

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

YASMIN DE OLIVEIRA ALVES TEIXEIRA

**O PROBLEMA DO FUNDAMENTO E A AURORA DA
DIFERENÇA NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE**

GUARULHOS

2018

YASMIN DE OLIVEIRA ALVES TEIXEIRA

O PROBLEMA DO FUNDAMENTO E A AURORA DA DIFERENÇA
NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Área de concentração: História da Filosofia.
Orientador: Sandro Kobol Fornazari.

GUARULHOS

2018

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, DESDE QUE CITADA A FONTE.

TEIXEIRA, Yasmin de Oliveira Alves

O Problema do Fundamento e a Aurora da Diferença na Filosofia de Gilles Deleuze/ Yasmin Teixeira – Guarulhos, 2018.

149p.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2018.

Orientador: Sandro Kobol Fornazari.

Título em inglês: The Problem of Grounding and the Dawn of Difference in Gilles Deleuze's Philosophy

1. Princípio de Razão Suficiente. 2. Ontologia da Diferença.
3. Gilles Deleuze (1925-1995). I. Título

YASMIN DE OLIVEIRA ALVES TEIXEIRA

O PROBLEMA DO FUNDAMENTO E A AURORA DA DIFERENÇA NA FILOSOFIA
DE GILLES DELEUZE

Dissertação apresentada junto ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Universidade
Federal de São Paulo como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari
Universidade Federal de São Paulo

Dr. Giuseppe Bianco
Universidade de São Paulo

Dra. Larissa Drigo Agostinho
Universidade de São Paulo

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Sandro Kobol Fornazari, por abraçar este projeto, apostar na sua viabilidade e acreditar na sua importância, pelo suporte e incentivo constantes, pela orientação atenciosa e paciente.

Ao amparo financeiro da CAPES, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unifesp e à secretaria acadêmica do departamento, especialmente ao dedicado trabalho de Daniela Gonçalves.

A Giuseppe Bianco e Larissa Drigo Agostinho pela disponibilidade e o engajamento na avaliação deste trabalho, bem como por todas os comentários, críticas e sugestões nesse sentido.

Ao prof. Henry Burnet e seus alunos, pela supervisão e rica interlocução durante meu estágio de docência na graduação em filosofia da Unifesp.

Agradeço também ao Grupo de Estudos em Filosofia da Diferença da Unifesp pelos nossos debates e bares deleuzianos das sextas-feiras, especialmente a Adriano Ferraz, Lourenço Queiroz, Alessandro Sales, Filipe Ferreira e Carlos Carrer.

A Matheus Barbosa e Felipe Fernandes pelas trocas acadêmicas e projetos conjuntos; a Daniele Rodrigues, Stella Vilar e Natália Gil pelo apoio desde a minha iniciação científica, apesar das distâncias; a Adriana Matos, cuja presença e suporte também foi imprescindível; a todos os meus amigos FFLCHianos pelas conversas e cafés.

A Gabrielly Oliveira por partilhar comigo toda essa caminhada, pela troca intensa e alegre de ideias e por compreender profundamente o significado deste trabalho para mim.

Por fim, não há palavras suficientes para expressar quanta força e energia para a realização dessa pesquisa me proporcionou o imenso apoio de minha família, Roberto Teixeira, Miriam de Oliveira e Yeda Teixeira. A vocês, agradeço por absolutamente tudo.

Aprender a nadar, aprender uma língua estrangeira, significa compor os pontos singulares de seu próprio corpo ou de sua própria língua com os de uma outra figura, de um outro elemento que nos desmembra, que nos faz penetrar num mundo de problemas até então desconhecidos, inauditos. E a que estaríamos destinados senão a problemas que exigem até mesmo a transformação de nosso corpo e de

nossa língua?

Gilles Deleuze

Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se viu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais liberdade – e já não existe mais ‘terra’!

Friedrich Nietzsche

RESUMO

TEIXEIRA, Y. O. A. *O problema do fundamento e a aurora da diferença na filosofia de Gilles Deleuze*. 2018. 149 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2018.

A demanda pela determinação de um fundamento se apresenta historicamente como *axis mundi* da racionalidade filosófica ocidental. Sob os desígnios do princípio de razão suficiente, o fundamento oferece critério para um recorte do real em que a diferença e a multiplicidade são subsumidas à identidade e generalidade de representações. A construção da filosofia de Gilles Deleuze parte de uma interpretação crítica do problema do fundamento e se move pela ambição de conceber uma ideia de diferença que se afirme fora do domínio da representação. Enfocando os seminários, artigos e obras monográficas publicados por Deleuze entre 1953 e 1966, o objetivo geral deste trabalho foi compreender as relações entre essa avaliação deleuziana da *quaestio juris* e a formulação inicial das noções que, mais tarde, se farão centrais em *Diferença e repetição*. Deleuze percorre um caminho que se inicia com o recurso ao empirismo de Hume e chega à filosofia nietzschiana do eterno retorno e da vontade de potência para compor uma filosofia dos processos de gênese e de individuação operados pelo jogo da repetição e da diferença, filosofia que se constitui como alternativa crítica tanto às concepções metafísicas tradicionais do fundamento como Ideia transcendente quanto à concepção kantiana do fundamento como sujeito transcendental e mesmo à noção hegeliana do fundamento como forma superior da contradição. Quanto a esta última, entretanto, Deleuze enfrenta uma questão suplementar: o domínio do hegelianismo no ambiente acadêmico francês foi inescapável para o pensamento deleuziano, diretamente influenciado pela dialética anti-humanista de seu mestre Jean Hyppolite, que assim também se tornou parte do campo problemático a partir do qual a filosofia deleuziana se moveu. Foi a crítica hyppolitiana que apresentou o bergsonismo a Deleuze, que o tomou, desta forma, como parte de seu próprio caminho de construção de uma ontologia antifundacionista da diferença. Nesse percurso, é possível afirmar que não há em Deleuze uma rejeição *tout court* da razão suficiente, mas uma distinção entre tal ideia e a necessidade de determinação de um fundamento. Para Deleuze, seria possível reformular a noção de razão suficiente para lhe atribuir um caráter crítico vinculado a uma concepção inteiramente positiva diferença, capaz de verter o fundamento em direção à sua própria reversão, em direção a um *effondement*.

Palavras-chave: princípio de razão suficiente; ontologia da diferença; filosofia francesa contemporânea; Gilles Deleuze (1925-1995).

ABSTRACT

TEIXEIRA, Y. O. A. *The problem of grounding and the dawn of difference in Gilles Deleuze's philosophy*. 2018. 149 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2018.

The appeal to a ground has presented itself historically as *axis mundi* of Western philosophical rationality. Under the directions of the principle of sufficient reason, the ground offers a criterion for a division of reality in which difference and multiplicity are subsumed to the identity and generality of representation. The construction of Gilles Deleuze's philosophy initiates with a critical interpretation of the problem of grounding and continues through the ambition of conceiving an idea of difference that affirms itself outside the domain of representation. Focusing on seminars, articles, and monographs published by Deleuze between 1953 and 1966, the general aim of this work was to understand the relations between this Deleuzian evaluation of the *quaestio juris* and early formulations of notions that will become central to *Difference and Repetition*. Deleuze starts by recurring to Hume's empiricism and ends by reaching out Nietzschean philosophy of eternal return and will to power, composing a philosophy of processes of genesis and individuation operated by the play of repetition and difference, which constitutes a critical alternative to both traditional metaphysical conceptions of the ground as transcendent Idea and Kantian conception of the ground as transcendental subject, and even to the Hegelian notion of the ground as superior form of contradiction. As for the latter, however, Deleuze faces a further question: the hegemony of Hegelianism in French academy was inescapable for Deleuze's thought, directly influenced by the anti-humanist dialectic of his professor Jean Hyppolite, which thus also became part of the problematic field from which Deleuzian philosophy moved. It was the hyppolitian criticism that introduced Bergsonism to Deleuze, who then embrace it as part of his own way of constructing an anti-foundational ontology of difference. In this itinerary, it is possible to affirm that there is not a *tout court* rejection of sufficient reason in Deleuze, but otherwise a distinction between such idea and the imperative of determining a ground. For Deleuze, it would be possible to reformulate the notion of sufficient reason to attribute to it a critical aspect yield to an entirely positive conception of difference, capable of deflect the ground towards its own reversion, towards an *effondement*.

Key-words: principle of sufficient reason; ontology of difference; contemporary French philosophy; Gilles Deleuze (1925-1995).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS	22
1. A SUBJETIVIDADE E SEU AVESSE	25
1.1. HUME E O DELÍRIO	29
1.2. O <i>COGITO</i> TRANSCENDENTAL	36
1.3. A FUNDAÇÃO DO TEMPO	44
2. SENTIDO E SINGULARIDADE.....	49
2.1. HEGEL E O DEVIR DA ESSÊNCIA	51
2.2. DIALÉTICA DO SENTIDO	58
2.3. LÓGICA E HISTÓRIA	64
2.4. CRÍTICA DO FUNDAMENTO COMO CONTRADIÇÃO	70
2.5. A EXPERIÊNCIA SENSÍVEL E OS EFEITOS DE SUPERFÍCIE	77
3. PARA UM EMPIRISMO SUPERIOR	81
3.1. ENTRE A CONDIÇÃO HUMANA E A VIDA UNIVERSAL.....	85
3.2. A DIFERENÇA COMO O NEGATIVO	88
3.3. BERGSONISMO: CRÍTICA E CRIAÇÃO	95
3.4. A DIFERENÇA INTERNA.....	102
3.5. O FUNDAMENTO DO TEMPO	107
4. VERTIGEM DA RAZÃO	113
4.1. NILISMO E DEVIR-REATIVO	115
4.2. DEIFICAÇÃO E SECULARIZAÇÃO DO FUNDAMENTO.....	117
4.3. CINGIR O ABISMO	122
4.4. A ENÉSIMA POTÊNCIA DA REPETIÇÃO	128
4.5. O DESFUNDAMENTO DO TEMPO	132
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	137
BIBLIOGRAFIA	146

INTRODUÇÃO

I

O problema do fundamento e a questão dos modos de operação da razão suficiente estão no cerne da racionalidade filosófica ocidental. Eles traduzem a exigência de se dar as razões de uma proposição ou sentença, de se oferecer provas e deduções de argumentos e conclusões, de se explicar as origens ou causas de um evento ou de se determinar a razão mesma de ser de um ente qualquer. Se reportam à demanda de inteligibilidade dos fenômenos que nos são dados na experiência, de atribuição de sentido aos devires e à profusão de sensações e percepções que o real nos oferece. Em última instância, trata-se da possibilidade de instaurar determinações, trata-se da instituição mesma de uma racionalidade capaz de conferir estabilidade a si própria e aos objetos aos quais se direciona, atribuindo-lhes alguma identidade.

Sob sua forma mais genérica, o princípio de razão suficiente nos diz que nada é sem razão, que há sempre um por quê, uma razão ou causa para cada coisa, para cada acontecimento. A razão suficiente opera o engendramento de um fundamento que funciona como critério segundo o qual o real é recortado, limitado e organizado: essa operação é própria do pensamento representacional, que contém o diverso da experiência sob razões elevadas a conceitos universais¹.

Muito embora se possa remontar ao próprio Platão os primeiros esboços de uma ideia de razão suficiente, é em Leibniz que se encontra uma primeira formulação do princípio de razão suficiente de forma expressa². Sumariamente, Leibniz define o princípio de razão suficiente como aquele “em virtude do qual consideramos que nenhum fato possa ser tomado como verdadeiro ou existente, tampouco nenhum Enunciado possa ser considerado verdadeiro, sem que haja uma razão suficiente para que assim seja e não de outro modo” (LEIBNIZ, 2009, p.31).

As causas ou razões particulares multiplicam-se ao infinito, uma vez que o conceito de qualquer evento atual contém em si um sem-número de outros eventos no tempo como suas

¹ Cf. Agostinho (2016).

² Como apontam Schopenhauer em *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* e Heidegger em *A Essência do Fundamento*.

causas e seus efeitos (SMITH, 2009), de tal modo que a exigência do princípio levaria imediatamente ao problema de uma regressão e de uma progressão infinitas se consistisse apenas em determinar razões particulares e contingentes, mas tais séries de razões submetem-se a uma última que corresponde à sua razão suficiente. Isto é, toda série na qual ou da qual deriva cada estado de coisas ou cada corpo no universo deve, então, chegar a um termo que seja necessário e autodeterminado³.

Assim, a razão suficiente propõe respostas às perguntas fundamentais: *por que as coisas são deste e não de outro modo?* ou *por que existe algo ao invés de nada?*⁴ – ambas, em conjunto, se pretendem capazes de guiar e delimitar todos os problemas possíveis, de tal modo que a própria filosofia seria a busca de respostas a tais perguntas. Assim, o fundamento é dado como esta última razão que propõe a determinação de uma origem radical de todas as coisas ou, mesmo que se admita a eternidade do mundo, a determinação da razão de ser essencial a toda existência⁵.

Entretanto, como já afirmava Heidegger em *A essência do fundamento* (1988), é necessário distinguir ainda a elaboração do princípio de razão suficiente enquanto enunciado lógico e a presença de uma razão suficiente como fundamento de um sistema filosófico, científico ou mesmo religioso. Enquanto princípio axial da racionalidade ocidental, a exigência da razão suficiente ou do fundamento deve também ser percebida lá onde não é explicitamente enunciada. Desta forma, a discussão sobre a forma geral do princípio deve ser compreendida como uma primeira aproximação do problema, mas a extensão da questão só é verdadeiramente

³ Segundo Leibniz (2009, p.32), “é preciso que a razão suficiente ou última esteja fora da sequência ou série desse detalhe das contingências, ainda que seja infinita. E, assim, a razão última das coisas deve estar em uma substância necessária”. A razão última deve ser causa de si mesma e, ao mesmo tempo, ser capaz de prover uma explicação para a existência em si tal como ela é e ter o alcance de uma determinação total do mundo. Para Leibniz, Deus seria a última razão metafísica, na origem e no fim da série de razões contingentes do mundo.

⁴ Para Deleuze, as duas perguntas não possuem o mesmo peso: a questão das existências é primordial, embora a abordagem deleuziana desta questão seja muito diferente daquela proposta por Leibniz. Com Bergson e o método da intuição, Deleuze busca mostrar a falsidade da ideia pressuposta de que o nada antecede o ser e como as questões baseadas nessas pressuposições se tornam falsos problemas. É nesse sentido Deleuze afirma a necessidade de, antes de mais nada, explorar uma crítica das condições da colocação de um problema ou pergunta (DELEUZE, 1956, 2012a).

⁵ Se o estado de coisas deve ter uma razão para ser como é e não de outro modo, é necessário admitir que Deus, como última razão, não só determina as essências possíveis, mas também julga e determina as pretensões dessas essências à existência: “No entendimento de Deus, todas as coisas possíveis expõem suas pretensões à existência em proporção às suas perfeições; portanto, o resultado de todas essas pretensões deve ser um mundo atual que é o mais perfeito possível. Se assim não fosse, impossível seria dar qualquer razão pela qual as coisas têm sido assim e não de outro modo” (LEIBNIZ, 2009, p.49).

contemplada quando se apreende a tendência à universalidade deste apelo ao fundamento. No seu seminário em *O que é fundar?*, conferido em 1956, o esforço de Deleuze é precisamente o de fazer uma apreciação das diversas concepções sobre o fundamento ao longo da história da filosofia, a despeito da razão suficiente ser ou não admitida e enunciada como princípio condicional. Deleuze vê no problema do fundamento o liame de um extenso debate que concerne à questão do próprio caráter da filosofia e seus modos de operação⁶.

II

O texto deleuziano inicia por remontar até a mitologia para compreender a lógica do fundamento e os domínios que ele designa. Embora o comportamento humano seja voltado também para a realização de determinações naturais, há dimensões da vida humana que ultrapassam a finalidade natural criando, a partir dela, “eventos da história: comer, amar, dormir e morrer” (DELEUZE, 1956/2015, p.13). Estes fins naturais esgotam-se na exigência de satisfação de necessidades da vida orgânica, entretanto, quando meios indiretos são introduzidos na realização desses fins, ocorre uma transformação propriamente humanizadora dessa causalidade natural. As tarefas pelas quais as determinações naturais são vividas passam a ser mediadas pela memória e, por conseguinte, “a natureza é elevada ao nível da história [...]”. É ao mesmo tempo que o ser humano transforma e realiza os fins naturais por meios indiretos” (DELEUZE, 1956/2015, p.14). Tornando-se infinitas, tais tarefas clamam por outra relação do humano ao real: são introduzidos os ritos, as cerimônias e as narrativas que conferem sentido e organizam a ação, que introduzem a racionalidade mítica ao fundar a ação sobre o apelo à intervenção de forças espirituais, ancestrais ou divinas⁷.

⁶ Heidegger já advertia que a compreensão do enunciado lógico do princípio de razão suficiente não basta para compreender o problema do fundamento, ainda que seja a via privilegiada de acesso à questão: “No que se refere à projetada colocação do problema seja, contudo, lembrado o seguinte: através de *Leibniz*, o problema do fundamento é conhecido na forma da questão do *principium rationis sufficientis*. [...] Se, porém, o problema do fundamento está imbricado com as questões centrais da metafísica em geral, então também deve estar vivo mesmo lá onde não é tratado expressamente na forma conhecida” (HEIDEGGER, 1988, p.32). Nos parece que, para além da leitura deleuziana sobre o fundamento em Heidegger ou a referência à leitura heideggeriana de Kant tal como aparecem em *O que é fundar?*, a própria premissa geral do projeto do seminário possui uma importante influência heideggeriana.

⁷ Assim, a fome é saciada de modo propriamente humano do preparo e consumo dos alimentos, a relação sexual se transforma em sexualidade propriamente humana através do consentimento, mesmo a morte se humaniza na cerimônia fúnebre – em suma, os fins naturais são transformados em tarefas infinitas da cultura, em “acontecimento do espírito” [*évènement de l'esprit*] (DELEUZE, 1956). Sobre a mediação mítica, podemos

Para o espírito mítico, a humanidade está sujeita à necessidade do destino e à vontade absoluta dos deuses e suas leis imemoriais e, assim, apenas pelo assentimento desse mundo divino o herói pode ser capaz de realizar sua própria história. Na mitologia, o herói fundador faz apelo a um terceiro – um fundamento – que interceda em seu favor, que “é o terceiro porque funciona nas sombras, no inconsciente” (DELEUZE, 1956/2015, p.23). É a lei divina subterrânea que pode conceder o direito – as narrativas míticas do fundamento são signo da elevação dos fins naturais do comportamento humano a fins histórico-culturais. A infinitude se torna própria desse mundo histórico que cria valores, designa sentidos e forja a memória dos acontecimentos, fixados como tarefas a serem vividas sempre novamente. Essa valoração determina o aspecto mítico (e místico) do fundamento, que surge como mediação da experiência humana como experiência sensível. Desta forma, o espírito mítico e a ação ritual ou cerimonial se apresentam como primeiras formas de racionalidade social fundada na elevação do natural ao histórico. Entretanto, isto ainda não basta para compreender a emergência de uma racionalidade reflexiva que, estabelecendo de modo autônomo seus próprios fins, passa a debruçar-se sobre si mesma. “Então o que teremos de chamar de razão? Se, de sua parte, os fins naturais se apresentam para realização, desta vez serão as tarefas infinitas que demandarão sua realização. Elas se tornarão propriamente fins da razão”, afirma Deleuze (1956/2015, p.15).

A emancipação em relação à lei divina libera a vontade humana do arbítrio do destino e finalmente a põe como vontade de liberdade. A razão é essa autonomização da vontade livre que se põe a si mesma como seu próprio fim, vontade livre que quer a liberdade da vontade: “Kant e Hegel dizem que a vontade contempla a si mesma ou se eleva ao Absoluto quando ela é vontade de liberdade. Nessa vontade de liberdade há a atividade do ser racional, que consiste em realizar a tarefa infinita” (DELEUZE, 1956/2015, p.16). Essa autonomia se eleva, em última

remeter à afirmação de Vernant de que o mito “se apresenta como um relato vindo do fim dos tempos e que já existia antes que um contador qualquer iniciasse sua narração. Nesse sentido, o relato mítico não resulta da intervenção individual nem da fantasia criadora, mas da transmissão e da memória” (VERNANT, 2000, p.12). É nesta lógica que a mitologia comparece à tragédia de Antígona, por exemplo, que evoca o direito concedido e o dever exigido pela lei divina para dar sepultamento a seu irmão, Polínice: a heroína faz apelo a um fundamento primevo – as leis atemporais dos deuses – para, através de uma cerimônia, marcar a morte de um familiar e lhe assegurar o estatuto humano e a dignidade política. Quando confrontada com a possibilidade da punição por transgredir as leis da cidade, Antígona declara a Creonte: “Nem eu suponha que tuas ordens tivessem o poder de superar/as leis não escritas, perenes, dos deuses, visto que és mortal./Pois elas não são de ontem nem de hoje, mas/são sempre vivas, nem se sabe quando surgiram./Por isso, não pretendo, por temor às decisões de algum homem, expor-me à sentença/divina. Sei que vou morrer./[...] Defrontar-me com a morte não me é tormento. Tormento seria se deixasse insepulto/o morto que procede do ventre/de minha mãe. Tuas ameaças não me atormentam”. (SÓFOCLES, 2016, p.34-35).

instância, à capacidade de determinar-se e tornar-se consciente de si, de elevar-se ao conceito. Desta forma, a consciência de si do fundamento é o questionamento da razão sobre si mesma, é a razão que se interroga a si e pergunta pelo seu próprio alcance e seus limites. No percurso da tradição que se inicia com Sócrates e Platão, a razão passa a se comprometer consigo mesma e almejar pôr por si seus fundamentos, fazê-los explícitos: “em um primeiro momento, o ser humano experiência a si mesmo como ser sensível, e em um segundo como um ser racional. De uma forma ou de outra, o fundamento torna-se consciente de si mesmo. [...] O próprio fundamento deve ser fundado” (DELEUZE, 1956/2015, p.16).

III

Se nota assim a inflexão pós-kantiana da investigação de Deleuze⁸. Como ficará mais claro com *A filosofia crítica de Kant*, o problema maior é o estatuto da própria razão, de seu grau de autonomia em relação às determinações da natureza. Neste sentido, a posição deleuziana evoca a tensão entre uma perspectiva empirista e uma perspectiva transcendental: para a primeira, a cultura nada mais faz que realizar fins naturais por meios oblíquos ou indiretos e as operações da razão coincidiram exatamente com estes meios; por outro lado, “contra o empirismo, Kant afirma que há fins da cultura, inerentes à razão. Mais ainda, só os fins culturais podem ser considerados absolutamente derradeiros” (DELEUZE, 2000, p.11). À época de ocorrência do seminário *O que é fundar?*, Deleuze já havia publicado seu primeiro livro, sobre a filosofia de Hume, cuja ambição central era pensar a gênese da subjetividade na experiência e delinear o problema do fundamento a partir dessa perspectiva empirista. Voltando a Hume e ao empirismo, Deleuze descobre a ideia de repetição e esboça uma crítica da concepção kantiana da razão como faculdade reguladora do entendimento, fundada numa subjetividade *a priori* – a passagem de Hume a Kant é, portanto, precisamente o ponto de partida do incurso deleuziano na história da filosofia.

A ruptura kantiana em relação à metafísica anterior teria promovido um deslocamento das relações de identidade e semelhança, que não mais se vinculam à lógica de um comparecimento das cópias-ícones diante do modelo de uma Ideia transcendente, mas, agora, se colocam na forma de um “isomorfismo”(para usar a expressão de Somes-Hall) entre o

⁸ Cf. *Immanence and the vertigo of philosophy: from Kant to Deleuze*, de Kerslake (2009).

campo transcendental e o campo empírico. Em Kant, tratava-se de estabelecer a *quaestio juris* no tocante às representações do entendimento: com que direito os conceitos *a priori* podem referir-se a objetos? Segundo Lapoujade (2015, p.53):

Só podem legitimamente pretender a objetividade os juízos sintéticos a priori. Esse é precisamente o “fato” do qual é preciso dar razão. [...] a pretensão dos juízos de experiência à objetividade será fundada desde que eles preencham as condições fixadas pelas categorias. E como as categorias, por sua vez, fundam-se na identidade lógica do Eu transcendental, é o ‘Eu penso’ que funda em última instância a pretensão à objetividade dos juízos.

Mesmo a tese deleuziana sobre a reversão do platonismo como reversão do fundamento é marcada por um certo modo de compreensão que nos remete a este problema moderno. Toda uma linguagem jurídica vertida da dedução transcendental kantiana na *Crítica da razão pura* é trazida à tona por Deleuze para ler em Platão a primeira criação de um tribunal filosófico.

É com Platão que se coloca pela primeira vez o problema do fundamento na forma da questão *quid juris* – “com que direito?” ao invés do simples “por quê?” ou “qual a causa/razão?” que em geral traduz o princípio de razão suficiente (LAPOUJADE, 2015). A *quaestio juris* é a dedução que determina a legitimidade ou ilegitimidade de um juízo: a cada vez, é necessário questionar *com que direito* se faz dada afirmação sobre o mundo, se faz uso de dado conceito extraído da experiência. Platão nos apresenta um método através do qual se julgam as alegações de pretendentes que se querem representantes de uma Ideia pura. Em sua obra, assiste-se os interlocutores de Sócrates reivindicarem para si o conhecimento da justiça, do bem, da beleza, do amor, da política, mas não bastará então a alegação, será necessário passar pela prova que determine o direito às reivindicações.

O método platônico da divisão busca distinguir os verdadeiros dos falsos pretendentes de acordo com sua semelhança ou diferença em relação à Ideia, ou seja, busca discernir as boas das más cópias em relação ao modelo (DELEUZE, 2006, 2009). Como discernir o verdadeiro pretendente do falso, a boa e a má cópia? Deleuze aponta que Platão recorre sempre a um mito ao final de seus diálogos, mito que via de regra “permite erigir um modelo segundo o qual os diferentes pretendentes poderão ser julgados. O que deve ser fundado, com efeito, é sempre uma pretensão. É o pretendente que faz apelo a um fundamento e cuja pretensão se acha bem ou mal fundada” (DELEUZE, 2009, p.260). Essa narrativa mítica de fundo será necessária para que se defina o critério segundo o qual se distinguirá o verdadeiro do falso, de acordo com a participação de cada pretendente no modelo que o mito encerra. Deve-se entender por

“participação” a posse em segundo lugar em relação a esse fundamento primeiro, mediante a passagem por sua prova, seu critério:

O imparticipável dá a participar, ele dá ao participado os participantes: a justiça, a qualidade dos justos, os justos. [...]. Assim, o mito constrói o modelo imanente ou o fundamento-prova de acordo com o qual os pretendentes devem ser julgados e sua pretensão medida. E é sob essa condição que a divisão prossegue e atinge seu fim, que não é a especificação do conceito mas a autenticação da Ideia. (DELEUZE, 2009, p.261).

É nesse sentido que podemos afirmar que as lógicas da identidade e da semelhança que caracterizam as relações entre o fundamento e o que ele funda. O fundamento é aquilo que possui máxima semelhança em relação a si mesmo, enquanto a boa cópia possui a semelhança em segundo lugar em relação ao fundamento. A cópia é uma *re*-apresentação da Ideia, é semelhança em relação ao idêntico. Segundo Deleuze (2009, p.264), “o platonismo funda assim todo o domínio que a filosofia reconhecerá como seu: o domínio da representação preenchido pelas cópias-ícones e definido não em uma relação extrínseca a um objeto, mas numa relação intrínseca ao modelo ou fundamento”. Desta forma, a crítica deleuziana à imagem dogmática ou moral do pensamento remete ao problema da circularidade identitária do fundamento enquanto ápice (o Bem) ou solo de uma hierarquia ontológica, último termo das séries regressivas. Platão teria sido

o primeiro a instaurar um fundamento para julgar pretensões e transformar a filosofia em um grande tribunal. Com Platão, os fenômenos deixam de aparecer, sempre comparecem diante de uma Ideia que se confunde com a pura identidade de si de uma qualidade (O Bem em si, o Justo em si...). [...] O fundamento estabelece uma hierarquia entre os pretendentes a partir do modo como cada um representa a ideia. (LAPOUJADE, 2015, p.48).

A teoria platônica das Ideias lega para toda a história da filosofia uma racionalidade calcada na transcendência que o fundamento instaura, a partir da qual o devir é representado e a diferença suprimida. Em Platão, o tempo circular do passado mítico ainda comparece para atestar o caráter da Ideia a partir da qual se escolherá a linhagem: “o fundamento é instituído no mito como o princípio de uma prova ou de uma seleção, que dá todo seu sentido ao método da divisão [...]. Em conformidade com a mais velha tradição, o mito circular é, pois, a narrativa-repetição de uma fundação” (DELEUZE, 2006, p.86).

Platão nos dá o exemplo da forma como o fundamento transcendente que rege o domínio de um além-mundo resulta no problema ético da depreciação da vida ativa. Contudo, a crítica deleuziana não se faz por uma negação simples: Deleuze vê no próprio platonismo sua perversão, sua reversão a partir do conceito de simulacro, a má cópia que possui uma diferença

de natureza em relação às cópias que se pretendem semelhantes ao modelo. O simulacro é a chave da crítica do fundamento transcendente platônico, ele atesta o excesso da diferença em relação ao mundo da representação.

IV

O pensamento deleuziano se dirige precisamente para esse excesso que escapa à ordem da representação que o fundamento instaura, excesso que se apresenta como movimento que emerge a partir de seu colapso e que, assim, confere à filosofia o desafio de descobrir sua lógica⁹. Deleuze submeterá o próprio fundamento como razão última aos escrutínios do princípio de razão suficiente¹⁰, buscando uma imanência radical que não se limite, assim, ao resgate simples do sensível contra o inteligível, mas, antes de tudo, que se direcione à afirmação dos direitos dos simulacros em lugar dos direitos das cópias bem-fundadas, contra as boas cópias da Ideia. O simulacro exige uma concepção de diferença radical, que possibilite inaugurar uma filosofia capaz de fazer a crítica da razão suficiente: “o conceito de diferença tem por função inicial contestar o primado da identidade de que goza o fundamento: com que direito esse primado é concedido à identidade e ao Mesmo? Sobre o que ele se funda? Para além do fundamento, começa o mundo das diferenças livres e não vinculadas” (LAPOUJADE, 2015, p. 51).

É, portanto, na crítica do fundamento e da razão suficiente que Deleuze descobre a diferença. Mas *qual concepção da diferença* será a de sua filosofia? Se pode pensar a diferença no interior dos mais diversos sistemas de pensamento na história da filosofia¹¹. O problema deleuziano, quanto a isto, será o de criar um conceito da diferença pura, absoluta, desvinculada dos princípios de identidade e semelhança de que se vale a relação de fundamento.

Não estaria aí, então, até mesmo o antagonismo de Deleuze a Hegel? O anti-hegelianismo não passaria, antes de tudo, por este problema maior – a crítica do fundamento como razão? As concepções hegeliana e deleuziana do fundamento (ou, no caso de Deleuze, do

⁹ Lapoujade (2015) e Williams (2013) falam de diferenças ou movimentos aberrantes que revertem a posição do limite, se tornando primários e constituintes em relação às estruturas ou movimentos regulares.

¹⁰ “Deleuze lembra o tempo todo que todas essas tentativas de fundação só podem fracassar, mas é justamente por isso que é preciso remontar ao ponto em que elas fracassam, *para além mesmo de todo fundamento* [...]” (LAPOUJADE, 2015, p.32).

¹¹ Cf. *Por uma filosofia da diferença: Deleuze, o pensador nômade*, Schöpke (2012).

effondement) são, à primeira vista, bastante semelhantes, e traduzem a ideia de que todo processo de determinação parte da destituição do anteriormente determinado, estabelecendo uma relação com o indeterminado (SAFATLE, 2016). Mas ainda que Hegel seja um dos primeiros a fazer do colapso da razão suficiente a forma da determinação pela inquietude da diferença, pela dissolução das determinações autônomas, Deleuze afirma que a dialética nada fez além de estender o domínio da representação ao infinito por ter submetido a diferença à identidade na contradição.

Para Michael Hardt (1996), Hegel teria sido o principal adversário filosófico de Deleuze, na medida em que concentrou em sua teoria todas as falhas e equívocos da tradição metafísica anterior, que remonta a Platão mas também passa por Aristóteles, Descartes, Kant e Leibniz. Romper com a vasta herança hegeliana na filosofia continental teria sido o desafio comum para diversos pensadores franceses, incluindo Deleuze:

Desse ponto de vista, as primeiras obras de Deleuze são exemplares de toda uma geração de pensadores pós-estruturalistas. Em suas primeiras investigações na história da filosofia podemos observar a concentração intensa do anti-hegelianismo generalizado da época. (HARDT, 1996, p.11).

As críticas gerais de Deleuze às filosofias da identidade e da representação teriam se contraposto, então, à ampla predominância do pensamento hegeliano no ambiente acadêmico francês dos anos 1940 aos anos 1960. Hegel se tornou central tanto pelas linhas que derivaram de sua filosofia para ampliá-la ou pensar a partir de seus conceitos quanto através das críticas e tentativas de ultrapassá-la, de modo que é possível apontar a influência hegeliana sobre perspectivas tão distintas quanto a psicanálise, o marxismo e o existencialismo, através de interpretações muito plurais do sistema dialético (BAUGH, 1993, 1997; CHÂTELET, 1995; MARCUSE, 2004).

Após meados da Segunda Guerra Mundial, houve uma mudança de enfoque quanto à leitura de Hegel na França: num primeiro momento, a obra do filósofo alemão havia tido aporte através de uma ênfase na interpretação do sistema da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, ênfase que passou a ser criticada por um suposto teor panlogicista e conservador (BAUGH, 1993). A geração seguinte de pesquisadores da obra de Hegel buscou sanar as “mistificações” destes primeiros aportes através da análise crítica da *Fenomenologia do espírito* numa perspectiva existencialista (Jean Wahl) ou marxista (Henri Lefebvre), durante os anos 1920 e 1930. O fato de a *Fenomenologia* ter ganhado maior destaque em detrimento da *Enciclopédia* significava, basicamente, a passagem de uma leitura epistemológica para uma leitura histórica

ou antropológica de Hegel. Alguns dos estudos mais canônicos do hegelianismo francês apareceram, assim, durante o pós-guerra, no ensejo desse debate: esse período teve como maiores representantes as obras de Jean Hyppolite, *Gênese e estrutura da Fenomenologia de Hegel*, e Alexandre Kojève, *Introdução à leitura de Hegel*, ambas publicadas na segunda metade dos anos 1940.

Neste momento de emergência da “aventura da filosofia francesa” (BADIOU, 2015), havia um interesse na construção de uma concepção concreta da subjetividade e na compreensão da dimensão histórica da existência humana. O afluxo da filosofia alemã exerceu papel importante nesse projeto, que se expressou mais fortemente nas concepções de base fenomenológico-existencial (BIANCO, 2015). Nesse sentido, embora Deleuze estivesse inserido por completo nesse ambiente intelectual, sua entrada na academia francesa foi *sui generis* por não partir do interior desses parâmetros – Deleuze não era particularmente germanista nem fenomenólogo, embora alguma influência de Sartre tenha sido importante em sua formação¹².

No entanto, a publicação de *Lógica e existência*, de Jean Hyppolite, marca uma mudança importante nesse quadro. De fundo heideggeriano, o livro posiciona a interpretação hyppolitiana da dialética de Hegel numa chave ontológica, que se põe contra as ambições prévias da filosofia francesa em realizar o projeto de um hegelianismo humanista ou, em outras palavras, de uma antropologia filosófica a partir de Hegel. O anti-humanismo de Hyppolite exerceu uma influência central nos caminhos do pensamento deleuziano, não apenas pela convergência em relação à ideia geral de que a filosofia deveria ser uma ontologia, que era necessário ultrapassar a reflexão exterior e limitada do kantismo, mas também pela abertura que a obra hyppolitiana oferecia a uma crítica do próprio Hegel. *Lógica e existência* termina numa aporia derivada da tentativa de conciliar a lógica e a fenomenologia.

Esse termo se tornou o início de uma experiência intelectual bastante diversa no quadro da filosofia francesa. Em meados do século XX, surgiram filosofias que buscariam esquivar-se do hegelianismo, mas essa saída indicava a deriva da dialética em si mesma. São os casos das filosofias de Derrida, Althusser, Foucault e do próprio Deleuze (BIANCO, 2015). Assim, se a tarefa de construção de uma filosofia da diferença passa também por uma divergência em

¹² Especialmente em relação à crítica da concepção husserliana do campo transcendental centrado no *ego cogito* e ao problema consequente da relação entre a subjetividade e a temporalidade. Cf. *Le Bergson de Deleuze entre existence et structure*, Bianco (2015).

relação às concepções dialéticas, esse antagonismo se mostra mais ambíguo do que algumas declarações deleuzianas dão a entender¹³.

Para contornar esse problema, a estratégia deleuziana será a apropriação e aprofundamento do conceito bergsoniano de diferença interna, com o qual o livro de Hyppolite já dialogava criticamente. Na primeira metade do século XX a obra de Bergson havia caído em descrédito no meio acadêmico francês, tendo não mais que o valor de documento histórico devido a esta grande influência da filosofia alemã congregada em torno das dialéticas marxista e hegeliana, por um lado, e da fenomenologia e do existencialismo, de outro (BIANCO, 2011). A filosofia de Bergson era considerada como um vitalismo ingênuo, quando não depreciativamente reduzida ao espiritualismo e ao irracionalismo. Este cenário começou a mudar gradualmente quando da fundação da Société des Amis de Bergson e da revista *Les études bergsoniennes*, o que levou os mesmos filósofos que revitalizaram Hegel a se confrontar com as ideias bergsonianas, tão divergentes em relação à problemática dialética. A principal estratégia de leitura de Bergson era, então, assimilar seus conceitos e torná-los compatíveis com as formulações já feitas por tais pensadores e, neste sentido, *Lógica e existência* parece ter sido exemplar (BIANCO, 2011).

A elaboração da ideia de diferença a partir da filosofia de Bergson é o que permite a Deleuze construir uma lógica dos movimentos generativos de diferenciação em alternativa à lógica dos movimentos negativos de contradição. É da maior importância a análise conjunta do método e da ontologia bergsonianas na leitura de Deleuze, pois é na passagem de um a outro que o filósofo busca delinear, gradualmente uma noção de diferença que não se confunde com a contradição e o negativo, e nem mesmo com a diversidade e a alteridade. O método e a teoria bergsoniana da intuição, ao permitir a apreensão das articulações do real em suas diferenças de natureza, abrem caminho para a descoberta da natureza da diferença em si mesma.

De Bergson, Deleuze passa a se dedicar ao estudo da filosofia de Nietzsche. Os conceitos e problemáticas recortados da filosofia nietzschiana – o jogo das forças, a repetição no eterno retorno, a vontade de potência – pressupõem a crítica do negativo e o esboço da noção de diferença em si que haviam sido obtidos com o estudo sobre Bergson, bases a partir das quais Deleuze constrói uma ontologia antifundacionista de cunho imediatamente ético.

¹³ Como a afirmação de Deleuze, na carta a Michel Cressole (DELEUZE, 1992), de que a dialética hegeliana era o momento da história da filosofia que mais detestava.

Em sua forma metafísica deificada ou em sua forma transcendental secularizada, a ideia de um fundamento serviu historicamente à depreciação da vida em função de valores superiores, ou depreciação dos valores superiores em função de uma vida reativa. A crise moderna da compulsão à fundamentação equivale àquilo que Deleuze chama de momento da consciência europeia, caracterizado pela “morte de Deus” – compreendido como fundamento metafísico – e pela consequente tomada de seu lugar vazio pela consciência humana “esclarecida”. A nadificação e a perda dos horizontes de sentido e de valor seriam consequência da finitude desse entendimento secularizado. A contestação do fundamento, diante deste quadro, aponta para a autocrítica da razão suficiente como um dos momentos históricos do niilismo. Assim como Nietzsche, Deleuze considera a crise do fundamento como processo irreversível que deve ser atravessado até o fim no pensamento filosófico, de modo que esse processo de colapso seja tomado, na verdade, como ponto de partida de um novo modo de pensar. Deleuze leva a cabo a crítica do princípio de razão suficiente ao voltá-lo contra si próprio, afirmando e sustentando o caráter problemático da questão *quid juris*, que vem a promover a destituição de cada nova determinação do fundamento como identidade.

Neste trabalho, investigamos a crítica do problema do fundamento no primeiro Deleuze¹⁴, considerando a hipótese de que não há em seu pensamento uma rejeição *tout court* da ideia de uma razão suficiente, mas uma reformulação que lhe atribui caráter crítico e a lança contra toda tentativa de instituir um fundamento vinculado ao princípio de identidade. Tal problemática está na origem das noções centrais da ontologia deleuziana desde os primeiros escritos nos anos 1950. Nesse mesmo momento da obra de Deleuze, a crítica do hegelianismo também se apresenta como motor de seu pensamento. Assim, torna-se necessário compreender de que modo sua pesquisa da questão do fundamento se conjuga com seu debate com Jean Hyppolite. Quanto a isto, propomos que a leitura crítica que Deleuze faz de Hyppolite lhe abre o caminho de investigação de uma concepção de diferença que permite contestar tanto a concepção transcendental quanto a concepção metafísica do fundamento. Nos parece, igualmente, que a concepção deleuziana de *effondement* não se subsume ao fundamento hegeliano porque implica uma concepção da diferença absolutamente distinta: Deleuze busca

¹⁴ Por “primeiro Deleuze” entendemos o período que se estende da publicação de seu primeiro livro, *Empirismo e subjetividade*, até a publicação de *Diferença e repetição*.

um conceito da diferença em si, de uma diferença não fundada, em contraposição à concepção hegeliana do fundamento como contradição.

CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

A lógica da diferença é delineada progressivamente por Gilles Deleuze ao longo de seu incurso em história da filosofia através de estudos monográficos nos quais se dedicou a investigar lineamentos, quebras e “emissões secretas” nos pensamentos de Hume, Bergson, Nietzsche, Proust, Kant, Sacher-Masoch e Espinosa, que lhe permitiram tomar os conceitos abordados como peças de seu próprio maquinário teórico (FORNAZARI, 2005), escapando, assim, ao “Édipo propriamente filosófico”¹⁵. Esses conceitos ganham ainda uma nova forma e se articulam de modo original em sua obra *Diferença e repetição*, tese defendida em 1968.

Nas noções de diferença e de repetição Deleuze sintetiza os seus estudos de anos anteriores, tanto no aspecto de sua crítica à tradição metafísica quanto na construção de conceitos que lhe permitissem oferecer uma solução alternativa aos problemas levantados por essa crítica (FORNAZARI, 2005; HARDT, 1996). Como o próprio Deleuze afirma, todos os seus escritos posteriores se relacionam à complexa rede conceitual contida nesta obra, sofrendo modificações, expansões e rupturas produtivas sobre as quais se assentam também a política, a ética e a estética das obras deleuzianas de maturidade¹⁶.

No que concerne a metodologia de abordagem de obras do primeiro Deleuze, ou seja, as obras monográficas anteriores a *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, Michael Hardt afirma que é necessário seguir algumas diretrizes: compreender que a obra de Deleuze guia-se por uma crítica e, portanto, “reconhecer o objeto e os termos do antagonismo principal” (HARDT, 1996, p.20); partir da premissa de que a filosofia deleuziana se insere num debate no nível da especulação ontológica, em diálogo com uma linha menor da história da filosofia, de

¹⁵ “Sou de uma geração, uma das últimas gerações, que foram mais ou menos assassinadas com a história da filosofia. A história da filosofia exerce em filosofia uma função repressora evidente: é o Édipo propriamente filosófico: ‘Você não vai se atrever a falar em seu nome enquanto não tiver lido isso e aquilo, e aquilo sobre isto, e isto sobre aquilo’. Na minha geração muitos não escaparam disso, outros sim, inventando seus próprios métodos e novas regras, um novo tom” (DELEUZE, 1992, p.14).

¹⁶ “Após ter estudado Hume, Nietzsche, Espinosa, Proust, que me encheram de entusiasmo, *Diferença e repetição* era o primeiro livro em que tentava ‘fazer filosofia’. Tudo o que fiz em seguida encadeava-se com este livro, mesmo o que escrevemos com Guattari (falo evidentemente do meu ponto de vista)”. (DELEUZE, 2016, p. 320).

Lucrécio a Nietzsche¹⁷, rejeitando, assim, interpretações que veem em Deleuze uma antifilosofia ou uma pós-filosofia; “reconhecer a seletividade de Deleuze” (HARDT, 1996, p.23), tendo em vista que a leitura parcial e, talvez, pouco ortodoxa que Deleuze faz de outros filósofos remete diretamente ao objetivo de suas leituras, qual seja realizar “incisões cirúrgicas no corpus da história da filosofia” (HARDT, 1996, p.23); e, por fim, considerar o pensamento deleuziano como um processo de agregação teórica no qual cada um de seus estudos monográficos responde a problemas específicos e resulta em conceitos que serão pressupostos pelas obras posteriores.

Nos baseamos parcialmente nas considerações metodológicas propostas por Hardt, mas é preciso fazer algumas objeções quanto ao último tópico. Em primeiro lugar, o aspecto progressivo que Hardt atribui à primeira fase deleuziana fica comprometido quando consideramos também as aulas, seminários e artigos acadêmicos produzidos por Deleuze entre as publicações de seus livros. A sequência desse material lateral é reveladora quanto ao processo de produção conceitual deleuziano: vemos, por exemplo, que as leituras de Bergson e Nietzsche aparecem muito cedo nos trabalhos de Deleuze – ambos os interlocutores surgem simultaneamente em 1956 em *O que é fundar?*, *Bergson (1859-1941)* e *A concepção da diferença em Bergson*. É forçoso então buscar a conexão lógica entre os conceitos colhidos nos dois autores, sem entender a construção deleuziana em termos de progresso linear.

Nesse sentido, o conjunto de notas sobre o seminário deleuziano *O que é fundar?* determina os maiores desafios. Neste texto, Deleuze analisa criticamente o problema do fundamento partindo de seu aspecto antropológico e mitológico e passando por uma série de elaborações teóricas dentro da história da filosofia para colocar as questões e hipóteses que se mostrarão próprias de seu pensamento. Já neste seminário encontramos os primeiros esboços das ideias de repetição e de diferença, bem como de outros conceitos que serão desenvolvidos e aprofundados ao longo de toda obra deleuziana até *Diferença e repetição* (2006) e *Lógica do sentido* (1969/2009), de tal maneira que é possível considerá-lo já como um programa de pesquisa que Deleuze irá desenvolver e aprofundar ponto a ponto ao longo dos 13 anos seguintes de sua obra. A importância deste seminário ainda não foi devidamente reconhecida no campo de estudos deleuzianos e, talvez por isso, a literatura de comentário sobre o problema

¹⁷ Haveria entre estes pensadores “um vínculo secreto constituído pela crítica do negativo, pela cultura da alegria, pelo ódio à interioridade, a exterioridade das forças e das relações, a denúncia do poder” (DELEUZE, 2002, p.14).

do fundamento em Deleuze seja bastante restrita, embora a obra de David Lapoujade, *Deleuze, os movimentos aberrantes*, seja importante nesse sentido. Um desafio adicional que esse texto oferece é seu teor fragmentário: como explica o editor da tradução inglesa (DELEUZE, 2015), ele é resultado de uma transcrição feita por um aluno de Deleuze que posteriormente foi editada e disponibilizada online por Richard Pinhas.

Ademais, é certo que a leitura e crítica de Jean Hyppolite antecede até mesmo esse seminário, mas o curto período de 2 anos que compreende a publicação da resenha de Deleuze à *Lógica e existência* (1954), a apresentação de *O que é fundar?* e a publicação dos dois artigos sobre Bergson nos permitiria considerar que o desenvolvimento das problemáticas envolvidas nestes trabalhos também é relativamente concomitante. É nesta proximidade que baseamos o delineamento desta pesquisa, enfocando principalmente o período de 1953 a 1966, considerando ainda que as obras monográficas desenvolvem e aprofundam as questões e conceitos sobre os quais Deleuze se debruçava desde este momento.

