos conteúdos manifestos da obra nietzschiana para – assim como o faz em relação a Platão – fazer saltar aquilo que considera latente no pensamento do autor com quem está dialogando. Também é notório que o pensamento deleuziano a respeito

⁵²⁷ NEPOMUCENO, *Nietzsche e a gargalhada dionisiaca*, p. 156.

⁵²⁸ *NF*, p. 90.

⁵²⁹ LEFRANC, *Compreender Nietzsche*, p. 311.

de Nietzsche encontra certos limites bibliográficos, o que reforçaria a estranheza e falta de precisão conceitual do pensador francês em relação a algumas hipóteses levantadas a partir de suas leituras; nesse sentido, é muito pertinente a nota final anexada à edição mais recente de *Nietzsche e a filosofia* no Brasil, onde se tornam explícitos os fatos de que Deleuze lera Nietzsche apenas no idioma francês, em traduções que posteriormente se revelaram problemáticas, além de ter acesso aos fragmentos póstumos do filósofo alemão por meio da polêmica obra *A vontade de poder*, organizada por Elisabeth Förster-Nietzsche de maneira bastante problemática, “sem respeito algum pela cronologia dos textos e contendo inúmeras omissões, acréscimos, deturpações [...] intenções ideológicas introduzidas pela irmã”⁵³⁰. Ainda que tenha reconhecido depois o problema com a edição por ele consultada⁵³¹, Deleuze consegue sair pela tangente dos problemas técnicos em torno de sua interpretação do eterno retorno, uma vez que ela é reconhecida – evidentemente, por seus comentadores – não como parte de um “erro material” ou “erro conceitual”, mas de um projeto filosófico próprio⁵³².

Deleuze acredita que a doutrina do eterno retorno em Nietzsche não chegou a ser exposta por completo, sendo “brutalmente interrompida pela doença antes que ele tenha podido escrever o que lhe parecia essencial”⁵³³. Para o pensador francês, a aparição do tema em *Assim falou Zaratustra* constitui não a totalidade do que Nietzsche teria a dizer sobre esse tema, mas apenas introduz a questão de modo não inteiramente revelado – isso porque, nos dois momentos em que é mencionado, o eterno retorno não é formulado pelo próprio Zaratustra, mas por outros personagens⁵³⁴. Ele considera que essa condição de enunciação revela alguma coisa a respeito da doutrina, algo que escapa à concepção circular e totalizante que originalmente poderia ser atribuída a ela. Nietzsche teria, segundo essa linha de raciocínio, apenas preparado um conjunto preliminar de proposições acerca do eterno retorno naquilo que ele apresenta de mais

⁵³⁰ *NF*, p. 251, nota do editor.

⁵³¹ Cf. “Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno” e “A gargalhada de Nietzsche”, ambos de 1967 e reunidos em *A ilha deserta* (p. 141 e 144, respectivamente).

⁵³² Como afirma Roberto Machado, “a interpretação do eterno retorno nietzschiano, em sua relação intrínseca com a vontade de potência, é em última análise a condição de possibilidade da crítica feita por Deleuze à filosofia da representação e, conseqüentemente, de sua proposta de uma filosofia da diferença” (MACHADO, R., *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 87).

⁵³³ *ID*, p. 142.

⁵³⁴ “O pouco que é dito não é formulado pelo próprio Zaratustra, mas ora pelo “anão”, ora pela águia e a serpente” (Id., *ibidem*). Em *Assim falou Zaratustra*, os textos a que Deleuze faz referência são, respectivamente, “Da visão e do enigma” (NIETZSCHE, op. cit., p. 149-154) e “Do convalescente” (NIETZSCHE, op. cit., p. 206-212).

convalescente⁵³⁵ ao pensamento: a ideia de que retornam “o um, o mesmo, o igual, o idêntico; [...] um retorno do todo, um retorno do mesmo, [...] um retorno ao mesmo”⁵³⁶.

Para Deleuze, seria contraditório Nietzsche professar uma filosofia que tivesse como um de seus conceitos-chave a afirmação de categorias contra as quais ele declaradamente se levantou⁵³⁷. Por esse motivo, sua interpretação se organiza em torno da noção de devir para estabelecer os fundamentos de um eterno retorno da diferença. Segundo Roberto Machado, a argumentação deleuziana propõe que

o tempo passado sendo infinito ou eterno, o devir teria atingido seu estado final, se houvesse um; ora, o instante atual, que é um instante que passa, prova que esse estado final não foi atingido; logo, um equilíbrio das forças, um estado de equilíbrio, um estado inicial ou final, não é possível. Bastaria um único instante ser anterior ou posterior ao devir para que não pudesse mais haver devir. O instante atual é um instante que passa e só pode passar porque é ao mesmo tempo presente, passado e futuro. Há uma relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e futuro, e é essa relação que funda ou determina a relação do instante atual com os outros instantes.⁵³⁸

Dessa forma, Deleuze submete, mais uma vez, as noções da representação ao mundo da diferença, do simulacro. Se todo instante presente é devir, e se nem no passado nem no futuro existe outra coisa que não o próprio devir, então não há um Mesmo ou um Idêntico para retornar, a não ser aquilo que desde sempre devém. Só existe a diferença, e só ela se manifesta em todos os instantes de todos os tempos: não é mais o tempo circular, nem é o tempo linear, mas afirma-se um tempo dos simulacros, onde “o diferente se refere ao diferente *pela* própria diferença”⁵³⁹. Se, em *Zaratustra*, o anão e os animais expunham o sentido do eterno retorno como aquilo que faz retornar a identidade e o mesmo, o gesto deleuziano faz saltar um conteúdo latente que conforma à identidade um lugar inédito: apenas pelo retorno da diferença é que ela se constitui, ou seja, a identidade se constrói no próprio retorno da diferença, como um efeito dela⁵⁴⁰.

