



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i2.64109>

Revista Trágica

Volume 17 - Número 02 ISSN 1982-5870

Resenha sobre *Deleuze: as diferenças intensivas e a potência do pensamento*

Matheus Barbosa Rodrigues  

Doutorando na UNIFESP, Guarulhos, SP, Brasil. Contato:

matheus_b_rodrigues@hotmail.com

FORNAZARI, S. Kobol, *Deleuze: as diferenças intensivas e a potência do pensamento*. São Paulo: Editora Unifesp; N-1 edições, 2023.

Na ocasião do III Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da UNIFESP (2022), pude acompanhar a mesa dedicada ao pré-lançamento do livro do Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari, *Deleuze: as diferenças intensivas e a potência do pensamento*. Após a apresentação do autor, seguiu-se os comentários de Amanda de Almeida Romão (mestranda Unifesp) e de Carlos Fernando Carrer da Cunha (doutor pela UNIFESP). Cada um à sua maneira, ambos debatedores enalteciram três pontos, a saber: o *rigor* do comentário de Fornazari sobre o texto deleuziano, a *generosidade* com que difíceis passagens eram traduzidas de maneira clara ao leitor e, por fim, o *engajamento* dos conceitos trabalhados com temas políticos do tempo presente. Diante da ênfase nesses três eixos, e sem ainda ter lido o livro, lembro que uma questão ficou em aberto para mim. Afinal, qual o gênero do livro apresentado? Trata-se de uma introdução ao pensamento de Deleuze, visando torna-lo acessível a um público mais amplo? De um comentário sobre sua obra, cujo objetivo é contribuir com os estudos deleuzianos? Ou antes de um desdobramento propositivo dos seus conceitos, para além do próprio texto comentado?

Após a leitura, creio estar em condições de sugerir uma resposta. Cravar um gênero específico não faz jus ao livro, pois o que o torna singular talvez seja justamente a forma com que os três eixos o atravessam, com graus variados a depender do momento, mas sem que eles deixem de transcorrer suas páginas do começo ao fim. São

os *três devires* que Fornazari trabalha e que podem servir de horizonte para esta resenha: o *devoir-Deleuze*, o *devoir-sujeito* e o *devoir-minoritário*.

Devir-Deleuze

O livro abre com uma “Nota liminar: O devir-Deleuze”. Embora breves, as sete notas condensam o que me parece uma das principais contribuições do autor para os estudos deleuzianos.

Fornazari restringe seu recorte da obra de Deleuze a sua “primeira filosofia”. Trata-se do período que se estende dos estudos monográficos iniciados nos anos 50 até a publicação de *Diferença e repetição* (1968). Por um bom tempo, essa fase da filosofia deleuziana foi assombrada por dois problemas mais imediatos. O primeiro deles consiste em dizer que apenas a partir de *DR* Deleuze começou a fazer filosofia, sendo que antes disso ele era sobretudo um *historiador da filosofia*. Contrariando essa imagem, Fornazari defende que não há ruptura alguma, mas, ao contrário, uma continuidade entre as monografias e *DR*: “entende-se que, desde o início, se tratava de compor uma filosofia da diferença e que *Diferença e repetição* significa não uma ruptura, mas o acabamento dessa composição, um ponto de chegada” (p. 13). Fornazari reafirma aqui a tese consolidada em seu doutorado, *O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze (1952-68)* (2005). Deleuze não é um mero comentador da filosofia, pois, ao escrever sobre sua história, ele já fazia filosofia.

Um segundo problema se segue imediatamente do primeiro. As monografias deleuzianas foram mal recebidas por parte da academia. A mistura entre filósofo e comentador seria um demérito, pecando no rigor necessário ao estudo do tempo lógico, das estruturas e das intenções internas ao texto comentado. De sua parte, Fornazari se apressa em dissolver o que não passa de um *falso problema*, cuja página ele mesmo nos ajuda a virar. Deleuze não se contenta em se colocar nesse tempo lógico, nos diz, “não se satisfaz em se deixar dirigir pelo filósofo na explicitação do movimento produtor de suas teses” (p. 15). Com efeito, antes de desmerece-lo, precisamos *qualificar* seu procedimento. Eis o verdadeiro problema: o que constitui um modo deleuziano de historiar a filosofia?