CAPÍTULO 1

A SUBJETIVIDADE E SEU AVESSE

A filosofia de Deleuze pretende ser uma filosofia da imanência. Seu último artigo, *Imanência: uma vida...* (DELEUZE, 2016), atesta a permanência e a importância desse tema em toda a obra deleuziana ao reencontrar de modo renovado, como num ciclo descentrado, as problemáticas dos textos iniciais do filósofo. A imanência diz respeito não apenas a uma concepção monista de autonomia do mundo, que jamais se referiria a um segundo mundo que viria a subordiná-lo, mas também a um corte sobre o real que compõe a experiência como uma travessia que se relaciona apenas consigo mesma, uma conjugação com o fluxo de uma duração impessoal. O plano de imanência se confunde com o campo transcendental desde que este seja concebido como inconsciente e independente tanto de um sujeito quanto de uma relação abstrata com um objeto qualquer. Em última instância, a imanência absoluta nada mais é que a pura intuição de uma vida as subjetiva, dirá Deleuze, vida que o anti-herói de Dickens experimenta na situação limítrofe de sua quase morte:

Um canalha, um sujeito ruim, desprezado por todos, é recolhido morrendo e, aqueles que estão cuidando dele, eis que manifestam um tipo de desvelo, de respeito, de amor para com o menor signo de vida do moribundo. Todo mundo se precipita para salvá-lo, a ponto de o próprio vilão sentir, no mais profundo de seu coma, algo de doce a penetrá-lo. Porém, à medida que retorna à vida, seus salvadores ficam mais frios e ele reencontra toda sua grosseria, sua maldade. Entre sua vida e sua morte, há um momento que nada mais é do que *uma* vida jogando com a morte. A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal e, contudo, singular [...]. (DELEUZE, 2016, p.410).

Nossa preocupação aqui não será reconstruir toda a trajetória do conceito de imanência, mas investigar de que maneira ele operou como um problema impulsionador e como critério para uma série de decisões teóricas que marcaram as ideias deleuzianas já desde os anos 1950. Mais que isso, interessa esboçar o vínculo entre o problema da imanência e o problema do fundamento, tal como sugere Lapoujade¹⁸.

Num primeiro sentido, a imanência se constitui na afirmação de um mundo-aqui, independente de todo além-mundo que o postulado de um fundamento-identidade asseguraria. Historicamente, a metafísica assentou sobre esse postulado seus critérios de bem e de verdade, de modo tal que essa lógica não poderia deixar de ter seu momento mais íntegro no fundo teológico dos sistemas filosóficos pré-críticos. Como diz Zourabichvilli (2016, p.42),

É fácil ver que um mundo “verídico” está forçosamente bordado por uma transcendência que lhe garante a identidade [...]. A crença numa realidade exterior remete em última instância à posição de um Deus como fora absoluto. Em suma, a

¹⁸ “Remontar para além do fundamento não quer dizer explorar as profundezas do Ser, mas sim percorrer suas superfícies – isto é, *traçar um plano*. Com efeito, é visível a necessidade em que Deleuze se encontra de instaurar, a cada vez, um plano a partir do qual tudo procede e tudo emerge. As noções de ‘plano de imanência’, de ‘plano de consistência’ ou de ‘campo transcendental’ são invocadas, são descritas de modo inteiramente deleuziano, mas pouca coisa é explicada se não se percebe que elas são, cada uma à sua maneira, inseparáveis da questão do fundamento – isto é, da questão *quid juris?*.” (Lapoujade, 2015, p.36).

imagem dogmática do pensamento se deixa reconhecer quando liga fora e transcendência, quando remete necessariamente a um além a garantia necessária do *a priori* que ela postula e impõe aqui mesmo, neste mundo.

Então, a crítica do fundamento é, em primeiro lugar, a crítica desse mundo verídico transcendente, desse domínio divino e ideal. Ainda antes de adquirir seu contorno judaico-cristão, o fundamento-identidade tem na Ideia platônica seu avatar mais consequente. Platão é o primeiro a instituir um além-mundo inteligível das essências eternas, que subordinaria o mundo-aqui de corpos e imagens cujo movimento efervescente de transformação contínua só poderia ganhar cognoscibilidade por um gesto de fundamentação que os organizasse. Esta ordem é determinada por um critério de participação, de acordo com a legitimidade das pretensões desses entes que reclamam sua semelhança à identidade superior do modelo da Ideia (DELEUZE, 2009)¹⁹.

Ecoa na crítica desse fundamento metafísico uma questão ética, já preconizada por Nietzsche: o problema da transcendência é que ela permite a ascensão do negativo, a instauração de valores que fundam a reação e a de potencialização da vida. Por outro lado, também se destaca aí a questão da inteligibilidade da mudança, do devir: o segundo mundo platônico foi, a seu modo ainda incipiente, um esforço para conferir sentido à profusão de impressões, sensações e percepções que se apresentam na nossa experiência. Assim, mesmo a transcendência deve ser entendida como uma tentativa de *conferir sentido a este mundo-aqui*. Como afirma Deleuze, mesmo em Platão “o próprio segundo mundo é o tema de uma dialética que faz dele o sentido deste mundo-aqui, não de outro mundo” (DELEUZE, 2014, p.24).

Numa segunda instância, portanto, transcendência e imanência são diferentes formas de produção de sentido na ou para a experiência. Assim, o problema é que não basta que se afirme a existência de um único mundo, que se negue o fundamento transcendente representado como Deus ou Ideia, é necessário ainda que a produção de sentido se dê num *processo imanente*²⁰. A questão se encontra no cerne da filosofia em si mesma, ou melhor, de sua pretensão a ser um domínio autofundamentado, capaz de produzir formas de pensamento coextensivas ao mundo. Kerslake (2009) assinala que a questão adquire uma forma bastante específica em Deleuze: trata-se de compreender como a filosofia deleuziana responde às tentativas modernas de instauração de uma filosofia da imanência, em especial a partir do conjunto de problemáticas iniciadas por Kant e levadas adiante pelos seus sucessores. De fato, Deleuze afirma que é Kant

¹⁹ Sobre *Platão e o simulacro*, ver também Sales (2006).

²⁰ “[...] essa noção de transcendência é altamente incomum porque inclui não apenas conceitos de entidades como Deus, mas mesmo as noções de sujeito e objeto” (KERSLAKE, 2009, p.39).

o “grande agente da substituição” (DELEUZE, 2014, p.24) de um além-mundo por um mundo-aqui que dispensa toda essência transcendente e se fundamenta a si mesmo. Apenas com Kant e seu projeto crítico a filosofia realmente adentra uma era em que Deus é renunciado como fundamento e em que se faz possível um pensamento da imanência²¹.

O objetivo kantiano teria sido obter primeiros princípios *a priori* fundados única e exclusivamente na própria razão – contudo, não faltaram objeções à alegação kantiana de que esses primeiros princípios estariam já assegurados na filosofia crítica. O mote central do pós-kantismo, segundo Kerslake (2009), foi realizar uma avaliação do alcance verdadeiro da própria crítica imanente e de seus métodos, ou seja, foi instaurar o projeto de uma *metacrítica*. Havia ainda, para esses filósofos, uma necessidade de justificar e fundamentar as distinções e pressuposições carreadas pelo edifício da filosofia kantiana, especialmente na crítica da razão teórica. Uma das ideias mais importantes dessa linha de pensamento, para Deleuze, foi a de dispor de uma abordagem genética para essa fundamentação das atividades do pensamento e das faculdades: “Fichte, Schelling e Hegel, entre outros, todos se distinguem por suas diferentes soluções para esse problema da relação entre método e gênese. O método necessitaria em última instância ser complementado por um sistema” (KERSLAKE, 2009, p.8), tema que Deleuze desenvolve no último capítulo de *O que é fundar?* (1956/2015). A diferença entre o método e o sistema está, justamente, na forma como cada um concebe o fundamento. No método, o fundamento rege o domínio epistemológico, se constitui como fundamento das estruturas da cognição e seus modos de apreensão dos objetos dados à consciência. No sistema, o fundamento rege um domínio ontológico e busca, desta forma, princípios capazes de produzir uma coextensividade do pensamento às coisas como tais.

Uma filosofia não pode se dizer crítica se se limita a reiterar os fatos, constatá-los e explicá-los de modo genérico. É essa a objeção que Deleuze faz tantas vezes a Kant – o transcendental kantiano não passa de decalque do empírico, não é capaz de levar até o fim a questão do direito. Nesse sentido, o método deve tornar-se sistema, ou seja, elevar-se ao nível de um método sintético capaz de elucidar a gênese do condicionado e não apenas se propor a

²¹ “Não é com Kant que a reivindicação à imanência é verdadeiramente justificada pela primeira vez? O propósito da crítica kantiana é seguramente questionar *como* a imanência será alcançada, questionar como ela é possível, e assegurá-la por direito contra as transgressões da teologia e da metafísica.” (KERSLAKE, 2009, p.3). É interessante notar ainda, como também aponta Kerslake, que de início o pensamento de Espinosa está virtualmente ausente da busca deleuziana por uma filosofia da imanência. O conceito espinosano de imanência tardará a ganhar importância para Deleuze, aparecendo apenas com sua tese complementar, *Espinosa e o problema da expressão* (DELEUZE, 2017).

justificar o condicionado como um simples dado já fixado. Trata-se de saber como o dado *devém* (DELEUZE, 1956/2015).

Surpreendentemente, não é a nenhum dos citados pensadores pós-kantianos e nem sequer a Espinosa ou Nietzsche que Deleuze se volta a princípio em seu próprio empreendimento metacrítico e em seu projeto para uma filosofia da imanência. Sua contestação do fundamento em Kant dispõe primeiramente de um estudo sobre a questão da gênese do sujeito segundo Hume, em *Empirismo e subjetividade* (DELEUZE, 2012b). Como assinala Roffe (2009), o primeiro livro de Deleuze costuma ser negligenciado por seus temas terem aparentemente pouca continuidade em relação a trabalhos posteriores. Entretanto, a leitura de Hume já aponta para problemas e noções que serão importantes para toda a obra deleuziana e, ademais, oferece uma formulação rica do problema do fundamento. Veremos com mais detalhes, então, a investigação deleuziana sobre a elaboração da questão *quid juris* em Hume e como ela prepara o terreno para uma crítica do transcendental kantiano.

1.1. HUME E O DELÍRIO

A questão que norteia o empirismo humiano é, de modo geral, aquela que será também a de Kant: a das condições do conhecimento. Hume pergunta como é possível afirmar a partir da experiência algo além daquilo que o dado, como profusão de percepções, nos apresenta imediatamente. Vemos o sol nascer muitas vezes até hoje, mas afirmar que ele nascerá amanhã ou que sempre nascerá implica ultrapassar o simples dado, que de modo algum nos autoriza a dizer “amanhã” ou “sempre”. Hume não quer dizer com isso que não podemos ou não devemos afirmar que o sol nascerá amanhã – para todos os fins práticos, isto é um *fato* evidente. O que Hume almeja é compreender o que confere *direito* a afirmações de tal tipo, que se definem como proposições de conhecimento ao ultrapassar o simples dado através de uma *indução*: “por que direito nós fazemos uma inferência do passado para o futuro? Eu vou além do dado quando eu julgo, mas não é o dado que pode explicar que o ser humano vai além do dado” (DELEUZE, 1956/2015, p.26).

O que marca a leitura de Deleuze sobre Hume é a percepção de que o filósofo britânico posiciona o problema de uma forma que contraria as concepções racionalistas sobre as condições do conhecimento. O empirismo humiano não *pressupõe o sujeito* cognoscente como fundamento, primeira certeza ou princípio apodítico – pelo contrário, segundo Deleuze (2012b), o objetivo fundamental do empirismo é investigar *como o sujeito se constitui no dado*:

Aqui, o conteúdo do projeto da ciência do homem reúne-se à condição que torna possível um conhecimento em geral: é preciso que o espírito seja afetado. Por isso mesmo, em si mesmo, o espírito não é uma natureza humana, não é objeto de ciência. A questão de que Hume tratará é a seguinte: como o espírito devém uma natureza humana? (DELEUZE, 2012b, p.10).

Trata-se de distinguir, então, o *espírito* do *sujeito* e do *Eu*. O que é primeiro é o espírito e seus elementos singulares, que não se confundem com operações de faculdades ativas ou de formas subjetivas já individuadas. O espírito é um simples agregado disjunto ou fundo obscuro de percepções em profusão, impressões e ideias que formam um substrato informe, cuja dinâmica passiva funciona por afecções na experiência²² – o espírito é, de alguma maneira, o próprio dado. Em si mesmo o espírito é dado e a partir dele é que tudo se move, é apenas num segundo tempo que o entendimento, a memória, a imaginação e a razão se constituirão como faculdades de um sujeito cognoscente e propriedades de um *Eu*. O espírito é o fundo da subjetividade e do *Eu* e “o fundo do espírito é delírio, ou, o que vem a ser o mesmo sob outros pontos de vista, acaso, indiferença” (DELEUZE, 2012b, p.11), coleção indistinta de ideias, fluxo de percepções, imaginação inconstante e disforme.

Devemos então compreender que o ultrapassamento do dado que designa a operação fundamental do conhecimento é idêntico ao processo de ir além do espírito. De outro lado, aquilo se constitui nessa ultrapassagem é precisamente o que Deleuze define como o sujeito empírico – melhor dizendo, a rigor, o sujeito nada mais é que a própria ultrapassagem: “*Quid fácil? Qual é o fato do conhecimento? A transcendência ou o ultrapassamento; afirmo mais do que sei, meu juízo ultrapassa a ideia. Em outros termos: sou um sujeito*” (DELEUZE, 2012b, p.18). Enquanto o espírito é dado, o sujeito é constituído *a posteriori*.

O ultrapassamento que é o sujeito não oblitera, no entanto, o fundo indistinto ou coleção de ideias que é o espírito. O fluxo de percepções permanece como instância passiva, que de outra parte forma lineamentos ou tendências que se organizam como subjetividade. Apenas a partir desse conjunto de fundo indistinto e tendências determinadas é que se opera a reflexão na qual resulta o *Eu*, que é, portanto, o nível mais elevado de transcendência do espírito.

Hume (2001) critica a noção cartesiana de *Eu*, que suporia uma continuidade da existência própria em “perfeita identidade e simplicidade” (HUME, 2001, p.283) consigo mesma. A certeza da existência do *Eu* seria imediatamente dada à consciência “com uma

²² “O espírito não pode ser ele próprio ativado pelos princípios da natureza sem permanecer passivo. Ele sofre efeitos. A relação não é o que liga, mas o que é ligado; a causalidade, por exemplo, é paixão, impressão de reflexão, ‘efeito de semelhança’. Ela é *sentida*.” (DELEUZE, 2012, p.15).

evidência que ultrapassaria a demonstração” (idem), e esta seria a certeza primeira, indubitável sem a qual nada mais poderia ser afirmado. Para Hume, a ideia de Eu não pode ser derivada de uma impressão correspondente se for tomada como uma ideia simples e contínua²³, pois não há impressão simples que permaneça invariável ao longo de toda a existência de um indivíduo de modo a dar-lhe tal ideia. O Eu *não pode* ser uma ideia simples imediata, auto evidente e fundadora, como queria o racionalismo cartesiano.

A constatação do empirismo humiano, quanto à questão do Eu, é de que, na realidade, as nossas percepções “são todas diferentes, distinguíveis e separáveis entre si, podem ser consideradas separadamente, e podem existir separadamente, sem necessitar de algo que sustente sua existência” (HUME, 2001, p.284). Aquilo que chamamos de “nosso Eu” jamais é apreensível sem a presença de uma percepção particular. Para Hume (2001, p.285), os “homens não são senão um feixe ou uma coletânea de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento”. Como, então, se constituiria a identidade do Eu? Hume assevera que tomamos a diversidade de percepções como permanência da identidade porque ambas as situações são sentidas de maneiras parecidas e porque a relação de sucessão facilita o deslizamento de um objeto a outro em continuidade ininterrupta²⁴.

É por isso que Deleuze considera o empirismo de Hume como uma crítica da representação: trata-se de uma teoria do conhecimento que não pressupõe as representações do sujeito ou o cogito mas que, pelo contrário, exige explicação sobre a própria gênese da subjetividade. Nesse sentido, o Eu é uma espécie de ilusão necessária resultante de todo esse processo. Mas não se percebe o cerne da leitura de Deleuze sobre Hume sem atentar para o material bruto dessa gênese, a matéria informe da subjetividade: o espírito, o dado, coletânea

²³ Recordemos que, em Hume, impressões e ideias são dois tipos de percepções que se distinguem pelos “graus de força e vividez com que atingem a mente” (HUME, 2001, p.25): as impressões seriam mais *fortes* que as ideias e o sentir seria mais *vívido* que o pensar. Haveria, ainda, um segundo tipo de distinção das percepções: as simples, indivisíveis, e as complexas, divisíveis. Desta forma, para toda impressão simples haveria uma ideia também simples que lhe corresponderia, havendo tão somente diferença de grau, e não de natureza, entre a impressão e a ideia. As ideias complexas, por sua vez, se formariam a partir das simples: “todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão” (HUME, 2001, p.28). As impressões sempre antecedem as ideias e mantêm com estas uma “forte conexão” que pode ser entendida como uma relação de causalidade. A relação jamais se inverte, portanto: as ideias, como efeitos, sempre aparecem após as impressões. Entretanto, diz Hume, há exceções possíveis na quais verifica-se que ideias simples não derivam de impressões, mas são produzidas mediante a *imaginação*. Tais exceções não mudam a regra geral, mas revelam que também as ideias podem estabelecer relações entre si: “assim como nossas ideias são imagens das nossas impressões, assim também podemos formar ideias secundárias, que são imagens das primárias” (HUME, 2001, p.31). Desta forma, a semelhança à impressão pode ser indireta (mediada) ou direta (imediate).

²⁴ “A relação facilita a transição da mente de um objeto ao outro, e torna a passagem tão suave como se contemplássemos um único objeto contínuo. Tal semelhança é a causa de nossa confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade” (HUME, 2001, p.286).

ou fluxo de percepções em sucessão. Esse material bruto está aquém de toda racionalidade, aquém do sujeito e seu Eu – o sujeito se faz na ultrapassagem do dado, ou seja, se faz ao ultrapassar o estado de fragmentação que informa seu um fundo delirante:

[...] o que é o dado? É, diz Hume, fluxo do sensível, uma coleção de impressões e de imagens, um conjunto de percepções. É o conjunto do que aparece, o ser igual à aparência, é o movimento, a mudança, sem identidade nem lei. Falar-se-á de *imaginação*, de *espírito*, designando assim não uma faculdade, não um princípio de organização, mas um tal conjunto, uma tal coleção. O empirismo parte dessa experiência de uma coleção, de uma sucessão movimentada de percepções distintas. Ele parte delas, na medida em que são independentes. Com efeito, seu princípio, isto é, o princípio constitutivo que dá um estatuto à experiência, não é de modo algum aquele segundo o qual ‘toda ideia deriva de uma impressão’, cujo sentido é apenas regulador, mas é, isto sim, aquele segundo o qual ‘tudo o que é separável é discernível e tudo o que é discernível é diferente’. É esse o princípio da diferença. (DELEUZE, 2012b, p.101).

É necessário analisar mais detidamente as implicações dessa passagem central. Deleuze havia assinalado que o fundo delirante do espírito é *indiferente* – ou ainda, a própria indiferença – e, no entanto, introduz agora uma nova concepção desse fundo de fragmentos segundo a qual as singularidades componentes do espírito são discerníveis e, portanto, diferentes. Que devemos entender por isso? A questão é que o fundo do espírito – imaginação ou coleção de ideias – é indistinto apenas como *conjunto* e em oposição a uma formalização que lhe tornaria uma faculdade, mas seus elementos, de outra maneira, são distintos em si mesmos e nada mais pressupõem.

Há aqui algo da problemática que veremos Deleuze enunciar com plena mais clareza apenas em *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*: a tensão entre um fundo delirante ou abismo sem fundo e um *cogito* que representaria a relação entre um sujeito universal e um objeto em geral, uma identidade central organizada. A ideia de diferença como distinção sinaliza a abertura para a ideia de que ela é um *entre*, uma travessia que não se confunde nem com a indeterminação e nem com a determinação já fundada e pressuposta. Roffe (2009) aponta que o fundo indiferente permanece a assombrar as formas constituídas do sujeito epistêmico e moral e que, em última instância, é a organização social das afecções que impede que toda a subjetividade decaia para este estado de movimentação amórfica e indiferenciação flutuante, de diferenças puras não-ligadas²⁵.

²⁵ Ainda segundo Roffe (2009), seria possível especular até mesmo sobre a permanência ou retomada dessa ideia em *O Anti-Édipo* (2010). No entanto, é imprescindível ter em conta a descoberta deleuziana do bergsonismo no tocante à ideia de diferença entre um momento e outro da obra. Não se deve perder de vista que esta formulação precoce da ideia de diferença em *Empirismo e subjetividade* não passa de um esboço – quanto a isso, tal ressalva também é de máxima importância quando nos debruçamos sobre a noção de *dado* nos textos sobre Bergson, nos quais ela adquire contorno inteiramente diverso e já não se relaciona mais com diferenças livres e sim com a diferença já desnaturada, atualizada.

Ademais, é notável a ideia de que nesse fundo delirante o ser é igual à aparência e surpreende que Deleuze pouco mais fale, em *Empirismo e subjetividade*, sobre essa proposição prenhe de consequências. Este ponto crucial é vislumbre da importância que a ontologia possui na filosofia deleuziana e, mais que isso, anuncia a ideia de que o que se perde na gênese da subjetividade representada no *Eu* é justamente essa imersão direta no real – imersão que se confunde com o que neste momento Deleuze chama, com Hume, de espírito, imaginação, delírio. Deleuze afirma a identidade entre ser e aparência, tratando este último termo como sinônimo de aparecimento: *ensemble de ce qui apparaît, l'être égal à l'apparence*. Nada contraria, no entanto, a possibilidade de que de fato no empirismo o aparecimento se confunda com uma aparência que é ser, uma vez que a percepção apresenta as coisas sensíveis tais como são, sem pressupor nem uma essência velada e nem uma subsunção *a priori* a um sujeito que tornaria o aparecer meramente relativo. Como afirma Deleuze, “é preciso partir *dessa* experiência, porque ela é *a* experiência. Ela não pressupõe coisa alguma, nada a precede. Ela não implica sujeito algum, da qual ela seria a afecção, substância alguma da qual ela seria a modificação, o modo”. (DELEUZE, 2012b, p.102).

Assim, é o sujeito que pressupõe o delírio, que se constitui ao ultrapassá-lo, organizá-lo, relegá-lo ao fundo do espírito. A partir do empirismo humiano se constata o fato da transcendência constituinte da subjetividade e do *cogito* sobre a coleção de percepções, mas é ainda necessário avaliar a questão de direito. *Como se faz o ultrapassamento do dado? Como o espírito se torna sujeito? Ou ainda, com que direito afirmamos mais do que aquilo que nos é dado?*

Para Hume, o fundamento que confere direito aos juízos é o *hábito*, um princípio psicológico da natureza humana através do qual a repetição²⁶ de casos semelhantes dados à experiência se torna, para nós, um novo conhecimento. Ele estabelece uma relação complexa com os princípios de associação – causalidade, contiguidade e semelhança – que possibilitam o conhecimento ao produzir ligações entre as percepções, organizando-as. O dado puro move-se como agregado de singularidades que sobrevêm indiscriminada e aleatoriamente, equalizando-se a uma imaginação²⁷ que não chega ainda a ser uma faculdade, propriedade ou

²⁶ Veremos que Deleuze volta a Hume neste ponto para desenvolver a ideia de repetição do hábito como síntese do tempo, o que será o equivalente de uma forma de síntese transcendental diferencial e genética, sem sujeito.

²⁷ “Hume afirma constantemente a identidade do espírito, da imaginação e da ideia.[...] A ideia é o dado tal como ele é dado, é a experiência. [...] A coleção de ideias denomina-se imaginação, uma vez que esta designa não uma faculdade mas um conjunto, o conjunto das coisas, no mais vago sentido da palavra, que são o que parecem: coleção sem álbum, peça sem teatro ou fluxo de percepções” (DELEUZE, 2012b, p.11).

princípio distinto. Essa imaginação se confunde com o próprio espírito, sobre o qual os princípios de associação atuam:

Se o sujeito pode, assim, ultrapassar o dado, é porque ele, *no espírito, é antes de mais nada* o efeito de princípios que ultrapassam o espírito, que o afetam. Antes que possa haver aí uma crença, os três princípios de associação organizaram o dado como um sistema, impondo à imaginação uma constância que ela não tem por si mesma e sem a qual ela jamais seria uma natureza humana, atribuindo liames às ideias, princípios de união que são as qualidades originais dessa natureza e não qualidades próprias da ideia. (DELEUZE, 2012b, p.12).

Desta forma, a imaginação se torna fixa, as percepções singulares possuem formas de conjunção que não mais se distribuem aleatoriamente e sim pela lógica desses princípios. Dotada agora desta forma, a imaginação pode *refletir-se*, tornar-se entendimento e razão.

As consequências disso compreendem justamente a noção de existência e permanência dos objetos, bem como a possibilidade em si mesma da inferência e da formulação de juízos. Mas, nos interessa ainda a relação com o hábito como princípio fundamental. Hume (1999) assevera que a ideia de conexão necessária implicada pela noção de causalidade é um dos conceitos mais obscuros da metafísica e sugere que seria possível torná-lo mais compreensível pela aplicação do método proposto por seu empirismo: para cada ideia deve haver uma impressão correspondente, de tal forma que para elucidar a ideia de conexão necessária bastaria investigar a qual impressão ela equivale. Tanto as impressões internas quanto externas são fortes o suficiente para não deixar aberta nenhuma ambiguidade ou obscuridade, então as ideias que delas derivam diretamente também se tornariam mais claras.

Ponderando sobre a possibilidade da origem da ideia de conexão necessária advir de uma dessas fontes – uma impressão interna ou externa –, Hume conclui provisoriamente que nada há na experiência de um único caso de apresentação de uma relação causal que possa derivar nessa ideia²⁸. Por todas as perspectivas e aspectos que se investigue, não há nada a ser encontrado numa causa que aponte necessariamente para o surgimento de seu efeito. Com isso, Hume aponta que a causalidade não é uma propriedade inerente ao objeto, não é um “poder de causar” um efeito, nem uma energia ou força que determina a ligação do objeto ou movimento a um efeito qualquer. A metafísica procurava apreender essa determinação a partir de um único caso, mas Hume se contrapõe a essa ambição apontando que as ideias metafísicas que foram lançadas para tentar explicar esse “poder” causal são frágeis e não se fundamentam em nenhuma impressão. São ideias sem *fundamento empírico*.

²⁸ “O espírito não sente nenhuma sensação ou impressão interna em virtude desta sucessão de objetos, por conseguinte, não há, num só caso isolado e particular de causa e efeito, nada que possa sugerir a ideia de poder ou de conexão necessária” (HUME, 1999, p.76).

Ao final de sua análise da ideia de conexão necessária valendo-se do método proposto, Hume parece encontrar um limite no qual todo o seu raciocínio em torno dos fundamentos dos conhecimentos sobre relações de fatos e questões de existência corre o risco de esgotar-se²⁹. Antes de concluir que pura e simplesmente não há nada que explique a causalidade, formula a hipótese que será central para Deleuze: a ideia de conexão necessária não se baseia na apresentação de um único caso, mas surge com a repetição de muitos casos de conjunção entre os elementos da experiência. Nas palavras de Hume,

[...] apesar de não haver em determinado número de casos algo a diferenciá-lo de um caso singular – suposto exatamente semelhante aos outros – destacamos apenas que, depois da repetição de casos semelhantes, o espírito é impelido pelo hábito, devido à aparição de um evento, a aguardar aquele que usualmente o acompanha e em acreditar na sua existência. Portanto, esta conexão que *sentimos* no espírito, esta transição costumeira da imaginação de um objeto para o seu acompanhante usual, é o sentimento ou a impressão que origina a ideia de poder ou de conexão necessária. [...] Eis a única diferença entre um caso singular, do qual jamais podemos inferir a ideia de conexão, e vários casos semelhantes originando esta ideia. (HUME, 1999, p.85).

Todas as inferências causais, todos os juízos de conhecimento empírico são então, em última instância, fundamentados no hábito. A propensão à crença na conjunção entre dois elementos a partir da observação numerosa da ocorrência dessa conjunção anteriormente é, portanto, efeito do hábito ou costume. Faz-se uma inferência do passado, das repetições em que A seguiu-se de B, para o futuro em que se acredita que, desta forma, A *sempre* será seguido de B. Quanto a isto, Deleuze (2012b, p.72) nota que:

O conteúdo verídico da causalidade, a palavra sempre, não é constituível na experiência, pois, em certo sentido, ele constitui a experiência. [...] É preciso que o entendimento receba de um outro princípio que não a experiência a faculdade de tirar conclusões da própria experiência.

Este princípio é o hábito, mas, com isso, não se explicou ainda em que ele próprio consiste. Embora fundante, Hume contenta-se em afirmar que o hábito opera naturalmente³⁰ e, mais que isso, que ele é capaz de estabelecer uma correspondência entre o funcionamento do intelecto humano e o funcionamento das relações entre elementos da natureza. Neste ponto Hume chega a invocar a noção de uma “harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideias” (HUME, 1999, p.70), harmonia garantida em última instância por

²⁹ “Todos os eventos parecem inteiramente soltos e separados. Um evento segue outro, porém jamais em *conexão*. E como não podemos jamais formar a ideia de uma coisa que nunca se revelou aos nossos sentidos externos ou sentido interno, a conclusão necessária parece ser que não temos, definitivamente, ideia de conexão ou de poder, e que esses termos nada significam quando utilizados nos raciocínios filosóficos ou na vida diária” (HUME, 1999, p.84-85).

³⁰ Não seria de surpreender que o fundamento não se explique – de certa forma, precisamente por ele mesmo não ser fundado é que se constitui como tal. O fundamento tende à regressão infinita, à aporia ou ao esgotamento. Cf. Lapoujade (2015).

Deus³¹. Enquanto interessado na formulação do problema do fundamento, Deleuze parece considerar esse termo final do raciocínio de Hume inteiramente insatisfatório. No entanto, Deleuze não abandona as suas contribuições, pelo contrário, adentra a lacuna deixada por Hume procedendo por aprofundamento do problema até seu ponto de máxima distensão.

Deleuze censura a Hume a contradição de afirmar concomitantemente que o conhecimento se define pelo ultrapassamento do dado natural e que há uma harmonia preestabelecida entre a natureza humana e a Natureza em geral. O que deve ser objeto de investigação é a discordância e a disjunção entre o espírito humano e o curso da Natureza, uma vez que o dado em si mesmo não explica seu próprio ultrapassamento. O processo pelo qual ocorre a síntese ou produção de uma subjetividade não pode evocar princípios naturais que estabelecem relações entre ideias inexplicavelmente simétricas às relações entre objetos.

1.2. O *COGITO* TRANSCENDENTAL

Subjaz ao estudo de Deleuze sobre Hume uma preocupação com a passagem deste a Kant, considerando que a problemática que atravessa essa passagem introduz um verdadeiro corte no pensamento moderno (KERSLAKE, 2009). Deleuze afirma que “Hume colocou o problema em termos gerais, mas ele não o respondeu. O princípio lhe parece psicológico. [...] Kant vai pôr o problema até o extremo e vai ultrapassar essa interpretação psicológica” (DELEUZE, 1956/2015, p.27).

Para Kant, o fundamento de fato deverá ser subjetivo, mas não psicológico: ele será um fundamento transcendental, no qual o próprio dado se submete ao ultrapassamento constituinte do sujeito cognoscente. O dado não é extrínseco à subjetividade transcendental, ao contrário, o fundamento transcendental institui a condição de possibilidade da cognição a um só tempo em que institui a necessidade da submissão do dado a esta cognição. A teoria kantiana parte da lacuna deixada pela hipótese de Hume segundo a qual haveria uma *harmonia* entre os princípios psicológicos da natureza humana e os princípios objetivos da realidade natural: como afirmar tal harmonia se os princípios da natureza humana consistem, justamente, em *ultrapassar* a Natureza como dado, de acordo com a formulação do problema no próprio Hume?

³¹ Deleuze (1956/2015) observa que esse é um argumento bastante nebuloso em Hume, uma vez que há também na filosofia do pensador britânico uma crítica da ideia de Deus. Ainda assim, há uma vaga indicação humiana de que a causa última dos princípios da natureza humana seria um Deus pensado negativamente (DELEUZE, 2012b).

Para Kant, ao contrário, é o dado que se submete a um sujeito já constituído *a priori*. Em outras palavras, os princípios da Natureza é que se submetem aos princípios da natureza humana e é isso que explica que haja uma simetria entre uns e outros. Mas a proposta kantiana desloca de tal modo toda hipótese psicológica de Hume que já não é mais possível dispor desses termos: o sujeito, em Kant, não se confunde com um sujeito empírico ou um Eu psicológico regido por princípios da natureza humana, ele não é uma natureza porque “vai levar em conta que o dado se submete ao ultrapassamento que opero. O que torna a cognição possível deve tornar necessária a submissão do dado a essa mesma cognição” (DELEUZE, 1956/2015, p.29)³². Essa dupla operação é a realização de uma unidade sintética originária da apercepção no sujeito que, agora, deveio *transcendental*, de tal forma que essa síntese será, segundo Deleuze, a característica essencial do fundamento em Kant.

A questão de fato diz respeito ao conhecimento em si mesmo, à existência do domínio da ciência; a questão de direito diz respeito às razões das afirmações que fazemos no âmbito desse domínio:

Quando os juristas falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a questão de direito (*quid juris*) da questão do fato (*quid facti*) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de dedução à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão. Servimo-nos de uma porção de conceitos empíricos sem que ninguém o conteste, e, mesmo sem dedução, julgamo-nos autorizados a conferir-lhes um sentido e uma significação imaginada, porque temos sempre à mão a experiência para demonstrar a sua realidade objetiva. (KANT, 2001, B 116).

Assim, não basta afirmar o fato empírico, é necessário elevarmo-nos ao seu fundamento. Em Kant, isso se traduzirá na investigação sobre as condições de possibilidade da própria experiência, isto é, das condições sob as quais podemos ter cognições sobre os fatos de modo geral.

Diversas vezes Deleuze chama atenção para a mudança executada por Kant na revisão da *Crítica da razão pura* entre a primeira e a segunda edição. Permanecem relativamente intactas a caracterização do transcendental e sua diferenciação em relação ao empírico, bem como a formulação do dado da experiência como fenômeno e não coisa em si, mas há modificações substanciais no esquema da dedução transcendental.

³² “Il va rendre compte de ce que le donné se soumet au dépassement que j’opère. Ce qui rend la connaissance possible doit rendre nécessaire la soumission du donné à cette même connaissance”. Em função da coerência da oração em relação ao duplo aparecimento de *connaissance*, optamos por seguir aqui a sugestão da tradução anglófona, que interpreta *connaissance* como *cognition*: “it will account for [the fact] that the given submits itself to going beyond what I carry out. What renders cognition possible must render the submission of the given to this same cognition necessary”.

Na primeira edição, Kant subdivide o fundamento em três sínteses que, somadas e implicadas umas às outras, constituem as fontes originárias de todo conhecimento possível: a apreensão de representações na intuição, a reprodução dessas representações na imaginação, a reconhecimento dessas representações no conceito. De modo geral, uma síntese se define, para Kant, como a própria atividade de ligação de representações no entendimento, de forma que cada uma das sínteses realiza de formas diferentes e complementares essa atividade.

A primeira síntese se constitui como *síntese do tempo*, na qual o diverso da intuição é organizado como totalidade de sucessão no intelecto. Pelo tempo, as “impressões” (representações como fenômenos) deixam de ser singularidades isoladas e são postas em relação umas às outras pela sua ordem de aparecimento:

Venham as nossas representações de onde vierem, sejam produzidas pela influência de coisas externas ou provenientes de causas internas, possam formar-se a priori ou empiricamente, como fenômenos, pertencem contudo, como modificações do espírito, ao sentido interno e, como tais, todos os nossos conhecimentos estão, em última análise, submetidos à condição formal do sentido interno, a saber, ao tempo, no qual devem ser conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação. (KANT, 2001, A99).

A segunda síntese (A100) opera a associação entre representações numa lógica semelhante à descrita por Hume quanto à conjunção constante de apresentações do dado na experiência, mas, como já indicado, Kant não entende o dado como algo que precede o sujeito e sim, ao contrário, como fenômeno *para* o sujeito. A síntese da reprodução eleva a imaginação ao estatuto de uma faculdade transcendental, que seria responsável por regradar a sucessão de percepções imprimindo-lhes uma ordem segundo a qual o intelecto seja capaz de fixar a percepção dos fenômenos e conceber sua permanência e identidade.

Por fim, a síntese da reconhecimento no conceito (A105) constitui a unidade formal da consciência em relação a um objeto = X; ela é a síntese que unifica o diverso das representações da sensibilidade como conjunto dado a uma consciência cognoscente. Kant afirma que essa unidade nunca poderia se dar no campo do empírico, já que nele as percepções se sucedem sem unificação que fixasse um Eu e que as relações em questão são contingentes – como Hume já havia assinalado também. Desta forma, essa terceira síntese se revela como apercepção transcendental ou unidade originária da consciência que subsume em si as representações da intuição e o conceito de um objeto em geral. Este é também transcendental na medida em que é a forma *a priori* que determina a condição de possibilidade de toda intuição empírica de um objeto particular, cujo aparecimento necessariamente se submete às regras de síntese e se representa como objeto = X. Assim, o terceiro termo do fundamento transcendental institui a

forma de pensamento que Deleuze irá repetidamente censurar à filosofia kantiana em específico e mesmo à tradição filosófica em geral: a mera reconhecimento. Deleuze (2000, p.23) afirma:

A síntese, quer como apreensão quer como reprodução, é sempre definida por Kant como um ato da *imaginação*. Mas a questão é: será inteiramente exato dizer, como fizemos precedentemente, que a síntese basta para constituir o conhecimento? Na verdade, o conhecimento implica duas coisas que extravasam a própria síntese: ele implica a consciência ou, mais precisamente, a pertença das representações a uma mesma consciência na qual devem estar ligadas. Ora, a síntese da imaginação, tomada em si mesma, não é de modo algum consciência de si. Por outro lado, o conhecimento implica uma relação necessária com um objeto. O que constitui o conhecimento não é simplesmente o ato pelo qual se faz a síntese do diverso, mas o ato pelo qual se refere a um objeto o diverso representado (reconhecimento: é uma mesa, é uma maçã, é tal ou tal objeto...).

Na segunda e mais acessada edição da *Crítica da razão pura*, a questão *quid juris* gira em torno da unidade originária da apercepção, que determina a implicação recíproca entre a consciência e o objeto. Portanto, a dedução transcendental se reduz quase inteiramente à terceira síntese, deixando as outras duas menos explícitas e desenvolvidas e aprofundando ainda mais a redução do pensamento a essa forma da reconhecimento. Agora, a unidade é entendida como anterior à própria atividade de ligação ou síntese, é formulada como sua condição. É essa unidade, portanto, que permite a reconhecimento no conceito.

Trata-se então de determinar o fundamento como unidade da apercepção. Segundo Deleuze, para compreender como ele opera é necessário antes distinguir aquilo que, em sentido estrito, se *apresenta* à intuição sensível e aquilo que se *representa* no entendimento como conceito. Se poderia objetar que o próprio Kant, na *Crítica da Razão Pura*, não faz tal distinção, contentando-se em apontar que a intuição sensível dá à cognição representações *imediatas*, enquanto o entendimento tem por função a síntese propriamente dita dessas representações através de conceitos, ou seja, o entendimento realiza uma atividade de síntese que dá à cognição representações *mediadas*:

Como nenhuma representação, exceto a intuição, se refere imediatamente ao objeto, um conceito nunca é referido imediatamente a um objeto, mas a qualquer outra representação (quer seja intuição ou mesmo já conceito). O juízo é, pois, o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação desse objeto. (KANT, 2001, B93).

Assim, em B130 §15, Kant fala especificamente de um múltiplo das *representações* da intuição sensível e não exatamente em um múltiplo das “apresentações”. Desta forma, a atividade de ligação realizada pelo entendimento seria de fato uma representação de representações, *síntese do múltiplo das representações sensíveis*. Entretanto, longe de ignorar esta questão, Deleuze elenca, além das representações emergentes da sensibilidade (intuições),

as representações provenientes do entendimento (conceitos) e as representações derivadas da razão (ideias).

A distinção entre representações e apresentações que Deleuze (2000) opera em sua leitura do texto kantiano visa aprofundar o sentido da noção de representação no interior do próprio esquema kantiano e tem a vantagem maior de lançar luz sobre a diferença de natureza entre as representações da intuição sensível e as representações do entendimento. Deleuze *propõe* que se compreenda o conceito de representação num sentido mais estrito: apenas o entendimento pode, propriamente falando, *representar*, no sentido literal de *reapresentar* aquilo que havia sido *apresentado* pela intuição; mais importante que isso, se as representações da intuição diferem das do entendimento é porque a primeira se constitui como faculdade *passiva* ou receptiva mediante a qual “o sujeito é afetado” (KANT, 2001, B130) e a segunda é uma faculdade *ativa* mediante a qual o sujeito constitui a ligação do múltiplo em geral por “um ato da sua espontaneidade” (KANT, 2001, B130).

Na segunda edição fica mais claro que a ligação ou síntese ainda não é, no entanto, o fundamento último do entendimento. Se introduz uma diferenciação entre atividade de ligação e unidade³³, embora sejam conceitos estreitamente relacionados, pois a própria ligação já pressupõe *a priori* uma unidade sintética da qual ela é a representação. Essa unidade é estritamente necessária para que o conhecimento das coisas seja possível enquanto *conceito dos objetos* e, assim, deve ser tomada – nos previne Kant – em seu sentido *qualitativo*, ou seja, como unidade mesma do múltiplo ou do diverso tal qual um tema central constitui a unidade de certo enredo ou história, conferindo-lhe coerência. Ao lado das noções de verdade e de perfeição, a *unidade* é condição de inteligibilidade do *próprio conceito*, ou, nas palavras de Kant, de “concordância do conhecimento consigo próprio” (2001, B116).

O que está em questão aqui é um ponto de cisão importante entre o empirismo humiano e o idealismo transcendental kantiano. Kant tenta solucionar o problema aberto por Hume, a saber, a questão de compreender como e por que a pluralidade de percepções que os sentidos imprimem à cognição não *permanece* uma multiplicidade indistinta e indeterminada, mas, sim, atribui-se a um *sujeito*. Kant inverte a questão de Hume: não se trata mais de compreender como pode o múltiplo das percepções sintetizar-se em uma identidade subjetiva, mas, ao contrário,

³³ “A representação dessa unidade não pode, pois, surgir da ligação, foi antes juntando-se à representação do diverso que possibilitou o conceito de ligação” (KANT, 2001, B131). Na edição brasileira da *Coleção Os Pensadores*, o trecho citado é traduzido da seguinte maneira: “A representação desta unidade não pode, portanto, surgir da ligação; muito antes, pelo fato de ser acrescida à representação do múltiplo, a representação da tal unidade possibilita primeiramente o conceito de ligação” (KANT, 1999, p.121).

de saber como algo pode dar-se ao sujeito, como a experiência é possível a um sujeito já pressuposto. O sujeito torna-se diligente: como a sensibilidade é passiva, a unidade sintética da apercepção só pode ser dada por uma atividade espontânea do entendimento, indica Kant (2001).

Segundo Deleuze (2012b), o que Kant censura a Hume é que, uma vez postulada a necessidade da concordância do sujeito com o dado, não se compreende como é possível ou em que se fundamenta o fato de que as regras de associação no espírito sejam as mesmas regras que relacionam os objetos no mundo: “se o próprio dado não fosse de *antemão* submetido a princípios do mesmo gênero daqueles que regem a ligação das representações para um sujeito empírico, o sujeito jamais poderia encontrar *esse* acordo” (DELEUZE, 2012b, p.133).

A crítica transcendental realoca toda a questão. Se trata agora de perguntar, então: como o dado concorda com o sujeito? É no §16 que Kant chega ao núcleo do problema, à questão do fundamento (*Grund*) da atividade de síntese³⁴. Posto que na filosofia transcendental o dado não é coisa em si, mas fenômeno, a concordância entre o sujeito e o objeto se torna possível por sua fonte comum, sua implicação recíproca, na qual a unidade do sujeito é condição de possibilidade da unidade do objeto. Deleuze assinala a diferença entre o empirismo de Hume e a filosofia transcendental de Kant:

A transcendência era o fato empírico; o transcendental é o que torna a transcendência imanente a algo = x. Ou, o que dá na mesma, algo no pensamento ultrapassará a imaginação sem poder prescindir dela: a síntese a priori da imaginação remete-nos a uma unidade sintética da apercepção. (DELEUZE, 2012b, p.134).

Na filosofia kantiana, o objeto não se confunde com o sujeito mas encontra-se, enquanto fenômeno, em seu campo transcendental e obedece suas leis – “a ideia fundamental do que Kant denomina a sua ‘revolução copernicana’ consiste no seguinte: substituir a ideia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto (acordo *final*) pelo princípio de uma submissão *necessária* do objeto ao sujeito” (DELEUZE, 2000, p.21). É o *Eu penso*, possibilitado pela unidade sintética da apercepção, que oferecerá o fundamento para tal submissão da qual depende o conhecimento verdadeiro. As representações não poderiam ser pensadas se não pudessem ser acompanhadas pela unidade do Eu, ou seja, voltaríamos a lidar com o problema da indistinção e indiferença de uma multiplicidade de representações que de modo algum se constituiriam como *conhecimento* e que permaneceriam como fundo delirante do intelecto. A unidade sintética originária da apercepção representada num *Eu penso* possibilita que todas as outras

³⁴ §10: “A *síntese pura*, representada de uma maneira universal, dá o conceito puro do entendimento. Entendo, porém, por esta síntese, a que assenta sobre um fundamento da unidade sintética *a priori*” (KANT, 2001, B104).

representações – feixe das intuições sensíveis e conceitos do entendimento – sejam *organizadas* de modo a possibilitar um conhecimento dotado de coerência interna, coerência discursiva (ainda que não se tenha absoluta consciência de *todas* as representações que são dadas ao intelecto ao mesmo tempo). Assim, a autoconsciência congrega o múltiplo das representações da intuição sensível em torno de um *cogito* transcendental que fundamenta toda possibilidade de uso do entendimento. Deleuze (2000, p.23) sumariza:

As minhas representações são minhas enquanto estão ligadas na unidade de uma consciência, de tal sorte que o “Eu penso” as acompanha. Ora, as representações não estão assim *unidas* numa consciência sem que o diverso que sintetizam esteja no mesmo passo referido a um objeto qualquer. Sem dúvida, conhecemos unicamente objetos qualificados (qualificados como tal ou tal por uma diversidade). Mas nunca o diverso se referiria a um objeto se porventura não dispuséssemos da objetividade como de uma forma em geral (“objeto qualquer”, “objeto = x ”). Donde vem esta forma? O *objeto qualquer* é o correlato do Eu penso ou da unidade da consciência, é a expressão do *Cogito*, sua objetivação formal. Por isso, a verdadeira fórmula (sintética) do *Cogito* é: penso e, pensando-me, penso o objeto qualquer ao qual se refere uma diversidade representada.

Que tal autoconsciência seja *universal* é destacado em função de seu caráter propriamente transcendental, que não se confunde com a consciência de um sujeito empírico. Kant (2001, B134) aceita a ideia humiana de que a consciência empírica “é em si mesma dispersa e sem referência à identidade do sujeito”, porém aponta que não é a simples relação entre as representações que deriva na identidade, mas o acréscimo de uma representação a esta multiplicidade através da possibilidade da consciência de seu processo de síntese. Segundo Kant (2001, B134): “só porque posso abranger o diverso dessas representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, minhas representações. Não sendo assim, teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente” – ou seja, a unidade sintética da apercepção é, também, condição de possibilidade da constituição da identidade pessoal, sem a qual se correria o risco de mergulhar na fragmentariedade do delírio e da loucura.

Essa unidade sintética não está nos objetos, mas sim no próprio entendimento – no sujeito – como esboçado anteriormente. De modo mais radical, Kant assinala que toda atividade do entendimento se resume à produção de sínteses cujo fundamento é tal unidade. Mais uma vez, Kant censura a Hume a ideia de que seja possível extrair da experiência a unidade da consciência e a identidade pessoal:

A ligação não está, porém, nos objetos, nem tão pouco pode ser extraída deles pela percepção e, desse modo, recebida primeiramente no entendimento; é, pelo contrário, unicamente uma operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar *a priori* e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo o conhecimento humano. (KANT, 2001, B135).