Já a difícil posição que coloca o eterno retorno nietzschiano como uma paródia do imperativo categórico de Kant é sustentada por Deleuze da seguinte maneira: a partir

⁵³⁵ Para Deleuze, o estado de convalescença de Zaratustra, na segunda seção a que alude, “é porque descobriu que, doente, nada havia compreendido do eterno retorno; ou porque já compreendeu que [...] o eterno retorno não é um devir igual” (MACHADO, R., *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 88).

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 89; *DR*, p. 392.

⁵³⁷ *DR*, p. 392.

⁵³⁸ MACHADO, R., *op. cit.*, p. 90-91.

⁵³⁹ *DR*, p. 392.

⁵⁴⁰ MACHADO, R., *op. cit.*, p. 91.

de três fragmentos póstumos coletados na tradução francesa de *A vontade de potência*, o filósofo francês costura o que parece ser um argumento a favor de um eterno retorno que se expressa de modo imperativo pelo próprio Nietzsche. Com o título de “O medo ultrapassado: o eterno retorno como pensamento seletivo”, assim Deleuze faz a colagem das palavras de Nietzsche:

A minha doutrina ensina: “Vive de tal maneira que devas *desejar* reviver, é o dever – porque tu reviverás, de qualquer modo! Aquele cujo esforço é a alegria suprema, que se esforce! Aquele que gosta sobretudo de repouso, que repouse! Aquele que gosta antes de tudo de submeter-se, obedecer e seguir, que obedeça! Mas que *saiba bem* para onde vai a sua preferência e que não recue diante de *nenhum meio*! Aí está a *eternidade*!”

Essa doutrina é doce para aqueles que não têm fé nela; não tem nem inferno nem ameaças. Aquele que não tem fé não sentirá nele senão uma vida *fugitiva*.⁵⁴¹

Scarlet Marton, ao ler essa mesma passagem em Nietzsche⁵⁴², vê justamente o desligamento de qualquer vínculo entre a fórmula nietzschiana do eterno retorno e o imperativo categórico kantiano. Há, segundo ela, um imperativo apenas provisório, no sentido de que devemos desejar apenas aquilo que retornará eternamente; contudo, o retorno incessante ocorrerá mesmo sem que nos manifestemos para isso⁵⁴³. Isso não exclui a decisão de Deleuze em considerar essa construção argumentativa específica como uma paródia de Kant, pela natureza da própria paródia enquanto gênero literário, mas as conclusões que o pensador francês extrai de sua própria tese divergem da posição assumida por Marton: para Deleuze, o que há de seletivo no pensamento do eterno retorno é o fato de que, com ele, elimina-se da vontade de potência tudo que não se adequa suficientemente para retornar – e aqui já se abre uma nova polêmica em torno da interpretação deleuziana sobre o eterno retorno de Nietzsche.

Para Deleuze, a vontade de potência é um elemento intrinsecamente ligado à noção de força, mas ao mesmo tempo sendo apresentado como algo distinto delas; é fundamental, em seu raciocínio, distinguir com precisão essas duas noções, uma vez que “a vontade de potência não pode ser separada da força sem cair na abstração metafísica”⁵⁴⁴. Segundo Roberto Machado, a gênese dessa concepção deleuziana de vontade de potência se encontra em um fragmento de Nietzsche onde o pensador

⁵⁴¹ N, p. 94-95.

⁵⁴² Na verdade, um fragmento póstumo da primavera-outono de 1881, 11 [163].

⁵⁴³ MARTON, O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: *Artepensamento*.

⁵⁴⁴ NF, p. 68. Aqui, novamente, Deleuze se esforça para afastar de Nietzsche qualquer recurso metafísico.

alemão está criticando “um conceito de força em nome de outro: a força como vontade de potência”⁵⁴⁵, ou seja, parte de uma leitura em que Deleuze não consegue ver as noções de força e vontade de potência como iguais e, por isso, toma de forma literal uma noção de complementaridade que, de modo algum, implica em distinção entre elas⁵⁴⁶. A questão que o próprio comentador levanta, para em seguida responder, é saber se Deleuze de fato não foi capaz de – nas condições materiais que possuía no momento da redação de sua obra – acessar adequadamente os textos em que Nietzsche desfaz qualquer possível ambiguidade ou se, por outro lado, ele voluntariamente “torce” o pensamento nietzschiano em favor de seu “procedimento de colagem ou de seu teatro filosófico”⁵⁴⁷; Machado, evidentemente, reforça a segunda tese, porque vê Deleuze como um pensador que não apenas propõe uma filosofia da diferença, mas faz de seu próprio método a execução dessa diferença⁵⁴⁸.

Dito isso, para Deleuze a vontade de potência aparece como um princípio genealógico das forças. Mas o que isso significa? Como já abordado no capítulo anterior, sabemos que Deleuze considera que a essência de uma força está na relação dela com outras forças, ou seja, é a partir da interação que as forças mantêm entre si que se pode avaliar a essência que constitui um corpo – seja ele biológico, químico, social, político. Nesse processo constitutivo, pela dinâmica das forças, há aquelas que são consideradas dominantes/superiores e outras dominadas/inferiores, sendo as primeiras chamadas de forças ativas e as segundas de forças reativas. Dominantes ou dominadas são as forças em relação à diferença de quantidade que possuem; ativas ou reativas são as forças em relação à qualidade que apresentam na relação. Por meio dessa concepção, nota-se a prevalência do par ativo/reactivo sobre o par dominante/dominada quando se refere às forças, isto é, a qualidade das forças antecede a quantidade que manifestam em uma dada relação, mesmo Deleuze afirmando explicitamente que “em um corpo, as

⁵⁴⁵ MACHADO, R., *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 94.

