

A diferença e a contradição: A crítica deleuzeana à dialética e as questões da dialética a Deleuze

VLADIMIR SAFATLE – *Universidade de São Paulo*

Things floating like the first hundred flakes of snow
Out of a storm we must endure all night

Out of a storm of secondary things,
A horror of thoughts that suddenly are real,

We must endure our thoughts all night, until
The bright obvious stands motionless in cold

Wallace Stevens

Deleuze certa vez caracterizou sua filosofia da diferença como resultante de um “anti-hegelianismo generalizado” (Deleuze, 1969, p. 1). Era uma forma de dizer que haveria uma incompatibilidade ontológica fundamental entre seu projeto e a dialética. No entanto, devemos nos perguntar se sua maneira de ler a dialética hegeliana é condizente com aquilo que a dialética realmente é capaz de produzir. Poderia o Hegel de Deleuze ser confrontado com os textos do próprio Hegel, no que diz respeito à potencialidade destes? Ou seria um modo de acertar contas com leituras recorrentes no pensamento francês do século XX?

A questão não é meramente historiográfica. Caso a crítica de Deleuze parta de uma leitura inadequada para dar conta da maneira com que a dialética pensa a produtividade da experiência da diferença, ou seja, se a compreensão dialética da diferença, em Hegel, for mais complexa do que aquilo sugere Deleuze, então não se tratará de um simples reparo de leitura, pois poderemos medir com mais precisão as proximidades e as distanciamentos entre a dialética hegeliana e a ontologia deleuzeana. Tal reordenação tópica servirá para esclarecer melhor o que a dialética é capaz de produzir e quais questões ela pode colocar ao pensamento deleuzeano. No entanto, não se trata aqui simplesmente de defender Hegel contra Deleuze. Tentar-se-á mostrar como a discussão entre dois grandes filósofos da diferença está mal colocada, deixando na penumbra o que, em meu entender, é o verdadeiro problema, a saber, determinar as diversas modalidades de inscrição ontológica da diferença e de seus embates.

Teoria do falso movimento

Um dos eixos da crítica deleuzeana à dialética hegeliana gira em torno da centralidade dada nesta à contradição. Deleuze compreende a contradição como uma figura inadequada da diferença. Questão absolutamente central, se lembrarmos que Hegel, quando indagado por Goethe o que entendia por dialética, afirmou: “é o espírito de contradição organizado” (Arantes, 1996). A maneira com que a dialética compreende o movimento, a constituição de determinações e o redimensionamento contínuo do campo da experiência, é indissociável da possibilidade de “organizar a contradição”. Para Deleuze, no entanto, os conflitos organizados sob a forma da contradição são um “falso movimento”

(Deleuze, 1969, p. 16). Daí a afirmação: “A diferença só implica o negativo e só se deixa ir até a contradição na medida que continuamos a subordiná-la ao idêntico” (Ibid., p. 1).

Mas não se deve a Deleuze a ideia da dialética como um pensamento da identidade fundado através da possibilidade de sempre construir mediações entre contraditórios, mediações que, por serem mediações, só podem confirmar o que estava inicialmente pressuposto no interior de um sistema prévio de possibilidades. Heidegger, por exemplo, já dissera: “o que Hegel pensa com a palavra *experiência* diz primeiramente o que é a *res cogitans* enquanto *subjectum co-agitans*. A experiência é a apresentação do sujeito absoluto desdobrando-se na representação, e assim se absolvendo” (Heidegger, 1998). A experiência seria, em Hegel, a absorção contínua no campo de um sistema de representações em cujo fundamento sempre encontramos o sujeito em sua confirmação de si: a contradição seria a mera oposição contínua do sujeito a si mesmo, movimento interno do qual os acontecimentos são a mera confirmação de possíveis de uma substância que permanece idêntica a si mesma. Uma ideia semelhante se encontra em Althusser, que afirma que Hegel tem um conceito simples e unificador de contradição que opera por interiorização cumulativa:

Com efeito, a cada momento de seu devir, a consciência vive e prova sua própria essência (que corresponde ao grau que ela alcançou) através de todos os ecos das essências anteriores que ela foi e através da presença alusiva de formas históricas correspondentes (...) Mas tais figuras passadas da consciência e seus mundos latentes (correspondentes a tais figuras) nunca afetam a consciência presente enquanto determinações diferen-

tes dela mesma. Tais figuras e mundos só a concernem como ecos (lembranças, fantasmas de sua história) do que ela se tornou, ou seja, como antecipações de si ou alusões a si. (Althusser, 1986, p. 101)

Althusser pode dizer que as figuras do passado nunca afetam a consciência como uma determinação diferente, que o passado foi desde sempre “digerido previamente” (Ibid., p. 115), porque Hegel pensaria o movimento histórico a partir de uma contradição simples própria à noção de uma unidade originária que se cindiria em dois contrários: “desenvolvendo-se no seio de si mesma graças a virtude da negatividade e sempre restaurando-se, em todo seu desenvolvimento, cada vez em uma totalidade mais ‘concreta’ que tal unidade e simplicidade originárias” (Ibid., p. 202). Para tanto – e Althusser pensa principalmente na *Fenomenologia do Espírito* –, seria necessário que todos os elementos da vida concreta de um mundo histórico fossem reduzidos a um princípio único compreendido como a exteriorização e alienação da forma abstrata da consciência de si referida a tal mundo (como Roma, reduzida por Hegel à manifestação do princípio da personalidade jurídica abstrata). Daí a ideia de uma “contradição simples” a animar a dialética hegeliana, como se a totalidade possuísse uma unidade no interior da qual todas as diferenças seriam postas apenas para serem negadas enquanto a expressão do mesmo princípio espiritual transcendente. Na totalidade hegeliana: “cada elemento é *pars totalis*, e as esferas visíveis são apenas o desdobramento alienado e restaurado do dito princípio interno” (Ibid., p. 210). Esta “causalidade expressiva” transformaria toda experiência da diferença em uma forma simples de contrariedade.

