

Deleuze: da inversão do platonismo às ilusões sobre a diferença¹

Rodrigo Guéron*

Resumo: Este texto apresenta o que Gilles Deleuze definiu no *Diferença e Repetição* como sendo as “quatro ilusões da diferença”, que vêm a ser as quatro formas a partir das quais a diferença, tomada como uma força e uma intensidade, foi esvaziada e sujeitada em uma operação para reduzi-la ao mesmo. Mas antes de especificar cada uma dessas ilusões, tomamos aqui o caminho da “inversão do platonismo” proposta por Nietzsche no modo peculiar que ela é feita por Deleuze, isto é, com a ajuda do próprio Platão. Isso porque, é operando esta inversão que o filósofo francês vai encontrar nas profundezas dos corpos, do mundo sensível tal como o descreveu Platão, a própria diferença nela mesma: a diferença que não se deixa sujeitar a nenhuma identidade. Além disso, ao expor a sua compreensão da inversão do platonismo, Deleuze nos expõe também a sua singular leitura da Teoria das Ideias de Platão, que na história da filosofia teria exercido o papel de uma espécie de grau zero, de operação matriz, de sujeição da diferença à identidade.

Palavras-chave: Deleuze; quatro ilusões da diferença; inversão do platonismo.

Deleuze: from the reversal of platonism to the illusions on difference

Abstract: This text presents what Gilles Deleuze defined in *Difference and Repetition* as the “four illusions of difference”, which mean the four forms by which difference, taken as a force and an intensity, was emptied and subordinated in an operation to reduce it to the same. But before specifying each of these illusions, we took the path of the “reversal of platonism” proposed by Nietzsche in the peculiar way it is done by Deleuze, that is, with Plato’s own help. That is because it is by operating this reversal that the French philosopher will encounter in the depths of the bodies, in a sensible world as described by Plato, difference itself in itself: difference that does not allow itself to be subordinated to any identity. Besides, exposing his comprehension of the reversal to platonism, Deleuze exposes as well his singular reading of Plato’s Theory of Ideas, which in the history of Philosophy would have exerted the role of a kind of zero degree, of matrix operation, of subordination of difference to identity.

Keywords: Deleuze; four illusions on difference; reversal of platonismo.

Apresentação

Como fazem boa parte dos artigos filosóficos publicados em revistas acadêmicas, começemos por apresentar o tema, ou os temas, deste. Mas façamos na

¹ Este artigo contém alguns trechos modificados do capítulo 1 do nosso livro sobre as relações que Deleuze e Guattari travaram com Marx, resultado de uma pesquisa de alguns anos. Especificamente neste trecho tratamos do modo como o problema da diferença, e das operações de sujeição da diferença à identidade, levou Deleuze impreterivelmente ao enfrentamento do problema do capitalismo. (GUERON, Rodrigo. *Capitalismo, Desejo e Política. Deleuze e Guattari leem Marx*. Rio de Janeiro: Nau editora, 2020, cap.1, 4.2).

* Professor Adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) no Instituto de Artes. Contato: rgueron@uol.com.br

ordem inversa em que eles aparecem no texto. Se fôssemos identificar apenas um tema, tenderíamos a dizer que este vem a ser o que Deleuze nomeou na sua obra *Diferença e Repetição* como as “quatro ilusões” sobre a diferença, isto é, quatro operações que teriam acontecido não apenas na história da filosofia, mas na própria história da civilização ocidental, através das quais a diferença teria sido esvaziada e sujeitada a identidade. São operações pelas quais a diferença foi submetida a um mesmo e, portanto, a algum tipo de padrão de igualação ficando, grosso modo, reduzida ou a variações provisórias e a atributos deste mesmo, ou a um movimento de negação limitado no seu próprio caráter de movimento, uma vez que estaria sempre determinado e destinado: destinado à efetivação deste mesmo.

Para chegar a este tema, no entanto, precisávamos de alguma maneira buscar uma definição do que Deleuze entende por diferença e do papel central que este conceito tem na sua filosofia. Correndo os riscos dos resumos muito sumários, diríamos de início que o filósofo designa como diferença algo como uma força, uma intensidade que se articula com o modo de ser da matéria, isto é, que tem uma fisicalidade – ou que talvez seja a própria fisicalidade – identificada a uma força que, de alguma maneira, se identifica com a própria vida. Mas, como dissemos, esse é um resumo sumário e genérico. De fato, como falar da complexidade deste conceito e daquilo que ele designa nas limitações das páginas de um artigo? Por outro lado, como deixar de buscar uma compreensão do sentido de “diferença” para Deleuze, se o nosso tema aqui é exatamente o que a ela – à diferença, à intensidade – de alguma forma, se opõe tal como contra-forças que a debilitam, a reduzem a um menos?

Foi diante destas perguntas que escolhemos o caminho da inversão do platonismo, operação proposta por Nietzsche, mas que aqui será descrita, ou parcialmente descrita, na forma peculiar como Deleuze a realizou. Digamos, a princípio, que esta “inversão” é uma operação através qual Nietzsche leva Deleuze até a diferença; ou, dito de outra forma, uma operação pela qual Deleuze, através de Nietzsche, como que encontra, se depara, com a diferença. Mas, curiosamente, vamos observar que o filósofo francês vai realizar este movimento sugerido pelo seu antecessor alemão recorrendo ao próprio Platão.

Desta forma, o tema da “inversão do platonismo” acabou por ganhar um papel importante nesse artigo e será o primeiro a ser tratado: é ele que prepara, no raciocínio que construímos, a chegada da questão sobre as “quatro ilusões da diferença”.

Finalmente, mesmo no que tange a compreensão destas ilusões, o máximo que podemos fazer aqui é sugerir um caminho, posto que cada uma delas envolve momentos-chaves da história da filosofia moderna e, conseqüentemente, filósofos que se tornaram decisivos para a determinação de uma linhagem majoritária e hegemônica no pensamento e no que eles mesmos talvez se orgulhassem de chamar de “civilização”.

A inversão do platonismo com ajuda de Platão

Digamos, então, que Deleuze encontra a diferença no modo como a define, isto é, como diferença irreduzível a qualquer semelhança ou identidade, fazendo a sua maneira o que Nietzsche indicou ser a “inversão do platonismo”. É esta operação que vamos encontrar logo nas primeiras páginas dos dois primeiros livros onde Deleuze se dedica a nos apresentar a sua filosofia, quais sejam, *Diferença e Repetição*² e *Lógica do Sentido*³, ainda que esta já se preparasse nos seus livros anteriores, em geral dedicados ao pensamento de outros pensadores. Na *Lógica do Sentido*, por exemplo, Deleuze vai encontrar na filosofia estoica um procedimento que, já entre os gregos, faz esta inversão, embora Nietzsche só tenha formulado o conceito cerca de dois milênios mais tarde.