⁵⁴⁶ Machado acertadamente recorre a Müller-Lauter nesse momento, apontando junto a ele um trecho de *Além do bem e do mal* onde Nietzsche chega a “definir toda *força* atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*” (NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, O espírito livre, §36, p. 40).

⁵⁴⁷ MACHADO, R., op. cit., p. 94.

⁵⁴⁸ “Deleuze não é propriamente um historiador da filosofia, mas um filósofo que repete o texto de outro pensador não para buscar sua identidade, mas para afirmar sua diferença ou falar em seu próprio nome usando o nome de outro. Perspectiva que faz o texto estudado sofrer pequenas ou grandes torções a fim de ser integrado à sua própria construção filosófica” (Id., *ibid.*).

forças superiores ou dominantes são ditas *ativas*, as forças inferiores ou dominadas são ditas *reativas*⁵⁴⁹.

Ora, a partir desse entendimento, Deleuze considera que a vontade de potência apresenta duas características centrais: primeiro, ela é o princípio que produz a diferença de quantidade de forças numa relação – portanto, elemento diferencial das forças; segundo, é a vontade de potência que determina a qualidade que cada força adquire nessa relação – logo, elemento genético das forças. Diferentemente desse arranjo, Nietzsche conferia às forças um princípio interno, que seria a própria vontade de potência; para Deleuze, contudo, a vontade de potência é aquilo que pode determinar a qualidade e quantidade à indeterminação inicial das relações de força, sendo vista agora como princípio imanente a elas, mas também intensivo de cada uma⁵⁵⁰. Assim, a distinção que o filósofo promove entre força e vontade pode ser tomada como uma distinção entre o empírico e o transcendental – ideia ausente em Nietzsche, mas essencial para o argumento deleuziano⁵⁵¹. Por fim, para Deleuze,

a vontade de potência é o princípio intensivo das qualidades e quantidades das forças. Assim, se uma força domina ou é dominada, é sempre por vontade de potência que isso acontece. E Deleuze estabelece terminologicamente a distinção entre esses dois níveis afirmando que aos dois tipos de qualidades de forças – ativo e reativo – correspondem duas faces ou duas qualidades da vontade de potência, das intensidades das forças e de onde estas derivam: a afirmação e a negação.⁵⁵²

Ora, aqui um novo elemento é apresentado ao sistema: não apenas a força possui suas qualidades, mas a própria vontade de potência se expressa em duas direções. Assim, as noções de ativo e reativo da força se conectam às de afirmativo e negativo da vontade, em uma relação de “afinidade profunda, uma cumplicidade, mas nenhuma confusão”⁵⁵³. Isso significa, para Deleuze, que as forças possuem as qualidades de ativo e reativo apenas como meios empíricos pelos quais a vontade de potência manifesta a afirmação ou a negação; assim, de modo bastante imediato, as qualidades das forças dependem das qualidades da vontade para realizarem seus objetivos no mundo – ativas ou reativas, elas só triunfam quando determinadas pela afirmação ou negação que a

⁵⁴⁹ *NF*, p. 56.

⁵⁵⁰ MACHADO, R., *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 94-95.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 95-96; em *NF*, p. 70, Deleuze discute de maneira explícita a relação que vê entre Nietzsche e “sua situação complexa em relação ao kantismo”.

⁵⁵² MACHADO, R., *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 96.

⁵⁵³ *NF*, p. 72.

vontade de potência expressa como qualidade imediata do próprio devir⁵⁵⁴. Disso decorre que, para Deleuze, é por meio da vontade de potência que se pode interpretar e avaliar o sentido e o valor que uma determinada coisa possui em relação à força que a determina. Tudo se passa numa efetuação relativa da medida das forças, nunca em sua qualidade absoluta. Por isso, é necessário julgar as forças a) pela qualidade que apresentam; b) pela afinidade dessa qualidade com a manifestação correspondente da vontade de potência; c) a nuance que a força apresenta em relação à qualidade da vontade naquela relação particular.

Toda a engenhosidade da interpretação deleuziana nos conduz ao seguinte ponto: quando relacionada à qualidade de negação da vontade de potência, a força reativa se investe de um poder aparentemente contraditório, que é o de tornar a força ativa também reativa. Isso não significa que a força ativa “deixa de ser” ativa e se torna reativa, mas implica em uma separação dela em relação àquilo que ela pode, uma desagregação da força ativa com a qualidade afirmativa da vontade. Assim, na dinâmica entre as forças ativas e reativas, quando a qualidade negativa da vontade se manifesta usando as forças reativas como veículo, a possibilidade de efetivação do devir-ativo se desagrega e as próprias forças ativas passam a manifestar um devir-reativo. Logo, mesmo a força ativa, quando triunfante em uma determinada relação de força, manifesta tão-somente a qualidade negativa da vontade, seu devir-reativo, seu niilismo⁵⁵⁵. É esse o grande diagnóstico que Deleuze apresenta como principal motivador para que o eterno retorno seja compreendido como a afirmação da diferença; só assim sua doutrina pode ser verdadeiramente ética, porque apenas a afirmação da diferença é capaz de devolver às forças o devir-ativo, evitando toda reatividade e negação de retornar no devir⁵⁵⁶.