Se Deleuze não assume o papel de historiador da filosofia, é porque ele parte de conceitos provenientes de outros filósofos, mas para recriá-los ou realinhá-los em função de sua problemática própria, tornando indiscernível o que lhe pertence e o que pertence ao filósofo comentado. Esse exercício de *indiscernibilidade* define o que Fornazari nomeia de uma *prática extratextual* (p. 15). Bem entendido, o enfoque sobre as monografias deleuzianas se altera completamente. Mais do que a preocupação em discernir o que pertence a Deleuze e o que pertence a este ou aquele filósofo, devemos explicitar, nos diz, “de quais são as fontes do seu pensamento e o modo como elas se conjugam numa nova filosofia” (p. 16). Em outras palavras, nos estudos sobre Hume, Bergson, Nietzsche, Kant, Espinosa e Proust, um plano de aliados está sendo construído a serviço de um *devoir-Deleuze*.

As considerações iniciais de Fornazari devem servir de referência para quem quer se aventurar pela primeira filosofia de Deleuze. De maneira sumária e precisa, ele

delimita os termos iniciais do debate, nos afastando de problemas que muitas vezes ofuscam o essencial da sua relação com a história da filosofia.

As diferenças intensivas

Em função de qual problemática Deleuze recorre à história da filosofia?

Trata-se da construção de uma *filosofia da diferença*. Conforme a definição “enigmática” que abre o primeiro capítulo de *Diferença e Repetição*, a diferença se define assim: “Dir-se-ia que o fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo”.¹ Como entender essa distinção unilateral entre o fundo e a superfície?

A diversidade empírica na natureza e na cultura não esgota o conceito da diferença, dado que antes, explica Fornazari, “são *efeitos* da diferenciação das diferenças e na maneira como elas se relacionam entre si, incessantemente constituindo e desconstituindo conexões” (p. 22). Em primeiro lugar, a diferença deve ser entendida como um *princípio transcendental*. É certo que isso nada tem a ver com o sujeito kantiano. Do idealismo, passamos ao *empirismo transcendental*, onde importa pensar a realidade *intensiva* da experiência mais do que as estruturas *a priori* do sujeito. O fundo é *intensivo*: “é a diferença quando implicada em si mesma” (p. 24). Por outro lado, a superfície é a intensidade quando ela se explica, isto é, quando ela se desenvolve numa *extensão*. Ou seja, diz Fornazari, “tanto o fundo, quanto a superfície são as duas faces de um mesmo processo de diferenciação. O fundo é diferença *implicada*, a superfície é diferença *explicada*” (p. 23). O “fundo que sobe à superfície sem deixar de ser fundo”, portanto, relata para a *insistência* das diferenças intensivas, ao mesmo tempo princípio de gênese e de dissolução da diversidade empírica. A diferença não é nem o *diferenciado* nem o *indiferenciado*, pois seu conceito se inscreve em um complexo *processo de diferenciação*. Nos aproximamos, assim, de um mundo regido pelo *eterno retorno da diferença*, nos diz:

Um mundo cujo fundo é agitado pelas disparidades de potência, pelas intensidades diferenciais que arrastam consigo em seu movimento incessante inclusive tudo aquilo que pertence apenas à superfície [...] (p. 24).

No primeiro capítulo, acompanhamos como o conceito da diferença se constrói a partir de uma crítica ao primado da identidade. Trata-se de páginas densas, onde Fornazari analisa de perto as críticas de Deleuze dirigidas contra Platão e contra Aristóteles. Além da reconstrução das sutilezas da leitura deleuziana, o autor traz à luz detalhes da teoria da *alteridade* do *Sofista* de Platão, bem como da teoria das diferenças *específicas* e *genéricas* da *Metafísica* de Aristóteles. Em contraponto, Fornazari introduz o *ser unívoco* como correlato do conceito empírico-transcendental da diferença.

Mais uma vez, é a economia entre fundo e superfície que se transforma por inteira. A diferença não se subordina ao modelo de seleção platônico, onde distinguimos as “boas” das “más” cópias em função da semelhança com um modelo superior. Muito

¹ DELEUZE, Gilles, *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2009, p. 55.

menos ela se reconcilia com as exigências da representação, conforme a ontologia distributiva e hierárquica proposta por Aristóteles. A diferença se diz dos próprios *simulacros* sem semelhança ou das realidades *subrepresentativas*, porque ela reporta ao esquema de implicação-explicação das intensidades. Os processos intensivos precedem o indivíduo constituído, a forma e a matéria, as diferenças genéricas e específicas, sendo antes o fundo na gênese de todas as variações individuais que se manifestam na superfície. É essa primazia da diferença que Deleuze tem em mente quando afirma a univocidade do ser: “o Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença”.²