Essas duas leituras certamente influenciaram de forma direta

a interpretação de Deleuze¹. Mesmo que a estratégia de Deleuze não seja idêntica às de Althusser e de Heidegger, adota o diagnóstico que elas oferecem. Tentarei reconstruí-la aqui, a fim de avaliar sua pertinência.

Dialética como “representação orgiástica”

Deleuze compreende que a posição de Hegel não é essencialmente diferente da maneira que Aristóteles define diferença e determinação. Daí que Deleuze afirme, com Heidegger, que há em Hegel um pensamento da representação. Como no interior da representação só seria possível pensar a diferença como diferença opositiva, que se acomoda a um quadro estruturado de representações, a dialética hegeliana seria um pensamento da identidade, incapaz de pensar a produtividade da diferença.

No entender de Deleuze, Aristóteles afirma que é diferente aquilo que difere do outro a partir de um elemento particular, sendo necessário a existência de um elemento idêntico que construa um campo de equivalência possível. Este elemento comum pode ser o gênero ou a espécie. Duas coisas são distintas em gênero quando não há matéria comum ou geração recíproca, como é o caso de coisas de categorias diferentes. Elas são distintas em espécie quando são idênticas segundo o gênero. Aristóteles distingue quatro tipos de oposição: contrariedade, contradição,

¹A respeito de Althusser, Deleuze dirá: “os comentadores de Marx que insistem na diferença fundamental de Marx e Hegel lembram corretamente que a categoria de diferenciação no interior de uma multiplicidade social (divisão do trabalho) substitui, no *Capital*, os conceitos hegelianos de oposição, de contradição e de alienação – os quais formam apenas um movimento de aparência e valem apenas por efeitos abstratos, separados do princípio e do verdadeiro movimento de sua produção” (Deleuze, 1969, p. 268).

relação e privação. É na contrariedade que Aristóteles verá a “diferença perfeita”, já que a contrariedade representa a diferença máxima no interior do gênero (por exemplo, cor “branca” e “preta”, animal “pedestre” e “alado”), sendo a contrariedade primeira dada pela posse e pela privação de um predicado. É por ser pensada a partir da posse e da privação que, para cada coisa, só pode haver um contrário. O “gênero” é o que constitui a unidade e a identidade de dois seres e que diferencia estes seres de uma maneira que não é simplesmente accidental. “Animal” define minha unidade com um cão, ao mesmo tempo que “animal” diferencia-se em mim e no cão de forma não accidental, pois nos distingue em espécies. Ou seja, esta diferença no interior do gênero divide-o, produzindo espécies que têm, entre si, relações que vão até a contrariedade (como “mamíferos pedestres” e “mamíferos alados”). Desta forma, percebemos como a diferença aparece como especificidade que divide o que permanece comum, a saber, o gênero. Ela é um operador que permite a conservação da identidade conceitual do gênero, inscrevendo-se no conceito indeterminado do gênero.

Essa “diferença específica”, ou seja, que determina espécies, é compreendida por Deleuze como modo não de apresentar um conceito de diferença, mas de submeter a experiência da diferença às limitações representacionais do conceito, transformando-a em predicado de uma espécie. É para criticar tal concepção predicativa de diferença que Deleuze afirma, “confunde-se a determinação de um conceito próprio de diferença com a inscrição da diferença no conceito em geral” (Deleuze, 1969, p. 48). Deleuze insiste que há uma experiência exterior ao modo de determinação de predicções conceituais que deve ser recuperada a fim de nos livrarmos de uma imagem do pensamento que nos

aparece com o peso do senso comum. Veremos mais à frente o que podemos entender por tal estratégia. Por outro lado, a relação entre os gêneros desconhece um terceiro termo comum; por isso, Aristóteles afirma: “as coisas que são diferentes por gênero não admitem entre si nenhuma passagem, mas são distantes entre si e incomunicáveis” (Aristóteles, *Metafísica*, X, 4, 7, 1970). O único termo comum possível seria “ser” ou “um”. No entanto, Aristóteles afirma que “ser” e “um” não são substâncias, mas apenas os predicados mais universais. Neste sentido, na dimensão da distinção entre gêneros, há uma equivocidade radical do ser, isto enquanto as espécies são unívocas em relação ao gênero. Em vista disso, pode-se afirmar que a crítica deleuzeana a Hegel se resume a isto: “Hegel, assim como Aristóteles, determina a diferença por oposição dos extremos ou dos contrários” (Deleuze, 1969, p. 64)², o que implica (e isto é importante), reduzir a contradição hegeliana a uma forma radicalizada de contrariedade. A leitura de Deleuze permite compreender porque, na *Ciência da Lógica*, a diversidade (como diferença exterior e multiplicidade não-estruturada) resolve-se necessariamente na posição da igualdade e da desigualdade, da qual advém uma oposição³. E

²Ou ainda: “a dialética se alimenta de oposições porque ela ignora os mecanismos diferenciais sutis e subterrâneos” (Deleuze, 1962, p. 181). Como dirá David-Ménard: “para Deleuze, a contradição hegeliana é uma vitória imaginária do mesmo sobre a diferença quando esta é mal pensada: dois termos só se relacionam um ao outro de maneira contraditória quando eles são enviados a uma medida comum que não deixa subsistir a disparidade caótica que colocou estes dois termos em relação” (David-Ménard, 2006, p. 17).