O eterno retorno, nesse sentido ético, é um pensamento que *seleciona* aquilo que deve retornar. Por essa razão, a própria atividade de pensá-lo é um gesto seletivo, uma vez que as forças reativas não desejam retornar, mas apenas se manter, se conservar; a preguiça, a besteira, a baixeza, nenhuma dessas noções reativas poderia querer o eterno retorno, de modo que no pensamento do eterno retorno não há qualquer possibilidade de se desejar o retorno delas. O eterno retorno é, em síntese, um pensamento ativo, porque “faz do querer uma criação, efetua a equação querer = criar”⁵⁵⁷. Já o devir-reativo das

⁵⁵⁴ Ibid., p. 73.

⁵⁵⁵ Ibid., p. 84-86.

⁵⁵⁶ MACHADO, R., *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 100.

⁵⁵⁷ *NF*, p. 90.

forças, a vontade de nada, em vez de ficar de fora do eterno retorno, retorna com ele e parece ameaçar a seletividade da doutrina; isso porque, em certo sentido, o eterno retorno é uma expressão do niilismo, sua forma extrema, que nega todas as noções – inclusive a reatividade – em nome do princípio de fazer tudo se afirmar na diferença.

Do modo como se constitui, o niilismo enquanto produto da negação da vontade não quer o eterno retorno, pois manifesta um desejo de conservação, de afirmar somente o devir-reactivo. Isso faz com que, referido ao eterno retorno, o niilismo reativo seja colocado diante da negação de si próprio, de sua autodestruição. Como afirmação da diferença, o eterno retorno dissolve o sentido da vontade de nada, do devir-reactivo, do niilismo em seu desejo de conservar as forças reativas. Assim, “são eliminadas pelo eterno retorno precisamente as instâncias que julgam a diferença, que paralisam seu transporte”⁵⁵⁸. Negando a si mesmas, as forças reativas fazem com que se expresse o devir-ativo das forças; a destruição das forças reativas no eterno retorno é uma negação ativa, que devolve às forças sua atividade e as reconecta com a afirmação da vontade. Assim, conclui-se que pelo eterno retorno o devir-ativo é produzido na potência de afirmar a negação: potência do falso, inclusão da negação no sistema da diferença, crítica do negativo, do semelhante e do análogo como repetições⁵⁵⁹.

Assim, recuperamos o trecho final do último parágrafo de *Lógica do sentido*:

O factício e o simulacro se opõem no coração da modernidade, no ponto em que esta acerta todas as suas contas, assim como se opõem dois modos de destruição: os dois niilismos. Pois há uma grande diferença entre destruir para conservar e perpetuar a ordem restabelecida das representações, dos modelos e das cópias e destruir os modelos e as cópias para instaurar o caos que cria, que faz marchar os simulacros e levantar um fantasma – a mais inocente de todas as destruições, a do platonismo.⁵⁶⁰

Se a potência do simulacro é, como Deleuze defende, aquilo que constitui a modernidade, e se o maior apelo da modernidade é aquilo que Nietzsche denominava de intempestivo – “que pertence à modernidade, mas também que deve ser voltada contra ela”⁵⁶¹ –, a filosofia deleuziana parece ser a mais engajada nesse aspecto. A reversão do platonismo, como uma verdadeira herança nietzschiana, é um empreendimento filosófico vigoroso e ao mesmo tempo problemático, porque implica em desarticular um

⁵⁵⁸ DR, p. 393.

⁵⁵⁹ Ibid., p. 390.

⁵⁶⁰ LS, p. 271.

⁵⁶¹ Ibid., p. 270.

edifício de pensamento por inteiro, desmontá-lo andar por andar, tijolo a tijolo, viga a viga – o que certamente não ocorreria sem o enfrentamento de muitos impasses. É nesse sentido que Nietzsche, como um pensador sem lugar⁵⁶², representa para Deleuze uma composição poderosa, ao “liberar o pensamento dos fardos que o esmagam”⁵⁶³ e dar a ele uma leveza inédita e afirmativa – a leveza da diferença.

⁵⁶² MARTON, Contra modernos e pós-modernos: Nietzsche e as filosofias de fachada. In: *As ilusões do eu*, p. 198.

⁵⁶³ *NF*, p. 245.

CONCLUSÃO

O impacto da obra de Nietzsche sobre Deleuze é incontestável. Embora existam muitas maneiras de apreender a filosofia deleuziana, tamanhas as conexões que estabelece com artistas, cientistas, linguistas, teóricos em geral e outros filósofos, certamente Nietzsche pode ser colocado no pódio de suas grandes referências para o pensamento⁵⁶⁴. Nesse aspecto, pensar a filosofia de Deleuze sem a influência de Nietzsche seria uma estratégia que nos parece não apenas incorreta, mas injusta com ambos os autores. Se, como dissera Foucault, um dia o século será deleuziano, é preciso que se diga um pouco mais: o século deleuziano será, também, um século nietzschiano.

Dois temas incontornáveis para a filosofia desse tal século por vir são, de alguma forma, nietzschianos, e foram apresentados ao longo do trabalho: a imagem do pensamento e a reversão do platonismo possuem não apenas uma origem comum, mas uma correlação fundamental, que se expressa tanto como tarefa da filosofia do futuro – no entender de Nietzsche – quanto potência de um pensamento já em circulação – a própria filosofia deleuziana assumiria para si esse caráter mais imediato. Isso posto, é importante marcar que pelo menos um dos temas – a imagem do pensamento – constitui parte da interpretação deleuziana acerca da filosofia de Nietzsche, extraindo de seus ditos os seus não-ditos; assim, sem nunca lidar com esses termos, o filósofo alemão seria responsável, no entender de Deleuze, pela elaboração de uma filosofia crítica verdadeiramente comprometida com aquilo se poderia esperar dela. Em outras palavras, a imagem do pensamento é um tema deleuziano porque existe nesses termos apenas a partir de seus trabalhos originais, mas seria oriundo em Nietzsche, com Deleuze sendo apenas um “tradutor” das questões latentes nos escritos de seu intercessor.