A filosofia da diferença abre para o problema que persegue a trajetória intelectual de Deleuze. Diz Fornazari: “O que é necessário para uma filosofia da diferença é mostrar como se dá essa precedência e de que maneira se dá esse condicionamento das formas, das matérias e das partes extensivas em relação à diferenciação” (p. 50). Nesse sentido, o *devoir-Deleuze* é múltiplo, se desdobrando em uma nova teoria do espaço e do tempo, em uma cosmologia das metades virtuais e atuais dos objetos, assim como em complexos debates com a física, biologia, psicanálise e matemática, para ficarmos com alguns exemplos. Fornazari não propõe uma apresentação exaustiva dessa constelação de temas. Os próximos capítulos de seu livro se focam em um aspecto bem específico e bem delimitado, mas nem por isso menos caro ao primeiro Deleuze. Trata-se do *devoir-sujeito*.

Devir-sujeito

No segundo capítulo, “Como no mundo se constitui o sujeito”, Fornazari tem como objeto *Empirismo e subjetividade* (1953), monografia deleuziana dedicada à filosofia de David Hume. Seu propósito é determinar a maneira com que o empirismo humiano recusa o sujeito reflexivo cartesiano, diz ele, “para pensar o sujeito a partir da exterioridade, recusando um papel determinante ou condicionante para a interioridade” (p. 54).

Em Hume, a diferença aparece como o princípio constitutivo do *dado*. Essa é a premissa *empirista* a partir da qual toda a questão da *subjetividade* será articulada. No seu nível mais imediato, a experiência se manifesta como um fluxo sensível, um conjunto fragmentado de impressões que se sucedem “sem identidade nem lei”, diz Fornazari, “mas que são, em si mesmas, distintas umas das outras e se seguem na experiência: como um cheiro, um som, uma textura, um sabor, uma imagem” (p. 55). A experiência sensível se apresenta *atomizada*. Cada fragmento se desfaz à medida que se faz, pois está subordinado à regra da descontinuidade e instantaneidade das impressões sensíveis. Esse é o âmago do problema da teoria das faculdades: como o dado sensível, avesso ao espírito que o contempla, pode tornar-se objeto para a imaginação, para a memória e para o pensamento?

A questão é central desde o primeiro livro de Deleuze: “trata-se de como o sujeito se constitui no dado” (p. 54). Em Hume, além de ser o repositório da coleção dos fluxos

² DELEUZE, G., Op. Cit., p. 67.

sensíveis, a imaginação constitui a natureza humana pela associação de ideias distintas, seja por semelhança, por contiguidade ou por causalidade. Duplo aspecto do empirismo humiano: do *atomismo* somos levados ao *associacionismo*. É verdade que, por si mesmos, os princípios da imaginação não determinam a ordem e o sentido das nossas impressões. A tese humiana é conhecida: graças ao *hábito*, o “espírito ultrapassa o dado”, pois quando dizemos “amanhã” ou “sempre”, acrescentamos à experiência a *crença* de que o passado se repetirá no futuro. Conclui Fornazari: “O sujeito será, portanto, o efeito de princípios que fazem com que a imaginação ultrapasse a si mesma” (p. 61).

Os princípios de associação e de crença dotam a experiência sensível de uma regularidade que ultrapassa o dado imediato. É isso que define o empirismo, diz Fornazari: “quando as relações que se estabelecem entre as coisas são independentes da natureza das coisas” (p. 63). No entanto, uma questão permanece em aberto. A regularidade dos fenômenos não pode ser simplesmente *subjéctiva*, pois, de alguma forma, os próprios fenômenos precisam estar submetidos a regras uniformes e constantes. Do contrário, jamais seríamos capazes de operar induções. Afinal, explica ele, “o que sustentaria o princípio de causalidade se a água, ao ferver, evaporasse algumas vezes e outras não?” (p. 65).

O problema atravessará o terceiro capítulo, “A crítica deleuziana à subjéctividade transcendental de Kant”. Hume propõe um “finalismo” agindo no acordo entre a Natureza e os princípios da natureza humana, deixando sem resposta em que condições esse acordo torna-se possível. Seu interesse se volta antes para uma concepção processual e prática do sujeito, em que o espírito é constituído segundo suas crenças e seus fins, diz Fornazari, “inseparáveis dos hábitos e das circunstâncias afetivas produzidas por seu contato com o dado” (p. 93). Kant, por sua vez, não se satisfaz com a solução de Hume. Em vez de postular uma finalidade transcendente, ele propõe a célebre tese da “revolução copernicana”. Substituímos a ideia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto (acordo final) pela submissão necessária do objeto ao sujeito. Com isso, Kant inverte o problema empirista: ao invés de perseguir a forma com que o *sujeito se constitui no dado*, ele busca determinar as condições *a priori* a partir das quais o *sujeito constitui o dado fenomênico*.