A unidade sintética da apercepção é condição para se pensar a identidade pessoal da consciência e a atividade de ligação nessa consciência possibilita que se pense, também, o diverso da intuição sensível como um todo coerente e não como mera profusão de percepções em sucessão anárquica. Apenas uma espécie de consciência divina poderia intuir diretamente toda a multiplicidade do dado ao mesmo tempo, enquanto a cognição humana necessitaria da atividade de síntese para pensá-lo, precisa ter consciência do conjunto das representações dadas como *suas* representações, como representações que “pertencem” a um Eu que pensa: “Kant substitui a ideia de um conhecimento absoluto, que ele condena, pela ideia de uma crítica do conhecimento ou a ideia de uma determinação das condições do conhecimento” (DELEUZE, 1956/2015, p.122).

Uma das principais objeções que Deleuze faz a Kant consiste em apontar que o fundamento transcendental pouco muda no que já se constatava anteriormente como fato, ou seja, a sua descoberta acaba por simplesmente justificar a ciência, reduzir a filosofia a um suporte não científico dos conhecimentos matemáticos e científicos: “se o fundamento deixa aquilo que funda subsistir, nós podemos questionar para qual propósito serve” (DELEUZE, 1956/2015, p.41). Ainda em outros termos, Kant não teria feito mais que deduzir o transcendental a partir do dado, determinar o transcendental como decalque do empírico. Para Deleuze, por outro lado, a *busca* do fundamento deve nos render algo novo, deve mover-se por um uso crítico do princípio de razão suficiente como questão a ser sempre retomada novamente, produzindo descobertas para além de cada determinação posta como fundamento último e nos levando ao inesperado.

Em Kant, esse isomorfismo é determinado pela submissão dos objetos ao sujeito transcendental³⁵ e opera, assim, uma cisão que torna os objetos meramente *relativos* ao sujeito, de modo que o conhecimento jamais se refere às coisas em si mesmas, mas sim aos *fenômenos* ou *aparecimentos* (DELEUZE, 1956/2015). Na dedução transcendental é formado o conceito de um objeto em geral, ou seja, são determinadas as condições suficientes para um objeto em geral nas categorias, e a experiência é unificada em torno desse Eu que permanece idêntico a si mesmo no tempo e ao qual todas as percepções se relacionam (SOMERS-HALL, 2012). Uma vez que a intuição pura *a priori* apreende os aparecimentos de maneira não conceitual, o que garante essa subsunção do diverso da intuição aos conceitos do entendimento é o Eu determinado pela unidade sintética originária: há efetivamente uma unidade entre sujeito e

³⁵ “[...] a tese da unidade transcendental da apercepção e [a tese da] da identidade das condições do conhecimento de um objeto e das condições de um objeto se implicam reciprocamente” (SOMERS-HALL, 2012, p.35).

objeto, onde o fluxo sensível que aparece à intuição é subsumido sob os conceitos do entendimento, essa unidade permanece meramente *subjativa*.

1.3. A FUNDAÇÃO DO TEMPO

Embora a monografia *A filosofia crítica da Kant* tenha sido publicada somente em 1963, as considerações de Deleuze sobre o problema do fundamento transcendental já se esboçavam nos anos 1950 com *O que é fundar?* e, inesperadamente, com sua resenha *Jean Hyppolite: Lógica e Existência*. No começo de sua trajetória filosófica, Deleuze parece inclinado a assentir às críticas feitas ao kantismo a partir da perspectiva dialética (mediada por Hyppolite), malgrado suas declarações de animosidade em relação ao hegelianismo. A grande contraposição entre método e sistema se traduzia numa contraposição entre Kant e Hegel e, considerando que Deleuze se mostrava mais alinhado à ideia de sistema, o caminho para a construção de sua filosofia como um pensamento da imanência parecia destinado a passar pela consideração da dialética hegeliana. Jean Hyppolite, mestre de Deleuze, alegava em *Lógica e existência* que apenas com o hegelianismo a filosofia teria sido capaz de conceber uma imanência completa. Nesse sentido, para Deleuze, assim como para Hegel, o limite da filosofia transcendental kantiana está no fato de que:

Kant se eleva à identidade sintética do sujeito e do objeto, mas somente de um objeto relativo ao sujeito [...]. Que o pensamento se ponha como pressuposto, Kant o viu admiravelmente: ele se põe, porque ele se pensa e se reflete, e ele se põe como pressuposto porque o todo dos objetos o supõe como aquilo que torna possível um conhecimento. Assim, em Kant, o pensamento e a coisa são idênticos, mas o que é idêntico ao pensamento é somente uma coisa relativa, não a coisa enquanto ser, em si mesma. (DELEUZE, 2014, p.24)

Apensar da influência de Jean Hyppolite e do diálogo crítico com a tradição dialética nos anos iniciais da obra de Deleuze³⁶, de fato a estratégia deleuziana é criar uma alternativa à saída de Hegel para os problemas da filosofia kantiana, estratégia evidenciada pelo próprio retorno a Hume. A linhagem da história da filosofia a qual Deleuze se dedica a estudar e da qual extrai conceitos forma um conjunto que permite a construção de uma outra ontologia da diferença. Enquanto Hegel eleva a subjetividade ao Absoluto, Deleuze conduz, ao contrário, uma crítica do fundamento como subjetividade transcendental.

Todo o desenvolvimento dessa estratégia se dará de maneira complexa na trajetória deleuziana, que podemos já adentrar, nos limitando a permanecer na relação com o empirismo

³⁶ Que veremos com mais profundidade no segundo e terceiro capítulos.

de Hume, a partir das noções centrais de que Deleuze dispõe na abordagem crítica do problema do fundamento transcendental. Vejamos, pois, alguns pontos nos quais *Empirismo e subjetividade* encontra *Diferença e repetição*. Talvez a modificação mais importante na abordagem sobre Hume entre um momento e outro da obra deleuziana seja o abandono da ideia do fundo e suas diferenças singulares como *dado*. Igualmente, não bastaria subordinar o dado ao sujeito para avançar, como assinala Lapoujade (2015, p.55):

Em vez de se remeter a um dado inexplicável do ponto de vista de um sujeito constituinte, não seria o caso, ao contrário, de reduzir, diminuir o dado até o fundo infinitesimal do qual procede e que não pode ser dado? Desse fundo sobem as diferenças, elementos diferenciais e relações diferenciais que não são mais recalçados nas profundezas do Ser, mas afirmados por si mesmos num plano autônomo. Chega-se a um oceano de dissemelhança onde fervilham pequenas diferenças infinitesimais que, a cada vez, se “fazem” [...].

Ainda que haja na leitura deleuziana do empirismo humiano algo como a “menor ideia”³⁷, átomo indivisível como ponto sensível, essa reformulação posterior é essencial no que concerne a compreensão da questão *quid juris*.

Por outro lado, Deleuze já encontrava em Hume uma certa noção de *repetição*, que segundo o filósofo britânico torna possível para nós discernir uma ideia de conexão causal: a repetição da conjunção de elementos da experiência produz algo novo que não surgiria com uma única apresentação dessa conjunção. Hume afirma, então, que temos uma *sensação* de conexão entre percepções distintas que se apresentam sempre seguidas uma da outra. Como já apontamos, esse é precisamente o ponto onde a teoria humiana encontra seu limite e onde Deleuze explora um aprofundamento do problema. Hume não foi capaz de conceber algo além da mera ideia genérica de uma “sensação” provocada pela repetição dos elementos do dado no espírito. Bastaria levar até o limite estas noções para se conceber uma repetição constituinte da experiência como operação de síntese.

A temporalidade é essencial ao espírito uma vez que há uma sucessão de percepções – impressões e ideias – que se apresentam interminavelmente. As singularidades no dado são inconstantes, se sucedem sem regra nem lei, mas a sua dimensão temporal é constante e está presente na totalidade do fluxo. A síntese ou ligação dessas singularidades se dá exclusivamente na constituição do sujeito, de tal forma que, agora, podemos dizer que o sujeito é ele mesmo síntese do tempo. É desta forma que o espírito devém sujeito, que a imaginação devém faculdade, que o delírio é organizado e controlado. O que Hume descobre é que a operação

³⁷ “Não é a qualidade representativa da ideia que nos importa neste estágio, mas sua divisibilidade. *O princípio fundamental do empirismo, o princípio de diferença, já nos dizia isso; é esse seu sentido*. O invariante do espírito não é tal ou qual ideia, mas a menor ideia” (DELEUZE, 2012b, p.105).

fundamental dessa síntese se dá no *hábito* – ele é a efetuação das ligações entre as percepções. Deste modo, “o hábito é a raiz constitutiva do sujeito e, em sua raiz, o sujeito é a síntese do tempo, a síntese do presente e do passado em vista do porvir” (DELEUZE, 2012b, p.109).

Deve-se discernir o estatuto da repetição na experiência e no hábito: Deleuze adverte que na experiência “pura”, na apresentação do que é dado, a repetição nada produz. A conjunção constante entre dois objetos ou eventos na Natureza poderia ocorrer incontáveis vezes sem que nada de novo se anunciasse, mas de fato algo muda *no espírito* que percebe a conjunção constante. Como diz Deleuze,

a repetição devém uma progressão, e mesmo uma produção, quando se deixa de considerá-la relativamente aos objetos que ela repete, nos quais ela nada muda, nada descobre e nada produz, para, ao contrário, considerá-la no espírito que a contempla e no qual ela produz uma nova impressão, [...], uma espera, uma tendência. A experiência e o hábito ainda subsistem como dois princípios diferentes, como a apresentação dos casos de conjunção constante à observação do espírito e como a união dos mesmos casos no espírito que observa. (2012b, p.109).

Desta forma, a repetição que toma a forma do hábito explica o “sentimento” de conexão ao mesmo tempo em que funda a subjetividade e torna a imaginação uma faculdade. O sujeito não é mais um fundamento pressuposto, mas um efeito posto, um produto dessa síntese do tempo.

Apenas em *Diferença e repetição* a ideia de síntese do tempo aparece em toda sua potência, mas ela ainda guarda estreito diálogo com as considerações sobre o empirismo humiano. Entre a experiência e o hábito há *dois tipos de repetição*, como concluímos do que foi exposto acima: uma repetição pura na matéria “natural” em si mesma, que nada produz e na qual nada é retido, que “se desfaz à medida que se faz” (DELEUZE, 2006, p.111); outra que retém a conjunção, que se torna percepção e contemplação, que *contraí* os elementos repetidos *para o espírito* e assim *extrai uma diferença* – que, nesse caso, é exatamente a diferença entre dois ritmos de repetição.

É nesse jogo entre repetição e diferença que se faz a síntese passiva *do próprio tempo*: “uma sucessão de instantes não faz o tempo; ela também o desfaz; nele, ela somente marca o ponto de nascimento, sempre abortado. O tempo só se constitui na síntese originária que incide sobre a repetição dos instantes” (DELEUZE, 2006, p.112). No hábito, o jogo se dá entre duas repetições e uma diferença que se produz “entre” as primeiras e constitui *o presente*, a dimensão fundadora do tempo. O presente é *fundação* na medida em que nele “o tempo se desenrola. É a ele que pertence o passado e o futuro” (DELEUZE, 2006, p.112).

Por que a síntese é dita *passiva*? Trata-se de enfatizar que não há um agente ou sujeito *a priori* da síntese como atividade, mas que, ao contrário, o sujeito é o que resulta de uma

repetição *no e para o* espírito. A repetição para si mesma é contemplação e contração passivas, e não diligência subjetiva: “sob o eu [*moi*] que age há pequenos eus que contemplam e que tornam possíveis a ação e o sujeito ativo. Não dizemos ‘eu’ a não ser por estas mil testemunhas que contemplam em nós, é sempre um terceiro que diz eu” (DELEUZE, 2006, p.118). Nesse sentido, a ideia deleuziana de síntese se aproxima mais àquela que se pode referir à Hume do que àquela que encontramos nos três termos do fundamento em Kant.

Mas em Deleuze, o hábito é a forma elementar de repetição segundo a qual se extrai a diferença entre o pensamento e as coisas, entre as afecções do espírito e o curso natureza. Não há isomorfismo, simetria ou igualdade entre o entendimento e o mundo, como se julga implicitamente com o conceito de verdade que a teoria do conhecimento persigna (deve haver uma identidade entre a forma de nossos juízos e a forma das relações entre as coisas...), pelo contrário, o pensamento se faz como anomalia, como diferença aberrante. Afirma Deleuze (DELEUZE, 2006, p.118):

Extractar da repetição algo novo, extrair-lhe a diferença, é este o papel da imaginação ou do espírito que contempla em seus estados múltiplos e fragmentados [...] Entre uma repetição que não pára de se desfazer de si e uma repetição que se desdobra e se conserva para nós no espaço da representação, houve a diferença, que é o para-si da repetição, o imaginário. A diferença habita a repetição.

A crítica empírica é uma verdadeira crítica *imane*nte porque dá conta dessa gênese da subjetividade³⁸, contribuição que permanece a marcar o pensamento de Deleuze, muito embora seu empirismo seja paradoxalmente um *empirismo transcendental*. O que Deleuze rejeita na crítica empírica de Hume é o exagero da importância do dado e o apelo a noções tão vagas quanto as de “natureza humana” e de “harmonia preestabelecida”.

Vemos até que ponto Deleuze realiza uma torção no debate Kant-Hume: o empirismo transcendental dispõe de sínteses segundo as quais as formas dadas, individuadas (inclusive a forma do sujeito) são geradas. Nada é dado *a princípio*, tudo é produzido, criado a partir de gêneses diferenciais. Aquilo que não é dado jamais é objeto de conhecimento, mas apenas de

³⁸ “Fazemos uma crítica transcendental quando, situando-nos em um plano metodicamente reduzido (que, então, nos dá uma certeza essencial, uma certeza de essência), perguntamos: como pode haver o dado, como pode algo dar-se a um sujeito, como pode o sujeito dar-se a si algo? [...]. A crítica é empírica quando, colocando-se de um ponto de vista puramente imane, de onde seja possível, ao contrário, uma descrição que encontra hipóteses determináveis [...], se pergunta a propósito do sujeito: como se constitui ele no dado? A construção do dado cede lugar à constituição do sujeito. O dado não é dado a um sujeito: este se constitui no dado” (DELEUZE, 2012b, p.101).

pensamento – as diferenças livres, infinitesimais, têm valor de *noumena*, matéria sem forma que só pode ser pensada³⁹.

A maior crítica que Deleuze faz a Kant é de ter este concebido o fundamento como um sujeito pressuposto já individuado, um intelecto voltado para a reconhecimento no conceito centrado num *Eu penso*⁴⁰. Um fundamento que se determina como síntese cognitiva limita-se a constatar o já sabido, ou seja, a propriamente *reconhecer* objetos, apontar fatos; nada é criado ou produzido. O problema é que, desta forma, “a Filosofia não tem mais qualquer meio de realizar o seu projeto, que era o de romper com a doxa. [...] universaliza-se a doxa, elevando-a ao nível racional. Mas permanece-se prisioneiro da doxa quando apenas se faz abstração de seu conteúdo empírico” (DELEUZE, 2006, p.197). Assim, o modelo da reconhecimento é uma forma pobre de pensamento, um postulado essencial da representação que se sustenta na e reproduz a *doxa*. A rejeição desse fundamento transcendental, isto é, a rejeição do par reciprocamente implicado sujeito universal/objeto em geral, se faz pela exigência de que a filosofia seja capaz de arriscar ir até o limite do ato de pensar, até o fim do que o pensamento pode.

³⁹ “O ‘noumenon’ é o puro pensado e não se distingue do fenômeno como aparência e realidade, mas como ser que aparece e ser puramente pensado” (DELEUZE, 1956/2015, p.33).

⁴⁰ Em *Lógica do sentido* Deleuze dirá que, quanto a isto, a fenomenologia de Husserl (2001) pouco avança em relação a Kant. Na reflexão fenomenológica, o eu atribui para um objeto intencional determinações que constituem a direção da descrição transcendental entendida como noemática, em contraste com a direção noética que destaca os atos intencionais do eu em modalidades do próprio pensamento. Na perspectiva fenomenológica, o mundo apresenta-se, então, sob tal caráter noemático de objeto intencional como correlato de modalidades da consciência. O objeto intencional enquanto *mundo* é síntese de um múltiplo dado de modo “transcendente” à consciência, pois não se confunde de maneira *idêntica* com o ego, mas, ao mesmo tempo, esse mundo permanece sendo mundo num campo transcendental, ou seja, é um objeto *para uma consciência*. O noema designa a unidade de sentido dessa “transcendência imanente” à consciência. Divergindo tanto de Kant quanto de Husserl, Deleuze dirá que o campo transcendental não se assenta sobre o suposto caráter apodítico do *ego cogito*. Ao contrário, trata-se de pensar a constituição generativa de um campo transcendental descentrado, pré-pessoal e pré-subjetivo. Se poderia dizer mesmo que Deleuze busca a concepção de uma direção noemática sem noese (BEAULIEU, 2009), uma vida de *pura imanência*, não mais presa à tentativa de conciliação entre imanência e transcendência que caracteriza o objeto intencional.

CAPÍTULO 2

SENTIDO E SINGULARIDADE

O controverso tema do anti-hegelianismo não pode ser compreendido se não se leva em conta o ponto de partida e a problemática mais geral que se coloca para a filosofia deleuziana. Ao que tudo indica, a questão da imanência e a crítica da filosofia kantiana destacam-se pela primeira vez, para Deleuze, através da obra *Lógica e existência*, de seu mestre, Jean Hyppolite. Mas Deleuze não só recusa a saída dialética para o problema da parcialidade da concepção de imanência em Kant como também passa a colocar-se ativamente *contra* os argumentos dialéticos, esforçando-se por criar conceitos que permitam uma abordagem pós-crítica alternativa, que não termine com as categorias hegelianas. Como se conciliam estes dois devires deleuzianos de juventude? Como compreender a influência de Jean Hyppolite e o descarte concomitante da lógica dialética na obra de Deleuze?

Para compreender a disjunção que se opera no encontro de Deleuze com a leitura de Hyppolite sobre Hegel, devemos recapitular a questão da crítica kantiana. Tudo parte do problema que a ideia de um fundamento transcendental lega para a filosofia posterior. O que Kant estabelece através da dedução transcendental é que, em última instância, o conhecimento baseado no entendimento não pode se afirmar conhecimento das coisas em si mesmas, mas das coisas *tal como se apresentam para nós*, isto é, que o entendimento só é capaz de prover conhecimento de fenômenos que se apresentam a um sujeito cognoscente. Esse entendimento, desta forma, só pode ser finito, pois seu alcance depende das delimitações de suas estruturas *a priori*: o intelecto humano está necessariamente fadado a submeter às suas próprias formas os fenômenos que se apresentam na experiência.

Leis científicas são possíveis não porque designam ou fazem abstração de propriedades do mundo objetivo em si, mas porque traduzem as próprias formas do entendimento *na experiência*. A concordância entre o sujeito e o objeto é garantida porque o próprio sujeito transcendental é a condição da possibilidade de que um objeto qualquer seja dado à experiência. A subjetividade transcendental é a síntese originária que possibilita a constituição dos objetos como fenômenos, mas que, ao mesmo tempo, deixa subsistir uma coisa em si como forma de objetividade que não pode ser conhecida, mas tão somente pensada.

Se a filosofia kantiana apresenta alguma ideia de imanência é porque a coisa em si não representa, no entanto, um mundo à parte em relação a este mundo, mas é tão-somente o índice da impossibilidade do entendimento estabelecer em absoluto as determinações de um fenômeno para além das condições da própria subjetividade. Para Kant, não há saber absoluto, há sempre algo que resta a saber, algo que por princípio não se pode conhecer devido à finitude do entendimento humano. A tarefa proposta por Kant é clara: toda metafísica futura deve levar em conta esta crítica da razão enquanto faculdade reguladora do entendimento (KANT, 2014).

Assim como Hegel, Deleuze se perguntará sobre a possibilidade de reaver o pensamento do absoluto e do infinito após Kant. Para Deleuze, a saída passa, como vimos, pela crítica do próprio entendimento e da dedução transcendental de seus conceitos – é necessário pensar a experiência fora da forma do juízo, à margem da estrutura do sujeito. Segundo Somers-Hall (2012, p.11), “a diferença radical entre o sistema de Deleuze e os dos pós-kantianos que o precederam é a tentativa de construir uma teoria do transcendental que mantém a estrutura diferenciada do campo transcendental enquanto remove o sujeito como agente sintetizador”⁴¹.

Mas a filosofia hegeliana, por outro lado, busca ultrapassar a limitação do kantismo *elevando a subjetividade ao nível especulativo*, tornando-a coextensivas à totalidade do real no Absoluto. É certo que, com isso, a lógica especulativa também conquista a reflexão absoluta do Ser, logra superar tanto a “coisa em si” kantiana quanto o além-mundo metafísico, descobre o movimento ontológico e mesmo concebe a diferença. Hyppolite (1953) declarava que a dialética teria se constituído como a filosofia da imanência por excelência, que com Hegel a imanência estaria finalmente completa.

Diante desse quadro, é necessário, portanto, aprofundar a análise dos pontos de ruptura entre Deleuze e o hegelianismo. Para isso, faremos primeiro um breve incursão nas concepções dialéticas mais importantes para o nosso debate – a saber, as categorias da primeira sessão da Doutrina da Essência na *Ciência da lógica* (HEGEL, 2011) e as articulações entre essas noções e o sistema hegeliano em geral segundo a interpretação de Hyppolite.

2.1. HEGEL E O DEVIR DA ESSÊNCIA

Uma das principais críticas que Deleuze dirige à tradição filosófica é a de jamais se ter desenvolvido uma ideia adequada da diferença em si mesma. Pelo contrário, não faltam casos na história da filosofia em que a ideia de diferença foi avaliada como índice da caoticidade inerente ao real e em que, por consequência, ela se tornou uma espécie de alvo de repúdio de todo pensamento comprometido com a verdade. A diferença deveria ser subsumida à identidade dos conceitos para que fosse possível conferir inteligibilidade às coisas: “tirar a diferença de

⁴¹ Muito embora essa “diferença radical” só seja plenamente desenvolvida em *Diferença e Repetição* e, especialmente, em *Lógica do Sentido*, o embate com o idealismo transcendental está presente desde os primeiros escritos de Deleuze – *O que é fundar?* já apresenta uma abordagem crítica do problema da subjetividade transcendental como fundamento epistemológico de um domínio representacional. É essa destituição do sujeito como alicerce do campo transcendental que permitirá a Deleuze reencontrar uma forma de experiência que devolve o real em si mesmo à filosofia.

seu estado de maldição parece ser, pois, a tarefa da Filosofia da diferença”, aponta Deleuze (2006, p.57).

Mas poderíamos dizer que Hegel também faz a denúncia de toda metafísica incapaz de pensar a diferença, embora, desta vez, a diferença entendida como *contradição*. Evitar a contradição foi, desde a antiguidade clássica, um dos princípios lógicos fundamentais do bom raciocinar, condição de possibilidade de todo juízo verdadeiro (BERTI, 2013). Apontar uma contradição num argumento ou ideia bastaria para que este fosse desconsiderado como afirmação racional, ou seja, a contradição seria signo de irracionalidade e de ausência de sentido.

O princípio de não-contradição afirma, segundo a definição aristotélica, que não é possível afirmar e negar o mesmo predicado do mesmo sujeito, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, ou, em outra definição equivalente à primeira, que não se pode afirmar predicados opostos sobre o mesmo sujeito, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto (BERTI, 2013). O princípio de não-contradição é complementar e consequente do princípio de identidade, segundo o qual todo ente é igual a si mesmo ou, mais profundamente, que toda proposição analítica é verdadeira. A lógica e a metafísica clássicas entendem a identidade e a não-contradição como condições necessárias, embora não suficientes, para que uma proposição ou um ser seja possível. Eliminar do discurso a contradição seria, então, a primeira tarefa de toda filosofia comprometida com a verdade.

O princípio de identidade se traduz em sua forma positiva como o enunciado “A é A”: embora verdadeiro, tal enunciado não nos diz, a rigor, nada sobre o que a coisa *realmente é* e redundante numa tautologia vazia. Não há progressão alguma quanto ao conhecimento do objeto. No nível das existências, isto significa que a definição do ser como idêntico a si mesmo, como na doutrina parmenídica que anuncia que o ser é e é impossível que não seja, nos remete somente a um ser unívoco indeterminado, sem qualidades ou predicções que o façam mover-se para além de sua relação vazia consigo mesmo.

Esta lei do pensamento teria orientado toda a filosofia ocidental dos gregos até o próprio Hegel – a grande reviravolta da dialética hegeliana foi postular a contradição como signo não mais do erro ou da irracionalidade, mas da própria apreensão racional da verdade. Se antes a contradição deveria ser a todo custo evitada porque ameaçaria a própria possibilidade do pensamento e da enunciação, “a reflexão *rica em espírito*, para mencioná-la aqui, consiste, ao contrário, na apreensão e na expressão da contradição” (HEGEL, 2011, p.167). Todo o esforço da *Ciência da lógica* é, assim, o de pensar o desenvolvimento da contradição. Tanto Hegel como Deleuze buscam uma lógica do movimento interno do real, uma ontologia capaz de

apreender o devir em toda sua potência, e em ambos a recuperação de certa ideia de diferença cumpre o papel de descritor fundamental dessa lógica e ontologia: “é de se observar, nesse sentido, a que ponto Hegel [...] atribui importância ao movimento infinito do esvaecimento como tal, isto é, ao momento em que a diferença se esvanece, momento que é também aquele em que ela se produz” (DELEUZE, 2006, p.76)⁴².

É da observação da tautologia que a identidade implica que Hegel (2011) parte para mostrar que o Ser não difere do Nada, se concebidos ambos como pura imediatidade simples, vazia e indeterminada. Hegel pode afirmar, assim, que o Ser é Nada e que Nada é Ser, sendo a passagem de um ao outro a consequência dessa identidade contraditória. O Ser *é*, mas quando se interroga sobre *o que* o Ser é não se pode acrescentar nada mais que uma tautologia vazia: o Ser é Ser. Com tal definição, o Ser é idêntico ao Nada, que é igualmente identidade vazia consigo mesmo: “*o puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. O que é verdade, não é nem o ser e nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada e o nada não passa, mas passou para o ser. [...] Cada um desaparece em seu contrário*” (HEGEL, 2011, p.72). Essa passagem ou reversão do puro ser ao puro nada é o movimento de esvanecimento contínuo que define o *devir*, que se torna então a primeira categoria efetiva da lógica⁴³.

Para a lógica dialética, assim, o ser não pode se manter como categoria central, pois comporta uma negatividade apenas abstrata. O devir é a primeira de uma série de determinações na esfera do ser que revelam que apenas pela reflexão ele pode sair da imediatidade abstrata e se elevar à sua própria verdade, que é a essência⁴⁴. Essa essência não, é, contudo, uma transcendência que instauraria um mundo além deste mundo das aparências, mas ela coincide com a própria aparência mesma e se expressa diretamente no seu fenômeno. Assim, para Hegel, “apenas tem de se mostrar que as determinações que a distinguem da essência são determinações da essência mesma e, além disso, que essa determinidade da essência, que é a aparência [*Schein*], está superada na essência mesma” (HEGEL, 2011, p.116), de maneira que

⁴² Entretanto, as semelhanças entre a concepção hegeliana e a concepção deleuziana da diferença e da identidade são superficiais: todo o esforço de Deleuze se centra em conceber uma ideia de diferença em si mesma, diferença que não se desenvolva à contradição, pois, para o filósofo francês, a diferença em si *é mais* e não menos que a contradição, ela não deve “ir até” a contradição.

⁴³ O que indica que, para Hegel, “as coisas só são quando surgem e desaparecem, ou o ser deve ser concebido como vir-a-ser (*Werden*)” (MARCUSE, 2004, p.120).

⁴⁴ “O ser é o imediato. Uma vez que o saber quer conhecer o verdadeiro, o que o ser é *em si e para si*, ele não permanece preso ao imediato e suas determinações, mas o atravessa com o pressuposto de que *atrás* desse ser há ainda uma outra coisa que não o ser mesmo, que esse pano de fundo constitui a verdade do ser. Esse conhecimento é um saber mediado, pois ele não se encontra imediatamente junto a e na essência, mas começa por um outro, pelo ser, e tem de fazer um caminho prévio, o caminho de ultrapassar o ser ou, antes, de penetrar no mesmo. [...] Mas esse percurso é o movimento do ser mesmo. Nesse percurso, o ser mostrou-se que se interioriza por sua natureza e por meio desse entrar em si mesmo torna-se essência”. (HEGEL, 2011, p.104).

a aparência já é essência. Por um lado, a aparência deve ser superada em direção à essência, por outro, a essência só se desvela na própria aparência porque a aparência é ela mesma um momento da essência.

Assim, aquilo que há “atrás” do ser se mostra o próprio ser em seu devir, que se torna essência através de uma progressão na qual alcançou seu movimento interno infinito. O ser é superado na essência porque não permanece uno, simples e imediato, mas se põe em relação à negatividade que instaura seu movimento, torna-se reflexão do próprio negativo. Não há essência escondida na aparência, a posição da aparência é ela mesma, ao mesmo tempo, posição da essência, ambas são momentos da reflexão do Absoluto na sua diferença interna, ou seja, na sua contradição. Nas palavras de Hyppolite (1953, p.113):

É necessário, portanto, tomar a aparência nela mesma, e não mais como a aparência de um ser oculto; o que Hegel chama de Lógica da Essência é essa apreensão da reflexão como movimento do aparecer no qual há realmente uma dualidade, uma divisão, a própria divisão do ser que se reflete a si. Essa dualidade, entretanto, está inteiramente no aparecer, não num além. [...] A essência seria como o segredo da aparência, mas esse segredo é ele mesmo apenas uma aparência [...]. O único é que não há segredo.

Desta maneira, de fato o hegelianismo elide a transcendência de um fundamento metafísico e adentra uma lógica imanentista. Já se presente, também, a complexidade do estatuto ontológico da identidade na filosofia hegeliana: não há aqui o Ser impassível que, na tradição filosófica, foi frequentemente o signo da imutabilidade de essências universais em relação às quais o devir seria uma ilusão; um devir que alcança o infinito é de fato postulado (FORD, 2016).

Para Hegel, na essência o ser posto sucumbe e dá lugar a um outro, que por sua vez também é superado; ao mesmo tempo, nenhuma dessas posições é reduzida ao nada, mas conservam-se como momentos passados – já não se trata mais da superação da imediatidade, mas sim da superação das próprias mediações determinadas. Não há mais a indiferença, a indistinção que antes transformava o Ser em geral no seu oposto em geral, de maneira indeterminada.

Segundo Hyppolite (1953), a diferença da própria coisa ou sua determinação é, de início, sua oposição *em relação a tudo o mais*, ou seja, em relação a tudo o que a coisa não é⁴⁵. Mas se a determinação da identidade *parte* de uma alteridade exterior, na qual a coisa se define pelo seu não-ser, na qual o Eu se define pela oposição ao Outro, na essência se progride para uma posição definida pela internalização desse outro dentro da esfera da identidade em si da coisa.

⁴⁵ O problema do estatuto da diferença e das demais determinações de reflexão segundo a interpretação de Hyppolite, debate central para Deleuze, será tratado com maior profundidade no capítulo seguinte.

Desta maneira, a essência não “passa” ao seu outro como o Ser passava ao Nada – a lógica da essência não é a da oposição em relação ao outro mas sim a da *oposição em relação a si mesmo*. A essência se define então por esse infinito tornar-se outro de si pela negatividade absoluta consigo mesmo; ela é o negativo de si própria, ela nega sua própria identidade, mas, ao fazê-lo, acaba se definindo e se identificando por esse mesmo processo. Nesta instância encontra-se, pode-se dizer, a pura forma lógica do conflito, da tensão e do dilaceramento de um tornar-se outro, de um tornar-se estrangeiro na própria casa.

Trata-se de pensar a rachadura inerente ao movimento de um real que *aparece*. A cisão ou dualidade de que fala Hyppolite designa a interiorização da alteridade que resulta numa distância do real em relação a si mesmo. A diferença surge então a partir da identidade e como negatividade: ela já possui um caráter imanente ao movimento próprio da essência e constitui-se como diferença interna, em si, e não mais como alteridade ou como diversidade exterior. É somente nesse conjunto, como identidade da identidade e da diferença, que a essência se constitui no seu movimento.

Encontramos na diferença elevada à contradição o significado da *Aufhebung*: Hegel a define como um superar-conservar que ressurgue em todo o movimento dialético enquanto negação determinada que dissolve perpetuamente as determinações fixas e as formas finitas. Tal potência destrutiva do negativo não devolve as coisas ao nada, mas faz daquilo que foi dissolvido um momento do novo. As superações da dialética não encerram o ser em sua reversibilidade nificadora, mas, ao contrário, lhe conferem a potência de se encontrar, através de *mediações*, na essência, que conserva em si seus momentos superados como ser *passado* (HEGEL, 2011) ou como aquilo que se tornou um espectro que se *rememora* no saber de si (HEGEL, 2014).

A *Aufhebung*, portanto, é um superar que “significa tanto conservar, *manter*, quanto ao mesmo tempo deixar de ser, *terminar* algo. O conservar mesmo já implica em si o negativo [...]. Assim, o superado é algo ao mesmo tempo conservado, que apenas perdeu sua imediatidade, mas, por isso, não foi aniquilado” (HEGEL, 2011, p.98). A perda da imediatidade é a introdução de uma nova mediação que põe a forma superior daquilo que se apresentou, é movimento vital que possui capacidade para promover uma absoluta transformação de si sem perder-se de sua identidade ou é, como melhor expressa Hegel, a própria “igualdade-consigo-mesmo semovente” (HEGEL, 2014, p.34).

Essa transformação infinita da essência, que se põe e se supera ao se pôr, é, assim, *unidade do negativo* sob a qual toda determinação fixa mergulha⁴⁶. Neste sentido, a contradição encontra sua maior profundidade nessa unidade essencial: o ser posto é “a essência simples, mas a essência como *fundamento*. Por meio da superação das determinações que se contradizem em si mesmas da essência, esta é reconstituída, contudo com a determinação de ser unidade de reflexão excludente – unidade simples que se determina a si mesma como um negativo”, diz Hegel (2011, p.160). Assim, *o fundamento é a forma superior da contradição essencial* e, portanto, a vida de todo movimento ontológico, seu motor e impulso – no fundamento a contradição se mostra como pura potência do negativo. Ele é a suprassunção da categoria da essência, mas nessa mesma suprassunção a essência sobrevive e se determina na forma da negação, desta vez, negação *pura* na qual desaparecem as determinações de reflexão autônomas. O fundamento é o abismo no qual toda identidade auto refletida se perde e se transforma.

Hegel (2017) distingue três momentos do fundamento, no qual são discutidas também as diversas formas com que se determinou a razão suficiente no pensamento filosófico e científico: o fundamento absoluto, que se divide por sua vez nas relações de forma e essência, forma e matéria, forma e conteúdo; o fundamento determinado, que se desdobra em fundamento formal, fundamento real e fundamento completo; e, por fim, o fundamento se torna mediação condicionante que deriva num incondicionado sem fundamento⁴⁷.

No fundamento absoluto, aquelas determinações de reflexão que se punham como identidades independentes se tornam, agora, o aspecto aparente da essência, isto é, se tornam as *formas imanentes* através das quais a essência aparece. O que sustenta essas determinações transformadas em formas é a própria relação do fundamento ao fundado. Hegel especifica que as principais determinações que derivam nas formas da essência são a identidade e a diferença, mas, dentre elas, a diferença é que porta a determinação mais precisa da forma, enquanto a identidade, se desprovida de diferença, se mostra apenas matéria pura, sem forma. Mas a

⁴⁶ Marcuse interpreta este momento da essência na lógica hegeliana como “processo que nega toda forma estável e delimitada do ser, bem como os conceitos da lógica tradicional que expressam aquelas formas” (2004, p.118). Deve-se levar em conta a estreita vinculação da interpretação de Marcuse à preocupação política de compreender a lógica hegeliana em uma perspectiva marxista – o autor lê a filosofia de Hegel sob os problemas da teoria social crítica. Essa negatividade da essência, que se mostra em sua forma pura no fundamento, teria, assim, um sentido imediatamente crítico como negatividade que dissolve as formas fixas não apenas no nível do pensamento e da linguagem, mas no nível das estruturas sociais. Para Marcuse, a negatividade hegeliana seria também uma negação, na efetividade, das formas sócio-históricas constituídas.

⁴⁷ Sobre os momentos da dialética hegeliana do fundamento, ver também *Razón y fundamento en Hegel* (ROSSI, 1959) e o capítulo “Ground and Ungrounding” em *The logic of vanishing: becoming in Hegel and Deleuze* (FORD, 2016).

diferença e a identidade, como forma e matéria, se unificam efetivamente sob o conteúdo, do qual se mostram, na verdade, momentos. A atividade da forma é a matéria e o movimento da matéria é forma – ambas constituem o devir da negatividade na essência que é, agora, o conteúdo do fundamento determinado.

Os momentos do conteúdo se tornam então as duas faces da relação que se estabelece pela razão suficiente: o fundamento e o fundado. Mas aqui Hegel faz a crítica da razão enquanto “suficiente”, pois essa noção de suficiência designa a redundância total entre o fundamento e aquilo que ele funda, nada restando no fundado que o fundamento já não contenha. Isto significa que há propriamente uma tautologia que é, nos diz Hegel, parecida com a que o enunciado lógico do princípio de identidade já nos confrontava. A razão é uma simples repetição daquilo que já estava dito e concebido no fato ou no evento da qual ela é a razão:

Leibniz objetou à força atrativa newtoniana o fato de que ela seria uma qualidade oculta, como aquela que os escolásticos usavam a serviço da explicação. Dever-se-ia, antes, fazer a objeção oposta, de que ela seria uma *qualidade demasiadamente bem conhecida*; pois ela não tem nenhum outro conteúdo senão o próprio fenômeno. (HEGEL, 2017, p.110).

As ciências se valeriam frequentemente desse tipo de fundamentação – a atração entre os corpos celestes é explicada por uma força atrativa, a vida das plantas é explicada por uma força vegetativa etc. A relação entre o fundamento e o fundado deve estabelecer uma diferença.

Mas, quanto a isso, o fundamento real, que é a superação desta primeira formalidade do fundamento, não é menos problemático. Nele, finalmente se diferenciam o conteúdo do fundamento e do fundamentado, mas o primeiro é demasiadamente genérico em relação ao segundo. Hegel nos diz que o fundamento real apenas seleciona os aspectos essenciais do fundado para novamente estabelecer uma relação de identidade, isto é, o que se diferencia é um conteúdo essencial que é idêntico ao fundamento e um conteúdo é essencial que sobra como multiplicidade imediata sem fundamento. Isso permite que a mesma razão se aplique de modo contingente e exterior a muitas determinações, de maneira demasiado inespecífica, isto é, sem nenhum critério necessário segundo o qual seria possível discernir e selecionar o conteúdo de fato essencial. Na relação de fundamento completa, se supera tanto o fundamento formal quanto o fundamento real, de modo que se chega a uma concepção que admite não haver nenhuma causa ou razão particular que seja “suficiente” para determinar a “Coisa” - esta, ao mesmo tempo, comporta em si todas aquelas razões insuficientes:

O procurar e indicar razões [*Gründe*], em que principalmente consiste o raciocínio, é, por isso, um vaguear infundável, que não contém determinação última alguma; de toda e qualquer coisa, assim como da sua contraposta, podem ser indicadas uma ou várias boas razões e podem estar presentes uma multidão de razões, sem que, a partir delas, algo aconteça. (HEGEL, 2017, p.118).

No fundamento completo a relação se transforma radicalmente porque se chegou, aqui, ao momento em que o próprio fundamento enquanto razão suficiente é suprassumido. A negatividade do fundamento se torna reflexionante, faz dissolver as razões elas mesmas. Mas o que Hegel assinala é que nessa reflexão a própria destruição de cada razão determinada acaba por se tornar, ela mesma, a base sobre a qual se ergue a razão seguinte, que também será aniquilada. Desta forma, a rigor o movimento dialético consiste mesmo na transformação da dissolução da identidade de uma determinação particular em condição imanente através da qual outra determinação surge. O desaparecer de uma é a condição do aparecer da outra. Nesse sentido, o fundamento que mergulhou em si mesmo se torna “mediação condicionante” infinita, o ser-em-si do fundamento que se mostra, então, o relativamente incondicionado. Não há nenhum outro incondicionado absoluto além da Coisa mesma, que é a base que sustenta a unidade entre a condição e o fundamento e a totalidade das suas determinações⁴⁸.

2.2. DIALÉTICA DO SENTIDO

Qual seria a articulação entre esse movimento das categorias da lógica e o movimento da consciência? Em outros termos, qual a relação entre a *Ciência da Lógica* e a *Fenomenologia do Espírito*? Articular essa relação, buscar as implicações, os desdobramentos da dialética em um termo e outro, eis a tarefa a que Hyppolite se propõe em *Lógica e existência*.

Segundo o autor, a dialética hegeliana recusa as restrições do kantismo e se propõe a pensar o Absoluto, de forma que um de seus problemas centrais é então pensar o não-saber e sua relação com o saber Absoluto. O movimento da consciência se dá sempre *contra* esse não-saber relativo, que se definiria então como simples sensibilidade pré-discursiva.

A operação de superação do não-saber seria necessária então para a realização de um sistema imanente, que se põe e se realiza a si mesmo por um movimento interno. Afirmar que o saber absoluto exclui de si o não-saber significará, primeiramente, que o saber absoluto é um *logos*: razão como discurso. O não-saber se define, em contraste, como a recusa desse *logos* através de um refúgio nas pretensões de uma certeza sensível ou de um silêncio fideísta. Segundo Hyppolite (1953, p.3):

A Lógica hegeliana parte de uma identificação do pensamento e da coisa pensada. A coisa, o ser, não está além do pensamento, e o pensamento não é uma reflexão subjetiva que seria estranha ao ser. Essa lógica especulativa prolonga a lógica transcendental de Kant exorcizando o fantasma da coisa-em-si, que assombraria sempre nossa reflexão e

⁴⁸ Veremos mais à frente as críticas de Deleuze a essa concepção do fundamento em Hegel.

limitaria o saber em favor da fé ou do não-saber. O saber absoluto significa a eliminação em princípio desse não-saber, isto é, a eliminação de uma transcendência essencialmente irreduzível ao nosso saber.

Em Kant, o pensamento se põe como pressuposto de todo objeto porque é a própria estrutura do sujeito transcendental que confere condição de possibilidade para a constituição dos fenômenos. Segundo Hyppolite (1953, p.103), “a reflexão transcendental, desde que funda a experiência, é um conhecimento de si no conteúdo, uma subjetividade no coração da objetividade”, contudo, essa reflexão se reduz ao antropológico porque ainda diz das formas da sensibilidade e do entendimento humano, onde o objeto permanece *relativo* ao sujeito. Hyppolite afirma que o pensamento especulativo hegeliano

transcende a reflexão que não seria mais que uma reflexão humana sobre a experiência e sua constituição; [...] é o ser que se sabe através do homem, e não o homem que reflete sobre o ser. Essa reflexão especulativa – ou reflexão absoluta – substitui a antiga metafísica dogmática. A antropologia é ultrapassada, e ainda assim a essência não é erigida como segundo mundo, explicando e fundando o primeiro. Ela é ela mesma imediatidade que se reflete, e essa identidade da reflexão e da imediatidade é o conhecimento filosófico mesmo”. (HYPPOLITE, 1953, p.106).

Que não haja um não-saber pré-discursivo significa que a experiência é sempre lógica, é sempre já posta no sentido, e o puro vivido só poderia reduzir-se ao nada do indizível. A renúncia deliberada do discurso ou a entrega ao puro sentimento inconsciente são um e mesmo gesto de retirada de si da comunidade de consciências que pressupõe a linguagem e, por conseguinte, de declínio ao animalesco e ao inumano, uma vez que é pelo discurso que o pensamento se sustém como diálogo consigo ou com o outro. Ele funda a comunidade de consciências ao possibilitar que o Eu se diga e se comunique, se ponha como particular e como universal – o *logos* é também o instrumento do reconhecimento por excelência:

Deve ser o caso de que o discurso humano seja simultaneamente o discurso do ser e o discurso de uma consciência de si universal. Isso implica a possibilidade de um reconhecimento universal, de um discurso inteligível que é simultaneamente este Eu e todos os Eus. (HYPPOLITE, 1953, p.11).

Hyppolite assinala que a dialética do reconhecimento surge no desenvolvimento fenomenológico da consciência apenas após a superação do momento da consciência sensível, que, se hipoteticamente fosse fixado como tal, equivaleria a um estado de animalidade do puro sentir incapaz de dizer a experiência. O processo de reconhecimento estabelece com o *logos* uma dupla relação: o reconhecimento estabelece a comunicação que possibilita o saber absoluto e, ao mesmo tempo, é o saber absoluto que se põe já como linguagem e se torna condição para o reconhecimento. A verdade tem seu fundamento nessa comunicação:

Para ser válido, esse discurso precisa ser o discurso de uma consciência de si universal. Já é esse discurso na medida em que é linguagem, na medida que pressupõe uma

comunicação estabelecida entre consciências singulares que, na linguagem, se reconhecem mutuamente e aspiram esse reconhecimento. Esse reconhecimento é o elemento fundamental do saber absoluto, mas a linguagem é ela mesma esse reconhecimento e essa *conexão do singular e do universal que define, para Hegel, o conceito ou o sentido*. (HYPPOLITE, 1953, p.17, grifos nossos).

Assim, a pura singularidade simples do ser sensível que resiste ao universal é o inefável ou inexprimível que se confunde com um *nonsense* improdutivo que se exclui de todo sentido. A própria filosofia não é senão a expressão do ser como sentido, isto é, como conceito e discurso, de tal maneira que todo projeto de localizá-la num aquém ou além desse sentido equivaleria a uma negação total da própria filosofia enquanto tal.

Para Hyppolite, se a consciência se fechasse sobre sua intuição, tornando-se uma singularidade inefável cujo objeto é igualmente um singular simples, não haveria então o saber universal que suprassume e contém em si as consciências particulares ou os si individuais. Os Eus que pretendem se recolher no silêncio e na não comunicação, reclamando para si um estar aquém ou além da linguagem, não fazem senão cair na ilusão da imediatidade simples que necessariamente se dissolve na negatividade da impossibilidade de sustentar sua pretensão. O *nonsense* e o não-saber da sensibilidade pré-discursiva só pode adentrar esse desenvolvimento dialético através da sua superação como nadificação, como dissolução que só se relaciona ao sentido virtualmente, ameaçando tragá-lo:

A expressão do sentido é o trabalho do pensamento e esse trabalho não começa em um inefável que seria dado primeiro, nem leva a um além de uma transcendência inefável; a singularidade sensível, assim como o mistério da fé, são ilusões para Hegel; ou melhor, já que não poderia permitir ilusões inexplicadas, a singularidade sensível e o mistério da fé são apresentações do Absoluto como puro nada ou dissolução. (HYPPOLITE, 1953, p.11).

Esse puro nada é a forma lógica da morte pura e simples tal como na natureza, como desaparecimento, e é, ao mesmo tempo, o reverso do puro ser também simples e abstrato. É por isso que a tentativa de apreensão do ser simples e imediato lança a consciência a um estado de dissolução: se o puro ser e o puro nada passam um ao outro, caso a consciência de fato se pusesse em relação direta com o objeto como puro ser ela estaria se pondo assim em relação com o puro nada e permaneceria confinada nessa reversão: o *nonsense*, então, seria o aprisionamento da consciência nesse mau infinito que significaria, em última instância, sua própria dissolução⁴⁹.

⁴⁹ “Tal singularidade inefável não é a singularidade que tem a negação em si mesma, ou a mediação; portanto, encerra a determinação para negá-la; será preciso um longo progresso antes que venhamos a atingir a singularidade autêntica, aquela que é o conceito e que será expressa no vivente ou no espírito” (HYPPOLITE, 1999, p.101).

Entretanto, esse confinamento é meramente hipotético porque a consciência não se imobiliza efetivamente diante da possibilidade da dissolução: ao contrário, a negatividade com a qual a consciência se depara nesse estado é superada no devir, que se constitui como a primeira categoria lógica efetiva da mediação e coincide com o “início” do discurso e do sentido⁵⁰. O devir é o movimento que permite, pela mediação, a expressão do Absoluto no conceito, e é precisamente nisto consiste o discurso filosófico. A exigência hegeliana de pôr a substância não como unidade estática, tal como em Espinosa ou nos eleatas, mas como sujeito, ou seja, como conceito que veio a ser ao se opor e se reencontrar a si mesmo, pressupõe que a intuição singular desse puro ser seja superada como momento da consciência de si no devir. O Verdadeiro é o sujeito ou conceito que se põe a si mesmo através de suas mediações. Deste modo, ainda outra definição pode ser acrescentada à ideia de *nonsense*: ele é a exclusão virtual de toda mediação que constitui o devir da consciência de si e do *logos*.