De início e de novo correndo os perigos dos resumos sumários, poderíamos definir “platonismo” como o triunfo de uma instância imaterial, imóvel, sempre igual a si mesma, eterna e transcendente, identificada nos livros de história da filosofia como “mundo das ideias” ou “mundo inteligível”, dimensão da razão e conseqüentemente do “espírito” e da “alma”. Esta dimensão, hierarquicamente superior, teria a função de fundar e governar outra instância, que seria a dimensão das coisas materiais, o mundo sensível, ou seja, dos seres corporais, físicos. A primeira dimensão teria uma superioridade ao mesmo tempo ontológica, epistemológica e moral; seria a dimensão dos seres enquanto seres, da verdade e das essências e por isso também do bem e da justiça. Ou seja, “platonismo” está relacionado ao modo como triunfou historicamente como doutrina e dogma a chamada “Teoria das Ideias” de Platão, como veremos mais a frente.

² DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

³ DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Por enquanto é importante compreender que Nietzsche vê no platonismo, sobretudo, uma operação moral, onde a própria verdade, articulada ao mesmo tempo a uma virtude e a uma essência imaterial, alcançada por uma operação racional e designada por um significante e, dessa forma, triunfante como enunciado da filosofia e da ciência, estaria a serviço de um pressuposto moral. Nessa operação, a determinação de uma instância hierarquicamente superior seria, segundo Nietzsche, a determinação de uma instância para além da vida que acaba por sujeitá-la, julgá-la: uma instância que se volta contra a vida para submetê-la. Quer dizer, não se trata apenas de uma divisão, mais também de uma hierarquização moral. O platonismo, nesse sentido, seria o triunfo da divisão entre espírito e matéria, entre alma e corpo, que teria se sedimentado entre os gregos pelo próprio Platão, ainda que a leitura da obra deste filósofo traga uma complexidade muito maior do que uma simples redução à formulação de uma doutrina que triunfou historicamente como, aliás, o próprio Deleuze vai mostrar nos aspectos que o interessam. Em todo caso, o platonismo triunfou como uma espécie de distensão desta divisão e desta hierarquia, que é descrita em Platão exatamente como uma tensão na qual estamos lançados, demandando, em relação a ela uma atitude virtuosa orientada por uma regra de proporção inversa, ou seja, se voltar tanto mais para a Razão tomada como instância transcendente, e menos para o corpo e para o mundo das sensações. Por isso que, inversamente, tudo que ao corpo acomete nos distanciaria da essência das coisas: do Ser e da virtude. A operação da razão só seria possível através de um esforço para se livrar destas sensações, para se distanciar das ilusões que acometem ao corpo, buscando o mundo inteligível, as Ideias, como um paradigma e uma perspectiva: algo que seria sempre igual a si mesmo. O platonismo seria assim a triunfo e o domínio no Ocidente desta regra de proporção inversa, que opõe o pensamento à sensação, a virtude à sensibilidade, a alma ao corpo, o espírito à matéria. Um dogma e uma crença que seria propagado, sobretudo, graças ao cristianismo, e por isso Nietzsche vai afirmar, meio sarcasticamente, que cristianismo seria “platonismo para o povo”⁴.

Em *Diferença e Repetição*, no entanto, Deleuze nos chama a atenção para a forma singular como ele mesmo propõe que se faça a inversão do platonismo: esta deveria ser feita guardando ainda uma razoável dose de Platão⁵. Mais do que isso, ele chega a afirmar que o próprio Platão, de certa forma, fizera a experiência de inversão do platonismo. Essa curiosa afirmação, que aparece em *Diferença e Repetição*, ganha um

⁴ NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, prólogo, p. 8.

⁵ DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Opus cit., p. 89.

artigo em anexo – “Platão e o Simulacro”⁶ – especialmente para ser desenvolvida no logo posterior *Lógica do Sentido*, colocando Platão, e não os estoicos como o próprio Deleuze afirmara nas páginas anteriores deste livro, como o pioneiro da inversão do platonismo entre os gregos.

Se esta inversão, segundo o procedimento sugerido por Deleuze, é feita guardando uma boa dose de platonismo e de Platão, é porque este filósofo grego, por paradoxal que isso possa parecer, foi capaz de caracterizar a dimensão sensível, a dimensão dos corpos e da matéria, de uma forma que pareceu especialmente útil a Deleuze. É como se nas profundezas desta dimensão Platão tivesse encontrado algo que lhe pareceu monstruoso e, no entanto, não deixou de contribuir, de alguma forma, para a descrição e o conhecimento do monstro. De fato, Deleuze está interessado neste monstro, isto é, a tudo que, no coração da matéria e dos corpos, onde estes são puro movimento e devir, escapa a todo o tipo de identidade que se lhe queira impor. Aí está, inclusive, uma concepção chave proposta por Deleuze da composição da matéria, do sensível, compreendida como uma intensidade, como algo que nunca é igual a si mesmo e que, portanto, seria desprovido de qualquer essência, de qualquer imutabilidade e permanência que resistiria ao tempo.

Acontece que, para Deleuze, a verdadeira função da teoria das ideias de Platão seria não a de separar a essência da aparência – o mundo inteligível do mundo sensível –, mas de estabelecer um padrão de seleção, classificação hierárquica e, portanto, legitimação e deslegitimação, no âmbito do mundo sensível: dos corpos, das coisas materiais. Nesse sentido, o que nos manuais de filosofia aparece, em Platão, como a superioridade, a direção e o governo feitos pelo mundo inteligível – o mundo das Ideias – sobre o mundo sensível, seria uma operação onde o mesmo, o semelhante, definido e descrito como um modelo, estabeleceria uma espécie de critério de seletividade e de

⁶ DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. Opus cit. Platão e o Simulacro, pp. 261, 262. O que Deleuze nos diz neste extraordinário texto, uma espécie de ensaio que está publicado como um anexo no final da *Lógica do Sentido*, é que no diálogo de Platão *O Sofista* Platão inverte a operação do tradicional método dialético seletivo que deveria conduzir às Ideias e portanto ao Ser e as essências, exatamente porque ele pergunta sobre o que é o sofista. Mas o sofista, segundo a posição do próprio Platão, seria o mestre das ilusões, do engano, do falso, dos simulacros. Deixemos então Deleuze falar pelas suas palavras: “Mas, neste sentido, é possível que o fim do *Sofista* contenha a mais extraordinária aventura do platonismo: a força de buscar do lado do simulacro e de se debruçar sobre seu abismo, Platão, no clarão de um instante descobre que não é simplesmente uma falsa copia, mas que põe em questão as próprias. noções de copia. .. e de modelo. A definição do sofista nos leva a um ponto em que não mais podemos distingui-lo do próprio Sócrates. O ironista operando em conversas privadas, por meio de argumentos breves. Não seria necessário mesmo levar a ironia até aí? E também que tivesse sido Platão o primeiro a indicar esta direção da reversão do platonismo?”

legitimidade para enquadrar a matéria, as coisas, os corpos, as opiniões e impressões sensíveis em geral. Isso se traduziria, inclusive, e de maneira decisiva, em um critério de seletividade para definir uma verdadeira linhagem que se traduziria em uma disputa que seria, inclusive, de natureza política. É o que vemos na famosa questão dos pretendentes que Deleuze gosta de evocar, no modo como ela aparece no diálogo *O Político*, de Platão, quando, em determinado momento, o político é definido como “o pastor dos homens”, mas diversos outros homens de distintas profissões aparecem com a pretensão de assumir esta posição⁷. O que deveria ser legitimado, nesse caso, é aquele que deveria de fato assumir a posição de político, distinguido e separado de todos os outros que pretendiam este posto sem participarem e, portanto, sem serem semelhantes, à essência da Ideia de político.