³Na verdade, não pode haver multiplicidade não-estruturada para Hegel. A simples posição de uma proposição como: “Não há duas coisas que sejam completamente idênticas” já pressupõe um dispositivo de contagem que organiza a diversidade a partir da estrutura de uma multiplicidade numérica. De fato, Hegel segue um argumento aristotélico aqui.

estariam justificadas leituras, como a de Robert Brandom, que definem a negação determinada como a simples reflexão sobre as conseqüências de assumirmos o caráter estruturante de relações de incompatibilidade material:

Hegel aceita o princípio medieval (e spinozista) *omni determinatio est negatio*. Mas a mera diferença ainda não é a negação que a determinidade exige de acordo com esse princípio. Essencialmente, a propriedade definidora da negação é a exclusividade codificada no princípio de não-contradição: *p* exclui-se de *não-p*; eles são incompatíveis. (Brandom, 2002, p. 179)

Assim, “o conceito de incompatibilidade material ou, como Hegel o designa, de *negação determinada* é seu mais fundamental instrumento conceitual” (Ibid., p. 180).

Mas, contrariamente ao que pressupõe Brandom, Hegel não pensa os polos opostos a partir de relações de exterioridade, e, assim, é impossível reduzir a contradição a uma forma de incompatibilidade material ou mesmo de contrariedade. Fazê-lo implicaria aceitar que os processos descritos por Hegel são meras atualizações de um dos possíveis opostos definidos previamente no interior do gênero ou definidos previamente como atributos possíveis de um mesmo sujeito; quando Hegel, à sua maneira, se bate com uma concepção predicativa de diferença, a que ela chama de “pensar representativo” ligado ao primado do entendimento.

Deleuze crê superar essa dificuldade afirmando que, para além do modo “orgânico” de representação marcado pela aplicação estrita dos quatro princípios anteriormente mencionados, há ainda um modo da representação tentar englobar o que lhe nega, englo-

bar o “sentimento” da infinitude. Trata-se daquilo que Deleuze chama de representação “orgiástica”, e que conhecemos simplesmente por dialética em sua matriz hegeliana. Por representação orgiástica Deleuze compreende o conceito enquanto operador de internalização do que lhe aparece inicialmente como diferença exterior⁴. Daí porque a noção de limite se modifica: “Ela não designa mais os limites da representação finita, mas ao contrário a matriz na qual a determinação finita não cessa de desaparecer e de nascer, de se absorver e se desdobrar na representação orgiástica” (Deleuze, 1969, p. 62)⁵.

Para Deleuze, a crítica hegeliana da representação a conserva como fundamento, a partir do qual tudo que não se conforma à representação é posto como negativo. Daí que ele possa afirmar que a determinação finita (a representação) não cessa de desaparecer (já que ele se confronta incessantemente com o que lhe nega) e de nascer (já que ela permaneceria como fundamento dos modos de orientação do pensamento). É o que Deleuze tem em mente ao insistir que a dialética só pode descobrir o infinito deixando subsistir a determinação finita: “dizendo o infinito da determinação finita, representando-a não como dissolvida ou desaparecida, mas como dissolvendo-se e a ponto de desaparecer, ou seja, também como se engendrando ao infinito” (Ibid., p. 63), um pouco como a consciência, que sente a contínua presença de Deus *in absentia*.

⁴Como dirá Lapoujade: “O fundamento deve agir agora no interior da representação para estender os limites desta tanto ao infinitamente pequeno quanto ao infinitamente grande” (Lapoujade, 2015, p. 50).

⁵Neste sentido: “ao invés de tentar resolver as dificuldades da representação movendo-se em direção a uma posição transcendental, Hegel usa tais dificuldades para mover-se do pensamento finito da representação ao pensamento infinito através da aceitação da natureza contraditória do mundo” (Somers-Hall, 2012, p. 188).

No fundo, esta maneira de só pensar o infinito como desaparecimento infinito da determinação finita seria fruto de uma espécie de “sono antropológico” hegeliano. O filósofo alemão estaria preso à antropologia da consciência, aos limites cognitivos da consciência psicológica. Por isto, desde de sua resenha crítica ao livro de Jean Hyppolite, *Lógica e existência*, Deleuze se pergunta: “Não podemos fazer uma ontologia da diferença que não teria que ir até a contradição porque a contradição seria menos do que a diferença, e não mais? A contradição não seria apenas o aspecto fenomenal e antropológico da diferença?” (Deleuze, 2002, p. 23). Anos depois, em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze explicitará esta via ao acusar a dialética de ser “uma mistura bizarra de ontologia e antropologia, de metafísica e de humanismo” (Id., 1962, p. 210). Essa insistência na dialética hegeliana como pensamento dependente dos limites de uma antropologia (tema heideggeriano e althusseriano por excelência) vem da compreensão da consciência-de-si como uma consciência presa às determinações representacionais de uma consciência empírica. Pois seria apenas para uma consciência presa ainda à representação que tudo não pensável sob a forma da representação só pode ser uma contradição, ou seja, uma impossibilidade do pensamento que só se apresenta como negatividade diante da clareza do pensamento representacional. Daí porque Deleuze afirma que a Fenomenologia hegeliana é, no fundo, uma fenomenologia da consciência infeliz (tema que ele traz da interpretação de Jean Wahl⁶, um dos poucos livros sobre o assunto que Deleuze cita em *Nietzsche e a filosofia*).