Em suma, o devir é o movimento que expressa a forma fundamental da mediação, que inclui em si o negativo. A mediação, por sua vez, é o elemento mesmo de toda linguagem. A ambição de apreender o puro ser termina na descoberta de que esse puro ser é idêntico ao puro nada, de forma que a experiência do imediato só pode dissolver-se em si mesma diante de sua incapacidade em se dizer na forma do sentido e da linguagem. Que o sentido se ponha como mediação e como devir significa, assim, que ele não se relaciona a não ser com seus momentos postos de si mesmo, ou seja, que o *logos* passa de uma forma do sentido a outra e jamais do *nonsense* para o sentido:

Para Hegel, então, não há inefável que estaria aquém ou além do conhecimento, nem singularidade imediata ou transcendência; não há silêncio ontológico, ao invés disso o discurso dialético é uma conquista progressiva do sentido. Isso não significa que o sentido seria de direito anterior ao discurso que o descobre e o cria [...], antes, o sentido se desenvolve no próprio discurso. Não se vai da intuição silenciosa para uma expressão, de um inexprimível para um expressado, não mais que do *nonsense* para o sentido. O progresso do pensamento, seu desenvolvimento, é o progresso mesmo da expressão. (HYPPOLITE, 1953, p.25-26).

O *nonsense* permanece somente como uma negatividade fantasmática para a consciência⁵¹. A pretensão de imediatidade é característica da certeza sensível que crê ter uma

⁵⁰ Esse ponto é um exemplo da maneira como Hyppolite conjuga a interpretação da *Lógica* como a *Fenomenologia*: a lógica do devir na dialética do Ser e do Nada seria o momento correlato do “início” de um saber discursivo que emerge na superação da certeza sensível.

⁵¹ “A dissolução, seja como procura da imediatidade pura, seja como rejeição de toda comunicação (o que vem a ser o mesmo), é apenas aquilo que assombra todas as figuras particulares da consciência, e essa dissolução, esse *nonsense* é então a verdadeira rejeição da mediação” (HYPPOLITE, 1953, p.14).

intuição do ser que está abaixo da linguagem, mas desta forma ela não é capaz de falar da experiência dessa imediatidade simples.

Em *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, Hyppolite ressalta que o Saber Absoluto é também um saber imediato, mas a diferença reside no caráter dessa imediatidade: enquanto a certeza sensível pretende intuir o ser puro aquém do discurso, o Absoluto é um imediato que veio a ser através de suas mediações, que se põe como sentido. O Absoluto conquista a imediatidade que constitui a igualdade entre a certeza subjetiva e a verdade objetiva. Com isto, a imediatidade que aparece no início e no fim do sistema hegeliano determina a circularidade do Verdadeiro, mas neste círculo o Absoluto se põe como devir de si mesmo e passa da imediatidade simples para uma imediatidade mediada, que veio a ser por um movimento interno.

Assim, a certeza sensível é a figura mais ingênua da consciência, que se limita ao visar do puro ser imediato: ela se pretende unidade positiva da consciência com o objeto. Hyppolite (1999) comenta que na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* a certeza sensível é deduzida a partir da antropologia e equivale a um estágio primitivo onde a alma que sente não se distingue ainda de seu objeto e é pura intuição sensível⁵². Neste momento, ela não é capaz de nomear o que quer que seja, menos ainda de realizar comparações ou representar a si o diverso, pois essas ações já implicariam um sistema linguístico mínimo que constituiria assim uma forma de mediação: “se digo que é noite ou que essa mesa é preta, emprego nomes que designam *qualidades* e que supõem comparações, as quais introduzem uma mediação nesse saber. A noite ou o preto não convêm somente àquilo que experimento imediatamente, mas designam ainda outras noites ou outros objetos pretos” (HYPPOLITE, 1999, p.100).

Como saber imediato *do* imediato, a certeza sensível se mostra inefável e é isto o que atesta sua impotência: o objeto é visado e não atingido, a consciência não pode expressar esse visado e dizer seu objeto sem perder a imediatez pretendida. Se a certeza sensível diz o objeto ela introduz uma mediação e perde seu caráter essencial. Ela é *experiência do singular* puro que não pode ser expressa e, desta forma, “não tem verdade. A linguagem é o mais verdadeiro” (HYPPOLITE, 1999, p.100), pois é a expressão do saber como *logos*.

Portanto, podemos considerar a certeza sensível da qual parte a consciência, simultaneamente, como sua mais alta verdade e seu maior erro. Esse conhecimento acredita possuir o conhecimento mais rico, mais verdadeiro e mais determinado, porém é o mais pobre ali onde imagina ser o mais rico, o mais falso onde imagina ser o mais

⁵² “Se quisermos descrever a situação dessa consciência ingênua que sabe imediatamente seu objeto, segundo a expressão de Hegel na *Lógica*, devemos voltar ao estado de espírito dos negros que, diante da novidade de um objeto, apenas exclamam: ‘há algo aqui’” (HYPPOLITE, 1953, p.100).

verdadeiro, e sobretudo o mais indeterminado onde imagina ser o mais determinado. (HYPPOLITE, 1999, p.97).

No entanto, sua própria ingenuidade é também o meio que lhe confere a saída desse estágio. Ao tentar apreender imediatamente o espaço singular do “aqui” e o tempo singular do “agora”, a consciência não obtém senão o universal que designa todo e qualquer “aqui” ou todo e qualquer “agora”. Essas designações que visam apreender o singular imediato caem inevitavelmente na universalidade e o mais singular se mostra, por fim, o mais universal e acaba por negar a si mesmo. O Aqui e o Agora deixam de ser singulares no momento exato em que são postos como singulares: ao se pôr a si mesma nessa sua essência, a certeza sensível descobre em si a universalidade e assim nega-se a si mesma, o que constitui para ela uma primeira mediação e, por isso, sua superação em direção a uma forma mais elaborada de consciência.

O dizer do “isto” ou “aquilo” já é mediação e sentido, passagem ao universal. Deste modo, a pretensão da certeza sensível que visa o singular puro cairia na ilusão da imediatidade do ser e se dissolveria no nada abstrato se sua recusa de determinação e a mediação – pretensão de se colocar fora da linguagem – se efetivasse. Mas tal recusa está fadada a fracassar porque ela própria lança a consciência à universalidade e lega essa nadificação abstrata à virtualidade inefetiva. Jamais se sai do universal, mesmo quando se nomeia o particular, pois a universalidade está justamente nesse ato de nomeação (mesmo o ato simples de designar já expressa o sentido).

Assim, a singularidade sensível se expressa verdadeiramente através de sua própria nadificação. Ela perece, se torna, se nega, e se nós quisermos retê-la não resta senão esse universal abstrato, o ser idêntico ao nada, esse meio de todas as determinações. O eu [*moi*] singular também perece, o que permanece é esse nome universal, eu [*moi*]. (HYPPOLITE, 1953, p.17).

A singularidade imediata, que não comporta em si nenhuma mediação, seria intuição inefável, o que não se repete duas vezes, que termina por se dissolver – mais que isso, se torna a própria definição da dissolução. O refúgio na pura experiência ou a aspiração a uma vida pura sem pensamento é ilusão e significaria a queda no inconsciente e nessa morte como “virtualidade”.

A consciência que quer retornar ao imediato, à inconsciência, cai sob o fundamento que dissolve toda determinação autônoma e assim é aniquilada. Ela não pode entender esse aniquilamento porque recusou todo discurso que poderia lhe conferir consciência desse processo de dissolução. Ela aspira o aniquilamento sem compreendê-lo: “essa expressão *zu Grunde gehen* [cair sob o fundamento] deve ser tomada ao pé da letra. Esse fundamento é precisamente a nadificação da consciência, que ela renunciou até mesmo a poder compreender. [...] Isso quase significa dizer que essa consciência aspira a desaparecer mas sem nem mesmo

sabê-lo” (HYPPOLITE, 1953, p.20). A certeza sensível descobre o fundamento da singularidade pura, que é a negatividade da morte e do esvanecimento.

Por outro lado, se essa dissolução puder adentrar o sentido, se for expressa como sentido e for compreendida, passa a ser mediação, não só dissolução ou aniquilação absoluta. Para a dialética, a experiência humana é sempre lógica mesmo quando não sabe disso, porque a consciência é sempre necessariamente sentido e discurso. É na linguagem que o universal concreto se realiza como unidade do particular e do universal.

Considerar a linguagem como central não quer dizer, de modo algum, recair no humanismo – Hyppolite aponta que a dialética hegeliana tematiza a *consciência* e o *logos*, não o Homem. Não é, portanto, uma antropologia filosófica, mas pensamento especulativo que pressupõe que o ser se diz como sentido através do homem. Assim, a possibilidade do saber absoluto, que é o ser como sentido, coincide com a possibilidade de elevar as determinações ao universal e elevar o si como um Si universal. O saber absoluto é saber *do* Absoluto que *se* pensa e se conhece como tal, *que se põe como sentido*.

Nesta perspectiva, a filosofia pode se permitir ambicionar a apreensão do pensamento do Absoluto, ou melhor, se propor ser o discurso do Absoluto que se pensa a si mesmo. Isto significa que ela deverá ser uma *ontologia*, discurso especulativo *sobre o ser e do ser*. A reflexão sobre o ser deve ser a reflexão interna *do ser* sobre si mesmo como *sentido*, e não uma reflexão meramente externa que se limita a fazer a crítica do conhecimento. Para que a ontologia seja reconquistada é necessário superar a reflexão exterior que se esboça no empirismo e que se apresenta integralmente no idealismo transcendental.

2.3. LÓGICA E HISTÓRIA

Esse Absoluto é, assim, o movimento infinito do *logos* que se pensa através do homem, a substância como sujeito. A tese de Hyppolite contrasta com as leituras que diriam que, na realidade, as determinações dialéticas do Absoluto são meras abstrações da própria humanidade em seu desenvolvimento histórico. Para o jovem Marx, por exemplo, se deveria desmistificar o sistema hegeliano admitindo-se que o conceito geral e abstrato de consciência de si diz respeito simplesmente ao homem; desta forma, a História Universal seria o devir da essência humana, sua realização como Humanidade. A negatividade seria uma segunda força em relação à positividade primária dessa essência da qual o homem se aliena e à qual o processo histórico deverá levá-lo novamente. Com Hegel, o marxismo teria descoberto a historicidade da consciência sem, contudo, abandonar uma concepção antropológica da subjetividade.

Essa linha de interpretação impõe um problema a mais para Hyppolite, que busca sustentar uma leitura ontológica irreduzível às concepções humanistas ou antropológicas de Hegel. *Lógica e existência* tem a ambição de operar uma redução da antropologia, uma redução da ideia de homem ou humanidade para, assim, reaver a ontologia, isto é, uma filosofia especulativa que vise as coisas mesmas (BIANCO, 2015). Mas se não há um além-mundo, se a essência do ser se manifesta como aparência e se o Absoluto se expressa como sentido através do homem, não seríamos levados a entender que não há realmente nada além do próprio homem e sua vida histórica?

Muito embora, de fato, as categorias da lógica hegeliana sejam bastante apropriadas a uma filosofia da história (HYPPOLITE, 1949), isso não significa que todo o sistema da dialética tenha o homem em seu processo histórico como destino. Em linhas gerais, a objeção de Hyppolite a leituras de Hegel como as do jovem Marx é que elas negligenciam o aspecto fundamental da dialética segundo o qual a consciência de si diz respeito a uma concepção especulativa da subjetividade universal. A realidade humana não é o centro do processo dialético, mas apenas um de seus momentos. Qual é então o estatuto da existência humana no sistema hegeliano? Nas palavras de Hyppolite (1953, p.242):

[...] há uma filosofia da história porque é impossível conceber a história, ao menos retrospectivamente, sem determiná-la como sentido. É aqui que o hegelianismo nos oferece dificuldades quase incomensuráveis. Qual é a relação entre o saber absoluto, o Logos, e essa filosofia da história? A obra comum é, para Hegel, a Humanidade? Se pode responder bastante claramente à segunda questão. A humanidade como tal não é para Hegel o fim supremo.

Para Hyppolite, há uma inadequação da existência para consigo mesma, isto é, uma diferença entre o ser em si e o ser para si do homem. Esta inadequação se mostra, mais profundamente, como a encarnação da cisão do próprio real *no* homem, que “se torna a morada do Universal, o Logos do ser, e se torna capaz da Verdade [...]. O homem então existe como o ser-aí natural em que aparece a consciência de si universal do ser” (HYPPOLITE, 1953, p.244). Essa consciência é, reitera Hyppolite, o emergir de uma negatividade que é o tecido mesmo do real e que se apresenta à humanidade como consciência da morte: nessa compreensão da negatividade absoluta residiria uma liberdade pensada não como predicado humano, mas, ao contrário, como momento da Liberdade universal *na* condição humana. Assim, a realização da existência como liberdade seria o devir do homem como portador do Logos. Hyppolite (1953, p.245) conclui: “Lógica e Existência se unem aqui, se a Existência é essa liberdade do homem que é o universal, a luz do sentido. Nesse Logos, tudo possui sentido e mesmo o sentido do sentido”.

Com isso se esclarece a relação entre lógica e existência, mas não entre lógica e história: o problema da relação entre o saber absoluto e a filosofia da história em Hegel é a “síntese dialética mais obscura do hegelianismo” (HYPPOLITE, 1953, p.246) porque confronta duas formas de temporalidade que parecem quase irreconciliáveis mas que, no entanto, devem estar implicadas reciprocamente para que o sistema tenha coerência interna. A história é a esfera da alienação do Logos em relação a si mesmo, do tempo como “pura inquietação da diferença” (HYPPOLITE, 1953, p.245), enquanto o Logos reunido a si próprio no saber absoluto é a eternidade do tempo no qual se desenrolam todas as mediações, todo o movimento das determinações, no qual se faz a gênese absoluta de toda diferença. Segundo Hyppolite (1953, p.246), “a eternidade hegeliana não é uma eternidade anterior ao tempo, mas o pensamento mediatizante que no tempo se pressupõe absolutamente. É por isso que o espírito objetivo da história devém espírito absoluto”, mas, assinala, a eventualidade do devir da história como aspecto da lógica não é, ela mesma, um acontecimento histórico – a chave de compreensão da história está na lógica, não o inverso.

Como ressalta Bianco (2015), no Absoluto, a própria diferença devém especulativa, isto é, a diferença absoluta necessariamente precisa ser concebida como contradição: o Absoluto se sustém na sua identidade e contemporaneamente se diferencia no movimento das determinações particulares e formas finitas. Ele é, portanto, idêntico a si mesmo e diferente de si mesmo – o Absoluto se contradiz, ou melhor, ele nada mais é que essa diferença absoluta que se põe em movimento. Nesse sentido, a progressão da História devém o movimento da contradição posta no e do próprio Absoluto, de tal maneira que seu sentido é também expressão desse *Logos*. Desta maneira, é possível entender o movimento da História como autonegação do Absoluto, mas o inverso não é verdadeiro: o Absoluto não pode ser entendido como autonegação da História.

O paradoxo dessas duas temporalidades se encontra, então, na própria lógica: como conceber categorias atemporais que, concomitantemente, *não* estão fora do tempo? Isto é, como compreender que categorias lógicas universais e atemporais se ponham simultaneamente em uma gênese progressiva que em tudo se assemelha a um desenvolvimento histórico? Em Hegel, a atemporalidade do Absoluto parece, no final das contas, se apresentar somente ao cabo de uma progressão. Ao contrário do que ocorre na filosofia kantiana, a lógica dialética consiste numa dedução imanente e especulativa das categorias, uma dedução que não é exterior mas que

se compõe como o movimento mesmo do devir dessas categorias⁵³. Segue-se que a ideia de um movimento imanente deve necessariamente comportar alguma noção de progressão *ou* deve ser abandonada em favor de um retorno a uma concepção da lógica como conjunto de categorias formais. Não obstante, a dialética pensa não só um “ser passado atemporal”, como diz Hegel (2011, p.103), como também o desdobramento desse passado atemporal no tempo histórico.

O problema se expressa na aporia de conceber um saber absoluto que não se reduz ao fenômeno da historicidade da existência humana, mas, por outro lado, só se manifesta como sentido *através* dessa existência. Hyppolite afirma que a conciliação entre as duas temporalidades é efetiva porque o processo de diferenciação das categorias atemporais do Logos se põe no discurso temporal humano. O sentido é, portanto, esse discurso humanizado do Logos. Mas, neste caso, o problema em que a dialética recai seria o problema de toda filosofia que se pretende ontologia: como pode a filosofia falar de algo que não seja referente à própria existência humana e suas dimensões? Como estabelecer uma relação com as coisas mesmas se não podemos ultrapassar as condições da nossa própria compreensão discursiva sobre o mundo? Ao definir a lógica como *sentido*, Hyppolite esbarra novamente no problema mais geral da representação: o sentido é a forma do Logos *representado* na e para a existência humana.

Bianco (2015) afirma que, desta forma, se poria a perder a conquista de um conceito imanentista do Absoluto e assistiríamos a volta de uma filosofia da essência cindida do aparecer, pois o movimento da História estaria posto como fenômeno, mas seu sentido só poderia ser perscrutado como algo para além dessa aparição fenomênica, como um *Logos* transcendente. Em última instância, é a concepção da diferença em Hegel que resulta nesse estado de coisas, já que a cisão é propriamente resultado dessa “síntese dialética obscura”.

Contudo, o conceito de Absoluto porta a ideia de imanência *em si mesmo* (AGOSTINHO, 2013), de tal modo que se falamos de um Absoluto transcendente, de um sentido essencial velado pela aparência dos fenômenos, já saímos do campo da dialética hegeliana. O Absoluto é a totalidade do real na qual nada mais está velado, é o simples imediato, mas que *deveio* imediato através de suas mediações, de sua diferenciação de si mesmo. As determinações se põem pelo negativo e são sempre insuficientes em relação a esse real absoluto que não comporta nenhum além de si – as razões particulares se dissolvem e se mostram finitas,

⁵³ “A ontologia de Hegel oferece uma estratégia coerente para a resolução dos problemas que assolaram os sistemas kantiano e aristotélico. Hegel alcança isto através da tentativa de estabelecer uma descrição puramente imanente do desenvolvimento do pensamento, em invés de se basear numa dedução arbitrária das categorias” (SOMERS-HALL, 2012, p. 157).

o real as excede, mas isso jamais instaura uma nova transcendência. Trata-se simplesmente do espaço de liberdade e contingência que a efetividade comporta em si mesma, espaço no qual os possíveis se tornam reais. Em outras palavras, há uma instabilidade ou uma fissura no próprio tecido do real que a presença da contingência atesta, de maneira que sua concretude só se põe através de acasos que efetivam a necessidade a partir de infinitos possíveis (AGOSTINHO, 2013). A perda teórica da interpretação hyppolitiana é, portanto, mais que a restauração da transcendência – já que não é possível conceber um Absoluto transcendente –, ela é a suspensão de toda coerência interna do hegelianismo, é a aporia que põe abertamente a perder um ponto nevrálgico da lógica dialética.

Lógica e existência se encerra sem que a questão tenha sido satisfatoriamente resolvida. Se a obra foi central para a filosofia deleuziana nos anos 1950 e 1960 é precisamente porque Hyppolite não se limitou a realizar uma reprodução de Hegel, mas formulou problemas ricos em consequências, problemas que levaram a dialética hegeliana às suas fronteiras e abriram espaço para novas lógicas. Em especial, parecia a Deleuze que o maior problema estava na própria concepção da diferença como contradição.

Em sua resenha a *Lógica e existência*, Deleuze (2014) assinala, antes de tudo, seu alinhamento ao diagnóstico hyppolitiano a respeito da necessidade de avançar em relação aos problemas da crítica kantiana. A filosofia transcendental de Kant não alcança a coextensividade entre o pensamento e as coisas em si mesmas, mas somente às coisas como fenômenos relativos à cognição de um sujeito pressuposto como condição primeira. Com Kant, a filosofia se reduz a uma antropologia, isto é, uma filosofia da representação que permanece às voltas com as limitações de um sujeito como fundamento transcendental: “enquanto a determinação for apenas subjetiva, não saímos da antropologia. Se é preciso sair dela, como fazê-lo? As duas questões são apenas uma: o meio de sair dela é também a necessidade de sair dela” (DELEUZE, 2014, p.24). Deleuze conceberá então a filosofia como uma ontologia, seguindo o caminho aberto por Hyppolite.

A saída dialética da antropologia consiste em deduzir a partir da experiência as categorias do Absoluto, mas ao se chegar a esse termo final se descobre, então, que os momentos da consciência na experiência eram desde sempre os momentos do conceito no Absoluto. Desta maneira, percebe-se que a diferença entre o pensamento e a reflexão é, na verdade, a diferença do Absoluto a si mesmo, “vale dizer, é o Ser idêntico à diferença, à mediação” (DELEUZE, 2014, p.24). Tanto Kant quanto Hegel descobrem a identidade entre o pensamento e as coisas, mas em Kant a coisa é relativa e o pensamento é uma reflexão subjetiva, enquanto em Hegel a coisa é o ser e o pensamento é uma reflexão absoluta. Na dialética, a

identidade devém identidade desdobrada na diferença, devém contradição, mas essa identidade no Absoluto não representa uma essência além da aparência, não instaura uma diferença entre este mundo das coisas e outro mundo do pensamento – o desdobramento da identidade na diferença significa que a inteligibilidade deste mundo é imanente, que a reflexão absoluta é o sentido do ser que se pensa e se compreende ou, o que é equivalente, o ser como sentido. Mas se o Absoluto é imanente ao fenômeno e não um além, resulta que a dialética falseia a distinção entre fenomenologia e lógica. Deleuze (2014, p.25) recorda o problema com que Hyppolite termina o livro:

Vê-se, então, qual é a dificuldade, aquela que o autor assinala fortemente: se a ontologia é uma ontologia do sentido e não da essência, se não há segundo mundo, como pode o saber absoluto distinguir-se ainda do saber empírico? Não caímos na simples antropologia que tínhamos criticado? É preciso que o saber absoluto compreenda o saber empírico e nada compreenda além disso, pois nada distinto dele há para ser compreendido, e, contudo, é preciso, ao mesmo tempo, que ele compreenda sua diferença radical relativamente ao saber empírico.

Por saber empírico deve-se compreender, aqui, saber fenomênico, saber antropológico⁵⁴. O saber absoluto se apresenta de modo imanente ao fenômeno, mas não se reduz a ele, de modo que não se percebe como é possível que esse absoluto sustente ainda sua diferença de maneira concreta. O aspecto coerente da resposta de Hyppolite está na ideia de que a imanência não se perde porque o campo empírico dos fenômenos – humanos, inclusive – é ele mesmo um momento do Absoluto que se diferencia. Assim, “no empírico e no absoluto há o mesmo ser e o mesmo pensamento; mas a diferença empírica, externa, entre o pensamento e o ser, cede lugar à diferença idêntica ao Ser, à diferença interna do Ser que se pensa” (DELEUZE, 2014, p.25). O discurso do Ser que se pensa na sua diferença interna é sentido e, desta forma, uma filosofia que não se reduz ao campo antropológico deve ser uma ontologia do sentido.

Neste ponto, surgem noções essenciais a partir das quais Deleuze irá compor sua filosofia, em especial a noção de *diferença interna*, mas é também precisamente a partir daqui que surgirão as rupturas mais significativas de Deleuze em relação a seu mestre. Trata-se, antes de tudo, de compor o problema ao lado da dificuldade posta pelo próprio Hyppolite nas considerações finais de sua obra a respeito das diferenças de temporalidade entre a lógica e a história:

⁵⁴ Como Deleuze (2014, p.23) já havia assinalado no início da resenha: “A antropologia quer ser um discurso *sobre* o homem. Como tal, ela supõe o discurso empírico *do* homem, no qual estão separados aquele que fala e aquilo de que ele fala”.

Como sentido, o Absoluto é devir; mas, como não se trata, sem dúvida, de um devir histórico [...], qual é a relação do devir da Lógica com a história? A relação entre a ontologia e o homem empírico está perfeitamente determinada, mas não a relação entre a ontologia e o homem histórico. [...] A conclusão de Hyppolite permanece aberta: ela cria o caminho de uma nova ontologia. (DELEUZE, 2014, p.26).

O cerne do problema estaria na progressão das categorias da lógica enquanto movidas pelo negativo da contradição – Deleuze assinala que haveria duas formas da contradição, uma histórica e outra lógica, o que atestaria a inconsistência dessa noção no sistema hegeliano. Mas, em vez de tornar-se hegeliano e dedicar-se a buscar nessa nova ontologia uma determinação mais precisa da relação entre a lógica dialética e a história universal, Deleuze se volta às próprias categorias da lógica para revisar a crítica de Hyppolite ao empirismo. Ele propõe, afinal, que se pense a diferença em si mesma, diferença irreduzível à contradição, e buscará o conceito dessa diferença em Bergson, o principal alvo de Hyppolite no que concerne a crítica ao empirismo. Para Deleuze, a diferença interna não pode ser a contradição porque, justamente, isso implicaria alguma ideia de progresso das categorias da lógica e tornaria a ontologia indissociavelmente atada a algo como uma historicidade latente. No empirismo, por outro lado, se poderia pensar a temporalidade lógica de uma outra forma, uma temporalidade da diferença interna como duração⁵⁵. Da dialética hyppolitiana, Deleuze retém não obstante a ideia da equivalência da filosofia a uma ontologia do sentido que supera a mera reflexão transcendental subjetiva.

2.4. CRÍTICA DO FUNDAMENTO COMO CONTRADIÇÃO

Deleuze percorre um longo caminho de afastamento da problemática hegeliana, que passa, principalmente, pela construção de uma concepção alternativa da diferença que não aquela que a compreende como contradição. A crítica mais clara e direta de Deleuze a Hegel só surge, no entanto, com *Diferença e repetição*, onde a dialética hegeliana é chamada de “representação orgiástica”.

É notável que Deleuze classifique desta maneira a filosofia de Hegel, já que há, nela mesma, uma certa crítica da representação orgânica como dado que a consciência particular apreende. A dialética questiona o dado empírico e suas categorias lógicas de estabilidade, visto que, para ela, “o conhecimento começa quando a filosofia destrói a experiência cotidiana. A análise dessa experiência é o ponto de partida da busca da verdade” (MARCUSE, 2004, p.98).

⁵⁵ No capítulo seguinte, veremos com detalhes o debate de Hyppolite e Deleuze em torno da concepção da diferença no empirismo de Bergson.

É por esse motivo que Deleuze introduz de uma distinção entre a representação orgânica (que se refere, principalmente, à filosofia de Aristóteles e Platão) e a representação orgiaca (de Hegel e Leibniz) que é capaz de pensar o infinito. Em Hegel,

É a própria noção de limite que muda completamente de significação: não designa mais os marcos da representação finita, mas, ao contrário, a matriz em que a determinação finita não para de desaparecer e de nascer, de se envolver e de se desenvolver [...]. Ela já não designa o limite de uma forma, mas a convergência na direção de um fundamento. (DELEUZE, 2006, p.76).

Vimos que o fundamento em Hegel contesta as formulações clássicas do princípio de razão suficiente e admite uma dissolução das determinações e razões particulares. A dialética do fundamento não é o termo final da lógica de Hegel, mas é a chave de compreensão da determinação imanente das categorias da Razão que se põe a si mesma (ROSSI, 1959). A Razão é a totalidade do sistema da lógica, por isso ela não pode se determinar de modo exterior a si própria – a progressão dialética das categorias exige uma ideia de fundamento capaz de sustentar o movimento imanente da dedução. Se o fundamento se mostrou condição, se a unidade do fundamento e da condição é sustentada pela totalidade, é porque a negatividade interna na qual o próprio fundamento se dissolve implica que cada determinação ou categoria é fundamentada, isto é, condicionada pela dissolução da anterior e, ao mesmo tempo, se põe como fundamento negativo da seguinte. As razões mergulham na negatividade e se põem como condição ao se dissolver.

A acusação de Deleuze é a de que a descoberta hegeliana desse movimento infinito da essência no fundamento não deixa de ser uma forma “antropológica” de posição da diferença e, portanto, de *falso* movimento. É muito provável que Deleuze ainda tenha em mente, aqui, a interpretação de Jean Hyppolite – Hegel também não logra se desvencilhar completamente da representação.

Deleuze sugere, então, que se deva retornar ao próprio cerne da lógica que traz a contradição como categoria central para a compreensão do movimento. Para Deleuze, Hyppolite é hegeliano demais ao sustentar ainda a necessidade da passagem da diversidade à oposição e desta à contradição. As objeções de Deleuze à metafísica tradicional quanto ao “amaldiçoamento” da diferença dirigem-se *também* a Hegel, ainda que a dialética se erga sobre certa ideia de diferença – poder-se-ia até mesmo afirmar que Hegel é o principal alvo da crítica justamente porque se apresenta como solução para o problema. Para Deleuze, a contradição falseia a diferença, não deixa de ser um mau conceito da diferença porque possui, ainda, um caráter conservador e antropológico.

Isso não significa que a interpretação deleuziana sobre o movimento em Hegel faz confusão entre formas determinadas da consciência empírica e o devir do espírito⁵⁶. Se Deleuze faz distinção entre a representação orgânica e representação “orgíaca” é porque reconhece que em Hegel há uma contestação dos direitos da consciência particular ou empírica, que não vê na contradição senão um índice de impossibilidade do pensamento. Deleuze é ciente da importante distinção entre a concepção clássica da (não-)contradição como princípio lógico e a contradição ontológica da dialética hegeliana, bem como da irreducibilidade desta a uma categoria representacional da consciência empírica. Isto é, Deleuze não nega que há, em Hegel, uma abertura ao infinito no fundamento que dissolve incessantemente as formas fixas e compromete inescapavelmente a estabilidade do senso comum. Segundo Deleuze (2006, p.76):

É neste sentido que se deve dizer que a representação orgíaca *estabelece* a diferença, pois ela a seleciona ao introduzir este infinito que a remete ao fundamento (seja um fundamento pelo Bem, que age como princípio de escolha e de jogo, seja um fundamento pela negatividade, que age como dor e trabalho). [...] Em suma, a representação orgíaca tem o fundamento como princípio e o infinito como elemento – contrariamente à representação orgânica, que guardava a forma como princípio e o finito como elemento. É o infinito que torna a determinação pensável e selecionável: a diferença aparece, pois, como a representação orgíaca da determinação e não mais como sua representação orgânica.

Não basta, por isso, imputar a Deleuze uma má interpretação de Hegel para avançar no debate. A crítica da identidade contempla, *inclusive*, a crítica da identidade inquieta e evanescente da essência que se dissolve na negatividade. Deleuze afirma que o negativo é por demais benevolente, “destruições à moda de Hegel, maneiras de conservar” (DELEUZE; GUATTARI, 1973, p.371), e que a filosofia da diferença tem por tarefa, por outro lado, promover a demolição impiedosa do domínio da representação. Desta forma, se Deleuze recusa a saída dialética é porque a negatividade pacificadora de seu movimento não captura a potência crítica absoluta das diferenças elevadas à sua máxima positividade, que “determinam lutas ou destruições em relação às quais as do negativo não passam de aparência” (DELEUZE, 2006, p.2). Poderíamos dizer que, na perspectiva deleuziana, Hegel não vai longe o suficiente em seu próprio empreendimento, visto que, descobrindo o infinito, não conseguiu pensá-lo a não ser a partir dos desdobramentos da identidade, ainda que apreendida em seu “delírio báquico”⁵⁷:

⁵⁶ Cf. o artigo de Safatle, *A diferença e a contradição: a crítica deleuziana a dialética e as questões da dialética a Deleuze* (2016).

⁵⁷ Com a expressão “representação *orgíaca*”, Deleuze provavelmente está se referindo a esta passagem de Hegel no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* (2014, p.50): “o verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples. Perante o tribunal desse movimento não se sustém nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são os momentos positivos necessários quanto são negativos e evanescentes”.

É que, em última instância, *a representação infinita não se desprende do princípio de identidade como pressuposto da representação*. [...] A contradição hegeliana não nega a identidade ou a não-contradição; ela consiste, ao contrário, em inscrever no existente os dois Não da não-contradição, de tal maneira que a identidade, sob esta condição, nesta fundação, baste para pensar o existente como tal. [...]. Diz-se que a diferença é a negatividade, que ela vai ou deve ir até a contradição, desde que seja impelida até o fim. Isto só é verdade na medida em que a diferença já esteja posta num caminho, num fio estendido pela identidade, na medida em que é a identidade que a impela até lá. (DELEUZE, 2006, p.85).

A identidade está pressuposta desde o início, com toda a dedução das categorias da lógica partindo do Ser indiferente e abstrato, e está posta na essência, com a diferença subsumida a uma unidade com a identidade e tornada negativa. Se essa crítica se dirige principalmente para a progressão na lógica, Deleuze aponta que o problema se encontra, contudo, por todo o sistema hegeliano.

Nesse sentido, ele evoca a crítica de Althusser (2015) quanto ao papel da identidade no desenvolvimento do espírito e da história, identidade que é, também nesse âmbito, implicada desde o ponto de partida: apesar de todas as rupturas de superfície, o movimento da consciência termina por voltar a si sem deixar irromper nada de realmente novo⁵⁸. Althusser afirma que a contradição é, em Hegel, um puro princípio espiritual simples que age por interiorização de seus momentos passados, embora tome as aparências de um movimento complexo em seus detalhes, e, assim, nada que não seja a própria essência é experimentado pela consciência em seu percurso rumo ao Saber Absoluto:

Essas formas passadas da consciência e esses mundos latentes (correspondentes a essas formas) jamais afetam a consciência presente como determinações efetivas diferentes dela mesma: essas formas e esses mundos dizem-lhe respeito apenas como ecos (recordações, fantasmas de sua historicidade) do que ela se tornou, ou seja, como antecipações de si ou alusões a si. É porque o passado nunca é mais do que a essência interior (em-si) do futuro que ele encerra, que essa presença do passado é a presença da própria consciência, e não uma verdadeira determinação exterior a ela. Círculo de círculos, a consciência tem apenas um centro, o único a determiná-la. (ALTHUSSER, 2015, p.79-80).⁵⁹

⁵⁸ A opinião de Marcuse, embora chegue a conclusões completamente distintas, parece convergir com essa impressão de Althusser, ao menos no que concerne a *Fenomenologia*: “‘O mundo torna-se Espírito’ significa não somente que o mundo na sua totalidade passa a ser a arena adequada em que se devem realizar os projetos da humanidade, mas significa, também, que o próprio mundo revela inalterável progresso em direção à verdade absoluta, isto é, nada de novo pode acontecer ao espírito, ou que tudo o que acontece vem a contribuir para o seu avanço. [...] O espírito, a despeito de todos os desvios e malogros, a despeito da miséria e da corrupção, atingirá sua meta [...]. A negatividade parece ser muito mais um estágio garantido no desenvolvimento do espírito do que a força que o empurra para a frente; a oposição surge, na dialética, mais como um jogo obstinado do que como luta de vida ou de morte” (MARCUSE, 2004, p.90).

⁵⁹ Não se deve deixar confundir pelo uso que Althusser faz da ideia de consciência: não se trata da consciência empírica, mas parece-nos, ao contrário, que aqui o autor toma o termo como sinônimo de espírito, visto que “o espírito é, pois, consciência em geral” (HEGEL, 2014, p.299). Desta maneira, a inspiração althusseriana de Deleuze não significa de modo algum, como já indicamos, que Deleuze não reconhece em Hegel a ultrapassagem da lógica da representação simples (ou “orgânica”) que se vincula à consciência empírica.

Na filosofia da história hegeliana, a complexidade material das sociedades com sua multiplicidade de elementos concretos é reduzida a um princípio espiritual interno simples que não é mais que um momento da totalidade. Acontece que, na *Fenomenologia*, a história se relaciona ao desenvolvimento do espírito, e, assim, importa para Hegel (2014) menos a concretude da materialidade e mais o percurso desses “princípios simples” como *figuras do espírito postas na efetividade* histórica.

A título de exemplo, podemos permanecer no primeiro momento dessa progressão: a compreensão hegeliana da sociedade grega como o espírito verdadeiro ou bela vida ética não tem a pretensão de ser uma análise histórica de todos as determinações concretas dessa sociedade, mas, de outro modo, pretende pôr o reino da eticidade que é a *polis* grega como momento do percurso do espírito em direção ao seu saber de si mesmo. É por isso, também, que Hegel não se dedica a interpretar fatos como tais a respeito da economia e das instituições da *polis* mas busca na tragédia grega, especialmente *Antígona*, a apreensão desse momento posto como espírito verdadeiro, espírito ético imediato⁶⁰.

A bela vida ética grega irá ceder lugar ao que Althusser (2015) evoca como espírito romano da personalidade jurídica, e assim se poderia prosseguir até as formas contemporâneas da contradição posta como princípio espiritual de cada momento histórico. Como dito anteriormente, o mais importante para Althusser é que esse procedimento hegeliano implica a redução da complexidade concreta a uma simplicidade artificial e abstrata, que coincide, na verdade, com a ideologia dominante de cada época: “é porque *de direito* é possível *reduzir a totalidade*, a infinita diversidade de uma sociedade histórica dada (a Grécia, Roma, o Sacro Império, a Inglaterra etc) a um *princípio interno simples*, que *essa mesma simplicidade*, *adquirida de direito à contradição*, *pode se refletir aí*” (ALTHUSSER, 2015, p.81).

⁶⁰ Exprimindo-se na dualidade da lei humana contraposta à lei divina, “cada uma dessas massas da substância permanece o espírito todo” (HEGEL, 2014, p.302), de modo que a oposição entre essas duas potências é, ao menos de início, “apenas a oposição superficial recíproca dos dois lados” (HEGEL, 2014, p.302). Assim como Creonte opõe-se à Antígona e esta ao primeiro, a comunidade política e a lei humana que se manifesta como poder do Estado opõem-se à família que guarda as leis divinas imemoriais, o homem opõe-se à mulher. Entretanto, nessas oposições na verdade encontram-se forças complementares que se interpenetram, “nenhuma das duas leis é unicamente em si e para si. A lei humana, em seu movimento vital, procede da lei divina; a lei vigente sobre a terra, da lei subterrânea; a lei consciente, da inconsciente; a mediação da imediatez” (HEGEL, 2014, p.311). A consciência efetiva do cidadão da *polis* grega não se opõe verdadeiramente à consciência do espírito enquanto povo, mas ao contrário, realiza-se nesta, encontra nela sua essência e sua certeza de si. Essa consciência ética é imediata porque orienta-se ao *dever* puro e não conflitante, porque “sabe o que tem que fazer e está decidida a pertencer seja à lei divina, seja à lei humana” (HEGEL, 2014, p.314). O reino da eticidade encontra sua ruína, entretanto, justamente na repressão à vontade da singularidade individual que é engendrada nesse pertencimento, mas que, simultaneamente, começa a se pôr fora da harmonia comunitária em que sua consciência se mergulhava imediatamente.

A tese althusseriana é a de que, ao contrário do que pode fazer parecer a declarada ambição marxiana de extrair a concha racional do núcleo místico da filosofia hegeliana, na verdade o compromisso entre a estrutura lógica e a concepção de mundo do sistema da dialética é estreito o suficiente para que os dois âmbitos sejam indissociáveis, ou, mais ainda, que a separação em dois âmbitos seja puramente ilusória e a “extração” se torne impossível. Haveria em Hegel a pretensão de abarcar, mediante simplificações arbitrárias e a postulação de conexões lógicas frouxas, toda a história humana numa única história do espírito, referindo toda a efetividade concreta à circularidade de uma identidade posta de direito. A divergência entre Althusser e Deleuze está na questão mesma da possibilidade de romper esses círculos através de uma outra noção de diferença: Althusser insiste na noção de contradição, mas agora pensada a partir de Marx e tornada “sobredeterminada”. A saída althusseriana não abdica, portanto, de uma redução da diferença e da multiplicidade, organizada em torno uma contradição central.

Tudo leva novamente ao problema da concepção lógica e ontológica da diferença. Deleuze (2006, p.88) sugere que o equívoco de partida da dialética hegeliana se encontra na recusa prévia da certeza sensível:

Frequentemente foi assinalado o que se passa no início da *Fenomenologia*, o pontapé inicial da dialética hegeliana: o aqui e o agora são postos como identidades vazias, universalidades abstratas que pretendem levar consigo a diferença, mas de modo algum a diferença segue, permanecendo presa à profundidade de seu espaço próprio, no aqui-agora de uma realidade diferencial sempre feita de singularidades.

Essa noção é ainda uma evidência da importância que a leitura de Hyppolite sobre Hegel tem para Deleuze. Se a dialética recusa descobrir o fundo diferencial das singularidades, que ela designa desde o início como o singular inefável do qual nada segue a não ser pelo negativo, a filosofia deleuziana irá, ao contrário, buscar precisamente nesse aqui-agora das singularidades sensíveis a morada da diferença em si – a filosofia deleuziana da diferença será um empirismo superior.

A recusa dialética em relação às filosofias empiristas gira em torno do problema da apreensão das singularidades sensíveis: o objeto ao qual a consciência deseja permanecer relacionada, na figura da certeza sensível, é inefável por ser puramente imediato e positivo. Segundo a interpretação hyppolitiana, as aventuras dessas filosofias da intuição e do ser puro, que almejam alcançar a inteligibilidade do singular, tendem sempre a ser uma tentativa frustrada e acabar no ceticismo. Elas pretendem apreender algo que jamais se repete duas vezes da mesma forma, pretensão que é, para a dialética, ilusória, posto que no momento mesmo em que se pretende dizer o isto ou aquilo absolutos, o isto ou o aquilo já evanesceu ao nada enquanto imediatidade, como já comentamos. O isto e o aquilo só podem sustentar seu ser como

negatividade superada na universalidade⁶¹, eles constituem o *nonsense* que só se apresenta à consciência como momento suprassumido do sentido.

O Saber Absoluto é também o imediato, mas o imediato que contém em si a mediação, que se diferencia de si mesmo e se põe como sentido ao se diferenciar. O pensamento e o ser são uma só e mesma coisa porque o Absoluto se pensa e se diz através do homem e se manifesta como fenômeno. O que Deleuze valoriza na obra de Hyppolite sobre a lógica hegeliana é precisamente esta tese mais geral:

O livro de Hyppolite é uma reflexão sobre as condições de um discurso absoluto [...]. Por que o Ser é o sentido, o verdadeiro saber não é o saber de um Outro, nem de outra coisa. De certa maneira, o saber absoluto é o mais próximo, o mais simples, ele *está aí*. (DELEUZE, 2014, p.25).

É preciso sair da antropologia representada pela filosofia transcendental e ir em direção a uma ontologia do sentido. Para Deleuze, a morte da filosofia seria sua redução a uma justificação não científica da ciência, a uma investigação sobre as condições de possibilidade do conhecimento em geral e dos saberes constituídos nas ciências particulares positivas. Tanto pior se essa justificação recorre à teologia e à imagem de Deus como fundamento último da verdade, tal como nas metafísicas pré-críticas. A filosofia deve, então, ser um pensamento da pura imanência, recusando todo fundamento transcende, e ao mesmo tempo deve constituir-se como pensamento do ser enquanto tal, recusando também um fundamento transcendental – ela só pode ser uma ontologia, mas uma ontologia pós-crítica. Segundo Deleuze:

Uma vez dito que a ciência nos dá um conhecimento das coisas, que ela está, portanto, em certa relação com elas, a filosofia pode renunciar a rivalizar com a ciência, pode deixar-lhes as coisas, e só apresentar-se de uma maneira crítica como uma reflexão sobre esse conhecimento que se tem delas. Ou então, ao contrário, a filosofia pretende instaurar, ou antes restaurar, *uma outra* relação que a ciência precisamente nos ocultava, de que ela nos privava, porque ela nos permitia somente concluir e inferir, sem jamais nos apresentar, nos dar a coisa em si mesma. (DELEUZE, 2014, p.34).

Como na filosofia transcendental, a dialética hegeliana compromete-se com a necessidade de apreender o verdadeiro e postular uma identidade entre o pensamento e a coisa, mas censura o kantismo por não ultrapassar a reflexão exterior que compreende os objetos como meros fenômenos relativos ao sujeito, abdicando da reflexão sobre o ser mesmo⁶². Essa reflexão

⁶¹ “[...] o ser que é o imediato, a verdade essencial da certeza sensível, é ele próprio todo ser e nenhum; é portanto negação e não somente posição, como era afirmado inicialmente” (HYPPOLITE, 1999, p.102).

⁶² Recordemos que, em Kant, o diverso da intuição pode ser representado nos juízos predicativos do entendimento. Sem a síntese que o fundamento opera, o campo transcendental permaneceria na indistinção e indeterminabilidade de uma multiplicidade desorganizada de elementos da experiência (SOMERS-HALL, 2012). O que garante a verdade de nossos juízos, ou seja, o que assegura a possibilidade de identidade entre o pensamento e o objeto é que este objeto é relativo ao sujeito.

sobre o ser mesmo nos leva a compreender que há, antes de tudo, uma reflexão do ser sobre si mesmo, ou seja, que o Absoluto é que se reflete diferindo de si como fenômeno e como pensamento. Hegel introduz, então, a diferença na identidade, relativas ao mesmo sujeito que coincide agora com o Absoluto: por ser identidade da identidade e da diferença, o Absoluto se contradiz.

Assim, Deleuze converge com a dialética no que concerne à ideia de que a filosofia deve de fato almejar o pensamento do ser e excluir a coisa-em-si. Se o infinito do saber absoluto não se confunde com a presunção de colocar-se ao nível do intelecto divino é porque se trata *do mais simples e do mais próximo*: da diferenciação de si do ser como *sentido*. Mas a concepção do sentido que Deleuze desenvolve mais tarde, em *Lógica do sentido*, parece reverter as concepções dialéticas e estabelecer uma relação direta e positiva com aquilo que Hyppolite chamou de *nonsense*, as singularidades pré-discursivas (ou, como dirá Deleuze, pré-individuais e pré-pessoais).

2.5. A EXPERIÊNCIA SENSÍVEL E OS EFEITOS DE SUPERFÍCIE

Podemos então entender que a ontologia do sentido que Deleuze busca não se prende à oposição dialética entre o singular simples, que seria equivalente de uma negação abstrata, e o devir que se expressaria como sentido: a experiência se desenrola sempre já sobre o movimento intensivo das singularidades como multiplicidade virtual que excede essa oposição. Deleuze dirá, a partir de sua leitura de Nietzsche, que o sentido só pode ser compreendido pela interpretação das relações de força envolvidas em sua determinação, forças que podem ser ativas ou reativas, dominantes ou dominadas. São múltiplos os sentidos de um acontecimento, pois são múltiplas as forças que dele se apoderam:

E a bem da verdade, o pluralismo (também chamando empirismo) e a filosofia são uma e mesma coisa. O pluralismo é a maneira de pensar propriamente filosófica, inventada pela filosofia: o único fiador da verdade no espírito concreto, o único princípio de um violento ateísmo. (DELEUZE, 1983, p. 4).

Esse pluralismo ou empirismo opera, então, pela diferenciação dos múltiplos sentidos de cada acontecimento ou cada objeto, e mesmo determina que o acontecimento ou objeto não seja mais que a multiplicidade que constitui seus sentidos. O empirismo consiste, então, em atribuir em cada momento o conceito ou o sentido de cada coisa – a coisa é “isto” ou “aquilo” de acordo com o jogo ontológico das forças. Deleuze recupera, então, o *modus operandi* da certeza sensível para elevá-lo ao estatuto teórico que lhe corresponde:

Hegel quis ridicularizar o pluralismo, identificando-o a uma consciência ingênua que se contentaria em dizer “isto, aqui, aqui, agora” como uma criança balbuciando suas mais humildes necessidades. Na ideia pluralista de que uma coisa tem vários sentidos, a ideia de que há várias coisas, e “isto e depois aquilo” para uma mesma coisa, vemos a mais alta conquista da filosofia, a conquista do verdadeiro conceito, sua maturidade e não sua renúncia nem sua infância. (DELEUZE, 1983, p.4).