O modelo seria aquilo exatamente o que Platão chama de Ideia, que, como vimos, funcionaria como a afirmação de uma espécie de identidade pura, instância pré-existente e absolutamente imaterial – livre das ameaçadoras mutações permanentes da matéria – e que só poderia ser alcançada através de uma operação racional que se caracterizaria, inclusive, por tentar se livrar de tudo que na matéria, nos corpos, se oporia – ou atrapalharia, o desvirtuaria – esta operação: sensações, sentimentos, percepções e paixões em geral. A Ideia funciona, pois, como uma espécie de significante triunfante e absoluto, livre de qualquer contradição, enunciador de uma suposta essência tomada com o que só poderia ser daquela maneira e não poderia ser de outra, modelo com a qual as coisas teriam uma relação de semelhança interior. O primeiro nível da divisão hierárquica do sistema filosófico de Platão, isto é, da cosmologia proposta por ele, vindo do mais alto ao mais baixo, ficaria assim: no plano mais alto as Ideias como os modelos, e em um plano logo abaixo as coisas materiais, os corpos que estabeleceriam com estas Ideias uma relação de semelhança e que assim seriam as cópias mais perfeitas quanto possível destas.

Mas acontece que indo em direção às profundezas do mundo material, encontramos um outro nível de divisão em Platão, qual seja, uma divisão entre estas cópias do modelo, e os simulacros e fantasmas destas cópias. Respectivamente, a relação entre aquilo que no mundo material seriam como uma imitação perfeita, ou quase perfeita, das Ideias, e uma outra região mais profunda onde a matéria, os corpos,

⁷ Idem, p. 260.

não se deixam submeter à identidade, sempre quebrando e atropelando toda relação de semelhança.

Assim, as coisas autênticas, perfeitamente identificáveis, livres de qualquer contradição e qualquer ponto obscuro teriam, como afirma Deleuze, uma espécie de esplendor apolíneo. Estas seriam as cópias perfeitas das Ideias, como uma materialização empírica daquilo sobre o qual não se tem – ou se crê não ter – a menor dúvida: a visão límpida e cristalina. Mas é nas profundezas da matéria tal como é descrita por Platão, isto é, no *simulacro* e nos *fantasmas*, que Deleuze vai encontrar um puro devir. É neste devir que está a diferença que não se deixa reduzir a nenhuma identidade, tal como uma energia indomável, uma intensidade que, para Deleuze, vem a ser na verdade a instância da gênese do pensamento, isto é, a intensidade como elemento genético do pensamento, aqui identificada com um elemento genético da vida. Evidentemente, a operação de inversão do platonismo não inverte o lugar da essência, e sim destrói a ideia da existência de uma. Se existe um elemento genético, que é inclusive elemento genético do pensamento nessa energia intensa, é porque o próprio ato de pensar passa a ser articulado agora a uma produção, a uma criação. Não se trata mais de distinguir, ou de reconhecer uma essência, algo dado e pré-existente que seria sempre igual a si mesmo, tal qual as ideias de Platão, mas de produzir o novo em uma atividade de criação de sentido.

Quando Deleuze se dedica aos estoicos na *Lógica do Sentido* é também desse lugar que eles nos fala: a inversão do platonismo que teria sido feita entre os gregos⁸, ainda que ele também diga que o próprio Platão já a tinha experimentado. Os estoicos teriam visto algo emergir das profundezas dos corpos, dali onde estes corpos não param de se movimentar, de se misturar, de tensionarem entre si em um jogo de paixões e ações; algo que sobe à superfície dos corpos e nesse lugar limite se expressa. Por isso Deleuze gosta de dizer que os estoicos teriam ido até dimensão mais baixa e remota do mundo das coisas, às zonas mais remotas da matéria onde Platão encontrara o simulacro. Nestas relações que os corpos estabelecem entre si, os estoicos teriam identificados uma série de relações causais, mas destas relações causais entre os corpos – as misturas, os movimentos, as tensões das quais falamos, algo sobre à superfície destes produzindo o que é designado como um “efeito”. Este efeito não é da mesma ordem do que as relações causais que se estabelecem entre os corpos, embora sejam

⁸ Idem, p. 16.

causados por estes corpos. Isso quer dizer que para os estoicos os corpos são causas de algo que tem uma natureza distinta da deles: atributos lógicos e dialéticos. São atributos que são da ordem da proposição lógica, isto é, da ordem da linguagem, eles até se referem aos corpos, são produzidos por estes, mas não são da mesma natureza que estes. Esses efeitos, no entanto, não são expressos na proposição lógica nem por substantivos nem por predicados, mas pelos verbos, isto é, eles emergem do âmbito dos corpos, do plano da matéria e das coisas, mas se exprimem na proposição como uma ação. Deleuze vai designar isso como o que há de “exprimível” em uma proposição, algo que sobe à superfície das coisas, surge das relações que se estabelecem entre elas, mas que se exprime, subsiste e insiste na linguagem: na proposição lógica. O que Deleuze observa no pensamento estoico é a descoberta de uma espécie de zona de indiscernibilidade entre as coisas e a linguagem, instância de produção de sentido, onde os estoicos teriam identificado o “acontecimento”, conceito absolutamente decisivo para toda a filosofia de Deleuze e sobre o qual não poderemos mais nos alongar muito aqui. Digamos que há algo que aí se agencia, que mobiliza a matéria em seus movimentos, os corpos em suas intensidades, mas que à superfície destes se expressa como um signo: o efeito que persistirá na linguagem. O acontecimento é esta zona limite, indiscernível, onde materialidade e expressividade semiótica – que diz respeito aos signos, à linguagem – são maquinadas. Não nos resta dúvida, inclusive, que o conceito de “agenciamento”, que Deleuze vai criar com Guattari em *Kafka. Por uma literatura menor*⁹ é de certo modo um desdobramento e uma transposição do conceito de acontecimento para o plano sócio-político. Trata-se daquilo que, na formação de uma máquina social, se maquina como produção material que já é, de certo modo, a produção de uma forma de expressão. Produção material que é, ao mesmo tempo, produção de signos e, portanto, de sentidos: o agenciamento social como sendo de um lado um agenciamento material, do outro um agenciamento de enunciação¹⁰. E aí está, portanto, a forma como Deleuze vê os estoicos fazerem a seu modo a inversão do platonismo. Para estes filósofos, embora a linguagem como proposição lógica – o que eles chamam de “incorporais”, semelhante ao que nos acostumamos a chamar de “representação” – vem a ser de natureza distinta dos corpos, eles tem origem nos movimentos, nas tensões, nas paixões, ações e reações que acontecem entre os corpos.