Fornazari sistematiza três argumentos de Deleuze contra a *Crítica da razão pura*. Em primeiro lugar, mirando a primeira edição da *dedução transcendental* (1781), Deleuze acusa Kant de decalcar o “empírico sobre o transcendental” ao fundar a *síntese da reconhecimento* sobre as sínteses empíricas da *apreensão* e da *reprodução*. Em segundo, o acordo entre a imaginação, o entendimento e a razão é denunciado, pois, ao invés de fornecer a gênese desse acordo, Kant o pressupõe como um fato *a priori*, reintroduzindo, assim, um princípio metafísico. Em terceiro, tendo como alvo o *Apêndice à dialética transcendental*, Deleuze põe em xeque o acordo indeterminado entre a matéria dos fenômenos e os princípios da razão. De novo, Kant introduz uma finalidade para explica-lo (p. 91-92). Enfim, cada um dos três pontos converge para a crítica principal de Deleuze: assim como Descartes, Kant subordinou as faculdades ao *modelo da reconhecimento*.

Duas características mais gerais definem o modelo da reconhecimento, explica Fornazari: “o exercício concordante das faculdades para o reconhecimento do objeto e a unidade substancial do sujeito pensante” (p. 73). Como a segunda meditação cartesiana

exemplifica, a *cera* é um objeto de reconhecimento na medida em que é suposta como idêntica, sendo que cada faculdade a visa de sua maneira peculiar. É a mesma cera que vejo, que toco, que imagino, que me lembro e que conheço. O primeiro aspecto da reconhecimento é dado por esse “princípio subjetivo de colaboração das faculdades” (p. 74). Por outro lado, a unidade do objeto exige como fundamento a unidade do sujeito pensante. O *cogito* é o que garante a unidade das faculdades no sujeito: é o mesmo *eu* que vê, toca, imagina, lembra e conhece o pedaço de cera. No modelo da reconhecimento, a unidade do objeto e a identidade do sujeito pensante são estritamente complementares. Esse mesmo jogo de espelhos se apresenta na filosofia kantiana. Na sua versão do modelo da reconhecimento, diz Fornazari, “Kant afirma a identidade do Eu como fundamento do acordo de todas as faculdades que visam um objeto suposto como o Mesmo (à qual corresponde a forma do objeto qualquer)” (p. 75).

O *modelo da reconhecimento* não é capaz de pensar a relação entre a Natureza e as faculdades do espírito. Ao pressupor um acordo de base entre sujeito e objeto, ele nos obriga a postular um finalismo transcendente. Como alternativa, então, Deleuze propõe uma “teoria diferencial da subjetividade”, assunto introduzido por Fornazari no quarto capítulo. A partir daqui, a articulação entre as *diferença intensivas* e o *devoir-sujeito* ganha força. Ao invés de ser *objeto de reconhecimento*, a diferença é o *objeto de encontro* no sujeito. Em vez de remeter ao já conhecido, às ideias e valores correntes, o pensamento é remetido ao seu fora e à diferença. Cada uma das faculdades é levada ao seu limite, saindo do exercício empírico e concordante. As faculdades abrem-se ao seu mais profundo, às suas formas propriamente transcendentais. O encontro com a intensidade determina a gênese diferencial da subjetividade.

Tudo começa pela gênese transcendental da sensibilidade. Acompanhando o capítulo três de *Diferença e repetição*, Fornazari descreve esse processo da seguinte maneira. Em primeiro lugar, a sensibilidade deve apreender o que lhe concerne exclusivamente, independente da colaboração com outras faculdades. Para tanto, é preciso a violência de um encontro contingente que nos obriga a sair do “estupor natural”, estado em que não enxergamos nada além do que é permitido pela reconhecimento. Dessa forma, a sensibilidade é levada ao seu limite, redescobrando sua potência própria enquanto *diferença intensiva* (p. 101).