A ontologia do sentido será a busca pela apreensão da coisa mesma que não se repete a não ser como pura diferença, esse singular que Hyppolite afirma só ser possível apreender como negatividade. O conceito deverá coincidir imediatamente com seu objeto, fora da estrutura predicativa da relação sujeito-objeto, para que a experiência imediata do real seja reencontrada para além – ou aquém – da forma do juízo e da proposição.

Deleuze, em *Lógica do sentido*, enumera três possíveis tipos de proposição: a de designação, a de manifestação e a de significação. A primeira seria aquela que opera através da atribuição de nomes às coisas na forma de uma representação: “a designação opera pela associação das próprias palavras com imagens particulares que devem ‘representar’ o estado de coisas [...]. A intuição designadora exprime-se então sob a forma: ‘é isto’, ‘não é isto’” (DELEUZE, 2009, p.13); o segundo tipo é definido por Deleuze como esta posição do sujeito numa ordem de um discurso falado, donde a forma básica do *Eu penso*; enquanto o terceiro tipo é aquele que propriamente se compreende como a forma da significação. Deleuze explica que se trata “desta vez da relação da palavra com conceitos universais ou gerais, e das ligações sintáticas com implicações de conceito. [...] Consideramos sempre os elementos da proposição como ‘significante’ das implicações conceituais que podem remeter a outras proposições” (DELEUZE, 2009, p.15).

O autor faz distinção entre uma ordem da fala, que pressupõe a enunciação de proposições de um sujeito empírico, e uma ordem da língua em geral, que implica prioritariamente a função da significação e, portanto, pressupõe uma lógica das demonstrações e das condições de verdade. Em última instância, a linguagem subsume os primeiros dois tipos de proposição ao terceiro, visto que “uma proposição não pode aparecer aí a não ser como premissa ou conclusão e como significante dos conceitos antes de manifestar um sujeito ou mesmo de designar um estado de coisas” (DELEUZE, 2009, p.16).

No entanto, em *algum momento* a proposição de significação se depara com a referencialidade, isto é, com a necessidade de uma *designação*. A significação tem a forma demonstrativa de um silogismo, onde a conclusão verdadeira decorre de certas premissas que devem também ser verdadeiras. Porém isso implica, primeiro, que na ordem das proposições deve sempre haver uma outra proposição que diz qual a relação entre as várias proposições dentro da demonstração. Assim, se as premissas A e B são verdadeiras, afirmar que delas

decorre Z já é em si “uma proposição C que permanece na ordem da implicação, não chega a sair dela, uma vez que remete a uma proposição D, que diz ser Z verdadeira se A, B e C são verdadeiras... até o infinito” (DELEUZE, 2009, p.17). Para que se saia desse ciclo das proposições deve-se pressupor que o sentido da proposição seja dado por uma designação, já que, uma vez que se afirma a conclusão, esta passa a ser, novamente, uma proposição independente, cujo valor de verdade é conferido por uma *correspondência determinada a um estado de coisas*.

Contudo, segundo Deleuze, “quando designo alguma coisa, suponho sempre que o sentido é compreendido e já está presente” (DELEUZE, 2009, p.31), de forma que para operar essa designação seja sempre necessário já haver uma relação da designação com uma proposição que ofereça a “lógica” do designar, ou seja, “nunca digo o sentido daquilo que digo. Mas, em compensação, posso sempre tomar o sentido do que digo como objeto de uma outra proposição, da qual, por sua vez, não digo o sentido. Entro então em uma regressão infinita do pressuposto” (p.31). A isso Deleuze chama de *paradoxo da regressão* ou *paradoxo de Frege*.

Desta forma, seria necessário formular ainda uma outra hipótese para o problema do sentido: para Deleuze, ele seria uma *quarta dimensão da proposição*, bastante distinta das demais. Partindo da filosofia estoica dos incorporais, Deleuze postula uma ontologia do sentido que o define como a dimensão que emerge das misturas de corpos, por um lado, e das relações de quase-causa entre elementos internos da linguagem, por outro. Segundo o autor, os estoicos distinguiam duas categorias ontológicas básicas⁶³:

1) Os corpos, com suas tensões, suas qualidades físicas, suas relações, suas ações e paixões e os estados de coisas correspondentes. Estes estados de coisas, ações e paixões, são determinados pelas misturas de corpos [...]. 2) Todos os corpos são causas uns para os outros, uns com relação aos outros, mas de que? São causas de certas coisas de natureza bem diferente. Estes *efeitos* não são corpos, mas, propriamente falando, “incorporais”. Não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéticos. Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos. Não se pode dizer que existam, mas, antes, que subsistem ou insistem, tendo este mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa, entidade não existente. (DELEUZE, 2009, p.5).

Assim, para Deleuze, o sentido se constituiria como esta dimensão dos efeitos incorporais de superfície, que *não existe* propriamente falando, mas *subsiste* na linguagem como “extra-ser”, ou seja, se *expressa* na proposição sem se reduzir a ela. O sentido constituiria uma fina camada que revestiria os corpos e estaria *entre* as palavras e as coisas. Para além da manifestação, da designação e da significação, o sentido seria uma quarta dimensão da

⁶³ Deve-se tomar o cuidado de não compreender essas duas dimensões como dois “mundos” ou dois domínios ontológicos distintos – a leitura que Deleuze faz dos estoicos mantém-se numa ontologia monista e imanente. Ambas as categorias são tão-somente aspectos distintos do mesmo mundo.

proposição, “incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, acontecimento puro que insiste ou subsiste na proposição” (DELEUZE, 2009, p.20). Assim, a pura presença diante da qual nos encontramos na experiência já é sentido, “instalamos logo ‘de saída’ em pleno sentido. O sentido é como a esfera em que estou instalado para operar as designações possíveis e mesmo para pensar suas condições” (DELEUZE, 2009, p.31).

O *nonsense* possuiria também um outro status em relação ao que Hyppolite postula como tal: ele “é ao mesmo tempo o que não tem sentido, mas que, como tal, opõe-se à ausência de sentido, operando a doação de sentido. É isto que é preciso entender por *nonsense*” (DELEUZE, 2009, p.74). Assim, Deleuze a verdadeira distinção está entre o não-senso e o *untersinn* ou infrassentido como dois processos cujo estatuto em relação ao sentido é bastante diferente. Ao contrário do *untersinn*, que se define como advento do colapso absoluto da produção da superfície do sentido e da discursividade, o *nonsense* permanece em relação direta com essa produção, como mostra o caso dos jogos lógicos da literatura de Lewis Carroll⁶⁴.

O sentido se produz na síntese disjuntiva entre a coisa e seu conceito – a relação do pensamento à coisa é de fato uma relação de diferença, mas diferença pura: é por isso que, para Deleuze, a filosofia hegeliana da contradição só produz uma ontologia imanente de modo abstrato (WIDDER, 2003). Assim, Deleuze busca uma teoria anti-hegeliana do sentido e da diferença que forneça as ferramentas através das quais seja possível compreender a disjunção e conceber um campo transcendental sem sujeito como efeito de superfície. O fundamento transcendental centrado no *Eu penso* é contestado em favor de uma nova forma de empirismo, que promova, desta vez, o encontro direto entre *a intuição* e *o conceito* (DELEUZE, 1956/2015) – conceito talhado especificamente para cada coisa de tal forma que mal se possa ainda dizer que seja um conceito, como diz Deleuze através de Bergson.

⁶⁴ O *untersinn* não estabelece uma relação de implicação recíproca com o sentido da mesma forma que o não-senso. Ele é propriamente essa ausência absoluta de sentido *e mesmo de nonsense*, nele, “a palavra no seu todo perde o sentido” (idem, p.90). É neste ponto crucial que se deve diferenciar, nesta perspectiva, a linguagem *nonsense* de uma prosa como a de Lewis Carroll da linguagem esquizofrênica como a da escrita de Antonin Artaud. É interessante notar, contudo, que a posição de Deleuze em relação a esse contraste muda radicalmente entre *Lógica do sentido* e *O anti-Édipo*. Por isso, a passagem de uma obra à outra é de certa maneira problemática – se trata da tensão entre a perversão e a esquizofrenia, como assinala Lapoujade (2015). Em *Lógica do Sentido*, Deleuze exalta a constituição da superfície do sentido em detrimento da desagregação psicótica como *untersinn* improdutivo que emerge diretamente da profundidade dos corpos. Carroll como agrimensor perverso das superfícies e Édipo como herói hercúleo são as asserções paradigmáticas da posição deleuziana, marcada pelo pressentimento da necessidade de alguma *prudência* mediante a qual o sentido se constituiria na co-presença de um *nonsense* produtivo, condição para que seja possível escapar do abismo devorador da pura mistura de corpos. Já em *Anti-Édipo* o grande experimento deleuze-guattariano será, justamente, explorar essa profundidade corporal e buscar lá a diferença, tomando como parâmetro a linguagem esquizofrênica de Artaud. Em suma, se num primeiro momento Deleuze busca em Carroll uma teoria diferencial do sentido, posteriormente é Artaud que o levará a explorar diretamente o sem-fundo diferencial das conexões de corpos que o *untersinn* faz emergir.

CAPÍTULO 3

PARA UM EMPIRISMO SUPERIOR

A questão contemporânea de uma possibilidade de morte da filosofia remete a uma outra que a antecede lógica e historicamente: qual o estatuto e a especificidade do discurso filosófico? Em sua última fase, Deleuze responde de modo bem-humorado que sempre houve aqueles que se colocaram como adversários ou rivais da filosofia e suas produções, mas nenhuma das figuras que se lhe opuseram (dos rétores gregos à publicidade pós-industrial) foi capaz de efetivamente torná-la obsoleta. Para Deleuze, se a filosofia “chegar a morrer, pelo menos será de rir” diante de tais tentativas, uma vez que ela é soberana em seu domínio: a criação de conceitos (DELEUZE, 2013, p.174).

Esta resposta remete ainda a muitos outros momentos de sua obra em que Deleuze dedicou-se a desenvolver ideias sobre esse estatuto e essa especificidade. Há em seu encontro com a filosofia de Bergson⁶⁵ um interesse de tal tipo, uma cumplicidade fundamental entre a posição deleuziana e a posição bergsoniana a respeito do caráter e da potência do pensamento propriamente filosófico. Neste ponto, a figura adversária toma a forma de certos discursos que propõem uma redução da filosofia à propedêutica e crítica da ciência. Em Bergson, mesmo quando posta e pensada na relação com as ideias científicas, a filosofia não perde seu estatuto e ambição próprios⁶⁶: estabelecer uma relação direta com as coisas em si mesmas, “portanto um outro conhecimento, conhecimento e relação que a ciência precisamente nos ocultava, de que ela nos privava, porque ela nos permitia somente concluir e inferir, sem jamais nos apresentar, nos dar a coisa mesma” (DELEUZE, 2014, p.34).

Como é possível o estabelecimento (ou antes, como pontua Deleuze, o restabelecimento) dessa relação com as coisas em si mesmas após a ruptura crítica? Sabemos que Deleuze não encalça a distinção kantiana entre duas relações de objeto, em que uma diz respeito ao fenômeno e a outra à coisa-em-si. O que Bergson oferece à filosofia deleuziana é precisamente uma concepção da experiência que transpõe essa cisão. É a partir dessa questão que todos os conceitos bem conhecidos que Deleuze encontra em Bergson – a diferença, as multiplicidades – se constituirão. O bergsonismo esteve presente em todo movimento da obra

⁶⁵ Trataremos aqui, predominantemente, dos dois artigos iniciais de Deleuze sobre a filosofia bergsoniana, publicados em 1956: *Bergson (1859-1941)* e *A concepção da diferença em Bergson*. Quando pertinente, nos referiremos também à obra monográfica *Bergsonismo*, publicada em 1966, feita a ressalva de que esse livro apenas retoma e complementa os argumentos dos artigos iniciais, como aponta Hardt (1996).

⁶⁶ “A ciência é auxiliar da ação. E a ação visa a um resultado. A inteligência científica pergunta, pois, o que deverá ser feito para que um certo resultado desejado seja obtido, ou, mais geralmente, que condições são necessárias para que um certo fenômeno se produza. [...] Com métodos destinados a apreender o feito, ela não saberia, em geral, penetrar no que se faz, seguir o movimento, adotar o devir que é a vida das coisas. Esta tarefa pertence à filosofia” (BERGSON, 1984, p.66).

deleuziana, das primeiras às últimas produções, e podemos afirmar inclusive que ele é estruturante da ontologia deleuziana (BIANCO, 2004; MONEGALHA, 2016).

De antemão, já podemos apontar que esta concepção da experiência se relaciona primeiramente com a ideia de intuição – melhor dizendo, a intuição é definida antes de mais nada como um tal encontro com as coisas mesmas, “nela e por ela, alguma coisa se apresenta, se dá em pessoa, em vez de ser inferida de outra coisa e concluída” (DELEUZE, 2014, p.34). Poderíamos dizer que aquilo que se dá numa intuição é essa presença pura que remete diretamente ao *ser*, para usar uma expressão de Bento Prado (1989). Sob essa perspectiva, aquilo que a intuição apreende não é um objeto a ser determinado de maneira exterior por um sujeito cognoscente – embora se constitua sob sua forma reflexiva como método, a intuição não se confunde com uma forma de intelecção no escopo de uma teoria do conhecimento. Antes, “é o próprio eixo central da filosofia que se desloca para o campo da ontologia entendida como retorno à imediação da Presença. E, no interior da Presença, a ciência é definida antes de mais nada como um modo de ser” (PRADO JR. 1989, p.40)⁶⁷.

Deste modo, uma primeira caracterização dessa concepção nos leva à singular asserção de que o discurso próprio à apreensão da experiência é a ontologia ou mesmo, nas palavras do próprio Bergson (1984), uma metafísica. Ela é definida, ainda, como uma forma de empirismo, mas sem dúvida um empirismo *sui generis* exatamente por conceber que a experiência nos coloca no âmbito do ser. A crítica que Bergson faz aos empirismos tradicionais é de terem, assim como outras formas de pensamento filosófico, falhado em ir de encontro ao ser da coisa mesma de modo simples e ter misturado em sua apreensão a intuição e a análise.

Enquanto através da análise não se faz mais que circundar e multiplicar indefinidamente os pontos de vista sobre o objeto, sem jamais chegar a apreendê-lo tal como ele é em sua singularidade, na intuição nos colocamos *junto* ao objeto e o apreendemos como um *absoluto*. Bergson compara análise e intuição com a leitura das traduções de um poema e a do seu original – jamais se obtém a mesma apreensão de sentido através das traduções, mesmo que sejam muitas. Nesse sentido, para Bergson,

Um empirismo verdadeiro é aquele que se propõe apegar-se o mais possível ao original mesmo, aprofundar-lhe a vida e, por uma espécie de *auscultação espiritual*, sentir palpitar sua alma; e este empirismo verdadeiro é a verdadeira metafísica. O

⁶⁷ É por isso que Bento Prado enfatiza que a filosofia bergsoniana não pode ser compreendida como uma filosofia da intuição se se entende esta como um método relativo à teoria do conhecimento. Que a filosofia bergsoniana não seja uma reflexão exterior de verniz epistemológico Deleuze concederia a Bento Prado, mas, de outro modo, se é possível reconhecer a importância da intuição no pensamento bergsoniano é porque, de fato, ela não é uma metodologia proto-científica, mas sim um método filosófico que está em perpétua remissão à ontologia da diferença (DELEUZE, 2014).

trabalho é de uma dificuldade extrema, pois nenhuma das concepções já feitas de que se serve o pensamento em suas operações cotidianas se presta a isto. [...] Um empirismo digno desse nome, um empirismo que só trabalha sob medida, se vê obrigado a despender um esforço absolutamente novo para cada novo objeto que estudo. Ele talha para o objeto um conceito apropriado somente ao objeto, conceito de que se pode dificilmente dizer que seja ainda um conceito, pois somente se aplica a uma única coisa. (BERGSON, 1984, p.23).

É por isso que Deleuze não hesita em afirmar que a intuição nos devolve a uma dimensão esquecida do absoluto, esquecimento que se funda mesmo no próprio âmago do ser como em uma de suas duas direções ou movimentos, tal como os concebe Bergson⁶⁸: a matéria e o espaço que se contrapõem (ao menos aparentemente) à duração ou ao tempo. O que a intuição nos devolve então é, mais precisamente, essa dimensão temporal, portadora do movimento do ser como diferença, tese central de Deleuze em sua leitura da filosofia bergsoniana. Uma filosofia da diferença deve ser compreendida como empirismo na medida em que o imediato só pode ser realmente apreendido como diferença da coisa, como diferença interna, “o que faz seu ser, o que faz com que ela seja sobretudo isto do que aquilo, sobretudo isto do que outra coisa” (DELEUZE, 2014, p.36).

Esta formulação nos remete novamente ao debate deleuziano com Jean Hyppolite e sua leitura das críticas hegelianas ao empirismo na figura da certeza sensível. Na concepção dialética, o “isto” e o “aquilo” seriam os objetos dessa forma quase pueril de consciência, como já discutimos anteriormente. Não é de forma alguma por acaso que Deleuze recorre justamente a Bergson neste momento de sua obra. Hyppolite interpreta criticamente o bergsonismo em *Lógica e existência*, buscando apontar aporias em que o pensamento empirista em geral e o de Bergson em específico cairiam devido a uma compreensão inteiramente positiva do real. Não é exagero afirmar que toda a leitura deleuziana de Bergson consiste em fazer a apologia dessa compreensão e colocar discordâncias fundamentais em relação à perspectiva hyppolitiana. Para compreender o bergsonismo de Deleuze, devemos, portanto, elucidar os termos desse debate.

⁶⁸ “É preciso que esteja fundado nas próprias coisas o movimento que as desnatura; para que terminemos por perdê-las, é preciso que as coisas comecem por se perder; é preciso que um esquecimento esteja fundado no ser. A matéria é justamente, no ser, aquilo que prepara e acompanha o espaço, a inteligência e a ciência. [...] É por isso também que ele [Bergson] não recusa direito algum ao conhecimento científico, e nos diz que esse conhecimento não nos separa simplesmente das coisas e de sua verdadeira natureza, mas que apreende pelo menos uma das duas metades do ser, um dos dois lados do absoluto, um dos dois movimentos da natureza, aquele em que a natureza se distende e se põe ao exterior de si”. (DELEUZE, 2012, p.105).

3.1. ENTRE A CONDIÇÃO HUMANA E A VIDA UNIVERSAL

Segundo Bianco (2004), o contexto acadêmico francês dos anos 1940 é marcado por certa hostilidade contra a filosofia kantiana, por um retorno à Hegel e por um eclipsamento do bergsonismo das décadas anteriores, posto então à margem de outras linhas de pensamento de maior inserção. Nesse quadro, surge também a figura de Sartre, cujo existencialismo, ainda que influenciado pelos assim chamados “três Hs” - Hegel, Heidegger e Husserl –, apresentava-se como uma verdadeira alternativa à grande afluência da filosofia alemã naquele momento.

Em *Do bergsonismo ao existencialismo*, Hyppolite (1991) analisa e explora os argumentos e as consequências do eclipsamento do pensamento de Bergson diante da ascensão do existencialismo na filosofia francesa da primeira metade do século XX. Segundo Hyppolite, Bergson teria tido ao menos o mérito de renovar a compreensão da ciência de um ponto de vista filosófico após a I Guerra Mundial, mas, após a II Guerra, o próprio surgimento do existencialismo como a filosofia que melhor teria se conectado ao *Zeitgeist* naquele contexto de guerra e ocupação alemã na França legaria esse mérito ao segundo plano. Uma das hipóteses de Hyppolite é a de que o existencialismo teria se sobressaído ao bergsonismo devido às insuficiências deste último diante da conjuntura da época.

Não se contentando em simplesmente inventariar as críticas existencialistas à Bergson, Hyppolite busca realizar uma investigação original sobre essas insuficiências, sem deixar de pensar as possibilidades de relação do bergsonismo com o existencialismo. Em *Ensaio sobre os dados imediatos*, Bergson apresenta duas concepções de Eu (*Moi*) que se configuram como duas condições diferentes do existir: o *Eu profundo* se situa na duração como sua condição de sua liberdade e plenitude, para ele está presente a sensação do fluxo da vida; há por outro lado um *Eu superficial*, que se instala num tempo espacializado que não dura, de forma a se distanciar de si próprio e enquadrar os momentos vividos como coisas exteriores umas às outras e ao Eu mesmo. Ele se torna anônimo ou automático para si mesmo.

Hyppolite nota que se poderia perceber aí uma reflexão inclinada a temas existencialistas, em especial se fosse pensada uma relação de conflito entre as duas condições do Eu – o que introduziria de alguma forma um aspecto trágico sobre essa distinção. Mas Bergson não segue este caminho, não pensa uma possível inadequação do Eu em relação a si

próprio, mas liga a sua reflexão sobre os estados subjetivos a alguma coisa que os antecede e ultrapassa: o bergsonismo é uma filosofia da *vida* em geral e não da existência humana⁶⁹.

Segundo Hyppolite, Sartre define a consciência humana como um ser para-si que aspira tornar-se ser-em-si, ou seja, seu maior projeto é fazer-se divina, uma vez que apenas a ideia de Deus corresponde à noção de uma totalidade em-si que se constitui como seu próprio fundamento. A impossibilidade absoluta de realização desse projeto é que determina que o para-si do ser humano jamais coincida consigo mesmo: a inadequação fundamental da condição humana consiste no fato de que homem tomou o lugar de Deus *sem poder ser* Deus: “a noção de Deus é correlativa, em Sartre, à sua concepção de para-si e da nadificação que faz com que esse para-si não coincida jamais consigo mesmo, é sempre ‘má-fé’, apesar de uma nostalgia da boa fé” (HYPPOLITE, 1991, p.451). Essa má-fé oblitera somente, entretanto, o fato de que esse para-si só pode se constituir como liberdade de uma existência cuja essência não se encontra definida – é essa liberdade do para-si que é sentida como angústia.

Se não há em Bergson um conceito de angústia é porque qualquer inadequação é provisória e se resolve quando a existência humana é posta em perspectiva em relação às tantas outras formas de existência que estão para além dela. Assim, segundo Hyppolite (1991, p.453), “de fato não há lugar em Bergson para a angústia humana; ou esse lugar é tão reduzido que ele desaparece imediatamente quando se visualizam as coisas mais do alto”.

As categorias bergsonianas não são pensadas em vista do humano, ao contrário, toda reflexão bergsoniana sobre o humano remete sempre a algo de que ele é apenas mais uma parte – assim, por exemplo, as duas concepções do Eu dizem respeito, mais profundamente, a dois aspectos da temporalidade ou da duração que se atualizam *também* na existência humana. Os modos de duração da existência humana são parte da duração em geral, isto é, a vida humana é uma parte da vida universal. É possível encontrar em Bergson certa reflexão sobre a gênese da “inquietação” nos modos de operação da inteligência: ela se dirige à ação e cria categorias práticas como a ideia de possibilidade e a ideia de nada, que, entretanto, não produzem mais que ilusões quando elevadas ao nível especulativo. Tais categorias sinalizam uma volta da inteligência *contra* a vida. Daí, novamente, a importância da intuição: é ela que permite diluir as ilusões e reencontrar a conexão com a vida universal na experiência da duração.

É neste ponto que se encontraria a diferença mais significativa entre Bergson e o existencialismo: a filosofia bergsoniana não confere maior importância à angústia e à existência

⁶⁹ Hyppolite enfatiza essa questão em seu texto, acento que Deleuze valoriza na leitura hyppolitiana de Bergson. Cf. Deleuze (2012), p.47, nota n. 10.

humana, enquanto esses dois temas são o centro das reflexões do existencialismo tanto em sua vertente ateísta quando em sua vertente cristã. Os limites de Bergson se encontram nessa ausência fundamental de conceitos que deem conta de certa inadequação e inquietude da existência, isto que Hyppolite chama de “serenidade final” da filosofia bergsoniana. Ademais, se para Bergson seria possível ultrapassar a reflexão sobre a existência meramente humana, sob a perspectiva do existencialismo ateu essa ideia soaria como uma pretensão quase mística de compreender a vida humana a partir do ponto de vista de uma natureza extra-humana ou não humana, portanto de uma natureza estranha à nossa: “nós não podemos mais que buscar nos tornar mais lúcidos sobre essa realidade humana que nós mesmos somos e que nós mesmos fazemos; um sistema filosófico que nos permitisse ultrapassar essa existência, de a referir a outra coisa além de si mesma, parecia impossível” (HYPPOLITE, 1991, p.458).

Mas aqui Hyppolite faz também uma crítica ao próprio existencialismo, ao sinalizar que esse termo no qual a reflexão sobre a condição humana se estanca constitui uma verdadeira crise da filosofia, a reflexão torna-se circunscrita às condições do humano e nada mais. Hyppolite parece mesmo convergir com Bergson até certo ponto, assentindo à afirmação de que é necessário pensar a vida humana de uma maneira menos autorreferente⁷⁰, mas propõe essa tarefa em outros termos: Hyppolite sugere a possibilidade de transcendência da existência humana na historicidade e no sentido da história.

Bianco (2004) levanta a hipótese de que, paradoxalmente, Deleuze teria sido influenciado por certa postura crítica antiespiritualista de Sartre, centrada no antagonismo à noção de sujeito reflexivo e de interioridade, bem como ao culto à pessoa e ao espírito – que Sartre atribuía àquilo que ele chamava de filosofias “alimentares”, tanto a de Bergson quanto de outras linhas filosóficas do início do século XX⁷¹.

⁷⁰ E é sobretudo esse ponto de convergência o único aspecto da leitura hyppolitiana de Bergson que Deleuze valoriza e toma também para si: “Bergson não é um desses filósofos que atribuem à filosofia uma sabedoria e um equilíbrio propriamente humanos. Abrir-nos ao inumano e ao sobre-humano (durações inferiores ou superiores à nossa...), ultrapassar a condição humana, é esse o sentido da filosofia, já que nossa condição nos condena a viver entre os mistos mal analisados e a sermos, nós próprios, um misto mal analisado” (DELEUZE, 2012, p.22).

⁷¹ Bianco (2004) argumenta que o ensaio deleuziano de juventude *De Cristo à burguesia* fora publicado num fascículo dedicado ao tema da crítica da interioridade. Desta forma, o interesse deleuziano pela filosofia de Sartre o teria afastado da possibilidade de uma leitura mais positiva de Bergson e esta situação teria mudado apenas mais tarde com a publicação do texto sartriano *O existencialismo é um humanismo*, que teria marcado o fim das aproximações deleuzianas com o existencialismo. Em vista dessa crescente ênfase humanista do existencialismo, em vista mesmo de seu fechamento sobre temas que não permitem uma reflexão sobre algo além da tragédia humana e, considerando a postura decididamente anti-humanista de Deleuze, a possibilidade de uma influência sartriana nesse ponto só teria sentido se pressupondo, de fato, que essa esfera de influência tenha se limitado a um período inicial bastante curto e mesmo pouco significativo da produção deleuziana. Se *De Cristo à burguesia* também possui tom hegeliano, se há ainda outros textos deleuzianos de juventude que não podem ser de fato compreendidos a não ser que se tenha em conta o diálogo com a dialética hegeliana sob a interpretação de

Como já assinalado anteriormente, partindo do estudo da *Lógica* hegeliana, Hyppolite propõe uma interpretação da dialética como ontologia do sentido, divergindo de outras posições mais humanistas ou antropológicas como a de Kojève. Hyppolite (1953) afirma que a vida especulativa não é uma superestrutura dos conflitos humanos e que, tendo isto em vista, a filosofia hegeliana busca superar e transcender qualquer distinção entre humanismo ou antropologia e vida especulativa ao pensar a lógica do ser como o Si (ou como sujeito).

Poderíamos ainda levantar a hipótese de que os estudos de Hyppolite sobre Bergson nesse período tivessem também como pano de fundo a busca de perspectivas que contribuíssem para um resgate da ontologia e uma crítica da redução do pensamento filosófico à antropologia. As considerações de Hyppolite (1991) em sua tentativa de compreender a passagem do bergsonismo ao existencialismo na academia francesa mostram uma tentativa de refletir sobre a crise da filosofia que o humanismo e a antropologia filosófica teriam instaurado. Desta forma, Hyppolite parece sugerir que uma saída possível para esse estado de crise seria o resgate de uma outra forma de discurso filosófico – justamente a ontologia. Sua leitura de Bergson insere-se nessa perspectiva.

De fato, na filosofia acadêmica de meados do século XX o pensamento de Bergson passara a ser lido como uma espécie de psicologismo espiritualista e a leitura de Hyppolite contribui para a mudança desse quadro. É principalmente em *Lógica e existência* que Hyppolite desenvolve uma perspectiva de leitura do bergsonismo em chave ontológica, divergindo das interpretações que não viam em Bergson senão um espiritualista. Entretanto, a reflexão sobre essa ontologia em Bergson esbarra em divergências irreconciliáveis no que concerne ao ponto de partida hegeliano de Hyppolite, que buscará confrontar criticamente o bergsonismo com a dialética, passando pela estratégia de assimilá-lo em alguns pontos. É precisamente tendo em vista esta confrontação que Deleuze tomará posição contra a leitura de Hyppolite, o que marca sua ruptura com a perspectiva hegeliana.

3.2. A DIFERENÇA COMO O NEGATIVO

Hyppolite parte de uma crítica geral ao empirismo em sua abordagem do pensamento bergsoniano. O cerne dessa crítica está na questão do negativo: o empirismo conceberia somente uma positividade pura na qual a negatividade como conceito ontológico não teria lugar.

Hyppolite, é provável que, apesar de a impressão causada por Sartre sobre o jovem Deleuze, a perspectiva crítica anti-humanista do próprio Hyppolite tenha exercido maior peso sobre a formação filosófica deleuziana.

Assim, essa recusa a pensar a reconciliação entre o positivo e o negativo devolveria o pensamento empirista a uma concepção mais próxima do eleatismo parmenídico, em que o ser é e o não-ser é impossível. Toda negatividade seria então uma ilusão ou erro no nível da representação, resultado de operações do intelecto sem maiores consequências no nível especulativo.

No empirismo, portanto, a apreensão da verdade teria a forma de uma afirmação pura. Os juízos empíricos que somente expressam o verdadeiro através do positivo, ou seja, apenas através da afirmação do que a coisa *é*, de modo que os juízos negativos não produziram de fato nenhuma determinação sobre o real, mas dependeriam antes de alguma afirmação e estabeleceriam, assim, uma relação apenas indireta como o real: “o pensamento empírico não pode dar uma significação positiva para a negação do juízo [...]. Sendo o real sempre positivo, o julgamento negativo não pode dizer nada sobre o real; ele é uma reflexão subjetiva” (HYPPOLITE, 1953, p.159). Isto implica que para o empirismo o real seria um dado exterior – o movimento criativo do real não seria possível sem negatividade. Ademais, Hyppolite busca apontar a contradição lógica inerente a esses juízos sintéticos *a posteriori*: sua forma geral é dada como “A é B”, mas esta proposição significa, precisamente, que A é diferente de si mesmo, que A é não-A. A alternativa a esse problema seria afirmar a identidade de A consigo mesmo, o que resultaria por sua vez numa tautologia vazia. O que a dialética propõe é que essa contradição seja assumida como índice da verdade.

Ao longo dessa argumentação crítica contra o empirismo, a filosofia bergsoniana é sempre o exemplo privilegiado de Hyppolite. Todos esses apontamentos são direcionados à Bergson: ele concebe o real como inteiramente positivo e se recusa a reconhecer a importância do juízo negativo. Para ele, a negação só pode ser concebida como produto da cognição humana.

Uma das principais questões que Hyppolite coloca ao bergsonismo é a que concerne à ontologia do movimento: se para Bergson (assim como para Hegel, ressalta Hyppolite) o real é criação, como se sai da estaticidade que os juízos positivos implicam para uma formulação teórica que dê conta desse movimento criativo do real? Na concepção dialética esse movimento não pode ser pensado sem a admissão da negatividade. Bergson e os empiristas não veem a criação do real como o devir mesmo do *logos*, ou seja, como movimento do ser enquanto sentido.

O pensamento empírico não seria capaz de explicar a partir de seus próprios pressupostos nem as distinções das coisas entre si e nem o devir, pois ambos pressupõem já a negação. Como abordado anteriormente, o hegelianismo identifica o pensamento empírico à figura da consciência da certeza sensível, que tem a singularidade imediata como seu objeto

pretendido. Mas segundo a lógica dialética essa pretensão declina para a constatação de que esse singular é inapreensível, uma vez que ele está sempre em sucessão em relação a outros, de forma que essa sucessão no devir é já uma negação – negação que a certeza sensível denega quando se aferra à pretensão de apreender o imediato puro. O desaparecer e aparecer das coisas implica o negativo porque seu fundamento é o processo de dissolução contínua das formas dadas.

É interessante notar que para Hyppolite isto implica uma concepção de tempo fundada no passado: para se chegar a afirmar que *algo se passou* é necessário haver a memória do que foi e a percepção do que é, bem como uma comparação da segunda em relação à primeira. É necessário se fiar à memória do passado para afirmar que a noite estava aí e já não está mais, que sucedeu o dia. De bom grado Hyppolite evoca a teoria bergsoniana segundo a qual somente uma mente dotada de memória pode representar para si a sucessão como mudança e fazer distinções e dissociações entre os objetos. Mas Hyppolite acrescenta ainda que é duvidoso que tal teoria seja realmente cognitivista: as distinções e determinações que a noção de mudança implica supõem antes de tudo uma distinção no tempo entre o passado que foi e o presente que é, mas a elaboração de Bergson sobre a mudança (o devir) não lhe parece limitada a uma explicação meramente psicológica ou intelectualista. No bergsonismo essa capacidade de distinção e dissociação encontra-se mesmo no seio da natureza, nos corpos vivos e nas diversas direções de sua evolução na vida universal, e no movimento mesmo da matéria, dotada de uma fragmentação própria que nossa mente apenas constata. Assim, Hyppolite (1953, p.140) questiona:

Substituamos ao ser puro de Parmênides, ou à duração contínua de Bergson, uma multiplicidade de seres, ou uma sucessão de fases, tais que uma devém para nós um passado distinto da fase atual, então será de fato necessário falar de mudança, de uma noite que estava aí e que agora não está mais aí. Isto quer dizer que o desaparecer supõe a dissociação e a distinção. [...] Mas se Bergson nos concede que a dissociação e a distinção estão também nas coisas, no ser, na duração, e talvez no princípio do absoluto, é necessário que ele introduza a negação no universo e no próprio Absoluto, pois a negação e a distinção se implicam uma a outra, como Hegel tentou mostrar.

A resposta de Hyppolite implica que toda determinação, toda distinção e todo movimento só podem ser concebidos a partir da lógica e da ontologia do negativo. Para Hyppolite, o hegelianismo é uma filosofia do negativo em dois sentidos diferentes: primeiro, o negativo se apresenta como determinação, ou seja, como aquilo que apreende as coisas em sua limitação, na suposição de que há uma falta ou insuficiente na pura positividade; segundo, é uma filosofia do negativo porque é a repetição da negação que engendra a verdadeira positividade. O primeiro sentido remete ao papel da dissolução e da morte na filosofia

hegeliana, enquanto o segundo revela o Absoluto, o real efetivo, como produto desse movimento perpétuo de dissolução. É pela negatividade que o Absoluto se põe como sujeito (a mediação é negação). Como mostra a dialética da certeza sensível, a imediatidade só pode deixar de dissolver-se no nada abstrato através dessa intervenção do negativo como mediação.

Por fidelidade à lógica hegeliana, Hyppolite acaba vendo em Bergson uma admissão tácita da presença do negativo nesses processos vitais e materiais de “distinção e dissociação”. Assim, mesmo uma consciência ingênua como a consciência empírica reconheceria ao menos a forma imediata da transformação como dissolução, mas essa forma imediata está sempre destinada a ser superada por formas mediadas: a diversidade do devir na certeza sensível se torna determinação e ser determinado no entendimento. A mudança e o devir não desaparecem, mas são também sustentados na identidade que confere permanência às coisas. Mas mais uma vez, essa passagem não se dá apenas na cognição de um sujeito ao qual o real é dado como algo externo, mas é a passagem mesma que constitui o momento desse real em si mesmo. Quanto a isso, mesmo o hegelianismo admite a importância do passado e da memória como posição de superação da imediatidade pura, mas esta temporalidade é, propriamente, a temporalidade do próprio ser:

Sem dúvida a memória é indispensável para transpor o imediato, reencontrar as determinações, fazer do conhecimento um reconhecimento. Mas para Hegel, essa memória que é a interiorização do mundo corresponde à essencialização do ser. O ser devém aparência; ele se reflete como nós o refletimos. [...] Hegel tinha dito que o entendimento não era somente nosso entendimento, um poder subjetivo de dissociar e de distinguir, de refletir as determinações, mas que ele era ainda o entendimento da natureza. (HYPPOLITE, 1953, p.141).

As coisas possuem identidade e permanência não por causa de uma operação do nosso intelecto que as fixaria como distintas e independentes, mas sim porque existe para além da reflexão do pensamento uma reflexão do ser sobre si, que “nos conduz a um universo onde há corpos, coisas, determinações, a um universo que comporta uma multiplicidade de seres e de determinações” (HYPPOLITE, 1953, p.141). Para Hyppolite, essa passagem da certeza sensível à percepção e ao entendimento corresponde, na lógica, à passagem da diversidade à oposição, de forma que a noção de negatividade se faz mais uma vez necessária para superar aquilo que a dialética compreende como a ingenuidade do empirismo, paralisado na positividade pura que não pode conceber mais do que essa diversidade sensível. O empirismo consegue perceber a diversidade de determinações do real mas não é capaz de conceber a implicação dessa diversidade com o negativo. No empirismo, *a diferença é, portanto, exterior*: as coisas diferem umas das outras, não há diferença interna própria à coisa.

Ainda assim, Hyppolite aponta novamente que é possível perceber alguma forma de negatividade não admitida no pensamento empirista, negatividade que pode ser encontrada nessa diversidade mesma na forma de uma falta. Por exemplo, em Bergson, falta inteligência ao instinto e instinto à inteligência⁷². Mas é preciso ainda estender o raciocínio para além desses exemplos mais simples. Outra forma de abordar essa negatividade implícita ao pensamento empirista de Bergson é, então, lançar atenção à ideia de *interrupção dos fluxos do real*, de quebras ou descontinuidades contidas na duração, que não seria meramente uma unidade simples mas, ao contrário, uma multiplicidade de determinações. Não há apenas o ser em geral, mas também seres particulares. Este argumento se conecta novamente à defesa hyppolitiana da ideia de que o desafio do empirismo é reconhecer que toda multiplicidade – isto é, toda diversidade – necessariamente devém alteridade por força desse negativo que é a própria distinção entre os elementos dessa multiplicidade⁷³.

De que forma e em que sentido a multiplicidades dos seres se encaminha para a alteridade? Que significa afirmar isto? Se a diversidade se encontra em estreita conexão com a ideia de alteridade é porque a questão nos leva diretamente ao problema da relação de cada coisa ou cada determinação com seu *outro*, isto é, com tudo aquilo que ela não é. Se a diversidade se compõe de uma multiplicidade de seres determinados, é preciso explicar em que consiste essa determinação específica. Trata-se da conhecida fórmula hegeliana: toda determinação é negação. Hyppolite enfatiza este ponto ao afirmar que o que define alguma coisa é, antes de tudo, sua oposição em relação a todo o resto, que cada uma é idêntica a si mesma porque difere de todas as outras. Platão é apontado como o fundador dessa dialética da alteridade, mas Hegel é o responsável por elevar a alteridade à contradição, percebendo como a oposição é internalizada em cada determinação: mais que oposição *entre as coisas*, a alteridade devém diferença da coisa consigo mesma, contradição interna da coisa que não pode pôr sua identidade a não ser como negação. Essa nova passagem, da oposição à contradição, é necessária porque a dialética da alteridade platônica não é capaz de produzir mais do que uma concepção estática do real. Segundo Hyppolite (1953, p.146):

A alteridade platônica permite uma dialética imóvel, uma dialética que não tem ainda o si como motor; mas a dialética hegeliana aprofundou a alteridade na oposição, e a oposição na contradição. É por isso que ela não é somente a sinfonia do ser, o ser em

⁷² Hyppolite lembra, ainda, o exemplo da falta como motor do desejo, formulação apresentada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*.

⁷³ Para Bergson, por outro lado, uma mente que se ativesse à experiência pura, sem memória ou antecipação, não teria jamais uma percepção qualificada como negação, uma vez que a não existência no não existente não pode ser “registrada”. Assim, mesmo os pontos de interrupção do fluxo do real ainda seriam percebidos – corretamente, por assim dizer – de maneira positiva (HYPPOLITE, 1953).

sua medida e em sua harmonia, ela é o movimento criador da sinfonia, sua gênese absoluta, a oposição do ser como si. Há entre a dialética platônica e a dialética hegeliana a mesma diferença que entre a sinfonia ouvida e a criação da sinfonia.

As coisas se determinam em oposição às outras, isto é, o ser difere de tudo que não é e, portanto, é o negativo de seu próprio não ser – desta forma a identidade é indissociável dessa oposição, pode-se dizer que é a sua essência mesma. Se essa diferença negativa é interna à identidade então ela constitui uma contradição real.

Para o empirismo, entretanto, a diferença é uma diversidade indistinta e imediata, constituída por fragmentos exteriores uns aos outros. Na diversidade as coisas possuem identidade e diferença, mas se trata da identidade do existente consigo mesmo e de *diferença em relação aos outros* – jamais se chega a conceber a diferença interna às coisas. Desta forma, a diferença como diversidade também recai no problema de se constituir como conceito que não apreende o real senão de modo estático, que perde o movimento – ao contrário do pensamento especulativo. A crítica de Hyppolite ao empirismo, em especial ao bergsonismo, é de que ele não seria capaz de pensar uma diferença interna ao ser que desse conta do movimento do real, tal como a concepção dialética da diferença (idêntica ao negativo). Por estar preso a uma ontologia positiva, o empirismo só conseguiria perceber diferenças externas. A diferença como o negativo é que permite a *distinção completa*: a relação de alteridade de cada coisa em relação a todas as outras constitui a identidade do ser como relação com o todo do Universo, entendido assim como um Outro para toda determinação, de tal modo que a diversidade empírica devém *dualidade especulativa*⁷⁴.

A exposição de Hyppolite parece ambígua neste ponto. Esse pressuposto de uma oposição essencial entre a coisa e o resto do universo (o ser particular e o seu não ser) não é ainda uma diferença exterior? A dialética hegeliana parece assumir para si a mesma noção de alteridade que fora criticada anteriormente no que concerne a dialética platônica, apontada como uma concepção estática. Aqui essa diferença da coisa em relação ao seu outro é entendida como momento fundamental de superação da multiplicidade em direção a essa dualidade especulativa. Hyppolite ressalta que a originalidade de Hegel está na descoberta da *internalização* dessa diferença no ser, enquanto o platonismo não sai jamais da alteridade exterior.

⁷⁴ A resposta de Hyppolite sobre a questão dos juízos sintéticos *a posteriori* retorna precisamente a esta noção. Não se explica a gênese dos juízos negativos a não ser que se admita seu valor especulativo, isto é, seu lastro ontológico: “[...] seria necessário, para que a negação tivesse um sentido, que o não-A de A fosse exatamente seu outro; isso implicaria que A seria ele mesmo a negação desse outro, seu contrário. Mas então a posição de A seria já uma negação, ele conteria e excluiria por sua vez o seu outro” (HYPPOLITE, 1953, p.159-160).

A diversidade só não vai até a oposição e à contradição quando é concebida do ponto de vista de um sujeito que observa e compara externamente as coisas ou elementos dessa diversidade. É nesse sentido que os juízos empíricos não fazem mais que comparações exteriores sobre uma realidade dada e não é capaz de conceber a contradição a não ser de modo formal ou subjetivo. Para a dialética hegeliana, entretanto, a contradição deve ser concebida como contradição das coisas mesmas, uma vez que o pensamento coincide com o real no nível especulativo – é necessário superar o empirismo e o formalismo, que pressupõem, ambos, a mente de um sujeito da experiência ao qual as coisas são exteriores e o qual mantém com elas uma relação meramente extrínseca. Assim, no nível especulativo a atividade do sujeito é compreendida como atividade *do próprio real*. Essa coincidência entre a reflexão objetiva e a reflexão subjetiva é o correlato da essencialização ou interiorização da diferença (que era exterior na diversidade, meramente empírica). Neste nível, compreende-se que as coisas possuem algo que as distinguem essencialmente, que elas têm uma identidade característica que faz com que elas sejam o que são, que, enfim, *elas têm em si mesmas uma diferença absoluta*.

Mas isto possui diversas implicações. Primeiro, tal diferença, como negativa, isto é, como contradição, indica que a identidade jamais é pura ou fixa, mas possui em si uma fenda, uma rachadura própria que constitui essa diferença. Em segundo lugar, essa diferença essencial se conjuga a uma relação *recíproca* da coisa com o Todo universal, de tal modo que esse todo também se opõe às coisas. O Si do universal se opõe ao si do particular. Então, uma terceira consideração pode ser ainda colocada: se essa diferença essencial devolve todas as coisas ao universal, ela também é aquilo que leva as determinações finitas a estarem sempre fadadas a se dissolver no fundamento⁷⁵.

Em última instância, essa diferença interna ao ser deve ser pensada como a contradição no interior do próprio Absoluto: ele contém em si a oposição entre particular e universal, ou, melhor ainda, ele só se constitui como universal positivo ao negar as formas particulares. Assim, a lógica da diferença essencial aparece finalmente como o movimento do Absoluto que se põe através do negativo, de tal maneira que as determinações surgem como seus momentos ou diferenciações:

É por essa contradição de si a si que o pensamento ontológico se desenvolve; ele apreende [*saisit*] as determinações do Absoluto, ou as categorias, como momentos negativos, como diferenças do Absoluto, mas o Absoluto não é ele mesmo senão nessa

⁷⁵ “O princípio que atribui uma diferença intrínseca e qualitativa, uma determinação precisa para cada coisa, é também aquele que dissolve a coisa na mediação universal, que a resolve no fundamento” (HYPPOLITE, 1953, p.154).

negatividade ou nessa negação da negação. Ele se põe a si mesmo, e é nessa posição de si na oposição que constitui a Mediação infinita. (HYPPOLITE, 1953, p.157).

Assim, a lógica dialética é verdadeiramente incompatível com uma concepção que considere o negativo como ilusão do intelecto humano e não como a fundação do movimento mesmo do real, como negação especulativa. Muito embora Hyppolite aponte por vezes a aproximação da filosofia de Bergson com uma certa ideia de negatividade, as concepções bergsonianas sempre terminam por se mostrar irreconciliáveis com os pressupostos mais importantes do hegelianismo por se apoiarem numa compreensão essencialmente positiva do real.

3.3. BERGSONISMO: CRÍTICA E CRIAÇÃO

O que Deleuze valoriza na interpretação hyppolitiana de Bergson é que ela efetua uma renovação do bergsonismo como ontologia, sem reduzi-lo apressadamente ao antropologismo. Hyppolite destaca como as ideias bergsonianas a respeito da inteligência, do instinto e do intelecto de modo geral são tributárias, antes de tudo, de uma ontologia positiva. As produções deleuzianas sobre Bergson nos anos 1950 e 1960 parecem fortemente orientadas para as questões críticas que Hyppolite coloca, em especial aquelas que dizem respeito ao estatuto da diferença e da negatividade.

Deleuze (2012, 2014) concede a Hyppolite a noção de que em Bergson o negativo é uma produção meramente representacional. Mais que isso, o bergsonismo propõe um *método* que possibilita a crítica e a denúncia dos falsos problemas baseados nas ilusões do negativo: o método da intuição. Como vimos, a intuição é antes de mais nada um reencontro com as coisas mesmas, é o gesto pelo qual nós nos colocamos na presença mesma do ser como duração. Porém, a intuição possui também um aspecto reflexivo que não se limita a um ato espontâneo, mas oferece o crivo crítico que orienta a criação conceitual e a colocação dos problemas:

Sem dúvida, é a duração que julga a intuição, como Bergson lembrou várias vezes, mas, ainda assim, é somente a intuição que pode, quando tomou consciência de si como método, buscar a duração nas coisas, evocar a duração, requerer a duração, precisamente porque ela deve à duração tudo que ela é. (DELEUZE, 2014, p.34).