Quanto à reversão do platonismo, embora se trate de um assunto explícito em Nietzsche, deve-se compreender que não possui no pensador alemão a mesma inflexão dada por Deleuze. A postura nietzschiana quanto a esse projeto varia ao longo de sua obra, sendo mais explícita e literal nos seus escritos de juventude e mais sutil e aperfeiçoada quanto mais tardios são seus escritos; nesse contexto, são ligeiramente distintas as posturas apresentadas por Nietzsche quanto a esse assunto se destacamos seus fragmentos mais antigos e os comparamos à forma como a questão aparece em

⁵⁶⁴ A ideia de pódio, aqui, cumpre uma função apenas retórica, sem significar qualquer tentativa de cristalização da filosofia de Deleuze.

Crepúsculo dos ídolos, por exemplo. Para Deleuze, contudo, operar a reversão do platonismo é uma tarefa própria, no sentido de que apresenta uma estrutura de pensamento inspirada em Nietzsche, mas também autônoma em muitos sentidos – o que fica mais evidente em textos como *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*.

Deleuze é, portanto, um filósofo nietzschiano⁵⁶⁵, apesar de seus voos originais e de seu pensamento extremamente agregador – ao contrário de Nietzsche, que raras vezes não se viu em completa solidão quanto ao lugar ocupado por seus pares. Assim, embora se apresentem como distintos nas relações intelectuais que cultivam, a obra de Deleuze faz Nietzsche vir à tona não apenas por aquilo que tem de singular, mas pelas inúmeras composições que seu pensamento permite, de modo que vale destacar o comentário de Scarlet Marton acerca do interesse que Deleuze manifestara no colóquio “Nietzsche hoje?”, em Cerisy-la-Salle, em julho de 1972. Segundo ela, nessa ocasião, “Deleuze perguntava o que é ser nietzschiano hoje: preparar um trabalho sobre Nietzsche ou produzir, no curso da experiência, enunciados nietzschianos?”⁵⁶⁶. Tal declaração deve ser entendida como uma questão retórica, visto que no fundo o que há é a afirmação de um comprometimento político – no sentido lato, como viemos utilizando desde o início – assumido por Deleuze: deve-se escrever não *sobre* Nietzsche, mas *através* dele. Outra observação, também pertinente, é feita por Mónica Cragolini a partir do mesmo texto apresentado por Deleuze no evento⁵⁶⁷:

Se considerarmos a tríade quase “sagrada” dos três mestres desmistificadores – Freud, Marx e Nietzsche –, veremos que, em nome dos dois primeiros, instalaram-se escolas e burocracias, mas que nada disso ocorreu no caso do filósofo do eterno retorno. O que há com Nietzsche, que parece impedir que, a partir do seu pensamento, sejam formadas escolas e burocracias, embora mais de um pensador afirme-se ou negue-se “nietzschiano”? Por que muitos pensadores diferentes autodenominam-se “nietzschianos” e por que alguns fazem questão de mostrar “por que não são nietzschianos”? Qual seria – se ela existisse – a “escola” nietzschiana? Quais seriam seus ensinamentos? Quem seriam os seus mestres?⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ Embora pareça categórica, a declaração é apenas um recorte operado na pesquisa; assim, não excluimos a possibilidade de se afirmar que Deleuze seja um filósofo spinoziano, bergsoniano etc. Para Badiou, por exemplo, “Deleuze é um mágico leitor de Bergson, que é, em minha opinião, o seu verdadeiro mestre, ainda mais que Spinoza, ainda mais talvez do que Nietzsche” (BADIOU, *Deleuze, o clamor do ser*, p. 52). Nesse sentido, à luz das análises empregadas nesta dissertação, privilegiamos a figura de Nietzsche como a de “verdadeiro mestre” de Deleuze.

⁵⁶⁶ MARTON, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 229.

⁵⁶⁷ Trata-se do ensaio *Pensamento nômade*, publicado em *A ilha deserta*.

⁵⁶⁸ CRAGOLINI, *Estranhos ensinamentos: Nietzsche-Deleuze*. In: *Educ. Soc.*.

Na junção dos temas da imagem do pensamento com o da reversão do platonismo, Deleuze se mostra profundamente investido na tarefa de instituir não apenas uma “linhagem nietzschiana”, mas uma nova política do pensamento, que se desdobra sobre a história da filosofia de modo a marcar precisamente seus rivais, sem que se faça desse procedimento um jogo excludente. Mas o que isso significa? É que, para Deleuze, o pensamento nietzschiano não polemiza no vazio: há, no subtexto de sua agressividade característica, a potência de uma afirmação, que traz consigo a censura da negação reativa dos filósofos dogmáticos⁵⁶⁹. Da mesma forma, falar em uma “linhagem” a partir de Nietzsche seria apenas um modo de enunciar o potencial crítico de sua filosofia, reposicionando as peças do jogo e reorientando todo seu sentido – Deleuze, pode-se dizer, foi vítima desse impacto em sua própria produção⁵⁷⁰. Contudo, sejamos justos: não se pode falar do que não aconteceu. Se Deleuze não tivesse tido contato com a obra de Nietzsche – ou se a tivesse ignorado, por alguma razão que hoje nos pareceria absurda –, sua filosofia teria méritos próprios e certamente desenvolveria considerações relevantes; seria, portanto, uma política de pensamento diferente da nietzschiana, ou aproximada naquilo que teria de comum, fossem quais fossem as razões para isso. Nietzscheanas são, porém, as direções que seu pensamento necessariamente assume.