Contudo, essa interpretação é difícil de sustentar. Primeiro,

⁶WAHL, Jean; *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929.

porque se para a consciência a contradição é o impensável, para o Espírito (*Geist*) ela é índice de verdade. O Espírito não é uma consciência hipostasiada, mas outra forma de pensamento, radicalmente distinta da forma de pensamento e presença que define a consciência: é o sujeito de um pensamento que atualiza o infinito sob a forma do absoluto. Por isso, a *Fenomenologia do Espírito* não é uma antropologia da consciência, nem a consciência infeliz é seu destino final, o que seria bizarro, já que Hegel criou tal figura da consciência para dramatizar as clivagens próprias à consciência moral kantiana, que ele critica⁷. Isso explica, entre outras coisas, porque o fundamento ao qual a contradição é reportada não pode ser considerado: “uma maneira de tomar particularmente a sério o princípio de identidade, dando-lhe um valor infinito, tornando-o coextensivo ao todo e, assim, fazendo-o reinar sobre a própria existência” (Deleuze, 1969, p. 70), um pouco como a função da unidade originária simples defendida pela leitura que Althusser faz de Hegel. Ao contrário, ir ao fundamento é uma desarticulação do anteriormente fundado. Em Hegel, o esclarecimento do fundamento é sempre a dissolução imanente do fundado. As oposições, quando vão ao fundamento (*Grund*), caem todas no abismo (*Abgrund*). Daí porque “a essência quando se determina como fundamento, determina-se como o não-determinado e é apenas a superação (*aufhebung*) de seu ser determinado que é seu determinar” (Hegel, 1986b, p. 81).

⁷O que Derrida compreendeu bem ao afirmar: “a *Fenomenologia do Espírito* não se interessa por qualquer coisa a que possamos chamar simplesmente o homem. Ciência da experiência da consciência, ciência das estruturas da fenomenalidade do espírito relacionando-se com ele mesmo, ela distingue-se rigorosamente da antropologia. Na *Enciclopédia*, a seção intitulada *Fenomenologia do Espírito* vem depois da *Antropologia* e excede muito explicitamente os limites desta” (Derrida, 1986, p. 156).

Tal superação pressupõe uma inquietude (*Unruhe*) do nível do fundamento que não pode ser compreendida de forma adequada como reinstauração da identidade sob a garantia da representação, mas como processo, baseado na “unidade imediata com sua negatividade absoluta” (Ibid., p. 84).

O problema do infinito

No entanto, devemos insistir em uma questão central neste debate: entre Deleuze e Hegel passa ao menos um ponto em comum, a saber, são filosofias para as quais o problema filosófico fundamental consiste em pensar a atualidade do infinito, criticando com isso o papel estabilizador do recurso ao fundamento. Todo debate a respeito das relações entre eles deveria partir dessa constatação. Ambos procuram, cada um à sua maneira, definir a tarefa da filosofia como a exigência de, através dos conceitos, “adquirir consistência sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha” (Deleuze e Guattari, 1997, p. 59), e põem como tarefa principal criticar a finitude da representação, seja sob a forma da finitude dos modos de determinação próprios ao entendimento (Hegel), seja sob a forma de uma imagem do pensamento ligada ao primado da identidade (Deleuze). Por terem um projeto comum, mas construído a partir de uma base metafísica distinta (como mostrarei mais à frente), a relação de Deleuze com Hegel será necessariamente problemática. Os filósofos que não podemos ler não são aqueles com os quais discordamos, mas aqueles com os quais mantemos uma relação não-aceita de proximidade relativa.

Para começar, digamos que, para Hegel, infinito é aquilo que traz em si mesmo sua própria negação e que, em vez de se autodestruir, conserva-se numa determinidade. Daí porque ele

pode afirmar, em uma frase chave: “A infinitude, ou essa inquietude absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo, faz com que tudo o que é determinado de qualquer modo – por exemplo, como ser – seja antes o contrário dessa determinidade” (Hegel, 1992, § 163). Notemos essa maneira peculiar de falar sobre o infinito. Primeiro, Hegel o define como “a inquietude absoluta do puro mover-si-a-si-mesmo”, ou seja, *o infinito é uma forma de movimento, uma forma de passagem*, e não uma situação. Um movimento infinito será aquele que é marcado por uma inquietude que é “absoluta”, por não ser “relativa” a uma situação dada, mas contínua ultrapassagem de si por si mesmo. O que pode ser entendido como atualização do que não é um mero possível da situação dada. Por isso a infinitude é construída a partir da experiência da contradição, pois ela é atualização de impossíveis⁸. No entanto, enquanto a contradição é compreendida pelo entendimento como impossibilidade de constituir um objeto, do ponto de vista do Espírito a contradição dá acesso à infinitude. A infinitude aparece assim como a constituição de um objeto da experiência que se move a si mesmo, que tem em si mesmo a própria causa de sua transformação, não no sentido de ter seu princípio de desenvolvimento num regime potência/ato, mas de ter em si o processo que destrua sua própria identidade imediata.