Assim, se nos colocamos na duração através da intuição, é a reflexão sobre esse ato simples que permitirá a produção de conceitos em acordo com a experiência da duração, isto é, conceitos concernentes à coisa tal como se apresenta. Deleuze estava ciente do paradoxo que implica falar, ao mesmo tempo, da intuição como método e como ato simples imediato; a consideração de que estas duas dimensões não são incompatíveis é importante para que se

compreenda que não há, na acepção bergsonista da intuição, nada de semelhante a uma clausura espiritual num sentimento incomunicável⁷⁶, mas sim uma produção conceitual a partir da experiência de outra temporalidade, diferente daquela que nos oferece a ciência e boa parte da tradição filosófica.

A colocação de uma questão é a forma pela qual o fundamento se apresenta: por isso se pode dizer de um problema do fundamento. A questão que diz respeito a uma razão última, a uma causa das causas, tende a ser uma questão problemática e aberta, cuja resposta pode variar de uma reflexão existencial sobre a própria impossibilidade de responde-la à busca de uma determinação racionalizante e total do fundamento (DELEUZE, 1956/2015). Uma das formulações mais notáveis da questão que faz apelo ao fundamento é a que se põe da seguinte maneira: por que há algo em vez de nada? (forma leibniziana) ou, o que é equivalente, por que há o ser ao invés do nada? (forma heideggeriana).

Mas é nessa formulação, precisamente, que encontramos o modelo por excelência daquilo que da filosofia de Bergson denuncia como construção de um *falso problema*. A posição da questão abre campo para a discussão sobre as próprias condições de possibilidade dos problemas antes mesmo que dos critérios de determinação da verdade no nível das soluções e respostas. É nisto que consiste o aspecto crítico do bergsonismo. Há uma verdadeira liberdade na potência de *criar* novos problemas, denunciar os falsos – a criação de conceitos se inicia na crítica. Que significa então dizer que há falsidade ou verdade no nível das questões, antes mesmo que das soluções?

Deleuze aponta a conexão histórica entre a crítica bergsoniana e a crítica kantiana: foi Kant o primeiro a pensar a possibilidade de um erro imanente à própria razão e seu funcionamento, rompendo com as concepções do racionalismo clássico do século XVII, para o qual todo erro seria uma interferência de um elemento externo sobre o pensamento. Até então, acreditava-se que o pensamento possuía uma espécie de afinidade natural com a verdade, de tal forma que o método se destinava, propriamente, a reaver o alinhamento entre a natureza humana em geral e a natureza do pensamento. Evitar o erro era restaurar a pureza da racionalidade, assim livre dos desvios promovidos pelo corpo e pelas paixões.

⁷⁶ Não se trata, portanto, do inefável de que fala Hyppolite (1953), nem de intuição do Absoluto como concebe o idealismo de Schelling, por exemplo (AGOSTINHO, 2013). O bergsonismo não rejeita de forma alguma o conceito nem se atém a um misticismo estético ou religioso. Deleuze (2012, p.9) afirma sumariamente que “a intuição não é um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia. Ele tem suas regras estritas, que constituem o que Bergson chama de ‘precisão’ em filosofia”.

Em Kant, por outro lado, o puro pensamento é que engendra seus “erros”: devemos falar, na realidade, de uma substituição da ideia de *erro* pela ideia de *ilusão*. A substituição de um conceito pelo outro aponta uma mudança de concepção a respeito da natureza mesma da razão. Kant questiona a ideia de que há um direito natural do pensamento à verdade, daí a necessidade de estabelecer previamente as condições de possibilidade do conhecimento, isto é, do verdadeiro. No âmbito dessas condições ocorre o engendramento da ilusão transcendental que determina a posição de falsos problemas, ilusão que consiste em tomar aquilo que é da ordem do subjetivo como algo que se encontra na ordem do objetivo (DELEUZE, 1956/2015).

Em Bergson esta ideia de uma ilusão interna própria ao pensamento não se trata exatamente de uma ilusão transcendental da razão, mas de uma ilusão psicológica da inteligência, que consiste no hábito de tomar o mais pelo menos. A crítica transcendental conclui que a metafísica tradicional não é possível, enquanto a crítica psicológica conclui que os problemas da metafísica tradicional são falsos problemas. Um primeiro critério da crítica bergsoniana consiste então em denunciar como falsos os problemas que confundem o mais e o menos. É precisamente nisto que consiste o equívoco da pergunta pelo fundamento do ser: a ilusão consiste em acreditar que o ser é mais que nada, que ele deve ganhar realidade em contraposição a um nada que lhe é anterior ou contemporâneo, que o ser deve negar de alguma forma o nada. Segundo Deleuze (2012, p.13),

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

Desta forma, como o nada e o não-ser *pressupõem* a ideia de ser, a pergunta pelo engendramento do ser em meio ao nada redundando no paradoxo de conceber a negação de alguma coisa que ainda não existe. É esse o motivo pelo qual essa negação do ser não tem nenhum peso ontológico, mas se dá no nível linguístico com qualquer outra negação gramatical, e é nesse sentido que a ideia de nada possui mais conteúdo que a ideia de ser – ela supõe o ser e acrescenta-lhe a negação. A ilusão consiste em não perceber esse acréscimo e em pensar o não-ser e o nada como conceitos não apenas autônomos mas *fundantes*. Quanto a isto, o comentário de Bento Prado é suplementar à exposição deleuziana: “com efeito, a pergunta pelo fundamento do Ser é solidária à suposição de uma Ausência possível. Mais do que isso, a pergunta supõe

que a Presença é escândalo para a razão e dela exige todo um esforço de assimilação, em contraposição à evidência do Nada” (PRADO JR., 1989, p.44).

Ademais, como havíamos mencionado, Bergson oferece uma explicação psicológica para a origem da ilusão⁷⁷: as noções de nada e não-ser surgem ao extrapolarmos para o nível especulativo certa ideia de ausência que emerge em nossa experiência cotidiana quando ocorre a frustração de alguma expectativa. Se espero encontrar determinado objeto e não o encontro, digo que tal objeto está ausente ou percebo-o como uma falta. Deste modo, a ideia de nada seria a máxima abstração das noções de ausência e de falta.

Mas a dimensão psicológica é apenas a atualização do nível ontológico. Daí a necessidade da segunda regra do método da intuição, que é propriamente o momento em que ele se torna método de divisão ao estilo platônico. Devemos perceber e apreender as articulações do real através de uma divisão dos mistos da experiência em seus componentes – todo falso problema se sustenta em arbitrariedades especulativas engendradas na perda das *diferenças de natureza*. São essas diferenças que o método bergsoniano da divisão busca reencontrar:

A intuição é o gozo da diferença. Mas ela não é somente o gozo do resultado do método, ela é o próprio método. [...] Em seu primeiro esforço, a intuição é a determinação das diferenças de natureza. E como essas diferenças estão entre as coisas, trata-se de uma verdadeira distribuição, de um problema de distribuição. É preciso dividir a realidade segundo suas articulações. (DELEUZE, 2014, p.48).

À primeira vista, portanto, essa divisão das articulações do real parece confirmar que a diferença no empirismo bergsoniano é uma diferença externa que retoma o problema da diversidade. Mas é preciso compreender o que é o misto e quais são esses seus componentes, de que forma as articulações do real são cortadas. Quando buscamos as diferenças entre coisas descobrimos que, na verdade, o que a divisão nos oferece é a diferença entre *tendências* que atravessam e compõem as coisas.

As coisas, tal como nos são dadas na experiência, são sempre produtos ou expressões de tendências, são sempre mistos que devem ser decompostos em partes simples e puras. Esses mistos empíricos são a forma como a realidade se nos apresenta no espaço. Deleuze não hesita em dizer que, deste modo, a experiência não nos confere mais que *representações*, isto é, seres

⁷⁷ Muito embora Deleuze dê maior ênfase aos aspectos lógicos e ontológicos da crítica bergsoniana, não lhe passa despercebido o fato de Bergson ter lançado mão também desta explicação meramente psicológica. Aqui devemos nos atentar para a cronologia dos textos: há uma diferença de avaliação sobre a relação da crítica kantiana com a crítica bergsoniana entre *O que é fundar?*, de 1955, e *Bergsonismo*, de 1966. No primeiro, Deleuze entende que Bergson não vai longe o suficiente e que seu conceito de ilusão é menos rico que o de Kant devido a esse aspecto psicológico. No segundo texto, o bergsonismo é mais claramente evocado como alternativa à crítica kantiana e o conceito bergsoniano de ilusão só tem aspecto psicológico superficialmente.

individuos que nos aparecem como *dados*. Segundo Deleuze, “o que o espaço apresenta ao entendimento, o que o entendimento encontra no espaço, são coisas, produtos, resultados e nada mais. [...] O que difere por natureza não são as coisas, nem os estados de coisas, mas as *tendências*” (2014, p.50). A contradição no texto de Deleuze é meramente aparente e justifica-se por um estilo particular de exposição que consiste em seguir o devir do método – quando nos propomos a seguir suas regras, partimos da necessidade de apreender as diferenças de natureza entre coisas, mas necessariamente *descobrimos* que a diferença de natureza não pode estar aí, mas sim entre tendências.

Para prosseguir, é necessário compreender em que consiste a tendência – podemos a princípio defini-la como a forma de um *processo*, como direção ou vetor de um movimento. Dizer que há diferenças de natureza entre tendências equivale a afirmar que, aquém do dado puro como resultado, podemos ao menos pensar as velocidades e direções de movimentos componentes do real. As coisas empíricas são as expressões desses movimentos, são produtos desses processos:

Bergson não ignora que as coisas, de fato, realmente se misturam; a própria experiência só nos propicia mistos. Mas o mal não está nisso. Por exemplo, damos do tempo uma representação penetrada de espaço. O deplorável é que não sabemos distinguir em tal *representação* os dois elementos componentes que diferem por natureza, as duas puras *presenças* da duração e da extensão. (DELEUZE, 2012, p.17).

Daí o combate à ilusão do negativo passar por tal análise das articulações do real – através dessa análise das diferenças de natureza é que se pode evitar pensar em termos de mais ou de menos, pensar tão somente em termos de graus ou proporções. A ilusão resulta, então, mais profundamente, em pensar em termos de produtos que são a forma do dado no espaço. É este também o erro da lógica dialética: buscar obter o movimento a partir de conceitos que não são mais que produtos, ou seja, que são em última instância mistos mal analisados (como a oposição entre o ser e o não-ser universal na determinação completa como Hyppolite a compreende, por exemplo). Então o movimento só pode ser artificialmente posto entre termos demasiado genéricos e abstratos, termos que são ainda os da representação. Pode-se dizer que as tendências são a razão suficiente do misto, ou, ainda, que ao nos elevarmos às tendências como razão do dado encontramos as condições da experiência⁷⁸.

Deleuze não cessa de repetir, no entanto, que não se trata das condições de toda experiência possível e sim das condições da experiência real, que o bergsonismo não é um

⁷⁸ “Todos os nossos falsos problemas vêm de não sabermos ultrapassar a experiência em direção às condições da experiência, em direção às articulações do real, e reencontrarmos o que difere por natureza nos mistos que nos são dados e dos quais vivemos” (DELEUZE, 2012, p.20).

idealismo transcendental nem um empirismo vulgar, mas sim um empirismo transcendental. Se não há incompatibilidade alguma entre a noção de um empirismo transcendental e de uma ontologia da diferença é porque, no bergsonismo deleuziano, as condições são movimentos ou processos na ordem do real, movimentos *que só podem ser pensados* (que, portanto, tem valor de *noumena*), e a experiência é a apreensão do dado como resultado desses movimentos. Devemos entender qual a relação entre a condição e o condicionado neste caso: trata-se de uma *gênese* do dado e do espírito que o apreende, do preceptor e da percepção. Segundo Deleuze (2012, p.17),

A intuição, como método de divisão, guarda semelhança ainda com uma análise transcendental: se o misto representa o fato, é preciso dividi-lo em tendências ou em puras presenças, que só existem de *direito*. Ultrapassa-se a experiência em direção às condições da experiência (mas estas não são, à maneira kantiana, condições de toda experiência possível, e sim condições da experiência real).

Qual a diferença entre a noção de condições do possível e a de condições do real? A crítica dos falsos problemas já indicava que o bergsonismo recusa a filosofia transcendental kantiana justamente porque a ideia de possível se constitui nela como um conceito demasiado genérico, demasiado “largo”. O possível é uma ilusão retroativa sobre o real, uma projeção do que o real poderia ter sido: “a ideia de possível aparece quando, em vez de se apreender cada existente em sua novidade, relaciona-se o conjunto da existência a um elemento pré-formado, do qual tudo, supostamente, sairia por simples ‘realização’” (DELEUZE, 2012, p.15).

No entanto, esta crítica do possível em Bergson parece mais precisa se pensarmos a metafísica pré-crítica como seu alvo. Para o pensamento clássico, o ser do possível e a possibilidade do ser é a simples não contradição: a possibilidade de um existente está dada desde que seu conceito não seja contraditório, e é nisso que consiste uma essência particular (DELEUZE, 1956/2015). Se a não contradição garantia a *possibilidade* do ser, ela não garantia, entretanto, a *realidade* do existente. Dito de outra forma, não bastaria que o conceito fosse não contraditório para que o existente fosse *real*, de maneira que a passagem da essência para a existência exigiria ainda um outro princípio lógico e ontológico além da não contradição. A questão era, então, compreender como uma essência (o ser possível) ganha realidade e passa à existência (o ser real). Posto que a identidade e a não contradição determinariam a razão necessária mas não suficiente do ser, deve-se então encontrar também sua razão suficiente, assegurando logicamente não apenas a verdade do possível relativo às essências mas também do real relativo às existências. Em Leibniz, por exemplo, a vontade de Deus garante a passagem de determinadas essências à existência (DELEUZE, 1956/2015).

Em Kant, por outro lado, o possível se relaciona de maneira inteiramente diferente com o real. O transcendental, em Kant, sempre diz respeito às *condições* do possível e estas condições de possibilidade jamais se confundem com condições de realização, o possível não *passa* à realidade por um gesto divino⁷⁹, mas se mantém como forma do conceito. Deleuze afirma que, na filosofia kantiana, “a ideia de alguma coisa é sempre como podendo existir e a existência não acrescenta nada à ideia. O existente é sempre exterior à ideia: não há passagem do possível ao real. A existência não é dada num conceito, ela lhe é dada no espaço e no tempo” (DELEUZE, 1956/2015, p.32). As condições de possibilidade são meramente formais, oferecem as determinações necessárias e universais dos fenômenos como objetos *em geral*, de tal maneira que o mesmo conceito se aplica a uma diversidade de matérias sensíveis possíveis ao mesmo tempo. Da mesma maneira, o objeto real não modifica de nenhuma maneira o conceito que se sintetiza nas condições de possibilidade desse mesmo objeto.

É essa exterioridade subsistente entre o ser real e o seu conceito que Deleuze reprova em Kant – em termos bergsonianos, poder-se-ia dizer que Kant também se limita a pensar as relações entre produtos acabados, buscando suas condições de possibilidade, sem se dirigir à investigação da gênese desses produtos. O bergsonismo mostra que a gênese não pode ser compreendida como gênese de uma série de objetos possíveis, mas sim de objetos reais, tal como são dados na experiência. Deleuze relaciona a um projeto pós-kantiano esta ambição de encontrar um método que seja capaz de elevar o transcendental a uma gênese do condicionado.

No bergsonismo, é a esse princípio genético que a questão *quid juris* leva, princípio que trata, portanto, das condições da experiência real. A concepção da gênese consiste, portanto, na apreensão dos movimentos do real que compõem as coisas como dados empíricos. Já está aí o esboço de uma concepção de estética que “não consiste mais em determinar as formas a priori da sensibilidade como em Kant, mas a *matéria intensiva* de toda experiência real” (LAPOUJADE, 2015, p.100), embora a palavra “matéria” deva ser usada com cautela no que concerne à leitura de Deleuze sobre Bergson – neste âmbito, a matéria é, ao lado da duração, *uma* das duas tendências nas quais os mistos da experiência se dividem. Se as diferenças de natureza dizem respeito a uma estética é porque trata-se, mais uma vez, do “isto e aquilo” no espaço e no tempo, trata-se da síntese do sensível:

Se tais condições podem e devem ser apreendidas em uma intuição, é justamente porque elas são condições da experiência real, porque elas não são mais amplas que o

⁷⁹ O fundamento em Kant é secular, não se trata de uma razão metafísica mas de uma razão epistemológica. Ele não é o que garante a passagem do possível ao real (ou da essência à existência), mas sim o que garante a possibilidade do fenômeno ao tornar este mesmo fenômeno necessariamente dado ao sujeito cognoscente.

condicionado, porque o conceito que elas formam é idêntico ao seu objeto. Portanto, não é o caso de se espantar quando se encontra em Bergson uma espécie de princípio de razão suficiente e dos indiscerníveis. [...] É preciso que a razão vá até o indivíduo, que o verdadeiro conceito vá até a coisa, que a compreensão chegue até o “isto”. Por que antes isto que aquilo, eis a questão da diferença, que Bergson propõe sempre. (DELEUZE, 2014, p.52).

Víamos que a questão do fundamento se colocava como a pergunta pela origem do ser em geral, que era contraposto ao nada ou ao não-ser em geral. Mas ao lado desta questão há ainda a questão que remete diretamente ao sensível e realoca todo o problema de outro modo, dissociando a razão suficiente da identidade e do negativo, referindo-a à diferença.

3.4. A DIFERENÇA INTERNA

Se a tendência é “a unidade do conceito e de seu objeto, de tal modo que o objeto não é mais contingente nem o conceito geral” (DELEUZE, 2014, p.52) e se o misto se divide entre duas tendências que têm entre si uma relação de exterioridade, a ontologia bergsoniana resultaria finalmente num dualismo⁸⁰? Deleuze será enfático ao afirmar que as divisões binárias em Bergson só apresentam uma primeira faceta da diferença e que as duas tendências estão longe de redundar num dualismo em sentido ontológico, pois “não haverá em Bergson a menor distinção de dois mundos, um sensível, outro inteligível, mas somente dois movimentos ou antes dois sentidos de um único movimento” (DELEUZE, 2014, p.35). É como dois sentidos ou duas facetas do absoluto que as tendências devem ser compreendidas. Mais que isso, num segundo momento Deleuze dirá que as duas tendências constituem dois *tipos de multiplicidades*, relativas a uma mesma realidade: 1) a multiplicidade numérica, descontínua e exterior do espaço e da matéria e 2) a multiplicidade não numérica, contínua e interior do tempo ou da duração pura.

Mas como ainda fazer uso desta ideia que Hyppolite define como pluralidade indiferente de determinações particulares, redutível à oposição? Todo o desenvolvimento do conceito de multiplicidade no bergsonismo deleuziano parece ter como ponto de apoio uma contraposição a essa noção dialética da multiplicidade como momento da progressão das determinações de reflexão. A multiplicidade, em Deleuze, não se confunde com a diversidade indiferente, não passa à alteridade e nem sequer perpassa qualquer dialética do Uno e do Múltiplo. O esforço deleuziano é justamente o de resguardar no bergsonismo uma ideia de multiplicidade capaz de

⁸⁰ Como sugeria Hyppolite (1953) ao acusar Bergson de oscilar entre o dualismo e o monismo.

se produzir de modo singular, original em relação a todo esse conjunto de concepções preestabelecidas sobre seu estatuto:

Em filosofia, conhecemos muitas teorias que combinam o uno e múltiplo, elas têm em comum a pretensão de recompor o real com ideias gerais. Dizem-nos: o Eu é uno (tese), é múltiplo (antítese) e é, em seguida, a unidade do múltiplo (síntese). Ou, então, dizem-nos: o Uno já é múltiplo, o Ser passa ao não-ser e produz o devir. As páginas em que Bergson denuncia esse movimento são as mais belas de sua obra: ele tem a impressão de que se parte, em tal método *dialético*, de conceitos muito amplos, análogos a vestes muito folgadas. O Uno em geral, o múltiplo em geral, o ser em geral, o não-ser em geral... compõe-se o real com abstratos; mas o que vale uma dialética que acredita poder reencontrar o real, quando compensa a insuficiência de um conceito muito amplo ou muito geral apelando ao conceito oposto, não menos amplo e geral? O concreto jamais será reencontrado, combinando-se a insuficiência de um conceito com a insuficiência do seu oposto; não se reencontra o singular corrigindo-se uma generalidade com outra generalidade. (DELEUZE, 2012, p.37).

É nesse sentido que Deleuze afirma que a dialética hegeliana é ainda uma filosofia da representação, malgrado as críticas que o próprio Hegel faz ao pensamento representativo. Para o filósofo alemão, ele consiste tornar as determinações fixas, imóveis e indiferentes, e por isso “bem-conhecidas”⁸¹, concebê-las como pressupostas sem, no entanto, apreender seu movimento. O pensamento da representação apenas percebe fatos de partida e de chegada porque não é capaz de assimilar a contradição absoluta, que é o movimento verdadeiro das determinações dissolvidas no negativo, mergulhadas no fundamento⁸². A crítica de Deleuze, baseando-se no argumento de Bergson, consiste em denunciar a falsa saída da dialética para o problema: tudo retorna ao equívoco de conceber a diferença como contradição, pois a contradição não faz mais que tornar essas determinações ainda mais abstratas e gerais para enfim torná-las momentos do movimento dialético.

Para Deleuze, instituir a representação significa justamente limitar uma multiplicidade real ao subsumi-la à identidade de um conceito, isto é, o pensamento da representação nada mais é do que esse apelo a conceitos demasiado imprecisos e “largos”. Nesse sentido, o múltiplo não passa da forma representacional da multiplicidade. Mesmo que os conceitos hegelianos não sejam determinações de uma consciência particular, eles permanecem no nível da representação

⁸¹ Como o autor assinala na *Fenomenologia do espírito*: “O bem-conhecido em geral, justamente por ser *bem-conhecido*, não é *reconhecido*. É o modo mais habitual de enganar-se e enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está. Um saber desses, com todo o vaivém de palavras, não sai do lugar – sem saber como isso lhe sucede.” (HEGEL, 2014, p.40).

⁸² Como o autor assinala na *Ciência da lógica*: “Se a diferença da realidade é tomada mais precisamente, então ela se torna oposição desde a diversidade e, com isso, contradição, e a quintessência de todas as realidades em geral se torna contradição absoluta em si mesma. O *horror* comum que o pensamento representador, não especulativo – como a natureza diante do vácuo – tem diante da contradição, rejeita essa consequência; pois ele permanece estacionado na consideração unilateral da dissolução da contradição no *nada* e não reconhece o lado positivo da mesma, segundo a qual a contradição se torna *atividade absoluta* e fundamento absoluto”. (HEGEL, 2011, p.168).

porque perdem necessariamente o real ao pensar o movimento como relação entre generalidades (ou mesmo de uma generalidade para consigo mesma). A representação não é mais uma simples ideia num intelecto finito, mas ela não perde suas características fundamentais ao elevar-se ao infinito. Como comenta Lapoujade (2015, p.50),

De um lado, Leibniz recolhe o infinitamente pequeno, todo o sem-fundo diferencial das mônadas, para nele fazer convergir as séries no melhor dos mundos possíveis; de outro, Hegel interioriza o infinitamente grande para submetê-lo aos círculos monocentrados do Espírito. Tudo mudou, é claro, mas foi preservado o essencial.

Não se deve, portanto, confundir o conceito do Múltiplo com a ideia de multiplicidade. Em Bergson, a concepção das multiplicidades é já resultado da proposta de buscar as articulações do real e apreender o concreto em consonância com o método da intuição. A intuição se encontra no ponto de colapso da representação, ela se instaura com a constatação das insuficiências e limites do pensamento representacional⁸³.

A multiplicidade atual do espaço é composta por diferenças de grau e opera por divisões quantitativas, divisões que não mudam a natureza do que é dividido, enquanto a multiplicidade virtual do tempo é composta, ela mesma, por diferenças de natureza e opera por divisões qualitativas, divisões que mudam a natureza do dividido. Mas ainda assim a argumentação deleuziana dificilmente pareceria conduzir a uma concepção da diferença interna até este ponto: uma das multiplicidades parece ainda apresentar uma diferença externa e, mais ainda, o corte em dois tipos de multiplicidades continua a ser uma diferença *entre* duas tendências. O problema da exterioridade não se resolve desta forma – a diferença entre tendências, mesmo se revelando mais profunda que a diferença entre coisas, ainda não é a diferença interna que Deleuze busca.

Se a diferença é a razão suficiente do empírico, qual o estatuto da própria diferença? A chave de compreensão da passagem da exterioridade para interioridade está na terceira regra do método da intuição: *compreender e resolver os problemas em função do tempo* e não do espaço. Isto significa que somente uma destas tendências constitui a natureza do movimento em si mesmo, que há um “lado direito” da divisão: as diferenças de natureza só são possíveis porque uma das tendências que diferem é portadora, ela mesma, de toda diferença, porque produzir diferenças de natureza é a essência de um dos dois tipos de multiplicidade. Assim, Deleuze (2014, p.53-54) afirma:

⁸³ Como diz Somers-Hall (2012, p.79), “enquanto o método da intuição de Bergson pode abrir-se para uma concepção rigorosa da duração, ele requer em sua raiz uma apreensão intuitiva de algo que é capturado pelas descrições de Deleuze sobre quebras catastróficas na estrutura da representação como um todo”.

Se considerarmos todas as definições, as descrições e as características da duração na obra de Bergson, apercebemo-nos que a diferença de natureza, finalmente, não está *entre* essas duas tendências. Finalmente, a própria diferença de natureza é uma das duas tendências, e se opõe à outra. Com efeito, o que é a duração? Tudo que Bergson diz acerca dela sempre volta a isto: a duração é o que difere de si. A matéria, ao contrário, é o que não difere de si, o que se repete.

Desta forma, a diferença externa nos leva ao encontro da diferença interna, que se constitui como processo de mudança qualitativa da duração como aquilo que difere de si antes de diferir *de um outro*. A matéria é este outro, mas ela mesma só vem a ser como *diferenciação da duração*.

O método da intuição, como método da diferença, propunha proceder por divisão no nível do empírico, mas uma vez que chegamos às duas tendências e encontramos, ainda, a tendência “direita”, o procedimento já não pode mais ser o mesmo. Para se compreender a diferença interna é preciso supor a duração como uma verdadeira *substância* temporal. Não se deve atribuir aqui ao conceito de substância uma estaticidade que a tornaria uma unidade imóvel da qual o movimento emana ou ao qual ele se relaciona exteriormente, ao contrário, se duração é uma substância é porque ela é *imediatamente* movimento – o ser da duração é transformação e o ser da transformação é a duração:

Com efeito, se a duração pode ser apresentada como a própria substância, é por ser simples, indivisível. A alteração deve, então, manter-se e achar seu estatuto sem se deixar reduzir à pluralidade, nem mesmo à contradição, nem mesmo à alteridade. A diferença interna deverá se distinguir da *contradição*, da *alteridade* e da *negação*. É aí que o método e a teoria bergsoniana da diferença se opõem a esse outro método, a essa outra teoria da diferença que se chama dialética, tanto a dialética da alteridade, de Platão, quanto a dialética da contradição, de Hegel, ambas implicando a presença e o poder do negativo. (DELEUZE, 2014, p.55).

Evidentemente, para compreender essa colocação deve-se ter em conta a obra de Hyppolite, que coloca lado a lado a duração bergsoniana e o ser parmenídico, aparentemente resgatando a acusação que Hegel fazia às ontologias positivas a respeito de sua impotência para pensar a passagem ao devir. Para Hegel, a substância ou o ser inteiramente positivo não poderia sair de si próprio⁸⁴ e, desta forma, é necessário conceber sua identidade ao seu oposto – o nada, ao qual equivale como indeterminação vazia, abstrata – para pensar seu movimento. O que

⁸⁴ “Parmênides fixou o ser e foi o mais consequente ao dizer, ao mesmo tempo, acerca do nada que ele *não é*; apenas o ser é. O ser assim inteiramente para si é o indeterminado, não tem, portanto, nenhuma relação com um outro; parece então que *a partir desse início* não se poderia prosseguir adiante, a saber, a partir dele mesmo, e uma progressão apenas poderia ocorrer se algo estranho *de fora* fosse ligado a ele [...]. [Se o ser] é indeterminado e assim verdadeiro início, então também não tem nada pelo qual se conduz a um outro, é ao mesmo tempo *fim*. Algo tampouco pode sair dele como nele entrar; em Parmênides como em Espinosa não se deve progredir do ser ou da substância absoluta para o negativo, o finito. Se ainda assim sairmos dele, o que, como foi observado, apenas pode ocorrer de modo exterior a partir do ser destituído de relação e de progressão, então essa progressão é um segundo e novo início”. (HEGEL, 2011, p.84-85).

Deleuze busca mostrar com a contraposição da concepção bergsoniana da substância como duração é que tal acusação só faz sentido quando se parte de um conceito do ser que o concebe como identidade. É Hegel que aceita a definição parmenídica do Ser como pura tautologia – de fato, a proposição segundo a qual o ser é igual a si mesmo não passa de uma afirmação vazia e como tal não coloca nenhuma diferenciação do ser ao nada. O ser passa ao nada porque o ser é nada e o movimento só pode ser concebido, desta forma, como o devir que resulta dessa reversibilidade infinita⁸⁵. Hyppolite compreende o devir como um primeiro modo de mediação pelo negativo, como vimos anteriormente, e é esta a saída que imputa ao bergsonismo: se a duração não é a substância ou o ser abstrato, mas comporta diferenciações, então Bergson admitiria o negativo.

Contudo, essa dialética perde o sentido se a concepção do ser puro não for definida pela identidade desde o início. É exatamente esta a proposta do bergsonismo segundo Deleuze (2014, p.37): “o ser é diferença, e não o imutável ou o indiferente, tampouco a contradição, que é somente um falso movimento”; isto significa que a substância é a própria transformação qualitativa e, desta forma, não é necessário conceber nenhuma negatividade e nenhuma exterioridade no devir. Não há sentido em “levar” a diferença até a oposição, a alteridade ou a contradição se ela já é, desde o começo, o conceito do movimento qualitativo. Trata-se de uma diferença em si, diferença interna da duração ou *movimento do tempo que passa diferindo de si próprio*.

Quanto a isto, deve-se discernir as tendências como condição do dado e a diferença interna como motor de uma das tendências. O método da intuição apresenta a diferença em dois momentos e dois sentidos distintos: trata-se primeiro das diferenças de natureza e depois da natureza da diferença. É no segundo sentido que alcançamos de fato o aspecto criador da diferença interna, que se mostra como fundação do ser e que é, assim, essencialmente afirmação do real como “produção de si” (SALES, 2009). Enquanto a pergunta pelo movimento do real é comum à filosofia deleuziana e ao hegelianismo, essa produção ou criação fundante que tem

⁸⁵ Essa problemática hegeliana é justamente o tipo de questão que Bergson aponta como *falso problema*: “se tais problemas são falsos, mau propostos, isso acontece por duas razões. Primeiro porque eles fazem do ser uma generalidade, algo de imutável e de indiferente que, no conjunto imóvel em que é tomado, pode distinguir-se tão somente do nada, do não ser. Em seguida, mesmo que se tente dar um movimento ao ser imutável assim posto, tal movimento será apenas o da contradição, ordem e desordem, ser e nada, uno e múltiplo. [...] O ser é um mau conceito enquanto servir para opor tudo o que é ao nada ou a própria coisa a tudo aquilo que ela não é: nos dois casos, o ser abandonou, desertou das coisas, não passa de uma abstração”, comenta Deleuze (2014, p.36). Note-se também que as filosofias de Hegel e Leibniz recaem sob equívocos semelhantes neste ponto, pois ambas se baseiam, de formas diferentes, nessa ilusão da primazia do nada (mesmo quando ele é idêntico ao ser). Uma das perguntas da metafísica leibniziana da razão suficiente questionava *por quê há algo em vez de nada*. Para Bergson, trata-se de um de falso problema porque a questão pressupõe que o ser deve ter uma justificação para sua existência enquanto o nada que o antecede ou acompanha é dado como que naturalmente.

como conceito central a diferença em si é a noção que lança a ontologia deleuziana a um caminho divergente em relação à dialética. Como Hyppolite mostrou, para a dialética hegeliana o movimento é *primeiro* a relação entre o ser em geral e o nada em geral, ou entre o ser particular e seu não-ser. A noção de que há uma diferença interna do ser que se produz de modo inteiramente positivo é uma resposta à objeção hegeliana de que não é possível pensar o movimento a não ser pela intervenção do negativo. A diferença é *imediatamente* interna, é *causa sui*⁸⁶ idêntica ao movimento do ser que se produz.

3.5. O FUNDAMENTO DO TEMPO

Simplificadamente, poderíamos dizer que toda a questão da diferença se coloca da seguinte maneira: como o tempo funciona, quais são suas engrenagens? Como o tempo passa (ou dura) e atravessa as coisas? A tese primordial do bergsonismo é que o tempo produz o real, ou melhor, se produz como real ao se diferenciar. Produzindo o real, tudo o que nele poderíamos distinguir é ainda temporalidade, inclusive a matéria: os corpos materiais não são apenas *atravessados* pelo tempo, mas são sob certo sentido o seu produto. A rigor, entretanto, a matéria também dura e produz, também é processo temporal criador, de tal forma que apenas por um recorte que a fixa se pode ainda designá-la como um produto – recorte que, por sua vez, só ocorre porque há algo no tempo que é da ordem mesma de uma parada, de uma certa

⁸⁶ Na interpretação de Michael Hardt (1996), a argumentação deleuziana estaria centrada num debate a respeito do movimento ontológico que se manteria dentro dos limites de uma metafísica escolástica tradicional e de seus critérios de inteligibilidade do ser, tais como simplicidade, realidade, perfeição, unidade, multiplicidade. Desta forma, o bergsonismo de Deleuze teria principiado o desenvolvimento de uma teoria da causalidade eficiente cuja pedra de toque seria a noção de diferença interna: “Eu sugeriria que podemos compreender melhor a explicação de Deleuze através de uma referência às concepções escolásticas da centralidade ontológica da causalidade e da produtividade do ser. Em muitos aspectos Deleuze lê a ontologia de Bergson como um escolastiquíssimo no qual o discurso sobre a causalidade é substituído por uma discussão da diferença.” (HARDT, 1996, p.32). Com essa estratégia, Deleuze estaria fazendo a crítica da lógica do *omnis determinatio est negatio* como uma forma de causalidade meramente externa e contingente, que não seria capaz de fundamentar a necessidade e substancialidade do ser, papel que a diferença interna poderia preencher. Hardt entende que Deleuze parte de uma discussão ontológica no bergsonismo que será, depois, incorporada com poucas modificações a uma leitura ético-política de Nietzsche e Espinosa e, assim, com ao alcançar a filosofia pré-crítica espinosana, Deleuze teria realmente obtido para sua filosofia uma base completamente distinta das fundações hegelianas predominantes na filosofia continental. À parte a avaliação das linhas gerais dessa interpretação, é necessário chamar atenção ao fato de que, muito embora Hardt parta da premissa de que a crítica do hegelianismo seja o recorte central de sua leitura sobre Deleuze, não há nenhuma menção ao trabalho de Jean Hyppolite, que, como tentamos mostrar, é fundamental para a compreensão dos termos em que a noção de diferença interna foi desenvolvida. Ademais, Hardt parece atribuir pouca importância ao papel que a crítica de Kant e o diálogo com as problemáticas pós-kantianas têm sobre todos os trabalhos monográficos de Deleuze. Para outros comentários sobre a interpretação de Hardt, ver também *A causalidade em Deleuze: diferença interna e produção de si* (SALES, 2009) e a introdução de *O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença de Gilles Deleuze* (FORNAZARI, 2005).

permanência constituinte no seio das transformações infinitas. Assim, a matéria e a duração implicam-se reciprocamente *diferindo*.

Dizíamos que Deleuze já encontrava em Hume uma teoria da fundação do tempo no presente. Essa primeira síntese passiva do tempo era o hábito, no qual os instantes desligados deixavam de estar desta maneira soltos numa repetição em si que nada fixa e passavam a uma repetição para si na qual advém a expectativa da regularidade constituinte de conexões elementares⁸⁷. Como compreender, agora, a relação entre essa primeira síntese e a filosofia do tempo que Deleuze colhe em Bergson?

Com Hume, Deleuze não tinha ainda o aparato conceitual necessário para uma construção completa da própria ideia de síntese passiva do tempo. Como indicamos, no empirismo humiano a diferença estava de alguma forma no *dado* que se nos apresentava na experiência. Em Bergson, vimos que a diferença em si mesma já não pode ser concebida como dada na experiência, embora o método da intuição nos indique que é através de uma análise dos mistos que nos são dados que podemos encontrar as diferenças de natureza e, então, a natureza da diferença em si:

“Aliás, Bergson nos diz que sua obra consistiu em refletir sobre isto: que tudo não está dado. Que tudo não esteja dado, eis a realidade do tempo. Mas o que significa uma tal realidade? Ao mesmo tempo, que o dado supõe um movimento que o inventa ou cria, e que esse movimento não deve ser concebido à imagem do dado” (DELEUZE, 2014, p.44).

O presente *apresenta o dado como criação*, é nele que se atualiza aquilo que o movimento gesta. O campo empírico é, portanto, o campo do presente no qual se apresentam as formas constituídas, a matéria dotada de forma. O campo transcendental que constitui as condições da experiência real é, por outro lado, a dimensão da duração pura na qual tudo está *em vias de se fazer* e a qual comporta virtualmente todos os graus da diferença como níveis do passado⁸⁸. Assim, a diferença está presente no dado, mas neste apenas como diferença desnaturada, diferença *atual*; já no campo transcendental encontra-se a diferença em seu aspecto *virtual*, uma vez que “a própria duração é a virtualidade” (DELEUZE, 2014, p.41).

⁸⁷ “Hume propunha o problema da causalidade, perguntando como a pura repetição, repetição de casos semelhantes que nada produz de novo no objeto, pode, entretanto, produzir algo de novo no espírito que a contempla. Esse ‘algo novo’, a espera da milionésima vez, eis a *diferença*. A resposta era que se a repetição produzia uma diferença no espírito que a observava, isso ocorria em virtude de princípios da natureza humana e, notadamente, do princípio do hábito” (DELEUZE, 2014, p.64). Como já abordado no primeiro capítulo, uma das críticas centrais de Deleuze a Hume se refere à ideia de natureza humana.

⁸⁸ “Chamamos de caráter empírico as relações de sucessão e de simultaneidade entre presentes que nos compõem, suas associações segundo a causalidade, a contiguidade, a semelhança e mesmo a oposição. Mas chamamos de caráter noumênico as relações de coexistência virtual entre níveis de um passado puro, cada presente só atualizando ou representando um desses níveis”. (DELEUZE, 2006, p.129).

Trata-se, assim, de nos colocarmos sob o ponto de vista da duração para apreender suas linhas de diferenciação. O presente é a dimensão fundante do tempo, ele nada pode ser sem esta presença atual, palco no qual todos os acontecimentos se dão. Mas se o tempo também *passa* é necessário que haja uma outra dimensão que suporte essa passagem: adentramos a segunda síntese passiva do tempo, síntese que é *o fundamento do tempo como passado*. Assim como na monografia deleuziana sobre Hume já se anunciava a primeira síntese, o tema de um passado puro, segunda síntese, já se encontra quase integralmente nos primeiros escritos sobre o bergsonismo. *Diferença e repetição* irá retomar esses argumentos e explicitar suas relações lógicas⁸⁹.

A despeito do que se poderia imaginar, o passado não se determina como um presente que deixou de ser, mas, ao contrário, é o substrato sobre o qual o presente passa. Ele se constitui como uma forma sempre já existente em si mesma – o passado é o próprio Ser do tempo. Deleuze (2014, p.42) nos diz que, à sua maneira, o passado é ainda duração: “dentre todas as teses de Bergson, talvez esta seja a mais profunda e a menos compreendida, a tese segundo a qual o passado sobrevive em si. Porque essa própria sobrevivência é a duração, a duração é em si memória” e, Deleuze adiciona em outros momentos, lembrança, inconsciente. Esse vocabulário poderia induzir uma vez mais à falsa ideia de que se trata de conceitos psicológicos, mas não saímos de forma alguma da ontologia. Não se trata da memória ou de lembranças particulares de uma consciência empírica, nem mesmo do inconsciente como dimensão subjetiva, mas sim de uma memória-inconsciente que constitui o ser em si do tempo, seu aspecto “inútil, inativo e impassível”, como afirma Deleuze (2012, p.46).

Que relação esse passado ontológico puro guarda com o presente? Por ser desta maneira o Ser, o passado não se reporta à particularidade de nenhum presente, não se trata de algum presente que passou e tornou-se passado. Se o concebemos como substrato do tempo em geral, como aquilo que permite que o tempo em si e de modo geral passe, então o passado não pode estar extrinsecamente relacionado aos presentes particulares: ele *coexiste* com o presente como aquilo que possibilita que estes se componham como tais. O passado é também contração, assim como o presente, mas sua síntese é de tal ordem que ele possibilita *todas* as contrações e distensões:

⁸⁹ Resumidamente, “A síntese passiva do hábito remete a esta síntese passiva mais profunda que é da memória: *Hábitus* e *Mnemósina*, ou a aliança do céu e da terra. O Hábito é a síntese originária do tempo que constitui a vida do presente que passa; a Memória é a síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado (o que faz passar o presente)”. (DELEUZE, 2006, p.124).

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. É nesse sentido que há um passado puro, uma espécie de “passado em geral” [...]. (DELEUZE, 2012, p.50).

Se ele é passado em geral e não o passado em particular do presente que veio a ser passado, então segue-se que essa coexistência se estende de um todo do passado para cada presente em particular. Em outros termos, cada momento presente tem junto a si seu passado imediato, aquele que é a base da flecha que o atravessa e orienta se seu porvir, mas concomitantemente cada um desses mesmos presentes tem atrás de si *todo o tempo* passado. O passado mais próximo é o grau mais contraído dessa totalidade do tempo, de tal maneira que sua contração o faz coexistir com o presente “do qual ele é o passado” (p.50). Entre o passado mais remoto e o mais próximo, se poderia conceber infinitos graus de “distância”. Sob outro ponto de vista a respeito desse mesmo conjunto, percebemos que cada presente é uma singularidade na totalidade do tempo e que há uma coexistência não apenas do passado com o presente mas também do próprio passado com todos os seus graus ou planos e, com isso, reencontramos a repetição: “é nesse sentido que há regiões do próprio Ser, regiões ontológicas do passado ‘em geral’, todas coexistentes, todas ‘repetindo-se’ umas às outras” (DELEUZE, 2012, p.52).

Tal qual na síntese do hábito, a repetição na síntese de memória é, sob um sentido muito específico, “espiritual”: isto significa que ela é contração, consistência do tempo, mas desta vez como tempo passado. Uma repetição material bruta, *atual*, não retém a diferença a não ser como apresentação de uma série de instantes singulares que, ainda que em contração, são perfeitamente independentes uns dos outros como pontos discretos em sucessão; por outro lado, a repetição espiritual – ou melhor, *virtual* – forma o tecido de um tempo que passa no presente mas se fundamenta na própria totalidade do passado e seus níveis diferenciais – são todos esses níveis que se repetem a cada vez⁹⁰.

Mas esta segunda síntese do tempo parece restaurar noções que Deleuze havia criticado dispondo, justamente, da concepção bergsoniana da diferença interna. A construção deleuziana da ideia de passado parece pôr tudo a perder: nos devolve a generalidade, a totalidade, o Ser

⁹⁰ “O presente é sempre a diferença contraída; mas, num caso, ele contrai os instantes indiferentes e, no outro, ele contrai o passado no limite, um nível diferencial do todo que é, ele próprio, de descontração ou de contração. Assim, a diferença dos próprios presentes está entre duas repetições, a dos instantes elementares, dos quais é ela extraída, e a dos níveis do todo, nos quais é ela compreendida. Segundo a hipótese bergsoniana, é preciso conceber a repetição nua como o invólucro exterior da vestida: isto é, a repetição sucessiva dos instantes é concebida como o mais descontraído dos níveis coexistentes, e a matéria é concebida como o sonho ou como o passado mais descontraído do espírito”. (DELEUZE, 2006, p.130).

impassível, o fundamento. O próprio Deleuze não deixa de notar a que ponto essa primazia do passado em Bergson se aproxima ainda guarda semelhança com a importância da memória platônica: “uma tese como esta só tem como equivalente a tese da Reminiscência, de Platão. Também está afirma um ser puro do passado, um ser em si do passado, uma Memória ontológica capaz de servir de fundamento ao desenrolar do tempo” (DELEUZE, 2012, p.50). Como ainda conciliar a permanência dessa concepção em Deleuze, que se propõe fazer a crítica do fundamento, reverter o platonismo? Como diz Lapoujade (2015, p.80), com a segunda síntese parecemos recair nos “círculos metafísicos da memória-fundamento”.

Se a diferença é transformação pura, duração como produção infinita, é necessário pensá-la como uma espécie de presente infinitesimal, grau mais contraído do passado⁹¹. Mas não se deve de maneira alguma confundir o presente vivo no qual a diferença em si produz e se produz com o presente empírico das coisas dadas – a diferença e seu processo de diferenciação se encontram sempre no campo da virtualidade. Nesse campo transcendental dos virtuais, a diferença como presente infinitesimal coexiste com a diferença como passado fundamental. Como não cessa Deleuze de afirmar, mais profundamente o que temos são os infinitos graus da diferença como duração que se desdobra contraindo-se e distendendo-se. A matéria já individuada é aquela que se encontra na temporalidade cristalizada do passado que penetra o presente empírico: as coisas determinadas na identidade e dadas na experiência são diferenças desnaturadas, que já vieram a ser. Mas o presente como o extremo da contração da duração é o ponto singular que se abre ao porvir, à novidade ou diferença. Essa ideia jamais será abandonada por Deleuze:

Compreende-se que um tema lírico percorra a obra de Bergson: um verdadeiro canto em louvor do novo, ao imprevisível, à invenção, à liberdade. Não há aí uma renúncia da filosofia, mas uma tentativa profunda e original de descobrir o domínio próprio da filosofia, para atingir a própria coisa para além da ordem do possível, das causas e dos fins. Finalidade, causalidade, possibilidade estão sempre em relação com a coisa uma vez pronta, e supõem sempre que “tudo” esteja dado. Quando Bergson critica essas noções, quando nos fala em indeterminação, ele não nos está convidando a abandonar as razões, mas a alcançarmos a verdadeira razão da coisa em vias de se fazer [*la vraie raison de la chose en train de se faire*], a razão filosófica, que não é determinação, mas diferença. (DELEUZE, 2014, p.44).

As coisas dadas e suas relações estão na ordem de uma atualidade já posta, num campo empírico de diferenças determinadas e, portanto, da diferença já explicada, desnaturada. As filosofias que pretendem sair do empírico e elevar-se ao transcendental ou ao especulativo nada

⁹¹ “Por serem o presente e o passado dois graus inversos, eles se distinguem por natureza, são a diferenciação, o desdobramento do todo. [...] Dizer que o presente é o grau mais contraído do passado é dizer também que ele se opõe por natureza ao passado, que é um *porvir iminente*”. (DELEUZE, 2014, p.68).

conquistam enquanto permanecem a conceber a diferença como atual, como relação entre termos atuais (daí resultam categorias como o possível e o negativo). O objeto de uma genuína filosofia da diferença não é a coisa já dada, mas sim seu processo virtual de gênese no tempo. Assim, se a diferença é a razão suficiente é porque ela é capaz de apreender o movimento infinito da coisa “*en train de se faire*”, a temporalidade na qual a coisa já deixou de ser o que era mas ainda não se tornou o que virá a ser. A diferença em si é verdadeira razão de devir, o sentido da transformação.

Contudo, ainda assim não se destacaria suficientemente a assimetria de peso que as concepções bergsonianas da diferença interna e da memória tem para Deleuze. Não é possível manter a ideia de um fundamento ontológico como passado sem crítica, mas, como em outras ocasiões, a estratégia deleuziana não é a recusa total das noções que ela implica, e sim o avanço em relação a elas através de um aprofundamento máximo do problema. Não surpreende que seja necessária uma *terceira síntese*, outra concepção do tempo que seja capaz dissolver todo o fundamento, fender o hábito e a memória, lançá-los violentamente ao futuro. Forma vazia do tempo, é com Nietzsche e o eterno retorno que Deleuze conceberá a terceira síntese do tempo. Longe de romper com Bergson, Deleuze levará o bergsonismo para toda sua obra, de tal forma que mesmo para compreender a terceira e última síntese do tempo é necessário ter em conta a maneira como a concepção da diferença em Bergson oferece a pedra de toque para toda ideia de novidade e criação em Deleuze.