⁹ DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Kafka. Por uma literatura menor*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, p. 145.

¹⁰ DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. V5. São Paulo: Editora 34, 2002, p.219

Assim, se por um lado nos é impossível fazer uma definição analítica e detalhada do que seria, para Deleuze, essa “diferença pura”, com todas as implicações e a complexidade do tema, por outro lado temos no modo peculiar com que ele faz a inversão do platonismo com a ajuda do próprio Platão, uma indicação importante do que ele concebe como diferença. Como vimos, esta operação nos conduz às profundezas do mundo sensível, dos corpos e da matéria. O que vemos ali – de certa forma segundo a descrição do que Platão identifica como simulacros e matéria – são fluxos nômades inapreensíveis, movimentos, devires, o que escapa a qualquer identidade, o que nunca é igual a si mesmo: poderíamos até arriscar dizer que se trata de algo como um plano de intensidade. E assim, a descrição feita por Platão daquilo que para ele deveria ser esconjurado se mostrou decisiva para Deleuze fazer ao seu modo a inversão do platonismo sugerida por Nietzsche. De fato, o que é encontrado nas profundezas do que no âmbito do platonismo é nomeado como “mundo sensível” é algo que Deleuze se identificava com o que para Nietzsche era uma *força*. E, como veremos mais adiante, remeter a pergunta da filosofia, e conseqüentemente a atividade da filosofia, a uma força, é uma operação chave da obra de Nietzsche.

Finalmente, para encerrar este trecho, devemos dizer que descrever a inversão do platonismo no modo como Deleuze fez é muito importante para este texto exatamente porque a Ideia platônica funcionaria como uma espécie de grau zero da operação onde, no Ocidente, a diferença se sujeita à identidade, isto é, uma das matrizes, ou talvez a grande matriz do que vamos chamar aqui de “ilusões da diferença”.

As quatro ilusões sobre a diferença

De uma forma geral, uma das principais tarefas filosóficas que Deleuze tomou para si foi a de libertar a diferença da identidade. Por isso ele se empenha em identificar como a filosofia, diante da inevitabilidade de se deparar com a diferença como força, atuou para despotencializá-la de distintas formas, sempre buscando submetê-la à identidade. Na parte conclusiva de *Diferença e Repetição*, por exemplo, o filósofo identifica algumas operações chaves nesse sentido, no que ele chama de “quatro ilusões”¹¹ que teriam sido produzidas na história da filosofia sobre a diferença. São elas: a ilusão do sujeito, a ilusão do mesmo como propriedade do sensível, a ilusão do

¹¹ DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Opus cit., p 352.

negativo e a ilusão das categorias. Porque decidimos fazer uma reflexão um pouco maior sobre aquela que no livro de Deleuze é apresentada como a terceira das ilusões – que não estão ali, necessariamente em uma ordem histórica --, vamos fazer uma pequena inversão no final do artigo, apresentando a “ilusão das categorias” antes da ‘ilusão do negativo’.

1) A ilusão do sujeito.

Em uma genealogia da história da “civilização” ocidental, mais uma vez de inspiração nietzschiana, Deleuze nos mostra como se produz nesta uma espécie de deslocamento da Ideia de Platão que, como vimos, só poderia ser vislumbrada através de uma operação racional, para um sujeito pensante que seria uma espécie de morada da racionalidade. É neste sentido que a Ideia platônica seria para Deleuze uma espécie de grau zero da operação metafísica de sujeitar a diferença à identidade. Seria como se, na modernidade europeia, a Ideia fosse, de certa forma, habitar no sujeito: como se esta se deslocasse para constituir o sujeito. É o sujeito, então, que se torna a instância guardiã da identidade ou, dito de outro modo, a instância da identidade que submete a diferença. Neste sentido não seria mais a ideia, e sim o sujeito pensante que aferiria, uma vez na plenitude de suas capacidades pensantes e racionais, a legitimidade ou a falta dela às coisas. Dito de outra maneira: o “mesmo” da ideia platônica, articulado e garantido pelo bem como uma virtude suprema, imigrou para um sujeito, a nova instância concebida como sendo sempre igual a si mesma. Nesse deslocamento, todas as hierarquias que se desdobraram da ideia platônica passaram a caracterizar a dinâmica da representação: o original e o derivado, o fundamento e o fundado, o essencial e o provisório, e assim por diante. A diferença é assim subordinada à identidade do conceito o que, para Deleuze, tem uma importante relação com um esvaziamento da diferença que acontece em virtude de uma determinada imagem do pensamento¹² que, entre outros problemas, reduziria este a uma mera operação de reconhecimento de uma verdade dada. Para Deleuze, ao contrário, o pensamento tem a ver com uma experiência carregada de fisicalidade, com algo que acomete ao corpo instigado por esta intensidade que vimos

¹² DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. São Paulo: N-1 Edições, 2018, p.133. Deleuze apresenta pela primeira vez a questão da Imagem do Pensamento em *Nietzsche e a Filosofia* como tendo três pontos fundamentais, imagem que Nietzsche e ele atuaram para desconstruir: 1) O pensador, enquanto pensador, quereria e amaria o verdadeiro, o pensar seria o exercício natural de uma faculdade e o pensamento teria uma natureza reta que o conduziria à verdade. 2) Seríamos desviados do pensamento por forças estranhas a ele, como corpo, paixões e interesses sensíveis. 3) Bastaria um método para pensar bem e verdadeiramente. É este método que nos afasta das forças estranhas do pensamento citadas no item anterior e nos protege do erro.

emergir das profundezas da matéria: um movimento incontrolável, um devir incessante que escapa a qualquer modelo, a minúcia que não se deixa classificar, algo que faz sucumbir à identidade do conceito quase como se o pensamento se deparasse com a sua própria morte. Trata-se de uma paixão sofrida como uma força de fora (fora do Eu), violência indeterminada, pura forma do tempo que força o pensar. É nesse sentido, inclusive, que o pensamento se articula com a diferença pura e é de alguma forma uma expressão desta, como expressão desta intensidade que atropela o corpo e racha o Eu, o sujeito, como uma violência. É nesse sentido também que o pensamento é, para Deleuze, antes de tudo uma produção, uma operação criadora acionada por um devir.

2) A ilusão do mesmo como propriedade do sensível.