Mais uma vez, poderíamos dizer que isto parece fazer com que o infinito seja o ato contínuo de ultrapassagem do finito, de

⁸Vale aqui a discussão feita por Ruy Fausto a respeito de como, na dialética: “os possíveis são primeiro possíveis-impossíveis (porque as contrapossibilidades se revelam necessárias), depois possíveis-possíveis, finalmente, a longo prazo, possíveis-necessários, porque os contrapossíveis se revelam eles mesmos contingentes e a longo prazo impossíveis (quando eles não se convertem nos possíveis, seus opostos)” (Fausto, 1982, p. 191).

um finito que permanece, que se conserva por precisar ser continuamente ultrapassado. Por isso Deleuze afirma que em Hegel a representação infinita não se livra do princípio de identidade, mesmo que esse princípio da identidade agora seja mobilizado preferencialmente através daquilo que indica seu limite, como as noções de oposição, antagonismo, contradição e conflito.

No entanto, e vale a pena voltar a este ponto de forma mais sistemática, lembremos que tal leitura só seria possível se reduzíssemos todas as figuras dialéticas da negação à oposição, o que está longe de ser o caso em Hegel. A oposição pode admitir que só é possível pôr um termo através da pressuposição da realidade do seu oposto, que aparece aqui como limite de significação. Mas a oposição não pode admitir que a realização de um processo é a autonegação de sua identidade imediata, é a destruição de seu limite suposto. Em suma, ela não pode admitir que “tudo o que é determinado de algum modo é o contrário desta determinidade”, que toda determinação é precária por estar em movimento. Admitir isso significaria desarticular a própria noção de identidade em sua força de distinção entre elementos, o que desarticularia a noção de “finito”. Pois, perdida a capacidade de distinção entre elementos, o que resta da identidade? Certamente, nada referente a seu significado habitual. Ela deixa de ter a função organizadora que normalmente esperamos da representação.

Por isso, para Hegel, a identidade do conceito nada tem a ver com a identidade da representação. Pensar o conceito significa pensar para além da representação. Daí a dificuldade em aceitar a afirmação de Deleuze, anteriormente citada, segundo a qual a diferença só implica o negativo e só se deixa levar até a contradição na medida em que continuamos a subordiná-la

ao idêntico. Ela cria a ilusão de sabermos o que falamos ao denunciar a “subordinação ao idêntico”. Mas não seria essa a verdadeira questão de Hegel? Levar a identidade até o ponto da exaustão, em que não temos mais certeza do que estamos falando, e dizer seu nome é a maneira mais astuta de ludibriar as ilusões iniciais que ela promete?

A importância da perspectiva hegeliana talvez se encontre no fato de oferecer um princípio explanatório para o seguinte problema que fica em aberto no pensamento deleuzeano: sendo a multiplicidade e a diferença aquilo que permite a intelecção da univocidade do ser⁹, como explicar a recorrência perpétua das ilusões do finito e da identidade? Tais “ilusões” devem ser: a) ou momentos da univocidade, b) ou entidades com dignidade ontológica próprias (pois se elas fossem entidades simplesmente “inexistentes”, isto produziria a situação cômica de ter de explicar porque montamos verdadeiras máquinas filosóficas de guerra contra aquilo que, no final das contas, do ponto de vista ontológico, é inexistente) ou c) expressões de alguma forma de “fraqueza moral”, de descaminho do ser. Se aceitarmos c), colocaremos a crítica filosófica nas vias de uma crítica moral, como se o finito e a identidade fosse a versão contemporânea do mal, um mal agora chamado de “ressentimento”, como Deleuze acusa Hegel em *Nietzsche e a filosofia*.

Analisemos, inicialmente, a hipótese b). Se o finito e a identidade forem entidades com dignidade ontológica próprias, então a univocidade do ser estará quebrada e a multiplicidade se mos-

⁹Isto se admitirmos a leitura de Alain Badiou, para quem “o problema fundamental de Deleuze não é certamente liberar o múltiplo, é dobrar o pensamento a um conceito renovado do Uno. O que deve ser o Uno para que o múltiplo nele seja *integralmente* pensável como produção de simulacros?” (Badiou, 1997, p. 18).

trará mais frágil do que a identidade, já que a identidade seria uma “ilusão” com a força de exilar a experiência da multiplicidade, isolá-la em territórios e momentos regionais. Por isto, a identidade deve ser um momento da diferença, o finito deve ser um momento da estratégia de atualização do infinito. Lembremos que Hegel parte do finito porque começamos a pensar contra representações naturais, contra imagens do pensamento enraizadas na linguagem cotidiana e nas operações do senso comum. Como diria Sartre, o primeiro ato filosófico é pensar contra si mesmo. Nossa primeira operação do pensamento é um crítica da finitude que se consolidou na situação atual. Ignorar isso é esquecer que as determinações do mundo atual não se confundem imediatamente com o que a experiência é capaz de produzir; seria elevar os limites do mundo atual a condição de limites de toda linguagem e pensamento possível, inviabilizando a crítica em sua força plena. Quanto a isso, Hegel, à sua maneira, compartilha com Deleuze a ideia de que é apenas quando a tendência em direção à atualidade é concebida como separada da virtualidade por ela atualizada que desenvolvemos a imagem representacional do pensamento com sua finitude e identidade. Mas Deleuze insiste que pensar o que tem o estatuto de virtual como negatividade seria pensar o virtual como privação ou falta, o que seria desprovido de sentido:

As formas do negativo aparecem em termos atuais e relações reais, mas apenas enquanto eles são cortados da virtualidade que atualizam e do movimento de suas atualizações. Então, e apenas então, as afirmações finitas parecem limitadas em si mesmas, opostas umas às outras, sofrendo de falta ou privação. (Deleuze, 1969, p. 267)

No entanto, podemos lembrar como a negatividade em Hegel não pode ser pensada sob a forma da privação ou da falta, mas sob a forma da indeterminação produtiva. Hegel compreende que o fracasso do finito em determinar-se deve ser momento de atualização de um infinito que, inicialmente, deve aparecer como força de indeterminação, para depois aparecer como força produtiva através da virtualização dos limites do finito. As determinações finitas e sua estética própria do tempo e do espaço devem entrar em colapso, negando-se a si mesmas através de uma crítica imanente, na qual elas descobrem em si mesmo o infinito em operação e começam a falar outra linguagem, como se sua linguagem natural fosse simplesmente destruída. As determinações finitas devem, de certa forma, explodir seus limites, suspendendo a força de organização de uma estética submetida ao pensar representativo para assim se realizarem como infinito¹⁰. É dessa forma que devemos entender uma afirmação central, que descreve o movimento dialético hegeliano:

A superação (*Aufheben*) não é a alteração ou o ser-outro em geral, nem a superação de algo. Isto no qual o finito se supera é o infinito como a negação da finitude, mas a finitude foi determinada por muito tempo apenas como *existência* enquanto *não-ser*. Por seu lado, a infinitude foi determinada como o negativo da finitude e da determinidade em geral, como o vazio do para além. A superação de si na finitude é um

¹⁰Notemos que não estamos distante de uma operação bem descrita por Lapoujade: “É um erro afirmar que o projeto de Deleuze é anti-dialético com o pretexto de que ele rejeita toda mediação; pelo contrário, é porque ele coloca em curto-circuito todas as mediações entre o sensível e a Ideia que seu projeto é propriamente dialético” (Lapoujade, 2015, p. 102).

retorno deste voo vazio, a negação do para além que é, em si mesmo, um negativo. (Hegel, 1986b, p. 160)

Podemos dizer que esse retorno do voo vazio, negação da negação do para além, como realização efetiva do infinito, se dá através de uma peculiar virtualização da efetividade capaz de desarticular o sistema de limites do pensar representativo. Hegel fornece uma figura exemplar dessa virtualidade recorrendo às noções de tempo histórico e temporalidade concreta. Basta extrair as consequências necessárias de afirmações como esta:

A vida do espírito presente é um círculo de degraus que, por um lado, permanecem justapostos e apenas por outro lado aparecem como passados. Os momentos que o espírito parece ter atrás de si, ele também os tem em sua profundidade presente¹¹. (Hegel, 1979, p. 104)

Ao se livrar dos limites da representação, as determinações realizam sua infinitude ao se encontrarem no tempo histórico. Pois, se vários tempos podem estar atualizados em uma profundidade presente, é porque eles não se submetem a uma concepção representacional, mas organizam-se como multiplicidade. Essa recondução do tempo à historicidade é figura exemplar da maneira hegeliana de pensar a atualização da virtualidade como figura da infinitude, e fornece um belo exemplo da razão pela qual a negação de uma negação resulta, em Hegel, em uma afirmação. Os instantes temporais negam-se entre si, pois se determinam inicialmente a partir de diferenças opostas. A negação

¹¹Desenvolvi este ponto de maneira mais sistemática em SAFATLE, Vladimir; *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*, Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

de sua negação é a atualização de uma estrutura de implicações impensável para o entendimento, mas profundamente real, por isto afirmativa.

A dialética como visão moral do mundo

Mas poderíamos, a esta altura, tentar defender Deleuze, que em *Nietzsche e a filosofia* quer submeter a dialética a uma crítica moral. Lembremos de alguns momentos centrais desta crítica que fará história e produzirá consequências maiores no estabelecimento de um esquema de contraposição absoluta entre o trabalho do negativo e as chamadas forças afirmativas da vida:

Três ideias definem a dialética: a ideia de um poder do negativo como princípio teórico que se manifesta na oposição e na contradição; a ideia de um valor de sofrimento e da tristeza, a valorização das ‘paixões tristes’ como princípio prático que se manifesta na cisão, no dilaceramento; a ideia da positividade como produto teórico e prático da própria negação. (Deleuze, 1962, p. 223)

Ou seja, a crítica à dialética é: crítica lógica de um pensamento que só é capaz de pensar a diferença sob a forma de oposição e da contradição (ou antes, da contradição reduzida à uma figura da oposição), crítica moral a um pensamento fascinado pelas temáticas do sacrifício e da clivagem, crítica ontológica do primado negativo e do não-ser.

