



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i1.60907>



# Revista Trágica

Volume 17 - Número 1 ISSN 1982-5870

---

## Notas sobre o anti-hegelianismo deleuziano

*Notes on the deleuzian anti-hegelianism*

Yasmin de Oliveira Alves Teixeira  

Doutoranda na UNIFESP, São Paulo, SP, Brasil.

Contato: [yasminteixeira@protonmail.com](mailto:yasminteixeira@protonmail.com)

**Resumo:** O antagonismo em relação a Hegel é apresentado por Michael Hardt como o principal motor das escolhas teóricas de Deleuze em suas monografias anteriores a *Diferença e repetição*. Paralelamente, David Lapoujade propõe que se faça uma leitura do conjunto da filosofia deleuziana como desenvolvimento de reflexões sobre o problema do fundamento. Neste artigo, propomos uma abordagem combinada entre as duas hipóteses, buscando uma leitura do anti-hegelianismo deleuziano à luz do problema do fundamento. Para isto, no entanto, consideramos ainda necessário acrescentar a essa leitura a consideração da intermediação de Jean Hyppolite para a formação daquilo que Deleuze compreendia como o “hegelianismo”, intermediação preterida tanto pela interpretação de Hardt quanto pela de Lapoujade.

**Palavras-chave:** Diferença; contradição; fundamento; dialética; filosofia francesa contemporânea.

**Abstract:** The antagonism towards Hegel is presented by Michael Hardt as the main driving factor behind Deleuze's theoretical choices in his monographs prior to *Difference and Repetition*. At the same time, David Lapoujade proposes a reading of the entirety of Deleuze's philosophy as a development of reflections on the problem of grounding. In this article, we suggest a combined approach between the two hypotheses, attempting to read Deleuzian anti-Hegelianism in the light of the problem of grounding. In order to do this, however, we consider it necessary to add to this reading the consideration of Jean Hyppolite's intermediation in the formation of what Deleuze understood as "Hegelianism", an intermediation overlooked by both Hardt's and Lapoujade's interpretations.

**Keywords:** Difference; contradiction; foundation; dialectics; contemporary french philosophy.

## Introdução

Entre os muitos comentários ao conjunto da obra de Gilles Deleuze, dois se destacaram ao propor linhas de interpretação que lançaram hipóteses frutíferas de trabalho para a pesquisa em filosofia da diferença: o de Michael Hardt, em *Gilles Deleuze, um aprendizado em filosofia*<sup>1</sup>, e o de David Lapoujade, em *Deleuze, os movimentos aberrantes*<sup>2</sup>. O principal objetivo deste artigo é buscar uma convergência entre estas duas linhas de interpretação, sondar suas possíveis compatibilidades e diálogos e, enfim, verificar quais são as consequências teóricas dessa convergência.

Para Hardt, o motor do desenvolvimento inicial da filosofia deleuziana teria sido a busca por autonomia em relação ao hegelianismo. 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 e Kant. 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.<sup>3</sup>

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. De fato, Hegel havia se tornado figura central tanto pelas linhas que derivaram de sua filosofia para ampliá-la ou pensar a partir de seus conceitos quanto pelas 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<sup>4</sup>.

Assim, Hardt centra-se em analisar a obra de Deleuze segundo seus momentos concomitantes de crítica ("*pars destruens*") e de construção ("*pars construens*"), crítica do negativo e das determinações fixas, construção da ontologia positiva por meio de uma prática constituinte. Isto permitiria pensar que as monografias deleuzianas anteriores à *Diferença e repetição*<sup>5</sup> seguiriam esse itinerário: segundo Hardt, é com a tríade Bergson-Nietzsche-Espinosa que Deleuze logra afastar-se do hegelianismo. A elaboração da ideia de diferença a partir da filosofia bergsoniana lhe permitiu construir uma lógica dos movimentos constituintes de diferenciação em alternativa à lógica dos movimentos negativos de contradição. Essa noção de diferença não se confunde com a contradição e

---

<sup>1</sup> HARDT, Michael. *Gilles Deleuze, um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996

<sup>2</sup> LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 Edições, 2015.