Ainda que a diferença seja intensidade, nos diz Deleuze, há na história da filosofia e da ciência um movimento de esvaziamento desta intensidade em uma tendência predominante que toma o extenso – o sensível – como um semelhante, um mesmo, e uma qualidade lhe é atribuída¹³. É verdade que é a diferença como intensidade que cria esse extenso e essa qualidade; quer dizer, ela cria esse sistema e nesse sistema se explica. Mas quando se explica de certo modo ela aparentemente desaparece. E “desaparece” exatamente porque se aplica ao extenso como qualidade, se esvaziando como qualidade imanente que engendra a extensão. Mas, exatamente por ser uma força constituinte da extensão que o desaparecimento da diferença é uma ilusão: a segunda das ilusões que enumeramos aqui. A diferença de fato não desaparece, porque se desaparecesse, desapareceria a própria extensão. De certo modo, era já da extensão que estávamos falando quando mencionamos Deleuze vendo os estoicos mergulhar nas profundezas das coisas, ou quando falamos de uma dimensão incontrolável e incomensurável do mundo sensível – o devir -- que estaria na descrição platônica do simulacro.

É no plano sensível, pois, que se dá esta segunda operação – segunda ilusão – de submeter a diferença à identidade. É interessante como esta é atribuída por Deleuze ao “bom senso” que subordina a diferença ao semelhante na percepção, operação que é situada por ele ou na economia política no século XVIII¹⁴, ou num dado momento do século XIX onde teria acontecido um encontro que, segundo o filósofo, deveria ser

¹³ DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Opus cit., p. 299.

¹⁴ DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Opus cit., p. 301.

“cuidadosamente evitado”, qual seja, entre filosofia, ciência e bom senso¹⁵. É o bom senso, infiltrado na ciência, que faz com que o sensível passe a ser visto como sendo, de uma forma ou de outra, mais cedo ou mais tarde, sempre semelhante consigo mesmo; quase como um destino “virtuoso” e moral da extensão. Nesse movimento acontecem duas coisas. Em primeiro lugar, a diferença se esvazia reduzindo-se a uma qualidade atribuída ao sensível, que, por sua vez, se torna uma espécie de base geral onde mais cedo ou mais tarde vai aparecer uma essência sempre igual a si mesma. O que temos aqui, pois, é o encobrimento e esse esvaziamento da diferença que acontece exatamente quando ela se torna apenas uma qualidade a ser atribuída ao sensível; ou seja, a diferença fica reduzida a ser apenas um atributo de um mesmo. Em segundo lugar, mas no mesmo movimento, o caráter diverso da extensão se esvazia em uma operação de redução quantitativa. Isto acontece porque a extensão é repartida em unidades que assim anulam o desigual em uma operação que produz a ilusão de um ser sensível: de uma extensão que seria uma espécie de base comum sempre igual a si mesmo. Esta operação de redução quantitativa distribui a igualdade, esvaziando a potência da extensão que é, em sua força plena, a de um desigual distribuído. Para essa operação, a ação do bom senso da qual falamos é decisiva. Como se o igual, no plano da extensão, viesse com o tempo e o diverso evidente do plano sensível tendesse sempre a se igualar. Opinião e concepção que merecia mordazes ironias de Nietzsche, que insistia em afirmar que o devir jamais se tornaria coisa alguma, que ele não estava destinado a nenhum fim: “Se o devir se torna alguma coisa, por que não acabou de tornar-se há muito tempo?”¹⁶

Assim, a segunda ilusão que se produz sobre a diferença acontece em virtude de um duplo movimento mais ou menos concomitante, qual seja, uma operação igualadora do sensível graças a uma redução quantitativa do diverso da extensão e a atribuição a esta extensão, agora reduzida a um mesmo, de qualidades que, na verdade, recobrem a diferença esvaziando-a na ação de prendê-la a um predicado: a diferença reduzida a um mero atributo de algo, a uma qualidade da extensão.

3) A ilusão das categorias

Invertendo a ordem na qual Deleuze descreve as ilusões da diferença no trecho conclusivo de *Diferença e Repetição*, trazemos aqui o que naquele livro é enumerada como uma “quarta ilusão”, isso porque no contexto deste nosso texto queremos

¹⁵ Idem, p.300.

¹⁶ Idem, p.300.

privilegiar e, portanto, nos concentrar mais detalhadamente sobre a “terceira ilusão”, a ilusão do negativo. Concentremo-nos antes, então, sobre a “ilusão das categorias”. , assunto do próximo item. na verdade depois de escrever sobre a ilusão do negativo, Aqui é como se a identidade do conceito que submete a diferença, conforme vimos no “item a”, fosse ainda indeterminada, por isso, diz Deleuze, seria preciso que “conceitos últimos ou predicados primeiros sejam postos como determinados”. Cria-se assim uma espécie de tábua de predicados privilegiados na relação que têm com o sujeito, o que poderia ser compreendido também de modos privilegiados do sujeito que, de uma forma ou de outra, supostamente se referiam diretamente ao Ser. As categorias ganham assim este estatuto de conceitos a priori e é a partir daí que elas são decisivas para limitar, e assim sujeitar e esvaziar a diferença. Elas operam uma espécie de ação distributiva, que distribui a diferença de uma maneira que esta fica completamente submetida às exigências da representação. O triunfo absoluto do significante – do regime de signos do significante – que será tantas vezes criticado e desconstruído na obra de Deleuze, em especial depois de seu encontro com Guattari¹⁷, ganha aqui uma configuração clara. Essa configuração acontece graças a uma hierarquia que acontece no campo mesmo do significante, e que completa a ação de esvaziar a diferença que vimos ser realizada pelo sujeito. Parte-se do pressuposto que existem conceitos determináveis variáveis e conceitos derivados, sendo que aqueles seriam exatamente os conceitos privilegiados, ao mesmo tempo determinações do sujeito e predicados primeiros e assim os conceitos próximos ao Ser. É nesse sentido que essa hierarquia acaba recorrendo a uma imaterialidade: o “a priori”, onde estes conceitos privilegiados seriam anteriores aos conceitos empíricos. E o que se funda assim é uma hierarquia de derivações, que em nada nos é estranha, posto que se puxarmos a linhagem genealógica desta, mais uma vez vamos chegar às Ideias de Platão.

4) A Ilusão do negativo.