A imagem do pensamento é uma espécie de noção geral da filosofia que Deleuze minuciosamente detalha sob um ponto de vista crítico, oferecendo em substituição uma nova coordenada para o pensamento, que tem em Nietzsche seu grande proponente. Para tanto, Deleuze reconhece que a filosofia se assenta em toda uma rede de pressuposições acerca do que significa pensar e, a partir desse ponto cego, produz seus enunciados de modo a continuamente reforçar aquilo que está implícito desde o início, mas não passa de um acordo tácito, um interesse instalado no subterrâneo da própria filosofia. A crítica vem, em primeiro lugar, do pensamento nietzschiano – argumento do livro *Nietzsche e a filosofia* – e se transforma, posteriormente, em um projeto particular de Deleuze, o que fica mais evidente em *Diferença e repetição*. Simultaneamente, há que se enfrentar o principal adversário dessa nova imagem do pensamento, que é o platonismo, e não só reverter as coordenadas caras ao pensamento moderno – que tem

⁵⁶⁹ NF, p. 246-247.

⁵⁷⁰ Para Hardt, entre a publicação de *Empirismo e subjetividade* (1959) e *Nietzsche e a filosofia* (1962), Deleuze sofre “uma reorientação dramática de sua abordagem filosófica [...]. Devemos tentar interpretar o que pode significar essa reorientação, que novas possibilidades proporciona a Deleuze, e como caracteriza a evolução de seu pensamento” (HARDT, Gilles *Deleuze: um aprendizado em filosofia*, p. 24).

Kant como o principal oponente do período –, mas de toda a compreensão que se tem da atividade filosófica. Então, uma tarefa nutre a outra e Deleuze pode, conforme sua metodologia de composição filosófica, tornar possível uma política do pensamento que seja efetivamente nietzschiana, capaz de oferecer uma possibilidade ativa e afirmativa para a vida.

Iniciamos este trabalho, propositalmente, fazendo alusão a certo procedimento caótico da filosofia deleuziana, embora já conferindo a esse “caos” uma inflexão afirmativa⁵⁷¹. Também reconhecemos, em diferentes momentos da pesquisa, os problemas relativos à interpretação deleuziana para certos conceitos e noções que ele convoca para si, em especial no que se refere a Nietzsche. Essa crítica nos parece pertinente e necessária, principalmente porque pode ser inocentemente admitida como juízo de comentador, quando na verdade se trata de um filósofo em pleno esforço de construção da própria linguagem filosófica. Nesse sentido, Deleuze é um pensador confuso e não há praticamente dúvida a respeito. Porém, é preciso levar a sério o comentário de Roberto Machado, para quem o filósofo tem como objetivo principal “criar um conceito de exercício do pensamento, ou investigar conceitualmente o próprio processo de criação do pensamento”⁵⁷². Machado explica:

Mais do que um teórico das ciências, das artes ou da literatura, Deleuze é um historiador da filosofia que ousou pensar filosoficamente. O que implicou levar em consideração o que é exterior ao discurso tecnicamente filosófico. O que faz de Deleuze um filósofo – e não simples historiador da filosofia ou do pensamento – é o fato de ele deixar a marca de seu próprio pensamento filosófico em todos os seus estudos sobre filósofos ou não filósofos.⁵⁷³

Assim, o reconhecimento de Nietzsche como influência da maior importância para Deleuze funciona como indicativo de que uma nova política do pensamento é possível e – no entender dos autores – urgente. Ao desnudar a imagem dogmática do pensamento e apresentar uma estratégia viável de reversão do platonismo, Deleuze aponta para a possibilidade de construir um século nietzschiano, ou um pensamento para o “Ano Novo”, tal qual o pensador alemão registra na *Gaia ciência*: “não quero travar uma guerra contra o feio. Não quero reclamar, não quero nem mesmo reclamar

⁵⁷¹ Cf. p. 14 deste trabalho.

⁵⁷² MACHADO, R., *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 19.

⁵⁷³ Id., *ibid.*

dos que reclamam. Desviar o olhar deles será minha única negação! E, abrangendo tudo, em algum momento ainda quero ser apenas alguém que sempre diz sim!”⁵⁷⁴

REFERÊNCIAS

⁵⁷⁴ NIETZSCHE, *Gaia ciência*, quarto livro, §276, p. 270.

ALLIEZ, Éric. *Deleuze, filosofia virtual*. Tradução de Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 1996.

ARAUJO, André Vinícius Nascimento. A reversão do platonismo como possibilidade de abertura para uma linhagem imanentista de pensamento em Gilles Deleuze. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, vol. 8, n. 2, 2º quadrimestre de 2015, pp. 86-104.

BADIOU, Alain. *Deleuze, o clamor do ser*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BARBOSA, Mariana de Toledo. Um corpo que experimenta e avalia: a ética em Deleuze à luz da “Grande Identidade” Spinoza-Nietzsche. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 141, dez. 2018, pp. 867-890.

BARRETO, Constantino Lucena. A ideia de gênese: entre Deleuze e Kant. In: FORNAZARI, Sandro Kobol (coord.). *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014, pp. 163-178.

BERGSON, Henri. *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. 2a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *O pensamento e o movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BILATE, Danilo. *A tirania do sentido: interpretação, verdade e moral em Nietzsche*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2007.

_____. Deleuze e a imagem: um problema estético. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 42, n. 3, Jul./Set. 2019, pp. 153-170.

BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Tradução de Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BRYANT, Levi R. *Difference and givenness: Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*. Evanston: Northwestern University Press, 2008.