<sup>3</sup> HARDT, M. Op. cit., p. 11.

<sup>4</sup> BAUGH, Bruce. "Limiting reason's empire: the early reception of Hegel in France." In: *Journal of the History of Philosophy*, v. 31, n. 2, 1993; CHÂTELET, François. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

<sup>5</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

o negativo, e nem mesmo com a diversidade e a alteridade. Já 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 de cunho imediatamente ético. Com a leitura de Espinosa, por fim, se consolidaria uma ontologia materialista calcada na prática, o que abre a filosofia deleuziana para uma política radical.

Para Lapoujade, o que Deleuze busca em sua obra é produzir uma “lógica irracional”, uma lógica anti-fundacionista do aberrante. Em vez de dois, se trata dos três movimentos concomitantes da análise dos fatos, da crítica do direito e da afirmação da vida (efetivados respectivamente pelas perguntas “*quid facti?*”, “*quid juris?*” e “*quid vitae?*”). Destes três, entretanto, o segundo problema é o que mais se destaca, o problema do fundamento: a filosofia da diferença é precisamente aquela que se constrói enquanto crítica de todo fundamento posto como modelo transcendente, como critério de juízo. Seria este o motivo central do tema da “reversão do platonismo”. Deleuze teria submetido o próprio fundamento como razão última aos escrutínios de um princípio de razão suficiente reinventado, buscando uma imanência radical que não se limitasse ao resgate simples do sensível contra o inteligível, mas que lançasse uma lógica dos simulacros contra os direitos das cópias bem-fundadas, contra as boas cópias da Ideia. Nas palavras de Lapoujade:

Supõe-se que a instauração de uma “filosofia da diferença” seja evidente, como se ela estivesse no ar, segundo a formulação de Deleuze, ignorando o problema que a determina. Mas por que introduzir esses novos conceitos de diferença e de repetição senão *porque são eles que têm por função reverter, respectivamente, a identidade e a circularidade do fundamento?*<sup>6</sup>

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 *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<sup>7</sup>. 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. Como comenta Lapoujade, “Hegel interioriza o infinitamente grande para submetê-lo aos círculos monocentros do Espírito. Tudo mudou, é claro, mas foi preservado o essencial”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> LAPOUJADE, D. Op. cit., p. 50 [grifos do autor].

<sup>7</sup> SAFATLE, Vladimir. “A diferença e a contradição: a crítica deleuziana à dialética e as questões da dialética a Deleuze”. In: *Discurso*, v. 46, n. 2, 2016.

<sup>8</sup> LAPOUJADE, D. Op. cit., p. 50.

Assim, nos parece que ambos os comentadores apresentam chaves de leitura produtivas, que podem ser relacionadas no que tange à forma como Deleuze articula ao longo de toda sua obra a noção de diferença a uma crítica do fundamento, ou antes articula a diferença a um *effondement*, um “desfundamento”. Esta nova noção de diferença deve se distanciar das diversas outras concepções da diferença que, na história da filosofia ocidental, foram de alguma maneira rebaixadas a apêndices da identidade do/no fundamento. Isto inclui, então, a concepção da diferença como contradição. Paralelamente, é necessário notar que nem Hardt nem Lapoujade se atentam suficientemente à grande influência que Jean Hyppolite exerceu sobre essa construção inicial da filosofia deleuziana. O “anti-hegelianismo” captura algo como um conflito teórico de época, mas ao mesmo tempo adquire um grau elevado de especificidade quando levamos em conta a influência direta da obra hyppolitiana *Lógica e existência* sobre o pensamento de alguns de seus alunos, como Deleuze e Foucault. Proporemos, portanto, uma análise combinada considerando que o “anti-hegelianismo” é de fato o antagonismo mais importante para o desenvolvimento dos conceitos deleuzianos, mas que se trata sobretudo de um choque oblíquo com a variante hyppolitiana do hegelianismo francês e que, ademais, esse antagonismo é subsidiário de certa forma de abordagem do problema do fundamento.