Chegamos finalmente a “ilusão do negativo”, que aparece em *Diferença e Repetição* como a terceira forma de ilusão produzida sobre a diferença, mais que escolhemos colocar aqui em quarto lugar para nos concentrarmos um pouco mais sobre

¹⁷ DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. V2. São Paulo: Editora 34, 2002, pp. 11, 61. Em *Mil Platôs*, dois capítulos (ou dois “platôs”) que se seguem um ao outro, “Postulados da Linguística” e “Sobre Alguns Regimes de Signo”, atuam como uma dupla ao tratar da questão da representação em geral, da crítica à filosofia da representação e, portanto, a crítica de como a filosofia privilegiou o que os dois autores chamam de “regime de significantes” em detrimento a outros regimes de signos, e dos problemas que este privilégio teria trazido à compreensão de como se daria a produção de sentido, chegando a esvaziar a possibilidade da própria filosofia ser ativa nessa produção.

ela. Essa crítica ao negativo feita por Deleuze nada mais é do que a sua crítica à dialética hegeliana que, no limite, é ela mesma uma sofisticada operação, talvez a mais sofisticada de todas, de reduzir a diferença à identidade. Trata-se da denúncia e da crítica veemente, mas não menos detalhada, que é feita da redução da diferença à negação e, conseqüentemente, a redução da diferença a uma mera ação de oposição e contradição. Mais uma vez Deleuze é aqui abertamente nietzschiano e, antes mesmo de *Diferença e Repetição*, é em *Nietzsche e a Filosofia*, publicado em 1962, que o filósofo francês começa a construir essa crítica. Se opor a Hegel, se opondo assim à dialética, mais do que ser um dos pontos centrais e um dos motivos mais importantes da filosofia de Nietzsche, foi também aquilo para o qual este filósofo mobilizou grande parte da sua vida. Sem desconsiderar a maneira própria como Deleuze vai desenvolver esse tema, não resta a menor dúvida que este anti-hegelianismo de Nietzsche o contamina completamente. Combater a dialética é também uma das ações mais importantes do pensamento e da vida do filósofo francês.

Assim, a inversão do platonismo que temos visto Nietzsche propor desemboca, em certo ponto de sua obra, em uma oposição aberta a Hegel. De início, digamos que Nietzsche desloca completamente a pergunta filosófica que, a partir de Platão, marcara a história da metafísica na sua tradução latina, qual seja, “O que?”. Por exemplo, “O que é a virtude?”, ou “O que é um político?”, pergunta que pode se desdobrar para uma pesquisa mais, digamos assim, empírica e demandar pelo ser dos objetos ou dos seres vivos: “O que é este objeto?”, “O que é este animal?”. Nietzsche não despreza a importância deste método de questionamento e investigação, mas nos chama a atenção para a existência de uma pergunta anterior a esta, qual seja, “O que quer tal coisa?": a pergunta pela vontade. Este deslocamento da questão filosófica, que se desdobra de uma pergunta que, no diálogo *Hípias Maior* de Platão, o sofista Hípias¹⁸ fez para se contrapor a Sócrates, coloca o problema da filosofia em termos de “força”. Na verdade, o sofista insiste em perguntar “Quem?”¹⁹ no lugar da pergunta socrático-platônica “O que?”. É este “Quem?”, insiste Deleuze em sua leitura de Nietzsche, que inicia este deslocamento da questão filosófica proposta por Nietzsche. De novo, Platão já a tinha intuído ao colocar um personagem para se opor ao que a tradição determinou como o centro de sua doutrina. Neste caso, a preocupação do sofista não seria a de identificar um indivíduo que, especificamente, colocara uma questão, afirmara tal coisa ou agira de

¹⁸ PLATÃO. *Hípias Maior*. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980.

¹⁹ DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Opus cit., p. 100.

tal maneira, mas identificar a partir da gênese de qualquer um destes atos, a força que o teria determinado. Nesse sentido, seria a pergunta “Quem?”²⁰ que teria preparado a pergunta pela vontade: “O que quer tal coisa?”:

Esse movimento feito por Nietzsche transforma radicalmente o método a ser usado pelo filósofo e pela filosofia, transformando a atividade filosófica em uma investigação que diz respeito à força; quer dizer, pergunta filosófica passa a ser uma pergunta pelo caráter de uma força. Nietzsche compreende profundamente que o sentido não é produzido no coração da linguagem; ou melhor, o sentido não é produzido no coração daquilo que majoritariamente compreendemos por linguagem, isto é, na relação significante-significado que se dá na representação. Como desdobramento disso o filósofo alemão nos faz perceber que uma mesma coisa, um mesmo conceito, uma mesma ideologia política, uma mesma religião, uma mesma concepção artística e estética, só para ficar em alguns exemplos, podem ser dominados por forças distintas. Ele nos propõe, então, uma topologia para compreender o que vem a ser estas forças, variando a nomenclatura que ele usa para avaliá-las: forças ativas e forças reativas, forças altas e forças baixas, forças nobres e forças servis, senhoriais e escravas e assim por diante. Esse processo de avaliação inicia-se pela remissão de uma força a outra a partir da pergunta pela vontade. Ela é uma avaliação sempre relacional e faz uma espécie de pesagem das forças que se encontram em uma determinada conjuntura. Por isso pode-se, por exemplo, a respeito de uma mesma religião, identificá-la em certa conjuntura a um movimento histórico ativo, ou ver surgir nela forças reativas: as forças que Nietzsche vai articular com as figuras do niilismo, como a má consciência (a culpa) e o ressentimento (julgar e culpar o outro). E aqui precisamos avisar, que quando Nietzsche sugere uma avaliação das forças a partir de termos que tem uma origem aparentemente sociológica, como “nobre e servil”, ele não está se referindo a nenhuma condição social dada. Isto quer dizer que a partir de Nietzsche tanto podemos ver um escravo tendo uma atitude nobre – ativa, potente -- quanto um senhor agindo de maneira servil: reativa, impotente. É neste contexto, inclusive, que aparece mais uma das críticas

²⁰ Idem, p. 101: “A questão ‘Quem?’, segundo Nietzsche, significa o seguinte: considerando-se uma determinada coisa, quais são as forças que dela se apoderam, qual a vontade que a possui? Quem se expressa, se manifesta, ou mesmo se oculta nela? (...) E assim, a questão ‘Quem?’ ressoa para todas as coisas e sobre todas as coisas: que forças, que vontade? É a questão trágica. De forma mais profunda, ela tende inteiramente para Dioniso, pois Dioniso é o deus que se esconde e se manifesta (...) A questão ‘Quem?’ encontra a sua instância suprema em Dioniso ou na Vontade de Potência.” “O quê então? Gritei com curiosidade: -- Quem então? Deverias perguntar! Assim falou Dioniso, depois calou-se da maneira que lhe é peculiar, isto é, como sedutor” (NIETZSCHE, *O Andarilho e sua Sombra*, *apud* DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*. Opus cit.) .

que ele faz à dialética. Para Nietzsche o fraco quando chega ao poder não se torna um forte, mas apenas um fraco no poder. E o que caracteriza esse poder do fraco? Exatamente uma ação reativa para esvaziar toda e qualquer forma de força ativa. O poder do fraco se articula com o que Nietzsche caracterizava como “nihilismo ativo” e pode ser exemplificado por uma tirania violenta que não suporta nenhum tipo de diferença, de movimento criador e diferenciador: vontade de nada contra vontade de potência.