CARBONE, Mauro. *Philosophy-screens: from cinema to the digital revolution*. State University of New York, Albany, 2019.

CARDOSO JR., Hélio Rebello. Pequena lição sobre o empirismo na história da filosofia de Gilles Deleuze (entre a teoria das relações de Hume e a imanência de Espinosa, a propósito da tese acerca da unidade ontológica da substância múltipla). In: FORNAZARI, Sandro Kobol (coord.). *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014, pp. 115-126.

CARVALHO, Nuno Miguel S. G de. *Filosofia e teoria da imagem em Gilles Deleuze*. Tese de Doutorado, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2014.

CORDERO, N. L. Introducción. In: PLATÓN. *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. España: Editorial Gredos, S.A., 2008.

CRAGNOLINI, Mónica. Estranhos ensinamentos: Nietzsche-Deleuze. In: *Educ. Soc.*, vol. 26, n. 93. SP: Campinas, set./dez. 2015, pp. 1195-1203. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 29 jul. 2020.

DE ABREU, Ovídio; DOMENECH ONETO, Paulo. Deleuze e a crítica da verdade. In: *O que nos faz pensar*, vol. 23, n. 35, dec. 2014, pp. 149-168.

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

_____. *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. [ed. prep. por David Lapoujade; org. e rev. téc. por Luiz B. L. Orlandi.]. Tradução brasileira. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. A questão da filosofia na Grécia. Governo de si e subjetivação. Tradução de Danichi Hausen Mizoguchi. In: *Mnemosine*, vol. 13, n. 1, 2017, pp. 193-227.

_____. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Cartas e outros textos*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2018.

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

_____. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

_____. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Portugal: Edições 70, 2007.

_____. *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 Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: vol. 1*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. *Mil platôs: vol. 2*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

_____. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Tradução e legendas: Raccord. TV Escola, MEC, 1994.

DOMINGOS, João Gabriel Alves. *Diferença e sensibilidade em Gilles Deleuze*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, MG: 2010.

FERRARI, Franco. Teoria das Ideias. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo (Orgs.). *Platão*. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, pp. 213-230.

FERRER, Diogo. Tornar-se Kant: a crítica da razão representativa em *Diferença e repetição* de Deleuze. In: *Estudos Kantianos*, Marília, v. 5, n. 1, Jan./Jun. 2017, pp. 351-366.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. In: _____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*, Ditos & escritos II. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FORNAZARI, Sandro Kobol. Deleuze e a singularidade da experiência real: entre Hume e Kant. In: FORNAZARI, Sandro Kobol (coord.). *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014, pp. 127-142.

FRANÇA, Lincoln Menezes de. Hegel e Nietzsche: as interpretações de Heráclito, o problema do devir e a peculiaridade da dialética hegeliana. In: *Anais do Seminário dos Estudantes de Pós-graduação em Filosofia da UFSCar*. IX edição, 2013, pp. 261-269. Disponível em:

FREITAS, Flávio Luiz de Castro. Do grito do incondicionado aos ruídos do tempo: Gilles Deleuze e a questão do princípio do prazer. In: *dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 13, n. 3, dez. 2016, pp. 187-209.

FREZZATTI JR., Wilson Antonio. A fisiopsicologia de Nietzsche: o diagnóstico e a elevação da cultura como tarefa do médico filosófico. In: *Discurso*, v. 48., n. 2, 2018, pp. 187-199.

GALLO, Silvio. *Deleuze & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. 2a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão. In: *Cadernos Nietzsche*, volume 3, São Paulo: EDUSP, 1997, pp. 23-36.

GIRARDOT, Rafael Gutiérrez. *Nietzsche y la filología clásica: la poesía de Nietzsche*. Bogotá: Panamericana Editorial, 2000.

GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. Tradução de Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.

HEGEL, G. W. F. Heráclito de Éfeso: C – Crítica Moderna. In: *Os pré-socráticos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Editora Cultural, 1999. (Os Pensadores) pp. 102-116.

HENRIQUES, Fernando Meireles Monegalha. *O atual e o virtual em Bergson e Deleuze*. Tese de Doutorado, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos. São Paulo, SP: 2016.

IRWIN, T. H. Platão: o pano de fundo intelectual. In: KRAUT, Richard (Org.). *Platão*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

JULIÃO, José Nicolao. Sobre a interpretação heideggeriana do eterno retorno no pensamento de Nietzsche. In: *Philosophos*, v. 3, n. 2, jul./dez. 1998, pp. 29-46.

_____. Uma introdução à interpretação deleuziana de Nietzsche. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, vol. 8, n. 2, 2º quadrimestre de 2015, pp. 145-163.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. 2a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

LAMBERT, Gregg. *In search of a new image of thought: Deleuze and philosophical expressioism*. University of Minnessota Press, Minneapolis, 2012.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. 2a ed. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. 7a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

LELIS, Leandro. As potências do simulacro: Deleuze com Nietzsche. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, vol. 10, n. 2., mai./ago. 2017, pp. 19-46.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

MACHADO, Leonardo Maia Bastos. *A formação do conceito de imagem do pensamento na filosofia de Gilles Deleuze*. Tese de Doutorado, Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica. Rio de Janeiro, RJ: 2009.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MADARASZ, Norman. A potência para a simulação: Deleuze, Nietzsche e os desafios figurativos ao se repensar os modelos da filosofia concreta. In: *Educ. Soc.*, vol. 26, n. 93. SP: Campinas, set./dez. 2015, pp. 1209-1216. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 29 jul. 2020.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. Platão e antiplatonismo em Nietzsche. In: NIETZSCHE, Friedrich W. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

MARTON, Scarlett. Contra modernos e pós-modernos: Nietzsche e as filosofias de fachada. In: MARTINS, A.; SANTIAGO, H; OLIVA, L. C. (orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. Deleuze e sua sombra. In: ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coordenação de tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

_____. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: *Artepensamento*. Coleção ética, IMS, 1992. Disponível em: encurtador.com.br/ftTYZ. Acesso em 20 fev. 2021.