### Em Direção à Ontologia do Sentido

Em sua resenha a *Lógica e existência*, Deleuze 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”<sup>9</sup>. 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”<sup>10</sup>. 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.

<sup>9</sup> DELEUZE, Gilles. “Jean Hyppolite, *Lógica e Existência*”. In: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos* [org. David Lapoujade]. São Paulo: Iluminuras, 2014, p. 24.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

Isto significa que, na dialética, a reflexão 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 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.<sup>11</sup>

Por saber empírico deve-se entender, aqui, saber fenomênico, saber antropológico<sup>12</sup>. 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”<sup>13</sup>. 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:

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.<sup>14</sup>

O cerne do problema estaria na progressão das categorias da lógica enquanto movidas pelo negativo da contradição: Deleuze assinala que haveria duas formas da

<sup>11</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>12</sup> Como Deleuze 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” (Ibidem, p. 23).

<sup>13</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 26.

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 progressão 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 duração. 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.

Deleuze percorre então 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”<sup>15</sup>. É por esse motivo que Deleuze introduz uma distinção entre a representação orgânica (que se refere, principalmente, às filosofias 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.<sup>16</sup>

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. 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,

<sup>15</sup> MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 98.

<sup>16</sup> DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, op. cit., p. 76.

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.

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, o que o leva a concluir que 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 cai numa posição acrítica em relação a Hegel quando insiste em sustentar ainda a necessidade da passagem da diversidade à oposição e desta à contradição. As objeções de Deleuze à metafísica tradicional no que diz respeito ao “amaldiçoamento” da diferença dirigem-se *também* a Hegel, ainda que a dialética se erga sobre certa ideia de diferença. Pode-se 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.

### A Crítica do Fundamento como Contradição

Isso não significa que a interpretação deleuziana sobre o movimento em Hegel faça confusão entre formas determinadas da consciência empírica e o devir do espírito<sup>17</sup>. Se Deleuze faz distinção entre a representação orgânica e representação “orgiaca” 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 irredutibilidade desta a uma categoria representacional da consciência empírica. Dito de outro modo, Deleuze não nega que há, em Hegel, uma certa concepção do movimento que implica a dissolução incessante das formas fixas e que compromete inescapavelmente a estabilidade do senso comum. Segundo Deleuze:

É neste sentido que se deve dizer que a representação orgiaca *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 orgiaca 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

<sup>17</sup> SAFATLE, V. Op. cit.

a representação orgíaca da determinação e não mais como sua representação orgânica<sup>18</sup>.

Não basta, por isso, imputar a Deleuze uma má interpretação de Hegel para avançar no debate. A crítica da identidade contempla, *inclusive*, a 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”<sup>19</sup>, 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”<sup>20</sup>. 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”<sup>21</sup>:

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 impele até lá.<sup>22</sup>

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 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

---

<sup>18</sup> DELEUZE, G. Op. cit., p. 76.

<sup>19</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 411.

<sup>20</sup> DELEUZE, G. Op. cit., p. 2.

<sup>21</sup> Com a expressão “representação orgíaca”, Deleuze provavelmente está se referindo a esta passagem de Hegel no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*: “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 sustêm nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são os momentos positivos necessários quanto são negativos e evanescentes”. HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 50.

<sup>22</sup> DELEUZE, G. Op. cit., p. 85.



realmente novo<sup>23</sup>. 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<sup>24</sup>:

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.<sup>25</sup>

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 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 todas 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 na *Antígona* de Sófocles, a apreensão desse momento posto como espírito verdadeiro, espírito ético imediato.