A topologia proposta por Nietzsche, no entanto, não se resume a um dualismo simplório, exatamente porque o que vai determinar que uma força seja ativa, nobre, potente, vai ser a sua ação criadora. É aqui que Nietzsche coloca um problema de valor para a filosofia, o que seria para ele a valoração das valorações, cuja operação não é a de julgar desde fora, não é a de avaliar desde uma lei moral pré-determinada, mas se traduz no próprio ato de criar. A força ativa e nobre é aquela que cria, o processo de avaliação é o próprio ato criador que nela acontece. Nesse sentido, uma força não é anterior a sua própria ação, ainda que ela seja sempre qualificada. O que a qualifica é exatamente o que Nietzsche chama de vontade de potência. A vontade de potência é o que determina o caráter da ação de uma força, não como um predicado que é atribuído a ela, mas como o que determina o valor de seu agir. Mas que valor seria esse? Exatamente o que separa a ação da reação, a criação de uma negação culpada e/ou ressentida. A vontade de potência é o que determina uma força como uma ação diferenciadora, afirmativa, e não simplesmente como uma negação, como uma contra-força reativa que só age para esvaziar toda e qualquer potência. É por isso que Nietzsche não nos propõe um dualismo simples, quer dizer, a força ativa é a que diferencia, a que cria, a que faz a vida se transformar, se reinventar e assim não apenas permanecer mas também se expandir. Isto é, não é um dualismo porque a afirmação é a produção de uma diferença: a afirmação da multiplicidade, a intensidade diferenciadora que retorna. É dessa forma que Deleuze lê o eterno retorno nietzschiano: o eterno retorno da diferença. É por isso, inclusive, que em *Diferença e Repetição* o filósofo francês dedica ainda mais páginas para descrever e pensar o eterno retorno²¹ do que dedicara antes em *Nietzsche e a Filosofia*. A leitura do pensamento do eterno retorno de Nietzsche é absolutamente decisiva para Deleuze criar a sua própria concepção de diferença: diferença como expressão de uma força intensa que retorna.

²¹ DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Opus cit., pp. 64, 84, 131, 152 e 168.

Todo este deslocamento que Nietzsche propõe na atividade do filósofo, redefinindo a atividade filosófica como a de criação, invenção, produção, no lugar de uma mera identificação e reconhecimento de uma realidade pré-existente, faz com que esta seja acionada por uma operação que é, em primeiro lugar, uma operação afetiva, tal como um estado de corpo, algo que nos mobiliza fisicamente, sensivelmente. Colocar o problema da filosofia como sendo um problema de força, de potência, antes de ser um problema da verdade x mentira, implica em chegar a esta força, em se abrir para experimentá-la: aquilo que, inclusive lendo Nietzsche (mas não apenas) Deleuze descreve como uma intensidade. Em Nietzsche isso se expressa no acaso, no que quebra qualquer princípio de identidade, no que escapa aos encadeamentos históricos carregados de causalidades e rompe as amarras da memória. O pensar é aí, antes, acionado por um estranhamento, por uma força que é sentida no modo de uma fisicalidade, por algo que afeta em primeiro lugar o corpo. É lendo Nietzsche que Deleuze vai afirmar que é uma espécie de violência que acomete ao corpo, que é experimentada sensivelmente, que nos leva a pensar. É por isso que Nietzsche, e Deleuze junto com ele, repudiam qualquer movimento de julgar a vida, uma vez que estes são, para eles, uma forma ressentida de rejeitar esse jogo do acaso, de não se abrir para a força mesma onde a vida se reinventa.

Nessa lógica, um dos problemas da dialética hegeliana seria exatamente a de banir todo o acaso e, portanto, toda a diferença, da vida e da história. Ver a história como o resultado da ação do negativo – do “trabalho” do negativo, como diria Hegel – é, para Nietzsche, ver a história apenas pelos sintomas e não pelas forças que a movem. O equívoco aí é o de entender e avaliar a história, mas também de agir historicamente, a partir de uma lógica reativa. A ruptura histórica, nietzscheanamente falando, não acontece de fato com um movimento de negação; ao contrário, a ruptura histórica acontece em virtude do acaso que rompe o encadeamento histórico, do imprevisível que quebra uma cadeia de causalidades, do que escapa e quebra as codificações e/ou axiomatizações que organizam uma determinada máquina social. Nietzsche tinha clareza absoluta do quanto a negação era necessária para a ação histórica, mas para ele a negação de fato só poderia acontecer como um desdobramento e um momento da afirmação. Tomar o negativo como a força motriz da história e da vida esvazia até mesmo a potência negativa necessária: aquela que nasce de uma afirmação, de um movimento de diferenciação produzido pelo acaso: quem não afirma radicalmente

também não nega com a força necessária. A contradição como desdobramento desta negação, tal como descreve a dialética, que também pode se expressar na antítese de uma tese, não nega de fato esta tese, porque não se opõe a ela como força: como força afirmativa que se opõem a uma outra força afirmativa. E, finalmente, todo o caráter diferenciador, transvalorador e criador de uma ação histórica é esvaziado na síntese, que consome a dependência, o caráter reativo e servil que a força contraditória tinha com a força que ela apenas negara. Assim, a produção da diferença que se esvazia e se vela na negação e na contradição, morre definitivamente em uma síntese que a devolve ao um “telos”, a um destino que já lhe era traçado desde sempre, a uma causalidade supostamente dada, onde a diferença intensa sucumbe sem que nunca tivesse podido se afirmar. Ousaríamos aqui afirmar que a relação de força para força que Nietzsche propõe, isto é, de força afirmativa para força afirmativa, onde fatalmente se constrói uma oposição, mas com resultado da afirmação, tem um elemento claro do que Oswald de Andrade algumas décadas mais tarde concebeu como a antropofagia. Uma força que se afirma, se diferencia, e em consequência dessa afirmação se opõe a uma outra força, não tem com esta uma relação de ressentimento, de julgamento: trata-se de uma oposição de força ativa para força ativa. Como vimos, a negação fatalmente vai aparecer no bojo deste enfrentamento, mas a força ativa que se opõe a uma outra soube se compor a partir da força do outro, da potência da diferença, fazendo dessa diferença – dessa força – a sua própria força. Como diria Oswald, “só me interessa o que não é meu”²².

Considerações finais.