O objeto de encontro pode ser entendido como um *signo*. Fornazari oferece exemplos didáticos: um *grito*, um *sussurro* ou o *mar* que envolve o corpo são *signos* capazes de levar a sensibilidade ao seu limite. Quando um grito nos acorda na madrugada, ele ressoa em nosso corpo com a intensidade afetiva da angústia e do medo. Uma voz que sussurra ao ouvido do amante, as carícias das águas do mar em um dia quente, ambos são *signos* que provocam em nós variações de intensidade. Diferente do objeto de reconhecimento, o *signo* não se instala na repartição entre o sujeito e o objeto. Ao contrário, no objeto de encontro as fronteiras entre o dentro e o fora tendem à dissolução. Nos vemos invadidos pelo mundo, sem que nossa vontade ou ação intervenha. Diz Fornazari:

Os signos dizem respeito a essa zona de indiscernibilidade, povoada por potências intensivas em perpétua variação. A repercussão que esse

encontro pode produzir em nós é o que constitui uma sensibilidade propriamente transcendental. Dela, tudo o mais deriva (p. 103).

O signo inicia um encadeamento divergente entre as faculdades. A intensidade diferencial será então transmitida para a *memória*. Em seu exercício empírico, a memória tem como objeto uma *lembrança*: coisas que foram vistas, ouvidas, imaginadas e pensadas são lembradas, continua Fornazari, “segundo a colaboração das faculdades no modelo da reconhecimento” (p. 106). Ao ser levada ao seu limite, porém, a memória torna-se transcendental, apreendendo o passado em si mesmo, encontrando no *esquecimento* sua potência própria. Para dar cores à *memória transcendental*, Fornazari recorre à primeira parte de *Proust e os signos* (1964), mais especificamente à explicação deleuziana do papel do *bolinho Madeleine* no romance *Em busca do tempo perdido*.

O *bolinho* representa um *signo*: antes de ser um alimento qualquer, ele é uma intensidade que desencadeia uma série de lembranças no narrador. Para adentrar na profundidade desse encontro, é preciso evitar uma *dupla crença*. Como signo, o sabor do bolinho não se esgota no próprio objeto. Devemos evitar o *objetivismo*, crença segundo a qual o significado do encontro seria dado pelo objeto que ele designa. Mas não basta inverter a chave, como se a verdade suscitada pelo *madeleine* fosse dada no espírito, elaborada por uma memória voluntária que associa uma impressão presente e passada por semelhança, continua Fornazari, “(o gosto do chá com a *madeleine*), que remontaria por contiguidade a um conjunto de outras impressões (a cidade de Combray) que se vivia então, ressurgidas a partir da impressão presente” (p. 112). A crença no *subjetivismo* é insuficiente, dado que o segredo do encontro está alhures. Ao suscitar a memória, a intensidade a conduz para o que escapa da repartição entre sujeito e objeto, colocando-a na zona de indiscernibilidade entre o corpo e o mundo, revelando enfim o *ser em si* do passado puro: “Combray surge como o ser em si do passado, num novo esplendor, porque interiorizada na percepção atual, com uma diferença que se revela como sentido do signo” (p. 113).

Por fim, da gênese da memória somos levados à gênese do pensamento. Trata-se do momento final da teoria diferencial das faculdades, ocasião para a entrada em cena do terceiro *devoir* que atravessa o livro.

Devir-minoritário

O capítulo final, “Teoria diferencial da subjetividade: o pensamento”, marca uma mudança no tom do livro. Impossível deixar de notar que Fornazari assume uma desenvoltura que não estava posta antes. Ao logo das páginas, ele não se priva de sair do texto comentado para operar articulações com autores contemporâneos, como bell hooks, Achille Mbembe e Frantz Fanon. Além disso, as fronteiras do “primeiro Deleuze” são quebradas e a obra em parceria com Guattari é convocada. Todas essas manobras são inscritas em temas atuais da política, por vezes acompanhadas de relatos da própria experiência do autor enquanto professor.

A mudança de tom não é gratuita. Ao nosso ver, ela pode ser entendida como a expressão imanente da tese do livro. Na tessitura do mundo, diz Fornazari, “em contato

imediatamente com as coisas e com as palavras que o inundam, dispostas em situações afetivas ao longo de uma vida, assim se constitui um sujeito” (p. 115). Ao ser engendrado pela contingência dos encontros, o sujeito não pode mais ser tomado como objeto simplesmente teórico, cujas estruturas poderiam ser formalizadas de uma vez por todas. Seu devir cobra um processo sempre *engajado* com a hora, o lugar e os acontecimentos nos quais dispomos nossa existência. O pensamento e a própria filosofia não só nascem do mundo em que se situam, como também o tencionam.