<sup>23</sup> 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, H. Op. cit., p. 90.

<sup>24</sup> 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, G. Op. cit., 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 a consciência empírica.

<sup>25</sup> ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015, pp. 79-80.

A bela vida ética grega irá ceder lugar ao que Althusser 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”<sup>26</sup>.

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 agora organizadas em torno de uma contradição central. Como apontamos, Deleuze buscará um outro caminho.

### A Experiência Sensível e os Efeitos de Superfície

Tudo leva novamente ao problema da concepção lógica e ontológica da diferença. Deleuze 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.<sup>27</sup>

Além disso, aqui se evidencia a 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

---

<sup>26</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>27</sup> DELEUZE, G. Op. cit., p. 88.

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 evanesceram no nada enquanto imediatidade. O isto e o aquilo só podem sustentar seu ser como negatividade superada na universalidade, eles constituem o *nonsense* que só se apresenta à consciência como momento suprassumido do sentido.

O Saber Absoluto seria 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. Se há algo 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 [...]. Porque 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*.<sup>28</sup>

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 transcendente, 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 do sentido 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

<sup>28</sup> DELEUZE, G. “Jean Hyppolite, Lógica e Existência”. Op. cit., p. 25.

concluir e inferir, sem jamais nos apresentar, nos dar a coisa em si mesma.<sup>29</sup>

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. 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 mesmo<sup>30</sup>. Essa reflexão 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*. 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 de “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). Podemos então entender que a ontologia do sentido que Deleuze busca não se prende à oposição dialética entre o singular e o devir que se expressaria como sentido: a experiência se desenrola sempre já sobre o movimento intensivo das singularidades como multiplicidades virtuais, movimento 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 chamado 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.<sup>31</sup>

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

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>30</sup> 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. 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, que no próprio sujeito se determina uma forma geral da objetividade.

<sup>31</sup> DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983, p. 4.

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, aquilo, 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.<sup>32</sup>

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 afirmava 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.

Segundo Deleuze, “quando designo alguma coisa, suponho sempre que o sentido é compreendido e já está presente”<sup>33</sup>, 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”<sup>34</sup>. A isso Deleuze chama de *paradoxo da regressão* ou *paradoxo de Frege*. Desta forma, seria necessário formular definição do sentido. Partindo da filosofia estoica dos incorporais, Deleuze propõe que devemos compreendê-lo 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. Os estoicos distinguiam duas categorias ontológicas básicas:

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.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 31.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem, 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 emergiria *entre* as palavras e as coisas. Para além da manifestação, da designação e da significação, o sentido seria uma quarta dimensão da proposição, “incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, acontecimento puro que insiste ou subsiste na proposição”<sup>36</sup>. 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”<sup>37</sup>.

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*”<sup>38</sup>. Assim, a verdadeira distinção está entre o *nonsense* (ou “não-sentido”) e o *untersinn* (ou “infrassentido”) como dois processos cujos estatutos respectivos em relação ao campo do sentido são bastante diferentes. 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 Carroll. O *untersinn* não estabelece uma relação de implicação recíproca com o sentido da mesma forma que o *nonsense*. Ele é propriamente essa ausência absoluta de sentido *e mesmo de nonsense*; nele, “a palavra no seu todo perde o sentido”<sup>39</sup>. 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.

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. Assim, Deleuze elabora uma teoria anti-hegeliana do sentido e da diferença capaz de fornecer 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* – 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.

É interessante notar, contudo, que a posição de Deleuze em relação a esse contraste muda radicalmente entre *Lógica do sentido* e *O anti-Édipo*<sup>40</sup>. Por isso, a passagem de uma obra à outra é de certa maneira problemática – se trata da tensão entre a lógica da perversão e a lógica da esquizofrenia, como assinala Lapoujade. Em *Lógica do Sentido*,

---

<sup>36</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 90.

<sup>40</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2010.