CAPÍTULO 4

VERTIGEM DA RAZÃO

Para Deleuze, a contemporaneidade seria marcada pela crescente percepção dos limites do pensamento representacional comprometido com o domínio do idêntico e do negativo, o que a emergência de uma série de propostas filosóficas e estéticas que encarnam essa falência da representação sinalizaria. “O mundo moderno é o dos simulacros. Nele o homem não sobrevive a Deus, a identidade do sujeito não sobrevive à identidade da substância. Todas as identidades não são senão simuladas”, afirma (DELEUZE, 2006, p.1).

O filósofo francês busca apreender essa falência das categorias tradicionais do pensamento e essa emergência de uma consciência filosófica que *parte* da dissolução das certezas e dos valores que dirigiram, até então, o pensamento enquanto racionalidade centrada nas exigências do fundamento. Pode-se dizer que é essa mesma dissolução que Nietzsche também já anunciava ao apontar a escalada do niilismo como resultado histórico desse esgotamento dos valores tradicionais da racionalidade ocidental.

Desde Sócrates e Platão, o pensamento filosófico assumiu uma forma teórico-especulativa centrada na vontade de verdade. A reflexão foi vinculada a certos determinantes que caracterizam o modo de operação tradicional dessa vontade, derivados ou correlacionados ao fundamento. Ele se constituiu como *axis mundi* da racionalidade ocidental, visto que é o princípio pressuposto por toda exigência de demonstração e prova⁹². A busca incessante pelas razões é a condição de possibilidade da determinação de todo fundamento, mas ao mesmo tempo fragiliza a permanência de cada um – essa compulsão à fundamentação põe em xeque as respostas que se pretendem determinar como soluções finais e, “nesse ponto, a racionalidade faz a experiência de que o último fundamento é necessariamente um abismo, um sem fundo” (GIACOIA JR., 2013, p.226).

Pretendia-se que a razão suficiente conduzisse à estabilidade e segurança de práticas justificadas, de uma existência provida de sentido racional e de um mundo absolutamente inteligível; todavia, levada até as últimas consequências, a exigência persistente de fundamentação faz círculo consigo mesma e termina por levar, ao contrário, à vertigem da ausência de qualquer fundamento perene. O niilismo é a lógica dessa vertigem da razão, que se traduz “na experiência histórica de que a total emancipação da razão esclarecida produz necessariamente a corrosão das referências tradicionais de valor, de que o sentido de seu

⁹² Como comenta Giacoia Júnior (2013, p.224-225), “desde as origens, portanto, o *logos* científico é acossado pela compulsão à fundamentação, sendo impelido a perfazer uma cadeia de conceitos, princípios, inferências. Uma cultura como a nossa, que se obstina a fazer passar pelo crivo da pergunta pelo ‘por quê?’ todos os seus conteúdos cognitivos e esquemas referenciais para a ação – a começar pelas mais primitivas ordenações religiosas – tem de desembocar numa experiência de colocação em questão de seus próprios alicerces”.

progresso conduz ao desalento” (GIACCOIA JR., 2013, p.227). Veremos neste capítulo como os estudos de Deleuze sobre a filosofia nietzschiana entre *O que é fundar?* (DELEUZE, 1956/2015) e *Nietzsche e a filosofia* (DELEUZE, 1983) corrobora as suas pesquisas sobre a questão da razão suficiente e a relação entre esse colapso das determinações tradicionais do fundamento e a emergência da diferença.

4.1. NIILISMO E DEVIR-REATIVO

O niilismo não é uma invenção moderna: ele remonta aos primórdios da história da humanidade e até mesmo se confunde com a existência do homem histórico. Ele também não é um princípio psicológico, nem acontecimento histórico particular, nem doutrina metafísica, mas a pré-condição desses domínios: motor de toda a metafísica, de todo processo histórico, de toda psicologia (DELEUZE, 1983). Se há manifestações histórico-mundiais determinadas do niilismo é porque, como pré-condição, ele se *efetua* em momentos que o caracterizam de maneiras diversas. Mas, antes de mais nada, sua lógica geral gira em torno do ressentimento, do instinto de vingança e de uma intensa depreciação da existência. O moderno momento do niilismo europeu é, assim, uma manifestação tardia desse fenômeno que, em última instância, marca o próprio humano enquanto tal. Não *conhecemos* outra forma de vida que não seja aquela tomada pela lógica do niilismo.

Mais profundamente, o niilismo é caracterizado pelo *contágio das forças reativas*, que organizam e instituem essa ficção de um outro mundo ao se conjugarem com uma *vontade de potência negativa*, vontade de nada. O cristianismo é a forma da religião mais acentuadamente apoderada pelas forças reativas. Estas se definem como forças que separam outra força daquilo que ela pode, que apartam outra força de sua potência e de sua atividade. O contágio se dá quando as forças reativas transformam as forças ativas em novas forças reativas através dessa operação. Uma força ativa é aquela que vai até o fim do que pode e que se baseia numa afirmação de sua diferença, numa afirmação de si. Esse contágio é que constitui o devir-reativo de todas as forças, quando se multiplicam as forças reativas por este processo em que as forças ativas são também tornadas reativas (DELEUZE, 1983).

Borradori (1999) sugere que a leitura deleuziana sobre Nietzsche incorpora elementos conceituais trazidos da leitura de Bergson: a maneira como Deleuze aborda o problema das forças em *Nietzsche e a filosofia* retoma em outros termos a abordagem bergsonista das tenências. As forças reativas produziriam uma perspectiva desvitalizada que tem como chave a espacialização do real, isto é, que apresenta as coisas como quadros estáticos de fatos dados. Já

as forças ativas estariam sob a perspectiva vitalista da duração, do movimento e devir, e assim seriam portadoras de uma diferença interna. Se antes os corpos ou objetos empíricos eram composição de tendências, agora eles são entendidos como composição de forças.

A vontade de potência é, por sua vez, um princípio inerente às forças, um *querer* que se atribui às forças. Assim como as forças podem ser ativas ou reativas segundo sua qualidade ou dominantes e dominadas segundo sua quantidade, a vontade de potência também tem uma tipologia diferencial, podendo ser afirmativa ou negativa: “a ação e a reação são antes meios, meios ou instrumentos da vontade de potência que afirma e que nega: as forças reativas, instrumentos do niilismo” (DELEUZE, 1983, p.61).

A vontade de potência não é a vontade de um sujeito, não é um “eu quero” ou “eu desejo”, não diz respeito ao eu. Nem mesmo é o atributo de um sujeito que quer, pois é a própria vontade de potência quem quer. Não se trata também de querer o poder como desejo de dominação de um indivíduo sobre outro. A vontade de potência se manifesta, primeiramente, como *poder de ser afetado*, ou seja, como uma forma de sensibilidade ou capacidade de afetividade: “esse poder não é uma possibilidade abstrata, ele é necessariamente preenchido e efetuado a cada instante pelas outras forças com as quais está em relação” (DELEUZE, 1983, p.70).

Ela se manifesta na afecção entre forças e aparece como poder de ser afetado, mas ao mesmo tempo é princípio de determinação das próprias forças: “a vontade de potência é sempre determinada ao mesmo tempo em que determina, qualificada ao mesmo tempo em que qualifica” (DELEUZE, 1983, p.70). Ela é o elemento diferencial e genético de produção da força: por um lado, determina as relações diferenciais entre forças (princípio interno de determinação quantitativa da relação), por outro, determina as qualidades internas de cada uma como diferença e gênese interna (princípio interno de determinação da qualidade).

Deleuze enfatiza que não se deve confundir a vontade de potência com uma forma de causalidade, uma vez que isto implicaria distinguir entre a causa e seu efeito. A ideia de uma causalidade da força é um paralogsimo do ressentimento, forma de compreender a força como separada daquilo que ela pode⁹³. Assim, a determinação causal de uma força seria sinônimo de uma cisão interna que implicaria a separação da força em relação ao que ela pode, se compreenderia assim a força como algo distinto daquilo que ela faz. Entretanto, sua ação é já seu efeito e a força não é mais que uma ação, um poder fazer. Percebemos também que, não

⁹³ “Desdobra-se a força. Embora a força não se separe de sua manifestação, se faz da manifestação um efeito que se relaciona à força como uma causa distinta e separada. [...] Substitui-se a relação real de significação por uma relação imaginária de causalidade” (DELEUZE, 1983, p.141).

sendo efeito de uma causa, a força não pode ser compreendida como ação de um sujeito que poderia empregá-la ou não, agir ou não⁹⁴. O sujeito, aqui, não é senão uma ficção gramatical. Assim, como princípio diferencial e genético de produção interna da força e de suas relações, a vontade de potência subsume causa e efeito, é o elemento que dissipa e dispensa o desdobramento causal: “a vontade de potência acrescenta-se portanto à força, mas como o elemento diferencial e genético, como o elemento interno de sua produção. Ela nada tem de antropomórfico em sua natureza” (DELEUZE, 1983, p.57-58).

A qualidade e quantidade das forças é regida por esse princípio afetivo e sensível. As forças entram em relação ao serem mutuamente afetadas e este encontro é o que as define enquanto ativas e dominantes, que se apoderam daquilo que as afeta, ou enquanto reativas e dominadas, que reagem a uma dominação que as afeta e são apoderadas por ela.

Mas esse poder de ser afetado não é realizado sem que a força correspondente entre ela mesma numa história ou num devir sensível: 1º) força ativa, potência de agir ou de comandar; 2º) força reativa, potência de obedecer ou de ser acionado; 3º) força reativa desenvolvida, potência de cindir, dividir, separar; 4º) força ativa tornada reativa, potência de ser separado, de voltar-se contra si. (DELEUZE, 1983, p.71-72).

Nesse devir sensível encontramos os elementos do nihilismo. Ele se define, primeiramente, como negação da vida, julgamento e avaliação da vida de acordo com o modelo transcendente do fundamento. A negação da vida é resultado da propagação das forças reativas: quem quer a transcendência e a identidade do fundamento é a vontade de nada como princípio motor da força.

4.2. DEIFICAÇÃO E SECULARIZAÇÃO DO FUNDAMENTO

Em filosofia, é a teoria platônica que se apresenta de modo mais consequente como negação da vida e defende mais expressamente uma afinidade da filosofia com a morte: para Platão (1999), o corpo é obstáculo ao encontro da alma com as essências verdadeiras e eternas – ele induz ao erro, uma vez que mergulha a alma em uma profusão de sensações e paixões que

⁹⁴ Nas palavras do próprio Nietzsche: “Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’, é que pode parecer diferente. [...] a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; o ‘agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo”. (NIETZSCHE, 2009, p.33, grifos do autor).

não fazem mais que desviar o pensamento do reto caminho da verdade⁹⁵. Não se conhece a Justiça, o Bem, a Nobreza pelos sentidos corporais, mas sim pela intelecção da alma, de tal modo que, quanto mais purificada e isolada do corpo, mais próxima do mundo das Ideias a alma está. Em Platão, “o *ser* está fora do devir, isto é, fora do tempo” (SCHÖPKE, 2012, P.54) e sua verdade só pode ser conhecida pela razão, uma vez que o corpo não apreende nada além da pluralidade de sensações e percepções às quais o fluxo do devir conduz. Se o maior desejo do filósofo é a verdade, então deverá admitir que a morte, momento em que a alma finalmente se livra do corpo, é o instante almejado de maior possibilidade de ascese ao conhecimento. O platonismo encarna o niilismo como sua força motriz e marca toda a metafísica ocidental. É por isso que, para Deleuze, a tarefa nietzschiana de reverter o platonismo será o desafio primordial de uma filosofia vitalista e afirmativa. Assim,

Quando Nietzsche conduz a crítica da metafísica, faz do niilismo o pressuposto de toda metafísica, não a expressão de uma metafísica particular: não há metafísica que não julgue e não deprecie a existência em nome de um mundo supra-sensível. Não se dirá nem mesmo que o niilismo e suas formas são categorias do pensamento, pois as categorias do pensamento como pensamento racional, a identidade, a causalidade, a finalidade, supõem, elas próprias, uma interpretação da força que é a do ressentimento. (DELEUZE, 1983, p.40).

Reencontramos aqui o problema da relação entre a determinação de um fundamento e a instauração da transcendência como segundo mundo. De modo análogo ao platonismo, o cristianismo encontra no fundamento o modelo que oferece ao homem sua imagem e semelhança: nomeia-se a Ideia do Bem como Deus, faz-se o homem a imagem de Deus e julga-se a existência de acordo com o grau de afastamento ou proximidade com a divindade⁹⁶. O pecado torna o homem dessemelhante em relação ao fundamento, o faz perde-se de Deus. Supra-bem, Uno ou Substância Infinita, o Deus judaico-cristão é também uma figura do fundamento como transcendência e identidade que institui um mundo de representações; o cristianismo também deprecia esta vida e este mundo em razão de um outro, de um outro-mundo que é o verdadeiro. “A ficção de um além-mundo no ideal ascético: eis o que acompanha as iniciativas do ressentimento e da má consciência, eis o que permite depreciar a vida e tudo

⁹⁵ “A razão deve seguir apenas um caminho em suas investigações, enquanto tivermos corpo e nossa alma estiver absorvida nessa corrupção, jamais possuiremos o objeto de nossos desejos, isto é, a verdade. Porque o corpo nos oferece mil obstáculos pela necessidade que temos de sustentá-lo, e as enfermidades perturbam nossas investigações. Em primeiro lugar nos enche de amores, de desejos, de receios, de mil ilusões e de toda classe de tolices, de modo que nada é mais certo do que aquilo que se diz corretamente: que o corpo nunca nos conduz a algum pensamento sensato. Não, nunca! Quem faz nascer as guerras, as revoltas e os combates? Nada mais que o corpo, com todas as suas paixões” (PLATÃO, 1999, p.127).

⁹⁶ Cf. o texto *Platão e o simulacro* em *Lógica do sentido* (DELEUZE, 2009).

aquilo que é ativo na vida, eis o que dá ao mundo um valor de aparência ou de nada”, afirma Deleuze (1983, p.167).

O niilismo é a onipresença do triunfo das forças reativas, é a predominância da perspectiva reativa sobre a vida, a vida tomada pelas forças reativas e avaliada por uma vontade de potência negativa e negadora, uma vontade de nada. “Por isso as figuras do triunfo das forças reativas (ressentimento, má consciência, ideal ascético) são primeiramente as formas do niilismo. O devir-reativo da força, o devir niilista é o que parece essencialmente compreendido na relação da força com a força”, afirma Deleuze (1983, p.73).

Assim, originalmente o niilismo se apresenta como essa vontade de nada, vontade de negar e depreciar este mundo em vista da ficção de um outro-mundo, de um mundo transcendente acima deste. Se esse além-mundo é a morada do idêntico e do divino, este mundo-aqui é o da vida, dos devires e do corpo. A vontade de nada relaciona os dois mundos tomando o primeiro como modelo ou ideal de acordo com o qual o segundo é julgado: o resultado desse julgamento é sempre uma condenação, uma depreciação deste mundo como falso, como aparência, e uma elevação de valor do outro-mundo como o verdadeiro, como essência. O *encontro* de um fundamento racional transcendente – Deus, o Bem, o Uno – que pacifica a compulsão à fundamentação é a marca distintiva desse tipo de niilismo, que Deleuze denomina *niilismo negativo* ou *momento judaico-cristão*: a razão suficiente leva à determinação da identidade de um modelo. Porém,

Existem hoje coisas que um fiel ou mesmo um sacerdote não podem mais dizer nem pensar. Só alguns bispos ou papas: a providência e a bondade divinas, a razão divina, a finalidade divina. [...] Frequentemente a religião precisa de livres-pensadores para sobreviver e receber uma forma adaptada. (DELEUZE, 1983, p.111-112).

Na modernidade são poucas as investidas que se arriscam a evocar o divino e o além-mundo para fundamentar os valores e o conhecimento. A cultura esclarecida não se contenta mais com o fundamento transcendente da religião, não fala o nome de Deus para dar suas razões – chega mesmo a negar a divindade e os valores superiores ao homem, reveste-se de humanismo: “a grande nova se propaga: não há nada a ser visto atrás da cortina [...]. Assim, o niilista nega Deus, o bem e até mesmo o verdadeiro, todas as formas do supra-sensível” (DELEUZE, 1983, p.170), mas o essencial se mantém. Depõe-se o ocupante e se mantém o lugar vazio. Deste modo, a escalada do niilismo na modernidade o efetua em outro tipo: o *niilismo reativo*, que tem seu início com este “grande acontecimento ruidoso” que é a morte de Deus. Esse momento moderno é marcado pelo signo de uma *secularização* progressiva do fundamento, ou seja, da perda progressiva de força da metafísica que se erigia, em última instância, sobre a ideia de Deus.

Aqui, a razão autônoma se depara com o desafio de encontrar em si mesma e não mais em Deus os fundamentos do conhecimento, da existência e da ação prática. No momento do niilismo reativo ou da consciência europeia, o fundamento racional torna-se imanente a si mesmo, passa a refletir-se como razão e a pôr seus próprios pressupostos. Contudo, a fixação de um fundamento ainda se estabelece pelos critérios de exigência da identidade e opera pela distribuição de semelhanças: não mais a identidade da substância mas a identidade do sujeito e do objeto, não mais semelhança do ente à Ideia, mas semelhança (ou mesmo subordinação) das estruturas do mundo às estruturas subjetivas.

A lógica do fundamento sobrevive à morte de Deus e é legada à razão autônoma: “Deus está morto, Deus tornou-se Homem, o Homem tornou-se Deus: diferentemente de seus predecessores, Nietzsche não acredita nessa morte” (DELEUZE, 1983, p.73), pois, a rigor, pouco mudou. A determinação do fundamento agora instaura de outra maneira o domínio da representação; ele passa a ser regido por outras forças reativas, mas ainda é uma vontade de potência negativa que o quer, a *vontade de verdade*. Aos poucos, a vontade de verdade torna a compulsão à fundamentação mais consequente, já não é mais possível satisfazê-la com uma razão teológica – paradoxalmente o próprio ideal metafísico e cristão de um além-mundo verdadeiro já alimentava a vontade de verdade que promoveria a morte de Deus: “à medida que a vida reativa torna-se o essencial, o cristianismo nos leva para uma estranha saída. Ensina-nos que somos nós que condenamos Deus à morte. Secreta assim seu próprio ateísmo, ateísmo da má consciência e do ressentimento” (DELEUZE, 1983, p.72).

Nessa transição tipológica o que permanece é o mesmo pensamento do idêntico, a mesma exigência de fixar a última razão, estabelecer a possibilidade de apreensão racional de toda a realidade e assegurar, assim, determinações para a ação humana e uma base sólida para o conhecimento. A transformação tipológica do niilismo demarca, assim, o modo de operação próprio da razão suficiente: ela renova sempre de novo a questão irrequieta do fundamento, ameaça-o pela pergunta mesma que o autoriza. Saímos do âmbito da mitologia, da metafísica, da teologia, passamos ao nível do transcendental, mas permanecemos na pretensão de determinar a identidade última do fundamento.

Mas se o homem ou o sujeito tomou o lugar de Deus, não poderíamos mais uma vez perguntar *com que direito* ele o faz? Se o sujeito é posto como fundamento (*Grund*) da razão (*Vernunft*) não poderíamos ainda exigir que o próprio sujeito seja fundamentado, que desenrole

o problema do fundamento e da razão suficiente para a subjetividade?⁹⁷ Essa é precisamente a demanda de Nietzsche e de Deleuze: “nós pedimos uma gênese da própria razão e também uma gênese do entendimento e suas categorias: quais são as forças da razão e do entendimento? Qual é a vontade que se esconde e que se exprime na razão?” (DELEUZE, 1983, p.43). A estratégia metacrítica nietzsche-deleuziana tem como resultado, mais uma vez, a revelação de uma fragilidade das categorias da razão humana, a despeito das tentativas de legitimação da posição do homem no lugar de Deus: aqui, a racionalidade se defronta com seu limite e sua finitude.

A reposição da questão, a convocação do princípio de razão suficiente a repetir-se é que opera continuamente a dissolução de cada novo termo final. Como aponta Lapoujade (2015, p.33), “se o fundamento deve dar razão a toda e qualquer coisa, como pode dar razão a si mesmo, salvo girando em círculo?” - a exigência lógica de uma razão suficiente termina por cair no vazio da impossibilidade de justificar-se a si mesma e encontraria aí o limite onde o princípio se torna aporético⁹⁸. Como Schopenhauer assinala, há algo de absurdo em exigir a demonstração, ou a razão, da própria razão suficiente. A reflexão sobre os princípios centrais que regem a razão leva a fronteiras que, de fato, nos defrontam com algo de absurdo e de *nonsense*, mas é o próprio princípio de razão que impele a uma catástrofe de toda fundamentação: a exigência de dar as razões possibilita a emergência de todo fundamento, mas a própria demanda coloca em xeque cada novo pretendente a razão última. Essa perda dos

⁹⁷ Como vimos, essa questão se encontra desde *Empirismo e subjetividade* (DELEUZE, 2012b) e é um tema constante na primeira fase da filosofia deleuziana.

⁹⁸ Não seria exatamente esse o caso do ponto de partida de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, tese de Schopenhauer? O autor censura a concepção leibniziana, assim como os esboços prévios nas filosofias grega e medieval, por não discernir o aspecto lógico e o aspecto metafísico do princípio de razão suficiente. O primeiro aspecto determina a razão como justificação ou demonstração lógica de um juízo numa reflexão subjetiva, estabelecendo relação com seu conseqüente, enquanto o segundo aspecto determina a razão enquanto causa de um movimento ou transformação objetivamente existente no mundo, estabelecendo relação com seu efeito. Assim, seria necessário apreender a “clara distinção entre requerer uma razão como fundamento de uma conclusão e perguntar pela causa da ocorrência de um evento real” (SCHOPENHAUER, 1903, p.10), distinção esta que teria sido melhor desenvolvida por Kant e os pós-kantianos, para os quais o princípio de razão suficiente se restringiria ao âmbito da lógica e a causalidade ao âmbito da metafísica. Definido como referente à razão lógica de uma proposição, o princípio de razão suficiente revela-se uma lei originária do intelecto para além da qual não é possível continuar a remontar às razões, de tal forma que neste caso a enunciação do princípio também exerce, ainda que de outro modo, a função de interrupção de séries regressivas de razões determinadas. Segundo Schopenhauer (1903, p.27), “Toda prova é uma demonstração da razão de um juízo pronunciado e que recebe o predicado verdadeiro precisamente em virtude dessa demonstração. Esta necessidade de uma razão é exatamente o que o Princípio de Razão Suficiente expressa. Agora, se exigimos uma prova dele ou, em outras palavras, uma demonstração de sua razão, nós já o admitimos, deste modo, como verdadeiro – mais que isso, nós baseamos nossa demanda precisamente sobre aquela suposição, e assim nos encontramos envolvidos no círculo de exigir uma prova do nosso direito de exigir uma prova”.

fundamentos tem como consequência a experiência da negatividade própria à falta de sentido ou de diretrizes⁹⁹.

Por outro lado, é a operação de levar o princípio de razão suficiente até as últimas consequências que Deleuze toma para si como tarefa filosófica. Deleuze não recusa os paradoxos, o *nonsense* e a loucura que a própria razão anuncia, mas dedica-se a seguir os lineamentos lógicos que essas fronteiras do pensamento e do real oferecem¹⁰⁰. Mas se é a dissolução do fundamento que conduz à experiência da nadificação, como se explica que Deleuze, assim como Nietzsche, seja partidário de uma crítica filosófica do fundamento que atualiza teoricamente esse momento histórico do niilismo? Isso não seria um endosso, uma reafirmação dessa mesma consciência europeia, niilista e reativa?

4.3. CINGIR O ABISMO

Como vimos, o momento da consciência europeia é apenas o desdobramento de um longo itinerário no qual o fundamento exerceu o papel de núcleo produtor de valores que negam a vida. Se a razão suficiente leva ao colapso do fundamento, é questionável, entretanto, que a filosofia deva se dar a tarefa de realizar um *retorno* às diretrizes perdidas. A restauração e reafirmação de instituições agonizantes é certamente um caminho possível, mas a filosofia deleuziana, seguindo Nietzsche, não pode se comprometer com tal empreitada reacionária.

Para Deleuze, assim como para Nietzsche, só é possível promover o triunfo das forças ativas e reverter a ascensão das forças reativas levando o niilismo até o fim, transformando todo niilismo incompleto, inclusive aquele em que consiste a consciência europeia, em um niilismo completo ou ativo¹⁰¹. É necessário *atravessar* o niilismo, transmutar as forças: tal é o problema enfrentado por Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*. Isso significa que, longe de executar uma tentativa de salvação dos valores e fundamentos perdidos ou de buscar um novo fundamento,

⁹⁹ No niilismo moderno, “[...] a consciência filosófica, na perda congênita dos valores antigos e na ausência de novos valores universalmente reconhecidos, faz também a experiência do elemento nadificante (*nihil*) que, desde a origem, era ínsito a tais valores à modalidade de avaliação a eles correspondentes – ainda que isso se passasse em nível inconsciente ou velado. [...] A consequência disso é que, por detrás deles, perfila-se a vacuidade de sua pretensão à subsistência e universalidade”. (GIACOIA JR., 2013, p.228).

¹⁰⁰ “Deleuze não renuncia ao princípio de razão suficiente; muito pelo contrário, segue com uma espécie de zelo perverso suas exigências até o ponto em que ele se inverte. Como o princípio de razão suficiente não iria até o inexplicável, o absurdo e o não sentido?” (LAPOUJADE, 2015, p.35).

¹⁰¹ Segundo Giacoia Júnior (2013, p.240), sob a perspectiva nietzschiana, “não é possível contornar o niilismo, uma vez que o tenhamos compreendido em sua integridade a partir das condições de sua gênese. Nesse caso, a única saída seria conduzi-lo até as suas últimas e *derradeiras consequências*, e isso significa vivê-lo como niilismo *ativo*. A superação consiste em atravessá-lo de ponta a ponta, em refleti-lo em toda sua extensão e profundidade”.

Deleuze *parte* da constatação de que já não é mais possível acreditar nas categorias de uma racionalidade que se ergue sobre a determinação de um fundamento e institui o domínio da representação. *A tarefa a que Deleuze se propõe é a de encontrar outro modo de fazer filosofia e outra forma de apreender a experiência que não mais conduza à nadificação que a razão ocidental encontra ao cabo de sua própria empreitada.*

O domínio da representação é o domínio da identidade entre o pensamento e as coisas ou entre razão e seu objeto, relação passível de elaboração dentro da ordem de uma proposição ou juízo. Essa identidade é tanto dada na subordinação das coisas ao modelo da Ideia quanto na subordinação dos fenômenos à estrutura do sujeito. Para Deleuze, é quando esse domínio do juízo, da razão e da ordem da representação colapsa que se abre a possibilidade da criação de novos modos de vida, de um processo vital. Assim, em contraste com o isomorfismo dos campos (a Ideia e suas cópias, o sujeito e o objeto transcendentais) que pressupõe a identidade como critério da verdade, o que Deleuze propõe é que a filosofia explore outra forma de pensar, voltada para a apreensão da *diferença* irreduzível entre o pensamento e a coisa ou entre o conceito e o objeto. O pensamento deve voltar-se para esse seu outro, para esta diferença radical a que ele se relaciona e que se relaciona com ele. Para Deleuze, é o devir-reativo das forças que leva a vontade a querer conservar o fundamento como verdade e razão: “aquele que quer o verdadeiro quer primeiramente depreciar esse elevado poder do falso: ele faz da vida um ‘erro’, faz desse mundo uma ‘aparência’. Opõe, portanto, o conhecimento à vida, opõe ao mundo um outro mundo [*autre monde*], um além-mundo [*outrre-monde*], precisamente o mundo verídico” (DELEUZE, 1983, p.109).

Atravessar o niilismo significa então levar até o fim o colapso de todo o fundamento identitário e de todos os valores estabelecidos que se sustentam sobre a negação da vida¹⁰². Para isso é necessária uma potência destrutiva na afirmação, afirmação da diferença que cria valores novos desconhecidos até então, destruição ativa que faz a vontade de nada finalmente transmutar-se, transvalorar-se: “por que a transmutação é o niilismo acabado? Porque, na transmutação, não se trata de uma simples substituição, mas de uma conversão [do devir reativo em devir ativo]” (DELEUZE, 1983, p.201).

¹⁰² “Desde há muito tempo, até agora, não se procurou o sentido da existência senão colocando-a como alguma coisa faltosa ou culpada, alguma coisa injusta que deveria ser justificada. Se tinha necessidade de um Deus para interpretar a existência. Se tinha necessidade de acusar a vida para redimi-la, redimi-la para justificá-la. Avaliava-se a existência, mas sempre colocando-se do ponto de vista da má consciência. Essa é a inspiração cristão que compromete a filosofia inteira”. (DELEUZE, 1983, p.21).

Compreendemos como as forças reativas se disseminam e determinam perspectivas que fazem da razão suficiente uma compulsão à fundamentação a serviço da vontade de verdade. Mas seria possível outra perspectiva, outro uso do princípio de razão suficiente? Em *O que é fundar?*, Deleuze já defendia que o pensamento deve afirmar a vida, ainda que ao custo de colocar-se contra a própria razão¹⁰³, de tal forma que a contribuição da filosofia deve ser a criação de uma nova imagem do pensamento.

A vida deve ser o objeto do pensamento filosófico por excelência, não obstante, ela é um objeto impossível, imperscrutável e irreduzível ao próprio pensamento. Neste sentido, o pensamento só pode se reconciliar a ela ao custo de entregar-se à tarefa infinita de pensar o absurdo, o impensável e o aberrante¹⁰⁴. Esse confronto é que obriga o pensamento a mobilizar-se, “esse é o paradoxo supremo do pensamento, querer descobrir algo que ele mesmo não pode pensar” (DELEUZE, 1956/2015, p.63). A eventualidade do colapso do fundamento é uma e mesma com a redescoberta da vida como objeto de pensamento, resultando na necessidade de novas lógicas, novas formas de operação da razão suficiente. Assim, na destituição do fundamento e na descoberta do sem fundo se abre a possibilidade de uma filosofia vitalista, isto é, uma filosofia do *absolutamente diferente*¹⁰⁵.

Como apreender essa diferença absoluta? Como pensá-la? Em *Nietzsche e a filosofia*, a *quaestio juris* aparece na sua forma metacrítica: se a vida é o objeto máximo do pensamento, cabe avaliar quais as forças que dela se apoderam, como funcionam essas forças, em quais valores resultam. Isto porque, sob a superfície do problema metafísico ou epistemológico do fundamento, se pressente a questão ética e o problema do sentido: mais que o fundamento da verdade, é necessário perguntar *quem quer* a verdade, que forças, que vontade quer o

¹⁰³ “Essa recusa da razão é importante porque nós a encontramos de novo nos filósofos chamados ‘irracionalistas’. Eles privilegiam outros poderes além do pensamento. Mas mais profundamente, eles acreditam que podemos pensar contra a razão. Mas por que fazer isso? Por que a razão sempre nos convida a obedecer, a nos submeter à generalidade”. (DELEUZE, 1956/2015, p.58).

¹⁰⁴ “Não é que a vida insufla, à lógica, um vento de irracionalidade que, ausente, faz falta a ela; ao contrário, é que as potências da vida produzem incessantemente novas lógicas que nos submetem à irracionalidade delas”, assinala Lapoujade (2015, p.14) a respeito da lógica deleuziana.

¹⁰⁵ Em *O que é fundar?*, Deleuze cita também a contribuição kierkegaardiana para a construção de uma lógica além do fundamento: em Kierkegaard o conceito de angústia é que denota o modo próprio de sentir da consciência quando relacionada ao absolutamente diferente que o sem fundo revela e quando o pensamento percebe sua irreduzibilidade em relação ao seu objeto. O confronto com esse absolutamente diferente é o instante e o impensável. Deleuze assinala que Kierkegaard descobre aí a repetição. Sua crítica ao filósofo dinamarquês se dirige à associação desse conceito a uma ética demasiado cristã, dependente da ideia de interioridade e sujeita ainda aos ditames do ideal ascético: “Pascal, Kierkegaard, Chestov souberam genialmente levar a crítica mais longe do que se havia feito. Suspenderam a moral, derrubaram a razão. Mas, presos nas armadilhas do ressentimento, ainda tomavam suas forças do ideal ascético. Eram poetas desse ideal. Aquilo que eles opõem à moral, à razão, ainda é este ideal no qual a razão mergulha, esse corpo místico onde ela se enraíza, a interioridade – a aranha. Eles próprios se colocam sob o signo do ressentimento: Abraão e Jó” (DELEUZE, 1983, p.41).

verdadeiro; para além da interrogação sobre as condições do valor de verdade de um juízo sobre um fenômeno, é necessário pôr a questão do sentido deste ou daquele acontecimento, deste ou daquele fenômeno¹⁰⁶.

Desta forma, a crítica em Deleuze é, como em Nietzsche, sempre positiva, total e afirmativa: crítica dos valores, avaliação do valor dos valores, compreensão do seu sentido. Trata-se de seguir as linhas de valoração através de uma *genealogia*, “contra a ideia de uma derivação causal ou de um começo insípido que coloca uma origem indiferente aos valores” (DELEUZE, 1983, p.2). As razões e suas pretensões de universalidade devem ser, elas mesmas, avaliadas de acordo com uma diferenciação dos valores. A crítica é ativa e positiva na medida em que serve a uma abertura à criação de novos sentidos ou novos valores e em que se constitui face a face com uma afirmação:

A crítica não é uma re-ação do ressentimento, mas a expressão ativa de um modo de existência ativo: o ataque e não a vingança, a agressividade natural de uma maneira de ser, a maldade divina sem a qual não se poderia imaginar a perfeição. Essa maneira de ser é a do filósofo porque ele se propõe precisamente a manejar o elemento diferencial como crítico e criador, portanto, como um martelo (DELEUZE, 1983, p.3).

A crítica sobrevém em função de uma afirmação, como uma destruição subsidiária de um ato de criação, como efeito de um movimento intensivo, tal qual a devastação que os guerreiros nômades de Nietzsche deixavam atrás de si¹⁰⁷. O pensamento nômade é a atitude nobre, isto é, crítica e criadora, no âmbito da filosofia. Em Nietzsche, a interpretação e a avaliação substituem, assim, a determinação do fundamento como transcendência metafísica ou como dedução transcendental (BLONDEL, 1999). A questão *quid juris*, enquanto signo de um campo problemático, é a forma da pergunta crítica por excelência, de uma crítica fundamental: ao submeter as pretensões à avaliação, ela promove um desabamento ou destruição do fundamento, corrói toda determinação final e abre o pensamento ao sem-fundo diferencial.

Diz-se então que a crítica deve ir ao fundo e revolver o solo, que para destruir todo resquício da metafísica deve mesmo ir ao subsolo ou cingir o abismo insondável¹⁰⁸ e explorar

¹⁰⁶ Deleuze evoca, aqui, o pluralismo nietzschiano: “um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido de acordo com a força que se apropria dela. [...] O sentido é então uma noção complexa: há sempre uma pluralidade de sentidos – uma constelação, um complexo de sucessões, mas também de coexistências – que faz da interpretação uma arte [...]”. (DELEUZE, 1983, p.5).

¹⁰⁷ “Tais seres são imprevisíveis, eles vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, eles surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado ‘outra’ para serem sequer odiados. Sua obra consiste em instintivamente criar novas formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas – logo há algo novo onde eles aparecem” (NIETZSCHE, 2009, p.75).

¹⁰⁸ Blondel (1999) chama a atenção para o jogo de palavras que Nietzsche faz entre o solo ou fundamento (*Grund*), o subsolo (*Untergrund*) e o abismo (*Abgrund*).

o obscuro, arriscar-se a abandonar o critério de clareza e distinção¹⁰⁹. Assim, longe de retornar à determinação de um novo fundamento, a crítica assume como verdadeiro início do pensar para a vida e a partir do corpo esse gesto de destruição positiva que é, na realidade, um desfundamento [*effondement*]¹¹⁰, como assinala Zourabichvili (2016, p.91): “o pensamento só caminha de ato em ato, não de princípio a consequência ou do chão ao céu, e volta a atuar inteiramente a cada vez. É esta a revelação do ‘desfundamento’, que faz eco à ‘derrocada central’ de Artaud”¹¹¹.

A ideia do abismo como negatividade se erige sobre uma formação de compromisso entre esse negativo e a identidade: a nadificação é o avesso da exigência de uma razão suficiente, mas apenas quando não se renuncia a determinar esse fundamento como perene. Para a consciência presa à lógica do idêntico, o abismo do sem fundo será percebido como falta ou negação. A racionalidade que quer o idêntico e o verdadeiro ainda pretende encontrar uma determinação que possa ser fixada como razão, quer tornar o fundamento infinito fazendo-o interiorizar a finitude: a falta do idêntico se torna falta ou falha *no* idêntico, negativo do próprio idêntico.

Essa vontade de conservar o idêntico e passar pelo negativo é a vontade de potência tomada pelas forças reativas, é a vontade negativa das forças reativas. O sem-fundo é, para Deleuze, inteiramente positivo. Somente um pensamento tomado pelas forças reativas sente o

¹⁰⁹ Como dirá Deleuze em *Diferença e repetição*, trata-se da “explosão do claro e distinto ou da descoberta de um valor dionísio, segundo o qual a *Ideia é necessariamente obscura na medida em que é distinta*, sendo tanto mais obscura quanto mais distinta ela for. O distinto-obscura torna-se, aqui, a verdadeira tonalidade da filosofia, a sinfonia da Ideia discordante” (DELEUZE, 2006, p.212).

¹¹⁰ A concepção deleuziana do (des)fundamento guarda certa relação, também, com a concepção heideggeriana da essência do fundamento. Para Heidegger (1988) o tema do abismar-se, ir ao fundo, é primordial: o *Abgrund* caracteriza a condição da essência do fundamento como “liberdade de desfundamentar”, para utilizar a expressão de Vale e Dias (2014). Mas essa desfundamentação diz-se somente do *Dasein* que se confunde, em última instância, com essa abissalidade mesma na sua transcendência em direção ao mundo. Em *O que é fundar?*, Deleuze assinala que a compreensão heideggeriana da relação entre subjetividade e mundo é herdeira da concepção husserliana - na filosofia de Heidegger, “o homem, ao mesmo tempo em que faz o mundo advir, está no mundo. Está em seu meio”. Daí o privilégio da condição humana. Deleuze também concebe o desfundamento como liberdade, mas reprova em Heidegger a manutenção de uma igualdade ou “mesmidade” entre a essência do fundamento e o fundado, mesmidade que submete novamente a *quaestio juris* ao problema da subjetividade transcendental, agora equiparada à transcendência. Assim, Heidegger estaria restaurando uma certa perspectiva antropológica. Em *Diferença e repetição*, Deleuze discute a concepção da diferença em Heidegger, sugerindo que o filósofo alemão não teria sido capaz de conceber uma ideia de diferença na sua potência máxima. Cf. também *Deleuze e Leibniz: um único lance de dados ou A univocidade do ser e a equivocidade dos sentidos* (AGOSTINHO, 2016) e *O problema do fundamento nos escritos de Heidegger: de 1927 a 1930* (MARQUES, 2012).

¹¹¹ Neste ponto, não se está muito longe da ideia de processo esquizo, que, no entanto, Deleuze só chega a desenvolver inteiramente com *O anti-Édipo* (DELEUZE; GUATTARI, 2010).

abismo como nadificação, pensa uma negatividade dada como força autônoma e lhe dá peso ontológico¹¹².

Vemos que todo o problema retorna ao platonismo: revertê-lo significa, então, fazer a crítica do fundamento ligado ao princípio de identidade – igualdade da Ideia consigo mesma – que funda o domínio da representação. O modelo da Ideia executa a função de um fundamento assentado sobre a lógica da identidade e da semelhança, primeiro em relação ao próprio modelo, depois em relação aos entes segundo sua prova e seu crivo. O mundo sensível, *locus* do fluxo do devir, seria povoado por estes *entes-cópias* que apresentam suas respectivas pretensões à participação no modelo, cópias que se querem as mais verdadeiras (o verdadeiro político, o verdadeiro amante etc.). Haveria, no entanto, um tipo de cópia absolutamente diferente, uma má cópia tão distante do modelo que mal se poderia ainda dizer que é uma cópia. A isso Deleuze chama *simulacro*.

É no simulacro que se descobre uma “instância que compreende uma diferença em si” (DELEUZE, 1969/2009, p.95), um falso pretendente infundado e não fundante que escapa à circularidade identitária do fundamento enquanto ápice ou solo de uma hierarquia ontológica. O simulacro põe em xeque a distinção entre modelo e cópia e “instaura o mundo das distribuições nômades e anarquias coroadas. Longe de ser um novo fundamento, engole todo o fundamento, assegura um universal desabamento [*effondrement*], mas como acontecimento positivo e alegre, como desfundamento [*effondement*]” (DELEUZE, 1969/2009, p.268, tradução modificada). Deve-se ir além do fundamento, mas isto não quer dizer, de modo algum, perscrutar alguma altura ou profundidade ainda mais obscura do Ser, mas precisamente o contrário: significa retornar ao plano do devir e restaurar a cumplicidade entre o pensamento e a vida.

Essa diferença em si é que opera a afirmação no abismo. Trata-se de transformar a fragmentação pura fazendo-a passar do simples *effondrement* ao *effondement*, reencontrando no abismo da laceração dionisíaca a afirmação de Zarathustra¹¹³. A ontologia da diferença

¹¹² Como vemos no hegelianismo: “[...] a relação entre objeto e falta é invertida: a falta não é redutível à falta de um objeto, ao contrário, o próprio objeto é que é a positivação espectral de uma falta. E devemos extrapolar esse mecanismo no próprio fundamento (pré-)ontológico de todo ser: o gesto primordial da criação não é o gesto de uma generosidade excessiva, da asserção, mas um gesto negativo de recuo, de subtração, que abre espaço por si só para a criação de entes positivos. É assim que ‘existe algo, em vez de nada’: para chegar a algo é preciso subtrair do nada seu próprio nada, isto é, é preciso pôr um Abismo primordial pré-ontológico ‘como tal’, *como nada*” (ŽIŽEK, 2015, p.348, grifos do autor) – para Deleuze, o problema da anterioridade primeva do nada em relação ao ser é uma questão metafísica inteiramente falsa. Cf. nosso capítulo 3, sobre a crítica deleuziana da diferença como o negativo.

¹¹³ “A laceração dionisíaca é o símbolo imediato da afirmação múltipla; a cruz de Cristo, o sinal da cruz, são a imagem da contradição e de sua resolução, a vida submetida ao trabalho do negativo. [...] ‘Eu coloco em todos os precipícios minha afirmação que abençoa (Zarathustra)... Mas isto, ainda uma vez, é a própria ideia de Dionísio’. A

propõe, portanto, levar até o fim a dissolução do fundamento para deixar emergirem daí novas formas de vida ativa e novas potências do pensamento: onde o fundamento colapsa, o princípio de razão suficiente dá ensejo a uma forma de repetição criadora, não mais repetição do mesmo, mas repetição da diferença.

Desde *Empirismo e subjetividade*, Deleuze descobre a implicação entre o problema do fundamento e o jogo da diferença e da repetição. Atravessamos o fundamento, o princípio de razão suficiente nos leva a colocar a *quaestio juris*, mas nada se encontra ao cabo deste percurso além do falso fundo que é a repetição, verso da diferença que dela se extrai. Com Nietzsche, a repetição adquire um sentido mais profundo: trata-se da descoberta do eterno retorno como princípio de seleção da diferença, isto é, como lógica do devir.

4.4. A ENÉSIMA POTÊNCIA DA REPETIÇÃO

Se a filosofia nietzschiana é a reversão do platonismo é porque nela se encontram os operadores que permitem pensar o desfundamento e a seleção dos simulacros. Deleuze afirma que a busca por um fundamento deve trazer algo novo ao pensamento, do contrário não ultrapassaremos a reprodução do dado e o domínio da representação, isto é, a razão suficiente deve levar a outra coisa que não aquilo que dela era esperado, deve provocar uma confrontação do pensamento com o objeto do qual ele difere e que difere dele.

Que significa, então, essa forma de repetição que promove o *effondement*? Se antes, no modelo da reconhecimento, o objeto se dava idêntico a si mesmo a um sujeito cognoscente cujas representações estruturavam-se em torno de um *cogito*, agora trata-se de, ao contrário, promover a dessemelhança, a descentralização de um pensamento sem Eu e de um objeto “impossível” ou aberrante. Esse encontro só é possível quando a repetição não resulta mais numa subjetividade relacionada a um objeto a ser reconhecido como seu correlato¹¹⁴, mas seleciona somente os simulacros. Nietzsche oferece à filosofia deleuziana essa forma superior da repetição, o *eterno retorno*, que,

oposição entre Dionísio ou Zarathustra e o Cristo não é dialética e sim oposição à própria dialética” (DELEUZE, 1983, p.19).

¹¹⁴ Como menciona Zourabichvili (2016, p.40) a propósito do modelo moderno da reconhecimento: “Assim que interpreta seu objeto como realidade, o pensamento lhe consigna *a priori* a forma da identidade: homogeneidade e permanência. O objeto é submetido ao princípio de identidade para que ele possa ser conhecido, de modo que todo conhecimento já é um reconhecimento. O pensamento reconhece o que ele previamente identificou; ele dá a si próprio para pensar aquilo que tenha passado de antemão pelo crivo do Mesmo”.

[...] tomado em seu sentido estrito, significa que cada coisa só existe retornando, cópia de uma infinidade de cópias que não deixam subsistir original e nem mesmo origem. Eis porque o eterno retorno é dito “paródico”: ele qualifica o que ele faz ser (e retornar) como sendo simulacro. O simulacro é o verdadeiro caráter ou a forma do que é - “o ente” - quando o eterno retorno é a potência do Ser (o informal). (DELEUZE, 2006, p.106).

Fixar a identidade do objeto que se dá ao pensamento é recair no domínio da representação. No pensamento¹¹⁵ do eterno retorno, por outro lado, apreende-se o ser do devir ou da diferença, pois, “se o ser das coisas está de um certo modo em suas diferenças de natureza, podemos esperar que a própria diferença seja alguma coisa, que ela tenha uma natureza, que ela nos confiará enfim o Ser” (DELEUZE, 2014, p.47)¹¹⁶.

A destruição crítica e a afirmação criadora são as potências próprias da repetição quando desvinculada do Mesmo e relacionada à diferença: Nietzsche ensina que somente retorna aquilo que difere, o estático e o idêntico não passam de recortes sobre a diferença. No domínio da representação, o ente se apresenta como pretendente à cópia bem fundada ou forma isomorfa do fundamento, mas no pensamento do eterno retorno (da repetição da diferença) o fundamento se torna *problemático* – funda algo diferente de si e não sobrevive¹¹⁷ a esse instante de fundação. Já nos anos 1950, Deleuze questionava:

A repetição é a seriedade da vida. Então de que serve o fundamento? Se a determinação de um fundamento não muda nada, então por que fazê-lo? Ele deve contribuir para alguma coisa nova, que é repetição. [...] Para Nietzsche a determinação de um fundamento entrega algo novo a nós, que é o eterno retorno. (DELEUZE, 1956/2015, p.78).

Em *Diferença e repetição e Lógica do sentido*, Deleuze nos apresenta o conceito mais apropriado de *effondement* para expressar esse “fundamento” diferencial que nada mais guarda de semelhante ao Deus metafísico ou ao sujeito transcendental. Muito embora diversos outros pensadores - Chestov, Kierkegaard, Tarde e até mesmo Freud¹¹⁸ - tenham buscado uma concepção concreta de repetição, somente o eterno retorno nietzschiano poderia oferecer uma concepção da repetição inteiramente não dialética, uma “pura pulsão à repetição sem nenhum

¹¹⁵ Os princípios lógicos, em Deleuze, estão em relação direta com a ontologia: uma vez que o ser se diz da diferença, a diferença entre o pensamento e a coisa será ainda expressão do ser. A lógica diferencial não pretende se apresentar como ferramenta de pensamento a ser extrinsecamente aplicada ao efetivo de que se ocupa, assim, lógica e ontologia são sinônimos desde que abandonemos toda ideia de um em-si que promete ser algo além ou “atrás” daquilo que se confronta com o pensamento. A diferença é o que sempre retorna, isto é, o retornar ou a repetição é o princípio pelo qual o pensamento é confrontado com aquilo que o excede.

¹¹⁶ Percebemos, aqui como a estreita implicação entre as ideias de diferença e de repetição na construção conceitual deleuziana se reflete como complementariedade entre Bergson e Nietzsche.