Insistamos aqui na crítica moral. De fato, para Deleuze, a dialética seria a última construção filosófica da moralidade cristã. Seria, na verdade, uma espécie de teologia negativa que eleva o negativo, a perda, a reconciliação prometida, o sofrimento e o

sacrifício do trabalho à condição categorias centrais para a compreensão da efetividade. Daí porque Deleuze pode afirmar: “A oposição de Dionísio ou de Zarathustra ao Cristo não é uma oposição dialética, mas a oposição à própria dialética” (Ibid., p. 19). A dialética não passaria assim de uma visão moral do mundo incapaz de produzir outra coisa que o ressentimento. Isto ficaria claro se comparássemos o trágico segundo a dialética e o trágico segundo Nietzsche. Todos os dois insistem na essência trágica de existência. No entanto, Deleuze não pode concordar com seu professor, Jean Hyppolite (eixo maior de suas críticas à Hegel), para quem “Na *Fenomenologia*, a história julgada aparece sob a forma deste perdão dos pecados no qual o espírito absoluto se divide para se realizar, para se efetuar na ação, e no entanto se reencontrar a si como totalidade positiva no completo dilaceramento. Há aí uma permanência do trágico que nos faz pensar em Nietzsche” (Hyppolite, 1991, p. 225). Para Deleuze, nada mais falso no que se refere a Nietzsche. Na verdade, em Hegel, o trágico estaria ligado à perspectiva da consciência infeliz que perdeu seu vínculo imediato com o Absoluto e sabe-se consciente desta perda. Uma perda que só poderá ser curada através da transformação da negatividade da ausência do Absoluto em ser. No entanto, em Nietzsche o trágico seria apenas a aceitação da exigência de afirmar a multiplicidade dos jogos de força e, com isto, de manter irrealizada toda determinação fixa, toda realidade substancialmente enraizada. Como em Hegel, é afastamento da substancialidade ética. Mas, no caso de Nietzsche, este afastamento é apenas a exposição da verdade de uma ontologia que não precisa mais fazer apelo a nenhuma noção de substância. Podemos então dizer que o trágico em Nietzsche é a afirmação de que “o múltiplo é a afirmação do um, o devir, a

afirmação do ser” (Deleuze, 1962, p. 27). O trágico seria apenas a compreensão da fluidez absoluta de tudo subsistir, com a crueldade e a violência que isto implica.

No entanto, a crítica moral deleuzeana é ainda uma análise de patologias sociais. A seu ver, a dialética seria uma patologia caracterizada pelo ressentimento e pela má-consciência. Este é um ponto de suma importância. Ressentimento e má-consciência formam tipos, modos gerais de vida que produzem uma psicologia, uma forma de relação à história, à metafísica e à moral. Deleuze afirmará: “Um tipo é, com efeito, uma realidade ao mesmo tempo biológica, psíquica, histórica, social e política” (Ibid., p. 132). E se, por um lado, a filosofia nietzscheana em sua potência crítica aparece como uma sintomatologia, por outro ela funciona a partir de uma tipologia que procura identificar os modos de vida responsáveis pela produção de valores socialmente partilhados. Modos de vida que podem fornecer a inteligibilidade de condições mutiladas da vida na modernidade ocidental. Daí porque os valores estão ligados a formas de vida: nobre/vil, ativo/reactivo. Neste sentido, mesmo a razão não é mais vista como a capacidade de refletir sobre princípios que podem nos orientar no julgar e no agir: é uma forma de vida, ligada a condições muito específicas de disposição da vontade de potência.

Neste contexto, devemos compreender o ressentimento como o tipo que se coloca em posição de desvalorização niilista da vida tendo em vista um princípio transcendente que nunca deve se incarnar. Tal transcendência tem como função real apenas desvalorizar a existência, marcando-lhe com o selo infinito da inadequação e da incompletude. Neste quadro, a negatividade dialética, em sua pretensa transcendência negativa, aparece como

última astúcia de uma vontade de nada, como nadificação da existência. Assim, “o ser hegeliano é o nada puro e simples; e o devir que este ser forma com o nada, ou seja, consigo mesmo, é devir perfeitamente niilista; e a afirmação passa aqui pela negação porque ela é apenas a afirmação do negativo e de seus produtos” (Ibid., p. 210).

Uma perspectiva similar à de Deleuze foi adotada por Gérard Lebrun em *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Lebrun insiste como a saída hegeliana pela negatividade tem uma matriz teológica na qual: “ganhar uma determinação acaba sempre por ser renúncia a uma diferença que me individualizava, advir um pouco mais meu ser verdade na medida em que sou um pouco menos meu ego” (Lebrun, 2005, p. 100). Nessa desqualificação teológica das formas de individualização, a dialética hegeliana tentaria um passe de mágica no qual a inoculação de um certo sentimento de fraqueza no particular aferrado à existência se transforma em estratégia fenomenológica da elevação da dor à condição de abertura ontológica: “em troca de seus sofrimentos, é o gozo do universal que se oferece à consciência – belo presente ...” (Ibid., p. 211). Não estamos longe de Deleuze, que vê a dialética hegeliana como “ideia do valor do sofrimento e da tristeza, valorização das ‘paixões tristes’ como princípio prático que se manifesta na cisão, no dilaceramento” (Deleuze, 1962, p. 224).