Retornando a *Nietzsche e a filosofia* (1962), Fornazari recupera a definição da filosofia como *recusa dos poderes estabelecidos*. Diz ele: “Deleuze define a filosofia como uma recusa em servir aos poderes estabelecidos, referindo-se, como poderes estabelecidos, ao estado e à Igreja” (p. 116). A filosofia não serve para nada, mas não porque ela seria inútil. Deleuze brinca com a ambiguidade da palavra *servir* para marcar o caráter essencialmente insubmisso do pensamento. Fornazari se alinha à posição deleuziana: “O que cabe ao filósofo e à filósofa é a tarefa monumental de impedir as formas baixas de pensar, que estão a serviço dos poderes que assujeitam a vida, de irem tão longe quanto gostariam” (p. 117).

Cada época renova as formas baixas de pensar e a imagem da besteira, cabendo à filosofia se colocar contra seu tempo, continua o autor, “construindo conceitos que não são nem eternos, nem históricos, mas intempestivos, ou seja, conceitos de um tempo por vir, que agem sobre a atualidade, mas em favor de um outro tempo que não está dado” (p. 118). A filosofia e o pensamento emergem na ruptura com tudo o que restringe a vida a parâmetros fixos. Segundo Fornazari, seu caráter insubmisso a compromete com um *dever-minoritário do pensamento*.

O autor propõe uma nova luz para a compreensão dos movimentos tidos “identitários”. Normalmente, essas lutas são associadas ao modelo da reconhecimento, uma vez que são pensadas na chave das identidades, da representação e do reconhecimento. Contudo, suas potências não se esgotam na promoção de um novo “lugar de fala” dominante. Daí falar de um *dever-minoritário*: mais do que inverter as chaves da opressão, as lutas minoritárias promovem uma ruptura mais ampla com a própria gramática que aprisiona a vida em modelos e hierarquias rígidas. O *dever-ribeirinho*, o *dever-índio*, o *dever dos atingidos por barragens*, o *dever dos camponeses sem terra*, o *dever-negro*, o *dever-estudante*, o *dever-mulher*, em suma, diz Fornazari, “esses e tantos outros devires-minoritários são as guerrilhas micropolíticas em defesa da vida pensada a partir da multiplicidade e da diferença” (p. 121).

A partir de *Mil Platôs*, Fornazari elabora a relação íntima entre o modelo da reconhecimento e o aparelho de Estado. Como máquina de guerra, então, o pensamento torna-se um exercício *contra o Estado*, contra os poderes estabelecidos e as forças de submissão: “ele é sem modelo e sem fixidez, antes ele desfaz os modelos e as formas fixas, ele é gírdio, insinuante, desconcertante” (p. 129).

Uma máquina de guerra contra a besteira

As *diferenças intensivas* são o fundo que irrompe e faz emergir a *potência do pensamento*. Mas nem sempre esse é o caso, pois, por vezes, reagimos contra esse fundo disforme. Essa é a outra face do pensamento e seu principal risco. Junto com Deleuze, Fornazari nomeia a reação à diferença de *besteira*. Não se trata de um simples “erro”, como se falássemos sobre algo que desconhecemos. A besteira é uma ação para calar as diferenças, a multiplicidade e a complexidade da vida. Nas suas palavras:

besteira é esse magma de clichês, palavras de ordem, slogans, frases prontas, ideias soltas ou ideias bem amarradas, dogmas, imagens e conceitos sem consistência, e a mistura disso tudo em discursos monstruosos e tanto mais monstruosos quanto mais coerentes eles chegam a ser, porque apenas repetem sem se cansar as ideias vigentes, determinadas pelo poder que ampara esse magma com as mãos (p. 129).

A própria filosofia de Deleuze não está imune à besteira. O chamado deleuziano para *fazer filosofia* não significa pular as mediações que a criação exige, mas a ânsia que ele nos inspira pode levar a reproduzirmos o mesmo monstro que deveríamos combater. O risco é o de converter seu pensamento em clichês e palavras de ordem. Ao longo das páginas de *Deleuze: as diferenças intensivas e a potência do pensamento*, Fornazari nos convida ao trato cuidadoso dos conceitos, dotando-os da consistência que eles merecem. Justamente por não fugir da complexidade intrínseca à filosofia de Deleuze, seu pensamento ganha nova vida. O livro afirma-se como uma verdadeira máquina de guerra contra a besteira.

Recebido / Received: 25/05/2024
Aprovado / Approved: 27/08/2024