¹¹⁷ Da mesma forma, segundo a contribuição kierkegaardiana para o pensamento da repetição, “a suprema paixão do intelecto é buscar o choque, embora esse choque de uma forma ou de outra leve-o à sua própria ruína” (DELEUZE, 1956/2015, p.63).

¹¹⁸ “Todos eles viram a possibilidade de substituir a dialética por um método diferente, um mais concreto, de acordo com eles” (DELEUZE, 1956/2015, p.77).

movimento de suprassunção ou idealização” (ŽIŽEK, 2015, p.354)¹¹⁹. Deleuze descobre nele a mais alta potência da ideia de repetição, a enésima potência: o conceito de eterno retorno é a chave de criação de um pensamento nômade e de uma nova sensibilidade ou modo de vida, baseado nas forças ativas e na vontade afirmativa.

Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze elenca dois aspectos do eterno retorno: um no sentido cosmológico de afirmação do devir e outro em sentido ético, segundo o qual se avalia o valor dos recortes sobre esse devir. Como princípio ético que opera uma seleção das forças, a forma mais geral do eterno retorno pode ser resumida na fórmula: “*O que tu quiseres, queira-o de tal modo que também queiras seu eterno retorno*”.

Sob este aspecto, há duas maneiras de seleção no eterno retorno: a primeira opera a seleção levando a vontade até o fim, pois “faz do querer algo completo. O pensamento do eterno retorno elimina do querer tudo o que cai fora do eterno retorno, faz do querer uma criação” (DELEUZE, 1983, p.78). Deleuze exemplifica: uma preguiça levada a cabo, uma tolice ou uma baixeza levadas ao extremo, que desejassem seu eterno retorno, deixariam de ser preguiça, tolice ou baixeza. Não se deve querer apenas uma vez, mas deixar correr o fluxo do eterno retorno, da repetição. É isto que opera a seleção. Mas Deleuze adverte: as forças reativas mais profundas sobrevivem a essa primeira seleção e o niilismo resiste através dessas forças reativas. Uma segunda seleção é necessária para abrir caminho a um devir ativo. Deleuze distingue, aqui, o niilismo incompleto e o niilismo completo:

Somente o eterno retorno faz do niilismo um niilismo completo, *porque faz da negação uma negação das próprias forças reativas*. O niilismo, por e no eterno retorno, não se exprime mais como a conservação e a vitória dos fracos, mas como a destruição dos fracos, sua *autodestruição*. (DELEUZE, 1983, p.79).

É o niilismo incompleto que conserva as forças reativas, que conserva a fraqueza. Ele a faz retornar porque nunca leva a vontade de nada até o seu limite máximo. É uma negação conservadora, que não reduz as forças reativas ao nada, mas nega sempre parcialmente, sempre de modo determinado.

As forças reativas propagam-se transformando as forças ativas em novas forças reativas, mas as forças ativas só podem se propagar pela prova do eterno retorno, que opera a sua seleção

¹¹⁹ Paradoxalmente, para Žižek (2014) as rupturas mais efetivas com Hegel são as mais hegelianas – nesse sentido, ao ser capaz de tematizar a repetição pura, Deleuze descobre “o núcleo da dialética hegeliana, inacessível para o próprio Hegel”, uma vez que “a pulsão de morte ou compulsão à repetição é o cerne da negatividade, o pressuposto não tematizado de Hegel – inacessível não só para ele, mas talvez para a filosofia como tal: suas linhas gerais foram desenvolvidas pela primeira vez por um teólogo (Kierkegaard) e por um (meta)psicólogo (Freud), e, um século depois, um filósofo (Deleuze) uniu a ligação de Kierkegaard e Freud” (p.346). É notável neste comentário a falta de referência a Nietzsche, talvez porque se a concepção nietzschiana fosse considerada chegaríamos ao conceito positivo da repetição.

e a destruição das forças reativas fazendo retornar apenas as forças que são capazes de sustentar a sua própria vontade e que assim são sustentadas por ela. As forças reativas não retornam porque movem-se pela vontade de nada, porque negam-se a si mesmas até sua autossupressão e, assim, efetivamente realizam absolutamente essa vontade. Elas negam-se a si mesmas de modo total e, levando a negação até o fim, se autoconsomem. Esta destruição devém destruição ativa, algo muda no caráter mesmo da negação, pois então “ela é como que *transmudada*. Ela exprime uma afirmação, exprime o devir-ativo como potência de afirmar” (DELEUZE, 1983, p.80), produzindo assim um devir-ativo como crítica e criação.

Desta maneira, parece-nos que a seleção sob o aspecto ético implica em si mesmo um princípio ontológico de seleção e que, portanto, o sentido mais importante do eterno retorno é o que Deleuze chama de aspecto cosmológico: neste caso, ele supõe a crítica da ideia de estado terminal ou de equilíbrio defendida pela ciência da época de Nietzsche. Tal ideia seria o equivalente físico das ideias de identidade lógica e de igualdade matemática: todas se caracterizam por uma supressão das diferenças, mesmo diferenças de *quantidade*, supressão que tem como resultado a crença de que a consequência última do postulado termodinâmico da conservação da energia seria a precipitação de todo o universo numa “morte” cosmológica, que consistiria numa soma zero das quantidades finais ou iniciais. Segundo Deleuze, Nietzsche critica as ciências justamente por sua forma de avaliar os fenômenos a partir dessa lógica da supressão final das diferenças que poria um fim ao devir universal e o restituiria a um estado nulo de indiferenciação: “se o universo tivesse uma posição de equilíbrio, diz Nietzsche, se o devir tivesse um objetivo ou um estado final, ele já o teria atingido. [...] Ora, não sendo alguma coisa que deveio [*de devenu*], também não é um devir [*devenir*] alguma coisa” (DELEUZE, 1983, p.53).

O devir não possui um estado final ou inicial indiferenciado, ele não para de se diferenciar, não cessa de tornar a devir. “Qual é o ser do que devém, do que não começa nem acaba de devir? *Retornar [revenir], o ser do que devém*”, diz Deleuze (1983, p.54). Se o eterno retorno fosse relacionado à identidade, perderia sua força como princípio de diferenciação a partir do qual algo novo pode emergir. O devir jamais cessa de vir a ser, ele é a própria repetição daquilo que está infinitamente em vias de se fazer, de forma que o eterno retorno é “um pensamento sintético, pensamento do absolutamente diferente que exige um princípio novo fora da ciência. Esse princípio é o da reprodução do diverso enquanto tal, o da repetição da diferença” (DELEUZE, 1983, p.52). Deleuze se contrapõe às interpretações da filosofia de Nietzsche que veem no eterno retorno a repetição do mesmo ou do idêntico.

Para além do desdobramento do eterno retorno no aspecto cosmológico e no aspecto ético, importa sobretudo o liame do eterno retorno com a vontade de potência, uma vez que “o próprio eterno retorno depende então de um princípio que não é o de identidade, mas que deve, em todos esses pontos de vista, preencher as exigências de uma verdadeira razão suficiente” (DELEUZE, 1983, p.55). Como razão suficiente, a vontade de potência condiciona a síntese das forças mas também da repetição no eterno retorno. Como ser do devir¹²⁰, o eterno retorno constitui uma nova *síntese do tempo* que elude o começo e o fim do tempo, constitui ciclos, mas ciclos excêntricos no qual nada mais se repete além da diferença.

4.5. O DESFUNDAMENTO DO TEMPO

A síntese passiva do hábito compunha a fundação do tempo no presente e fazia retornar a repetição como contemplação-contracção; ela formava o campo empírico no e do tempo. A segunda síntese passiva dizia respeito à constituição de uma Memória que fazia o papel do fundamento do tempo no passado. Esse passado puro instituía uma generalidade do tempo, a coexistência de si com o presente e, mais profundamente, a coexistência de todos os seus níveis ou graus numa totalidade virtual. O risco era, então, de deixar eclipsar a diferença, “já era todo esse o equívoco da segunda síntese, toda a ambiguidade de Mnemósina, pois esta, do alto de seu passado puro, ultrapassa e domina o mundo da representação: ela é fundamento, em-si, númeno, Ideia. Mas ela é ainda relativa à representação que ela funda” (DELEUZE, 2006, p.135). Anunciava-se a necessidade de uma outra concepção do tempo que fosse capaz de assegurar a lógica da diferença em si como transformação infinita: tempo da terceira síntese, o eterno retorno.

Ele não se faz perceber a não ser no atravessamento da forma pura e vazia do tempo, forma estática do tempo desprovido de todo conteúdo empírico, de toda determinação por um fundamento. Se ele se apresenta estático é porque “o tempo já não é subordinado ao movimento; forma da mudança mais radical, mas a forma da mudança não muda” (DELEUZE, 2006, p.136). Vê-se, com isso, que essa forma vazia está muito distante de uma forma *a priori* da intuição sensível tal como ocorria em Kant (FORNAZARI, 2015) - ele não é a condição da aparição dos objetos para um sujeito transcendental, antes é o incondicionado de um campo transcendental sem sujeito. Abismo do tempo, “tempo enlouquecido, saído da curvatura que um deus lhe dava”

¹²⁰ “Devir não é o que devém. Devir é o retorno do que devém. [...] Em última instância, a repetição irá significar esse genuíno ser do devir” (DELEUZE, 1956/2015, p.82).

(DELEUZE, 2006, p.136), essa forma vazia traga toda a organização e consistência constituinte de um *cogito*, lançando o sujeito a uma fragmentação devastadora, que, no entanto, não deixa de ter sua própria lógica.

Tal lógica é a da *cesura*, a ordem assimétrica própria desse tempo que parece desorganizado sob o ponto de vista do Eu: a forma vazia do tempo é sobretudo uma linha reta, flecha que atravessa a temporalidade empírica ou vivida e sua condição, introduzindo uma desigualdade entre o antes e o depois. A cesura é o instante da “*ação formidável*” que quebra a circularidade do tempo como passado puro e rompe com as hierarquias do presente empírico que ele determina. É após o acontecimento efetuado nessa cesura que tudo muda e que o futuro absorve o passado e o presente.

Como aponta Fornazari (2015), a ideia de cesura, em sua origem holderliniana, torna a literatura dramática e trágica uma espécie de arquétipo do funcionamento dessa ordem vazia do tempo: Deleuze evoca a tensão de Hamlet diante da tarefa de vingar a morte de seu pai, o rei, tarefa que é grande demais para o personagem. Seu drama é justamente o imperativo de tornar-se capaz da ação a ele designada, como um destino para o qual não está ainda preparado, que ainda está por se fazer. Atravessado pelo imperativo da ação a ser realizada, Hamlet sofre uma desterritorialização¹²¹, traça linhas de fuga – isto é, mergulha na metamorfose da forma vazia do tempo. O Hamlet febril e delirante é o sujeito que sente o tempo sair fora dos eixos, “homem sem nome, sem família, sem qualidades, sem mim nem Eu, o ‘plebeu’ detentor de um segredo, já super-homem com seus membros esparsos, gravitando em torno da imagem sublime” (DELEUZE, 2006, p.137, tradução modificada), prelúdio do esquizo.

O passado é fundamento e opera na representação e na identidade, fazendo o presente à sua imagem e semelhança; a terceira síntese se faz um porvir que vai da cesura à cisão na ordem do tempo, linha reta que corta os círculos do passado absoluto e do presente empírico. O eterno retorno é o porvir que destitui o passado como aquilo que faz o tempo passar: Deleuze vê na repetição nietzschiana a saída para o problema da passagem do tempo. O tempo passa não porque tem no passado o fundamento de seu movimento, mas porque é repetição infinita do devir, porque é um porvir infinito¹²². Dito de outro modo, o eterno retorno constitui a forma do tempo em que o devir continuamente retorna como instante que se torna e não para de se tornar.

¹²¹ No *Anti-Édipo*, “‘desterritorialização’ é a nova palavra para o que Deleuze denomina ‘desfundamento’ em *Diferença e repetição*. A Terra se confunde com a própria desterritorialização, é uma terra infinitamente movediça, sem fundo e sem base. *A desterritorialização é o movimento aberrante da Terra*”. (LAPOUJADE, 2015, p.41).

¹²² “O porvir não é mais porvir de nenhum passado; rompeu com todo passado, não se depreende dele. Se fosse o caso, a memória ainda desempenharia o papel de fundamento: o porvir seria a retomada ou a integral do nosso passado, como em Bergson” (LAPOUJADE, 2015, p.81).

Não é mais o passado infinito, mas o eterno retorno que faz o tempo passar porque faz o devir retornar. É repetição do devir. Já em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze afirmava (1983, p.54):

Se o presente não passasse por si mesmo, se fosse preciso esperar um novo presente para que este se tornasse passado, nunca o passado em geral se constituiria no tempo, nem esse presente passaria; não podemos esperar, é preciso que o instante seja ao mesmo tempo presente e passado, presente e futuro para que ele passe (e passe em proveito de outros instantes). É preciso que o presente coexista consigo mesmo como passado e como futuro. É a relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e futuro que funda sua relação com os outros instantes. [...]. Não é o ser que retorna, mas o próprio retornar constitui o ser enquanto se afirma do devir e daquilo que passa.

A terceira síntese é, ao mesmo tempo, a síntese da forma vazia do tempo e síntese do futuro ou do porvir. Nela, as outras sínteses colapsam, mas esse colapso não se faz sem que resulte na abertura para um futuro no qual emerge o novo. A repetição do devir não quer dizer outra coisa que a emergência de uma temporalidade de criação e produção pura. Apenas entendendo o eterno retorno como repetição da diferença é que se pode explicar de que maneira tudo se repete, mas, ainda assim, há diversidade e movimento. Como comenta Lapoujade (2015, p.89),

O eterno retorno é precisamente o que não faz retornar nada do ego, do Eu, do Uno, pois só faz retornar o que difere; é uma redistribuição permanente das potências do sem-fundo. Ele se torna o *novo círculo* que substitui o círculo platônico. Daqui em diante, à nova terra do sem-fundo corresponde o novo círculo do eterno retorno [...].

O eterno retorno nos convida ao desafio de uma luta contra o hábito e a memória, contra a fundação que extrai a diferença e contra o fundamento que compreende a diferença repetindo-a no mesmo. É na terceira síntese que se encontra a verdadeira chave para compreender a temporalidade da diferença interna, algo que o bergsonismo ainda não era capaz de prover completamente. Se Nietzsche pode ser lido à luz de Bergson, o destino do bergsonismo como filosofia da diferença é, em contraparte, o encontro com a filosofia nietzschiana da repetição. O presente infinitesimal se transforma em porvir puro, em retorno do devir: ele é o tempo virtual daquilo que está *em vias de se fazer*, que está em travessia infinita, sem origem e sem termo final. O desafio é o de fazer da repetição “o pensamento e a produção do ‘absolutamente diferente’; fazer que, para si-mesma, a repetição seja diferença em si-mesma”, nos diz Deleuze (2006, p.142).

Mas, como dizíamos, se o desfundamento do tempo é afirmativo, se ele não recai no abismo como o negativo e o indiferenciado, é porque associa-se à vontade de potência como princípio plástico de síntese. A razão suficiente deve se diferenciar ao se pôr. Na composição deleuziana com Nietzsche, é o conceito de vontade de potência que vem a atender esses critérios: nela, razão e conseqüente não se separam mais, tornam-se um mesmo movimento de

diferenciação do que se repete e de repetição daquilo que se diferencia. A maior conquista de uma lógica diferencial está nesse movimento, pois não é o bastante ir até o abismo do sem fundo, explorar esse mais além do fundamento, é necessário ainda fazer emergir algo desse sem fundo. Em *Lógica do sentido*, Deleuze atribui mais peso à vontade de potência a fim de ressaltar o aspecto criativo e produtivo do *effondement*, pois, se não se concebe essa dimensão,

Mesmo fazendo falar o fundo informe ou o abismo indiferenciado, com toda sua voz de embriaguez e cólera, não saímos da alternativa imposta tanto pela filosofia transcendental quanto pela metafísica: fora da pessoa e do indivíduo, não *distinguireis* nada... assim a descoberta de Nietzsche está alhures, quando, tendo se livrado de Schopenhauer e de Wagner, explora um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo que ele chama agora de dionisíaco ou da vontade de potência, energia livre e não ligada” (DELEUZE, 1969/2009, p.110).

Se é necessário pensar um devir-ativo do mundo e promover um devir-ativo do pensamento, isso significa também, então, que a atividade do sem-fundo não pode ser apenas a dissolução das identidades, que ele não deve se confundir com a unidade do negativo nem se estagnar nas formas do indiferenciado. Ir além do fundamento não é encontrar uma profundidade oculta no Ser nem permanecer na indiferença.

Definimos a vontade de potência como um querer que se conjuga ao poder das forças, como o motor mesmo da atividade das forças. Podemos acrescentar agora que a vontade de potência cumpre a função de um diferenciador da repetição, que ela pode ser mais profundamente compreendida como *vontade de diferença* (BORRADORI, 1999). Assim, a qualidade da força ativa está nessa vontade de afirmar a própria diferença ou de se *diferenciar de si mesma* antes de se diferenciar de um outro. Nas forças ativas, temos o equivalente do tempo como tendência direita, temos a diferença interna. Qual a implicação dessa concepção para o eterno retorno? Se a vontade de potência é o princípio de razão suficiente, isto é, a diferença interna como produção no tempo, então o eterno retorno só pode ser dito do diferente através dessa vontade. O eterno retorno correria o risco de ser uma repetição do mesmo se não fosse regido por uma vontade de diferença, por um princípio de diferenciação.

Como percebe Hardt (1996), toda a leitura de Deleuze em *Nietzsche e a filosofia* converge para o ponto de discussão das relações lógicas entre afirmação e negação. Aqui se encontra outro corte em relação ao hegelianismo: a dialética é também uma filosofia da repetição e da diferença, mas diferença como o negativo e repetição da negação. A afirmação, o novo, é produto dessa dupla articulação do negativo e da negação. A crítica nietzschiana propõe a alternativa da articulação de uma dupla afirmação, jogo no qual a negação é que aparece tardiamente e de modo lateral. *A afirmação e a negação são qualidades da vontade de potência*, de modo que o devir-ativo e o eterno retorno como repetição do devir dependem da

qualificação afirmativa da vontade de potência a que se relacionam. Assim, a vontade de potência no eterno retorno é afirmação pura e sua atividade consiste na reflexão da diferença, duplicação ou redobramento da afirmação: essa reflexão ou dobra articula duas afirmações, uma que se diz no múltiplo, no devir e no acaso, e uma segunda que toma a primeira por objeto e engendra assim o um do múltiplo, o ser do devir e a necessidade do acaso. Todo processo de diferenciação recíproca de elementos ideias ou de individuação de singularidades perpassa, em última instância, esse movimento da diferença que se desdobra, se estende e se reafirma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema do fundamento e do princípio de razão suficiente está no cerne da filosofia deleuziana: não se compreende a gênese e o sentido dos conceitos de diferença e de repetição sem levar em conta a crítica que Deleuze faz do fundamento e a tensão que essa crítica instaura na direção de uma dobra da razão suficiente em direção ao sem-fundo. Há uma distinção entre o fundamento e a razão suficiente presente na filosofia deleuziana. É verdade que, assim, ainda é a diferença que está no fundo da gênese da identidade e até mesmo do negativo, mas estes passam a ser secundários e derivados do maquinismo da diferença, ilusões objetivas, e não princípios sempre já pressupostos numa relação de fundamento.

A formulação do problema do fundamento como *quaestio juris* designa uma preocupação inerentemente pós-kantiana. Mas, como vimos, Deleuze parte da premissa de que não se pode fazer a crítica do fundamento em Kant sem primeiro voltar a Hume para compreender o que realmente está em jogo na dedução transcendental: o empirismo humiano descobre o fato problemático dos juízos de conhecimento como transcendência em relação ao dado. A questão de Hume era saber como podemos afirmar mais do que aquilo que o fato nos autoriza, como ultrapassamos o dado para enfim poder dizer “sempre”. Sua resposta final era que a repetição faz surgir no espírito um sentimento de conexão necessária entre os elementos da experiência que se apresentam para nós frequentemente em conjunção. Mas para que a repetição não permaneça indiferente, é necessário a intervenção de princípios da natureza humana que organizem a procissão caótica de elementos da percepção que se faziam fundo delirante do espírito. Desta maneira, os princípios da natureza humana seriam princípios de síntese dessa repetição – a repetição do hábito, que consiste, portanto, no ultrapassamento constituinte da subjetividade e de um Eu empírico. Dizemos “sempre” porque nos habituamos.

É tendo essa teoria empirista da constituição da subjetividade em vista que Deleuze avalia o estatuto do fundamento transcendental: Kant inverte a questão de Hume e pergunta como pode o dado se dar ao sujeito *já posto*. A questão de Kant não é saber como podemos ultrapassar o dado para formar um juízo sintético a partir da experiência, mas sim como o sujeito pode representar para si o dado e formular juízos sintéticos *a priori*. Os objetos são dados ao sujeito cognoscente porque esses objetos são meramente *fenômenos*: as próprias representações do sujeito são condição de possibilidade de que objetos sejam dados na experiência. Assim, o sujeito é fundamento porque determina a forma a priori de um objeto = X, ele é um sujeito universal indissociável de um objeto em geral. Mas que é esse sujeito universal, transcendental?

Da dedução resulta que o fundamento dos conceitos do entendimento e dos juízos sintéticos *a priori* é uma unidade sintética originária da apercepção, a que Kant chamava, na primeira edição da *Crítica da razão pura*, de síntese da reconhecimento. Essa unidade seria a condição de possibilidade da organização de um múltiplo das percepções sob a forma da representação em um sujeito, bem como a condição de possibilidade de um “Eu penso” que acompanharia todas as representações.

Para compreender a abordagem de Deleuze sobre essa discussão, deve-se levar em conta o segundo capítulo de *O que é fundar?*, no qual o filósofo francês percorre o caminho de Hume a Kant para delinear a noção de transcendental e caracterizar o tríplice fundamento kantiano (que termina por se reduzir a um). Esse estudo lança luz sobre os objetivos e os resultados de *Empirismo e subjetividade* e *A filosofia crítica de Kant* e, inversamente, se compreende melhor o caminho percorrido pelo seminário deleuziano levando em conta suas monografias posteriores.

A forma como Deleuze confronta Hume e Kant já evidencia a principal estratégia crítica a que o pensador francês recorrerá em grande parte da sua obra: há, primeiro, a construção de um caminho alternativo, de uma proposta teórica cuja afirmação já é, ela mesma, o eclipse de uma outra proposta. Assim, Deleuze busca inicialmente mostrar como o empirismo de Hume é capaz de oferecer uma forma de compreensão da experiência que não depende da pressuposição do sujeito como fundamento. É certo que Deleuze também não pode aceitar o recurso humano a ideias tão vagas e abstratas como as de natureza humana ou harmonia preestabelecida, contudo, a forma como o empirismo formula o problema do fundamento permanece um ponto de partida favorável a uma crítica da representação. A ideia de que a subjetividade não é dada, mas constituída, de que o sujeito não é fundamento originário, mas produto de um processo de síntese que o engendra de maneira tardia, se manterá importante para a filosofia deleuziana. É insuficiente entender os princípios de síntese como princípios “da natureza humana”, mas o próprio Hume oferece inadvertidamente a direção pela qual se pode resolver o problema do estatuto do “sentimento de conexão necessária”: aquém da subjetividade, encontramos a repetição. Somente em *Diferença e repetição*, 15 anos depois desse primeiro encontro com o empirismo de Hume, Deleuze apresenta uma elaboração consistente da ideia de uma síntese passiva do hábito como fundação do próprio tempo no qual o sujeito se constitui. Essa síntese é transcendental, mas num sentido pós-kantiano: é um princípio de gênese, não de submissão do dado a representações. Essa crítica do fundamento como sujeito tem como alvo mais profundo, então, o próprio domínio da representação, pois “fundar é sempre fundar a

representação” (DELEUZE, 2006, p.379), é determinar a identidade do fundamento e a semelhança ou simetria do fundado.

Nessa gênese empírica do sujeito descobrimos também a existência de um fundo obscuro povoado por singularidades distintas, um fluxo do sensível informado que só *a posteriori* ganha um centro, uma forma individuada. Em Hume, esse fundo é o espírito ou o dado que se ultrapassa sem deixar de ser dado. Mas Deleuze faz uma importante correção posterior quanto a isso: o fundo das ideias “distinto-obscuras”, singularidades pré-individuais, diferenças livres e não ligadas, não poderia jamais ser dado – antes, é o elemento no qual o dado se faz. O campo empírico nos entrega diferenças já desnaturadas, desdobradas em extensão e profundidade, enquanto esse fundo obscuro permanece sob a superfície a fazer ferver intensidades:

A indiferença tem dois aspectos: o abismo indiferenciado, o nada negro, o animal indeterminado em que tudo é dissolvido – mas também o nada branco, a superfície tornada calma em que flutuam determinações não-ligadas, como membros esparsos, cabeças sem pescoço, braços sem ombro, olhos sem fronte. O indeterminado é totalmente indiferente, mas as determinações flutuantes também não deixam de ser indiferentes umas às outras. [...] A diferença é o estado em que se pode falar d’A determinação. A diferença “entre” duas coisas é apenas empírica e *as* determinações correspondentes são extrínsecas. Mas, em vez de uma coisa que se distingue de outra, imaginemos algo que se distingue – e, todavia, *aquilo de que* ele se distingue não se distingue dele. (DELEUZE, 2006, p.55).

A afirmação de que a diferença é A determinação converge com a crítica deleuziana da falsa alternativa entre a indistinção absoluta e a determinação de um fundamento: tanto na metafísica tradicional quanto na filosofia transcendental, a operação do fundamento é justificada pela necessidade de evitar o estado da indistinção. A ameaça do mergulho no fundo obscuro é a ameaça da perda de toda ordem, é o risco da perda da consciência e do Eu no delírio e na loucura, risco da bestialidade e da crueldade. Mas Deleuze busca mostrar que a diferença estabelece com esse fundo um processo de produção e criação, onde o indeterminado não barra A determinação. Melhor ainda, a diferença “*se* estabelece” propriamente como movimento infinito de determinação, de diferenciação sobre esse fundo obscuro indeterminado que, no entanto, permanece enquanto tal sob as individuações que a diferença produz, que continua “aí, fixando-nos, sem olhos. O indivíduo se distingue dele, mas ele não se distingue do indivíduo, continuando a desposar o que dele se divorcia. Ele é o indeterminado, mas enquanto continua a cingir a determinação, como a terra faz com o sapato” (DELEUZE, 2006, p.219).

A perda dessa dimensão das multiplicidades, da diferença intensiva ou das singularidades livres é o que Deleuze censura às filosofias da representação, como a de Kant. A operação do fundamento é propriamente a operação de limitação que determina essa perda

ao suprimir as diferenças sob a abstração e a generalidade dos conceitos – é precisamente esse o papel que o sujeito transcendental cumpre. Como centro do campo transcendental, o sujeito ou o Eu determinam uma ordenação do fundo informe que tem o efeito de um “recalcamento” do fluxo das singularidades livres. Para Deleuze, o campo transcendental não toma a forma da consciência, e sim do inconsciente, e não é fundado numa subjetividade nem num *ego cogito* transcendental.

O pressuposto do sujeito como fundamento parece a Deleuze, em última instância, uma arbitrariedade: aquilo que funda as condições de todo conhecimento possível não pode dar as condições do conhecimento de si mesmo. Essa circularidade é o esgotamento próprio ao princípio de razão suficiente quando resolve o problema da regressão infinita das séries de razões através da determinação de um último termo que necessariamente não pode dar a razão de si mesmo. “E o caráter mais geral do fundamento não será que o círculo que ele organiza seja também o círculo vicioso da ‘prova’ em Filosofia, em que a representação deve provar aquilo que a prova, como, ainda em Kant, a possibilidade da experiência serve de prova para sua própria prova?”, questiona Deleuze (2006, p.380).

São variações destes argumentos que estão ainda no cerne do anti-hegelianismo deleuziano: a depreciação hegeliana da certeza sensível é ainda a perda do fundo diferencial das singularidades em favor de um *logos* como sentido. Evidentemente, deve-se ter em conta aqui o intermédio de Jean Hyppolite no embate de Deleuze com Hegel. Essas singularidades sensíveis pré-discursivas (Deleuze diria: pré-pessoais e pré-individuais) não poderiam produzir nada a não ser através da negatividade abismal do fundamento sob qual toda determinação mergulha. Tudo se perde a partir daí e o movimento dialético da consciência se compõe como um falso movimento. Na lógica, o momento da perda do singular imediato coincide com a categoria lógica do devir; essa torção operada pela dialética do sentido não poderia ser mais avessa à filosofia deleuziana: ao invés do devir estar imediatamente relacionado às singularidades, em vez de ser um devir das próprias singularidades, o hegelianismo o concebe como aquilo que as *suprime* ao fazê-las passar pelo negativo, uma vez que a pura positividade do singular imediato é uma impossibilidade e designa o campo da empiria infável onde o ser é nada. Para Deleuze, o devir não pode se dizer senão da diferença como positividade absoluta.

É também verdade que a dialética, de alguma forma, avança em relação à metafísica pré-crítica e em relação ao próprio Kant: a subjetividade é elevada o nível do especulativo e o mero formalismo da lógica transcendental é superado em direção a uma dedução absolutamente imanente das categorias. É porque há uma crítica do fundamento metafísico e do fundamento

transcendental que Jean Hyppolite declara que apenas com Hegel a imanência se torna completa.

Não se pode dizer, tampouco, que a dialética hegeliana não pensou a diferença e o movimento infinito do devir. Nesse sentido, a concepção hegeliana do fundamento pode, num primeiro momento, parecer próxima da concepção deleuziana, como assinala Ford (2016): o fundamento em Hegel é o momento da profundidade da diferença e da abertura do abismo sob o qual as formas determinadas da razão suficiente mergulham. Se poderia até mesmo questionar qual é a real diferença entre a concepção hegeliana do fundamento como “afundamento” da razão suficiente e a concepção deleuziana de um *effondement* enquanto desabamento universal. Não teria sido Hegel o primeiro a dobrar a razão suficiente na direção de um sem-fundo? Aliás, tendo isto em vista, não seria excessiva a ênfase que Deleuze confere à identidade na lógica dialética? Talvez neste ponto estejam as maiores dificuldades de uma crítica deleuziana a Hegel.

Embora pareça haver uma gramática comum entre as duas concepções do fundamento, a distância radical entre Deleuze e Hegel se mostra quando retornamos à questão central da concepção da própria diferença. Se a dialética nada mais é do que a lógica da contradição, sua semelhança vocabular em relação à problemática do fundamento em Deleuze se torna superficial e secundária quando levamos em conta que o núcleo da crítica deleuziana ao hegelianismo está precisamente na noção da diferença como contradição. Mais que isso, a questão da concepção da diferença é ela mesma o cerne da questão da concepção do fundamento – em Hegel, o fundamento não é mais que a forma superior da contradição, a contradição elevada à pura potência do negativo. Neste sentido, é essencial que seja bem compreendida a composição do conceito deleuziano da diferença como inteiramente positiva.

Quanto às críticas diretas que Deleuze faz à Hegel em sua tese, cabe ainda ressaltar que não se trata de reduzir as concepções lógicas da dialética a formas abstraídas de uma consciência empírica. As objeções de Deleuze se referem, em última instância, à própria noção de contradição como diferença submetida à identidade e, conseqüentemente, à noção hegeliana de subjetividade que permite essa subsunção. O que subjaz as acusações deleuzianas é a constatação de que a afirmação da contradição real como fundamento do movimento ontológico só pode ser levada a sério caso a ideia de um sujeito correspondente à totalidade absoluta do real também seja levada a sério. Quando Deleuze fala da identidade em Hegel, está se referindo à identidade que define *esta* ideia, isto é, ao Absoluto posto como substância e como sujeito.

De um ponto de vista lógico, seria uma impossibilidade conceber a contradição sem um sujeito totalizante que vertesse para si toda identidade e toda diferença como seus predicados essenciais e contemporâneos. A negatividade pura é simplesmente a forma da contradição pura

da negação de si do sujeito. Nesse sentido, Hegel conserva os critérios aristotélicos básicos de definição da contradição, mas os perverte no ponto essencial em que a contradição passa a ser *real* e ter valor ontológico. Essa concepção só pode ser coerente se o mesmo se opera com a noção de sujeito, se se estende a subjetividade para o nível especulativo. Como resume Berti (2013, p.280) sob outra perspectiva:

Não há dúvida de que aqui nos encontramos exatamente diante da contradição, como foi definida por Aristóteles: afirmar e contemporaneamente negar o mesmo predicado do mesmo sujeito. E essa contradição se torna necessária porque Hegel pretende [...] expressar nada mais nada menos que Deus, isto é, o Absoluto, o Infinito, em proposições que dizem aquilo que Ele é, isto é, que expressam a sua essência, identificando, isto é, dissolvendo perfeitamente o sujeito no predicado [...].

As críticas de Deleuze supõem um diagnóstico parecido: a diferença como contradição não é nada além da diferença submetida à identidade, posta em relação necessária a essa identidade. Mas a exposição de Berti faz parecer que a contradição expressa o Absoluto como um sujeito estático em proposições essenciais igualmente inertes. Neste sentido, deve-se fazer a ressalva de que Deleuze vai mais longe ao reconhecer como Hegel dá vida à contradição e faz dela a alma de toda sua dialética. O fundamento hegeliano é a expressão da contradição na sua forma mais consequente e mais elevada, como dissolução das formas dadas e mediação infinita pelo negativo, enfim, como movimento. Contudo, não muda o fato de que não se pode falar em contradições reais a não ser fazendo da diferença e da identidade diferenciações de um mesmo Sujeito absoluto, de um Absoluto como totalidade do real.

O que Deleuze reivindica é a crítica da subjetividade no nível especulativo tanto quanto no nível transcendental, bem como a crítica da submissão da diferença à identidade na forma da contradição. Assim, vemos como é insuficiente esclarecer, como faz Safatle (2016), a distinção entre a contradição e a mera contrariedade, ou entre a contradição como fundamento ontológico e a contradição como mero princípio lógico para uma consciência psicológica (ou mesmo transcendental), ou a distinção entre o espírito como consciência-de-si que atualiza o infinito e a mera consciência empírica presa à representação. A identidade de que Deleuze fala não se refere às formas finitas que se dissolvem, mas à identidade que o conceito de contradição necessariamente implica para ser coerentemente entendido como tal (a identidade da identidade e da diferença, como diz Hegel).

Mais uma vez, quando se trata do anti-hegelianismo de Deleuze também é necessário um cuidado maior em avaliar as ambivalências que a relação deleuziana com Hyppolite introduz. A ideia de uma diferença em si, de uma diferença interna positiva, provém precisamente do debate deleuziano com a dialética hyppolitiana. Em *Lógica e existência*, Hyppolite busca defender a concepção da diferença como o negativo criticando o empirismo

de Bergson, mas ao fazer a crítica, Hyppolite também renovou a filosofia bergsoniana, imprimindo-lhe um alcance ontológico e atualizando-a no debate acadêmico francês.

A obra de Hyppolite é a ferramenta através da qual Deleuze procede pela mesma estratégia crítica que usara contra Kant: a alternativa ao invés da refutação. Neste sentido, a sentença de Hardt (1996, p.10-11) segundo a qual “Deleuze tentou encarar Hegel e a dialética frente a frente, como Châtelet afirmara que se deve fazer, com uma refutação filosófica rigorosa” parece precipitada e mesmo ambígua em relação à tese do próprio Hardt, que não deixou de levar em conta que essa refutação se faz sempre através de intercessores. A questão é que, quanto a Hegel, a “refutação” é demasiado indireta para ser compreendida como tal, já que a crítica é feita antes de tudo à concepção da diferença que Hyppolite atribui a Bergson. O que Hyppolite oferece é justamente a indicação prévia de uma filosofia contra a qual a dialética se confronta e que parece lhe escapar, filosofia esta à qual Deleuze se alia para construir sua própria alternativa.

Desta forma, é toda a concepção da diferença e sua articulação com a repetição que constitui a crítica deleuziana à dialética, é esse o motivo pelo qual o filósofo francês abre *Diferença e repetição* com o anúncio de que o seu pensamento seria o resultado de um anti-hegelianismo generalizado. Uma réplica hegeliana a Deleuze deveria dar conta, portanto, de uma crítica completa do conceito de diferença em si.

No bergsonismo, o método da intuição partia da análise dos mistos dados na experiência empírica para descobrir as diferenças de natureza ou as articulações do real. Nos elevamos das diferenças empíricas *entre coisas* para perceber as diferenças entre duas tendências das quais a coisa é a expressão: o tempo ou a duração e a matéria. As tendências são a verdadeira condição do dado, são as condições da experiência real, mas, mais profundamente, descobrimos que há uma tendência direita, a tendência que é a verdadeira portadora da natureza da diferença: a duração. Na duração, a diferença já não se coloca mais entre duas coisas e nem mesmo entre duas tendências, mas de si a si mesma, como diferença interna. A diferença em Bergson se mostra, assim, algo como o próprio ser da transformação, a transformação compreendida como substância temporal que, como tal, relaciona-se positivamente consigo mesma em seu movimento. As duas tendências podem ser compreendidas, agora, como diferenciações dessa substância simples que não cessa jamais de devir e de transformar-se mesmo quando em seu movimento produtivo e criativo ela engendra o dado no qual se cristaliza.

Aqui encontramos o ponto em que Deleuze abandona a concepção humiana do dado: em Bergson, a experiência nos apresenta a diferença já diferenciada e “anulada”, o dado supõe a matéria já formada, os corpos já individuados. A diferença interna, como substância temporal,

não é dada empiricamente, ela só pode ser pensada enquanto campo intensivo de uma matéria dissolvida na potência de transformação infinita do tempo. No campo empírico, a diferença se apresenta como multiplicidade de exterioridade, quantitativa e discreta ou descontínua, isto é, como multiplicidade atual. Mas, no campo transcendental da duração, a diferença se apresenta como multiplicidade contínua, interna e de diferenciação qualitativa, isto é, como multiplicidade virtual.

Desta forma, já estavam no bergsonismo os princípios de elaboração de uma teoria da diferença como razão suficiente, que será aprofundada nos últimos dois capítulos de *Diferença e repetição*. A síntese ideal da diferença traça as linhas de diferenciação num campo virtual, numênico, em que se estabelecem relações de determinação recíproca entre singularidades emergentes do fundo indeterminado, de modo a se produzir Ideias como estruturas dinâmicas; a síntese assimétrica do sensível traça as linhas de diferenciação que perfazem individuações, que atualizam a diferença como intensidade num campo empírico no qual objetos qualificados são dados em extensão e profundidade.

Ford (2016) e Agostinho (2016) notam igualmente que Deleuze elabora o conceito de diferença como princípio de razão suficiente, isto é, que os modos de diferenciação da diferença são em si a razão suficiente do devir – de um lado, a gênese da Ideia como determinação conceitual, de outro, a gênese do sensível como determinação estética. Ainda nesse sentido, Lapoujade (2015) chama também a atenção para o fato de estar ausente da “releitura” deleuziana da dialética e da estética kantianas (respectivamente, a síntese ideal da diferença e a síntese assimétrica do sensível) o intermédio de uma analítica do entendimento que centraria todo o campo transcendental na relação entre um sujeito universal e um objeto = X.

É clara a distância que se abre entre a concepção deleuziana da diferença e a concepção hegeliana da diferença. A resolução das duas primeiras sínteses do tempo – o hábito-fundação e a memória-fundamento – na síntese do eterno retorno como forma vazia do tempo é, na verdade, apenas o “começo” da filosofia deleuziana. Em outras palavras, o *effondement* é a reversão do problema do fundamento, instante em que se dá a dobra da razão suficiente em direção ao sem-fundo, mas essa reversão não é o termo da crítica e sim o seu início. Somente com esse desabamento do fundamento é que se pode pensar a diferença como razão suficiente, somente quando a repetição se diz da própria diferença é que o fundamento devém um sem-fundo.

Assim, é necessário declinar a Memória bergsoniana porque ela é ainda um fundamento como totalidade do passado puro ao qual todas as diferenças se reportam, segundo o qual todos os presentes se hierarquizam. Já o eterno retorno, o *effondement* do tempo, abre a temporalidade

da diferença para o novo, permite que a diferença em si seja elevada à sua máxima potência. A univocidade do ser no eterno retorno é o conceito que traduz uma imanência sem negatividade, na qual o ser se diz somente da diferença – conceito que não é de forma alguma incompatível com a ideia de pluralismo, como bem observa Agostinho (2016), já que se trata da univocidade do ser e da multiplicidade dos sentidos. Essa multiplicidade também não deve ser confundida, no entanto, com um relativismo; o pluralismo é, antes de tudo, um perspectivismo não relativista, como assinala Zourabichvili (2016). Assim, a univocidade contesta os direitos de um além-mundo em favor deste mundo-aqui, mas enquanto este mundo se produz e se diz na diferença.

Tanto quanto o *effondement* deleuziano, o fundamento em Hegel promove a dissolução de toda determinação autônoma, fazendo emergir a diferença ao domínio das identidades fixas. Mas a articulação entre diferença e repetição constitui, por seu caráter constituinte e criativo, uma alternativa positiva às concepções da dialética, que vê no fundamento a expressão do negativo e que conserva a identidade por meio da contradição. As ideias de sem-fundo e de *effondement* são funções de uma crítica do fundamento, mas sua importância residiria sobretudo na relação que estabelecem com as singularidades, diferenças livres e não mediatizadas. Nesse sentido, é possível afirmar que, para Deleuze, o universo da vontade de potência enquanto princípio de síntese das singularidades livres é primário em relação ao eterno retorno – apenas em relação à vontade de potência é que o eterno retorno constitui o sem-fundo como conceito de uma ontologia positiva. O *effondement* é a operação essencial do simulacro como instância diferencial que sobe do sem-fundo para reverter os círculos do fundamento.

Pensar a partir da diferença em si é adentrar o ponto de vista do puro movimento constituinte das coisas em estado germinativo. Deleuze faz a crítica do fundamento sob suas formas associadas às categorias da identidade e da semelhança, mas descobre um devir inesperado da própria razão quando nela se conjuga a diferença. Mais que isso, a razão suficiente aparece, agora, como a própria diferença – uma razão que já não se confunde mais, então, com a identidade de um fundamento determinado que serviria de modelo e critério para representação, que fundaria seu domínio; a diferença só se faz razão numa relação estreita com a indeterminação, ela só pode ser razão da coisa em vias de se fazer, razão de devir.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, L. D. O Absoluto em Hegel. *Anais do Seminário dos Estudantes da Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar*, IX edição, 2013.
- AGOSTINHO, L. D. Deleuze e Leibniz: um único lance de dados ou a univocidade do ser e a equívocidade dos sentidos. *Cadernos Espinosanos*, n. 34, 2016.
- ALTHUSSER, L. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- BADIOU, A. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BAUGH, B. Limiting reason's empire: the early reception of Hegel in France. *Journal of the History of Philosophy*, v. 31, n. 2, 1993.
- BAUGH, B. The Hegelian legacy. In: BOUNDAS, C. (ed.). *Columbia companion to twentieth-century philosophies*. New York: Columbia University Press, 2007.
- BEAULIEU, A. Edmund Husserl. In: JONES, G.; ROFFE, J. *Deleuze's Philosophical Lineage*. Edinburg: Edinburg University Press, 2009.
- BERGSON, H. *Cartas, conferências e outros escritos*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os Pensadores).
- BERTI, E. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- BIANCO, G. Le Bergson de Deleuze entre existence et structure. In: JDEY, A. (dir.). *Gilles Deleuze: politiques de la philosophie*. Genève: Métis Presses, 2015.
- BIANCO, G. L'inhumanité de la différence: aux sources d'élan bergsonien de Gilles Deleuze. *Gilles Deleuze, concepts*. Hors Série, v. 2, 2004.
- BIANCO, G. Experience vs. concept? The role of Bergson in twentieth-century French philosophy. *The European Legacy: Toward New Paradigms*, v. 16, n. 7, 2011.
- BLONDEL, E. Critique et généalogie chez Nietzsche, ou Grund, Untergrund, Abgrund. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 189, n. 2, 1999.
- BORRADORI, G. On the presence of Bergson in Deleuze's Nietzsche. *Philosophy Today*, n. 43, 1999.
- CHÂTELET, F. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- DELEUZE, G. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2014.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, G. *Conversações*. Tradução de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1992.

- DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz B. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, G. *Dois regimes de loucos*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade*. Tradução de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012b.
- DELEUZE, G. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- DELEUZE, G. *Qu'est-ce que fonder?*. Cours hypokhâgne, Lycée Louis le Grand, 1956, Paris. Disponível em: <<http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>>. Acesso em: 12 de out. 2015.
- DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução do GT Deleuze, coord. de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. Tradução de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.
- FORD, C. *The logic of vanishing: becoming in Hegel and Deleuze*. 2016, 309 f. Thesis (PhD. in Philosophy) – Department of Philosophy, University of Guelf, Guelf, 2016.
- FORNAZARI, S. K. Deleuze e o tempo como eterno retorno: Hamlet e o espectro de Bergson. In: CARVALHO, M.; FORNAZARI, S. K.; HADDOCK-LOBO, R. (Org.). *Filosofias da diferença*. São Paulo: ANPOF, 2015.
- FORNAZARI, S. K. *O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença de Gilles Deleuze (1952-68)*. 2005, 194 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- GIACOIA JR., O. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HARDT, M. *Gilles Deleuze, um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica (excertos)*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica 2 – A Doutrina da Essência*. Tradução de Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HEIDEGGER, M. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1988.

- HUGUES, Joe. *Deleuze's "Difference and Repetition": a reader's guide*. London/New York: Continuum, 2009.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora Unesp, Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras Editora, 2001.
- HYPPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique I*. Paris: PUF, 1991.
- HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- HYPPOLITE, J. *Logique et existence*. Paris: PUF, 1953.
- HYPPOLITE, J. *Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson*. Actas del Primer Congreso de Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, 1949.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- Kant, I. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.
- KERSLAKE, C. *Immanence and the vertigo of philosophy: from Kant to Deleuze*. Edinburg: Edinburg University Press, 2009.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- LEIBNIZ, G. W. *Monadologia e outros textos*. São Paulo: Hedra, 2009.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- MARCUSE, H. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- MARQUES, V. H. O. *O problema do fundamento nos escritos de Heidegger: de 1927 a 1930*. 2012, 123 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.
- MONEGALHA, F. *O Atual e o Virtual em Bergson e Deleuze*. 2016, 219 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.
- PLATÃO. *Diálogos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- PRADO JR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

ROFFE, J. Hume. In: JONES, G.; ROFFE, J. *Deleuze's philosophical lineage*. Edinburg: Edinburg University Press, 2009.

ROSSI, A. Razón y fundamento en Hegel. *Dianóia*, v. 5, n. 5, 1959.

SAFATLE, V. A diferença e a contradição: a crítica deleuziana à dialética e as questões da dialética a Deleuze. *Discurso*, v. 46, n. 2, 2016.

SALES, A. C. A causalidade em Deleuze: diferença interna e produção de si. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 119, 2009, p.215-231.

SALES, A. C. Platão e o simulacro – a perspectiva de Deleuze. *Rev. Univ. Rural*, v. 28, n. 21, 2006. p.01-08.

SÓFOCLES. *Antígona*. Porto Alegre: L&PM, 2016.

SCHOPENHAUER, A. *The fourfold root of the principle of sufficient reason*. London: George Bell and Sons, 1903.

SCHÖPKE, R. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

SMITH, D. W. Leibniz. In: JONES, G.; ROFFE, J. *Deleuze's philosophical lineage*. Edinburg: Edinburg University Press, 2009.

SOMERS-HALL, H. *Hegel, Deleuze, and the critique of representation: dialectics of negation and difference*. Albany: State University of New York Press, 2012.

VALE, T. G.; DIAS, L. C. Liberdade de desfundamentar: uma abordagem de Sobre a Essência do Fundamento (1929) de Martin Heidegger. *Sapere Aude*, v. 5, n. 10, 2014.

VERNANT, J-P. *O universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

WIDDER, N. Thought after dialectics: Deleuze's ontology of sense. *The Souther Journal of Philosophy*, v. 41, 2003.

WELCHMAN, A. Deleuze's post-critical metaphysics. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, v. 13, n. 2, 2009.

WILLIAMS, J. *Pós-estruturalismo*. Petrópolis: Vozes, 2013.

ZOURABICHVILLI, F. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016.

ŽIŽEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.