Como vimos, o que a inversão do platonismo feita à maneira de Deleuze nos leva a encontrar é uma força. Nas profundezas dos corpos, os devires nômades, as velocidades que jamais se deixaram apreender por nenhuma identidade. Na prática esta é uma operação que nos conduz a um lugar limite, e a própria característica dela já é exemplar do tipo de deslocamento que Nietzsche propõe na filosofia e Deleuze leva adiante de forma peculiar. A atividade filosófica ganha dimensão de uma experiência de caráter estético, em um sentido que remete até mesmo a *aesthesis* grega: algo que acomete ao corpo, que diz respeito à sensibilidade. Por isso que Deleuze destaca que a

²² ANDRADE, Oswald. “O manifesto antropofágico”, in: Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 13.

pergunta filosófica a partir de Nietzsche passa ser uma pergunta que remete a uma força. Não se trata apenas de responder o que vem a ser esta força, mas também de experimentá-la. Na verdade, este é um lugar limite que determina a própria experiência do pensamento em geral para Deleuze. Pensamento que para o filósofo francês não está imediatamente articulado apenas à filosofia. De fato, vai ser em um texto que escreve com Guattari que Deleuze vai definir as potências do pensamento como sendo três: arte, filosofia e ciência²³. Nos três casos, guardando as diferenças sobre o que é produzido, o pensamento vai ser acionado por uma experiência de um lugar limite com o indeterminado: a experiência que impulsiona a criação.

É nesse sentido que o que interessa ao pensamento e o que o aciona é precisamente tudo o que se opõe à identidade, ao mesmo e ao igual: a minúcia que escapa, o que é estranho a qualquer termo ou a qualquer conceito. Compreendemos, no entanto, que depois da leitura deste texto tenhamos algum tipo de estranhamento, posto que constatamos que o que opera para esvaziar e sujeitar a diferença como uma intensidade que funciona como elemento genético do pensamento, teria nascido no coração da filosofia. Ou seja, sob o ponto de vista do que colocamos, seria a própria filosofia uma criadora e operadora do que poderíamos identificar como contra-forças do pensamento. Mas aqui precisamos ter cuidado. Se Nietzsche propõe a inversão do platonismo, sobretudo porque vê nele a criação de um pressuposto moral que estaria por traz de todo o ideal de verdade do Ocidente, em especial como este teria se expandido no cristianismo, não teria para nós o menor sentido que, depois desta inversão, criássemos algum novo pressuposto de julgamento moral. Quando falamos do sujeito, de uma determinada concepção da extensão e do sensível, das categorias e das dialéticas, estamos falando de criação de conceitos. Se o método genealógico nietzschiano, exatamente aquele que nos ensina a fazer filosofia como uma avaliação de forças, nos leva a esse lugar limite com o indeterminado, onde nos deparamos com velocidades incontroláveis e experiências inomináveis, de alguma forma todos os conceitos e sistemas filosóficos que têm relação com as ilusões produzidas sobre a diferença, foram criados no ambiente desta tensão. Ou seja, eles não só são por si mesmo uma forte indicação da importância desta experiência, como só puderam ser criados de alguma forma se nutrindo destas forças. Assim, ainda em uma perspectiva nietzschiana, podemos identificar estes conceitos, até certo ponto, como potentes, isto é,

²³ DELEUZE, G. GUATTARI. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1997, p. 17.

com se pudessem, em determinado momento, delimitar um campo de forças onde a vida se produziu. Lembremo-nos acima que quando falamos que Nietzsche nos sugere uma avaliação topológica em seu método genealógico, isto é, que ele nos propõe uma oposição entre forças altas e nobres que produzem a vida e forças baixas e vis que atuam contra a vida, ele nos mostra que aquilo que no âmbito da relação entre significante e significado pode parecer ter um mesmo sentido, pode ter um outro totalmente distinto. Como vimos, a pergunta que remete à força – e que deve ser para ele a pergunta chave da filosofia – é a pergunta pela vontade: “O que quer tal coisa?” em vez de “O que é tal coisa?”. Nesse sentido, quando Deleuze detecta conceitos e partes de sistemas filosóficos que contribuíram para reduzir a diferença a uma identidade, descrevendo como cada um destes atuaram para fazê-lo, ele fala desde a perspectiva nietzschiana do “esgotamento”²⁴. Quer dizer, mesmo que para, de certa forma, disciplinar a diferença como uma força intensa, foi a partir desta que os conceitos foram criados. É por isso, inclusive, que podemos dizer que eles foram criados, em vez de serem apenas a identificação e o reconhecimento de algo dado e pré-existente. E como conceitos criados neste lugar limite, eles de alguma forma capturaram e geriram esta força e assim constituíram os seus mundos. De fato, não dá para negar o quanto a crença na existência do sujeito racional, por exemplo, foi um delírio criativo que inventou mundos. Mas, tragicamente falando, trouxe consigo um uma operação mortal, criou um tipo de “homem europeu” que se tomava como um homem racional a sair pelo planeta aniquilando toda a diferença. Neste caso, é Achille Mbembe que lança mão de forma singular do método genealógico, chegando assim a certa pré-condição do surgimento do sujeito político ocidental a partir de uma espécie de morte do animal que há em nós, conforme colocada por Hegel²⁵. O filósofo camaronense desvela a morte como uma impotência ativa que constituiu a animal racional ocidental em sua sanha civilizadora que foi (e é) também aniquiladora de toda diferença e, conseqüentemente, mortal. Ou seja, em um levantamento genealógico – um levantamento de forças, pois – as operações de sujeição da diferença – e nesse caso a dialética hegeliana – produziu a morte de fato.

²⁴ NIETZSCHE, F. *Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, pp. 48, 49.

²⁵ MBEMBE, A. *Necropolítica. Biopoder, Soberania, Estado de Exceção, Política de Morte*. São Paulo: N-1 Edições, 2018, pp. 12 e 13 “Primeiro o ser humano nega a natureza, no seu esforço mesmo para reduzi-la as suas próprias necessidades, e em segundo lugar transforma o meio negado por meio de trabalho e luta (...) Sob o paradigma hegeliano a morte humana é essencialmente voluntária. É o resultado de riscos conscientemente assumidos pelo sujeito, nesses riscos o ‘animal’ que constitui o ser natural do indivíduo é derrotado.”

Esse é o sentido da inversão do platonismo como parte do método genealógico levado adiante por esta espécie de descrição-denúncia de Deleuze que identifica as quatro ilusões da diferença: liberar a vida como força produtiva e criadora ali onde ela ficava não só aprisionada nos sentidos fechados de uma identidade dada, mas também onde este aprisionamento se reverteu como uma contra-força para a própria vida. De fato, submeter a diferença à identidade é, de certa forma, ela mesma uma operação desta contra-força que, como contra-força que é, segue sendo intensa, posto que tem a intensidade na sua gênese, mas acaba por se deslocar da sujeição, do controle e do aprisionamento da diferença, para a destruição dela pura e simples, quase como num impulso suicida.

Referências Bibliográficas

ANDRADE, Oswald. “*O manifesto antropofágico*”, in: *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

_____. *Nietzsche e a Filosofia*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

_____. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Kafka. Por uma literatura menor*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

_____. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. V2. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. V5. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1997.

MBEMBE, A. *Necropolítica. Biopoder, Soberania, Estado de Exceção, Política de Morte*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

PLATÃO. *Hípias Maior*. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980.

Recebido em 29/07/2020

Aprovado em 13/10/2020