MASSEY, Heath. Reversing platonism. In: LAWLOR, Leonard. *Thinking through french philosophy: the being of the question*. Indiana University Press, Bloomington, IN, 2003, pp. 163-178.

MASSUMI, Brian. Pleasures of Philosophy. In: DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *A thousand plateaus*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. 6a edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

NASCIMENTO, Roberto Duarte Santana. *Teoria dos signos no pensamento de Gilles Deleuze*. Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP: 2012.

NEPOMUCENO, Bruno. *Nietzsche e a gargalhada dionisíaca: filosofia do riso e do cômico*. Curitiba, PR: Appris, 2020.

NEWMAN, Saul. Empiricism, pluralism and politics in Deleuze and Stirner. In: *Idealistic Studies*, 33 (1):, p. 9-24, 2003. Disponível em: theanarchistlibrary.org. Acesso em: 30 jul. 2020.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zarathustra*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução e prefácio de Pedro Süsskind. 4a ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. *Ecce homo: de como a gente se torna o que a gente é*. Tradução, notas e organização de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2017.

_____. *Gaia ciência*. Tradução e notas de Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2016.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 12a reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

_____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução e organização de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

ORLANDI, L. Este século será foucaultiano ou deleuzeano? In: *I Simpósio de Filosofia Contemporânea: conferência de abertura*. Universidade Estadual de Londrina, Londrina: PR. Disponível em: encurtador.com.br/kGV89. Acesso em: 13 de fevereiro de 2021.

PANAÏOTI, Antoine. *Nietzsche e a filosofia budista*. Tradução de Marcello Borges. São Paulo: Cultrix, 2017.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2a ed. Belém, PA: UFPA, 2002.

_____. *Protágoras (ou sofistas)*. In: _____. *Diálogos I: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas)*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007a.

_____. *Sofista* (ou do ser). In: _____. *Diálogos I: Teeteto* (ou do conhecimento), *Sofista* (ou do ser), *Protágoras* (ou sofistas). Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007b.

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, notas e índice: Rodrigo Lopes. Universidade de Coimbra, Portugal: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PINHEIRO, Juliana da Silveira. As paixões segundo Descartes: obscuras e irrecusáveis experiências. In: *Controvérsia*, vol 3, n. 2, jul/dez 2007, pp. 07-18.

PONTE, Livia Coutinho da. *Nietzsche e Platão: uma relação ambígua e antinômica*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará. Belém, PA: 2016.

RADNIK, Borna. *Politics and its double: Deleuze and political ontology*. Dissertação de Mestrado, McMaster University. Hamilton, Ontario, 2013.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*: volume 1. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.

REZINO, Larissa Farias; SOUZA, Pedro Fernandez. Em diálogo Gilles Deleuze e Platão: do simulacro à reversão do platonismo. In: *Ideias*, v. 9, n. 2, jul./dez. 2018, pp. 209-232.

RIBEIRO, Carlos Eduardo. *O Para além do bem e mal* de Nietzsche: a estratégia experimental da verdade-mulher. In: *Cadernos de ética e filosofia política*, n. 14, jan. 2009, pp. 179-206.

RICKLI, Tiago. Acerca do elemento diferencial na Genealogia de Nietzsche na interpretação de Deleuze. In: *PERI*, Florianópolis, v. 2, n. 2, 2010, pp. 119-127.

RUBIRA, Luís Eduardo Xavier. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. Tese de Doutorado, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo: 2008.

SALES, Alessandro Carvalho. *Deleuze: pensamento e acordo discordante*. São Carlos: EdUFSCar, 2014.

_____. Deleuze e a lógica do sentido: o problema da estrutura: In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, Jul./Set. 2006, pp. 219-239.

_____. O problema do simulacro: a leitura de Gilles Deleuze. In: *Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, 27, Porto Alegre, 2004. Disponível em: <https://bit.ly/2JNzaIc>. Acesso em: 9/7/2019.

SANTOS, Zamara Araujo dos. Pensar nômade: Deleuze e o *efeito* Nietzsche. In: FORNAZARI, Sandro Kobol (coord.). *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014, pp. 203-216.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, 1º tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2a ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. 1a reimpr. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

SILVA, Luiz Carlos Magno. *A nova imagem do pensamento: um estudo sobre a reversão do platonismo na filosofia de Gilles Deleuze*. Autopublicação. Teresina, 2007.

SILVEIRA, Felipe Fortes. *Deleuze: empirismo transcendental*. Dissertação de Mestrado, Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS: 2019.

SMITH, Daniel; PROTEVI, John. Gilles Deleuze. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 14 fev. 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/deleuze/>. Acesso em 25/5/2020.

SOUTO, Caio. “Ética e moral em Gilles Deleuze. Entrevista com Mariana de Toledo. **YouTube**, 06 set 2020. Disponível em: <https://youtu.be/3AHS0KZlaqo>. Acesso em: 27 jan. 2020.

VASCONCELLOS, Jorge. A filosofia e seus intercessores: Deleuze e a não-filosofia. *Educ. Soc.* SP: Campinas, vol. 26, n. 93, pp. 1217-1227, set./dez. 2005. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 29 jul. 2020.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 12a ed. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.

ZUCKERT, Catherine H. *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. University of Chicago Press, Chicago; Londres, 1996.