Deleuze exalta a constituição da superfície do sentido em detrimento da desagregação psíquica como *untersinn* improdutivo que emerge diretamente da profundidade dos corpos. Carroll como agrimensurador 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 *O 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.

### Considerações Finais

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 conseqüente tomada de seu lugar vazio pela consciência humana “esclarecida”. A nadificação e a perda dos horizontes de sentido e de valor seriam conseqüência da finitude desse entendimento secularizado.

O que a dialética hegeliana faz é elevar o niilismo europeu ao nível especulativo, ontologizando essa nadificação e fazendo da negatividade um princípio de movimento. O fundamento se torna abismo, mas abismo que *conserva*, que faz da formação de compromisso entre o negativo e a identidade o seu motor. No interior dessa lógica do idêntico, o abismo do sem-fundo será percebido como falta ou negação. A racionalidade que quer o idêntico e o verdadeiro pretende tornar o fundamento infinito fazendo-o interiorizar a finitude: a falta do idêntico se torna falta ou falha *no* idêntico, negativo do próprio idêntico. O problema fica mais evidente nesta formulação de Žižek:

[...] 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 positividade 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*.<sup>41</sup>

Para Deleuze, o problema da anterioridade primeva do nada em relação ao ser é uma questão metafísica inteiramente falsa. De fato, a crítica deve ir ao fundo e revolver

<sup>41</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 348 [grifos do autor].

o solo, cingir o abismo insondável e explorar o obscuro, arriscar-se a abandonar o critério de clareza e distinção<sup>42</sup>. Mas para destruir todo resquício da metafísica, deve-se admitir que o sem-fundo é inteiramente positivo e não pode ser reduzido à nadificação ou à indiferenciação, nem ser pensado como uma negatividade dada como força autônoma e com peso ontológico.

Como percebe Hardt, toda a leitura de Deleuze em *Nietzsche e a filosofia* converge para o ponto de discussão das relações lógicas entre afirmação e negação. De certa maneira, 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. Todo processo de diferenciação recíproca de elementos ideias ou de individuação de singularidades perpassa, em última instância, o movimento da diferença que se desdobra, se estende e se reafirma. Em *Lógica do sentido*, Deleuze ressalta o aspecto criativo e produtivo do *effondement* (o “desfundamento, ou “a-fundamento”), 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.<sup>43</sup>

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. *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.*

Se a própria razão leva ao colapso do fundamento, também é questionável, entretanto, que a filosofia deva se dar a tarefa de realizar um *retorno* às diretrizes perdidas. 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

---

<sup>42</sup> Como dirá Deleuze, trata-se da “explosão do claro e distinto ou da descoberta de um valor dionisíaco, 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, G. *Diferença e repetição*. Op. cit., p. 212.

<sup>43</sup> DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Op. cit., p. 110.



*quid juris*, que promove a destituição de cada nova determinação do fundamento como identidade. Assim, 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 oferecem<sup>44</sup>.

A ontologia da diferença propõe, portanto, levar até o fim a dissolução do fundamento para deixar emergirem daí novas formas de vida ativa e novas potências do pensamento: o verdadeiro início do pensar para a vida e a partir do corpo é esse gesto de destruição positiva, esse *effondement*. A vida deve ser o objeto do pensamento filosófico por excelência, e não obstante ela é um objeto impossível, imperscrutável e irredutível 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 aberrante. A eventualidade do colapso do fundamento é inseparável da redescoberta da vida como objeto de pensamento, resultando na necessidade de novas lógicas. Assim, é na destituição do fundamento e na descoberta do sem fundo que se abre a possibilidade de uma filosofia vitalista, uma filosofia do *absolutamente diferente*.

---

Recebido: 12/09/2023  
Aprovado: 27/03/2024

Received: 12/09/2023  
Approved: 27/03/2024

---

<sup>44</sup> "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, op. cit., p. 35.