Mas notemos dois pontos. Primeiro, a dialética hegeliana nunca poderia ser equiparada a uma forma de ressentimento, já que lhe falta a fixação no dolo passado e na culpabilização. O tempo do ressentimento é um tempo marcado pela repetição compulsiva das violações sofridas e da impossibilidade de reparação. Por isto, tempo dos lutos que não podem se realizar

e das culpabilizações infinitas. Nada parecido ao tempo de alguém que lembra como: “as feridas do espírito são curadas sem deixar cicatrizes”, como é o caso da processualidade retroativa do tempo hegeliano. Na verdade, a dialética hegeliana poderia ser acusada exatamente do contrário, a saber, do desejo de conversão absoluta de toda violência em movimento necessário do Espírito, produzindo uma espécie retroativa de necessitarismo afirmativo¹². Nesse sentido, o mínimo que podemos dizer é a temática do ressentimento não lhe cabe. Por outro lado, a presença das temáticas da morte e do sofrimento não bastam para acusar uma experiência intelectual de fixação na finitude e no nihilismo. Se assim fosse seria impossível compreender afirmações como:

Os artistas são como os filósofos, têm frequentemente uma saudezinha frágil, mas não por causa de suas doenças nem de suas neuroses, é porque eles viram na vida algo grande demais para qualquer um, grande demais para eles, e que pôs neles a marca discreta da morte. Mas esse algo é também a fonte ou o fôlego que os fazem viver através das doenças do vivido. (Deleuze e Guattari, 1997, p. 324)

Não é difícil ver um acento hegeliano nesta infinitude que pôs no sujeito a marca discreta da morte por abrir a vida à potência do impessoal. Pois a negatividade hegeliana não é alguma forma de fixação no vazio (o que poderíamos encontrar, na verdade, em Alexandre Kojève, que lê claramente a negatividade hegeliana em chave transcendente como: “revelação de um va-

¹²Ver, por exemplo, Balibar, 2010.

zio” (Kojève, 1947)¹³, que fornece boa parte das coordenadas da crítica de Deleuze à Hegel), mas a expressão do excesso em relação às determinações postas em sua individualidade e que, por isto, é capaz de produzir movimento. Nesse sentido, uma filosofia da atividade e da transformação contínua, como a hegeliana, dificilmente aceitaria a fixação temporal própria a todo ressentimento. Em mais de um momento, Deleuze reconhece a experiência da morte como fator de movimento, e momento do devir: não é muito diferente o que encontramos em Hegel.

Contradição como destruição da identidade

Gostaria caracterizar melhor o ponto no qual, a meu ver, a distinção entre Hegel e Deleuze pode ser posta de maneira mais produtiva. Isso exige retornar ao problema da contradição em Hegel, a fim de tentar definir melhor seu caráter de “contradição objetiva”, ou se quisermos, de contradição real, e não apenas contradição lógica¹⁴. A contradição em Hegel não diz respeito apenas à contradição lógica entre o universal e o particular ou entre dois termos contrários enunciados sob o mesmo aspecto (como em um relação de tese e antítese). Da mesma forma como Kant precisa distinguir oposição lógica e real, Hegel também opera com uma distinção fundamental entre contradição lógica e real.

¹³A insistência em contrapor o senhor e o escravo hegeliano à moral do senhor e à moral do escravo em Nietzsche mostra como a leitura de Kojève é um guia importante de Deleuze em seus embates com Hegel neste momento.

¹⁴Vale para Hegel o que Adorno afirma a respeito da contradição real: “o caráter objetivo da contradição não designa apenas o que do ente fica exterior ao julgamento mas, ao contrário, algo no próprio julgado (...) trata-se de prosseguir, no conhecimento, a inadequação entre o pensamento e a coisa, de experimentá-lo na coisa” (Adorno, 1970, p. 155)

Lembremos, por exemplo, com Hegel: “O que em geral move o mundo é a contradição e é ridículo dizer que a contradição não se deixa pensar” (Hegel, 1986a, §119) ou ainda: “algo é vivo apenas na medida em que contém em si mesmo a contradição e tem a força de apreender e suportar a contradição” (id., 1986b, p. 76). Essas afirmações convergem na caracterização da contradição como descrição objetiva do movimento (*Bewegung*) inerente ao mundo e à vida. Mundo é aquilo cujo movimento imanente é a expressão de uma contradição. Notemos pois o que temos aqui. Tal proposição equivale, primeiro, a afirmar que o que coloca o mundo em “movimento” não é o desenvolvimento progressivo de uma identidade previamente assegurada, de uma causalidade imanente, nem pode ser simplesmente pensado a partir da dinâmica de passagem da potência ao ato. Não há nada de contraditório no fato de que algo em potência tenha se tornado ato, ou de uma substância expressar seus possíveis em seus atributos de que os atributos de uma substância são as atualizações em devir de seus possíveis. O processo de atualização a que se refere Hegel não é simplesmente a atualização de uma substância, mas a negação imanente de si através de sua própria atividade. A princípio, pode parecer que é da passagem entre potência e ato que Hegel fala ao tematizar contradições como: “Algo se move a si mesmo não enquanto está aqui neste agora e em outro agora depois, mas enquanto está e não está aqui neste agora, enquanto é igual e não é igual a este aqui” (Ibid., p.76). Estar em movimento é ocupar potencialmente o outro agora, o outro aqui; logo, por me projetar em direção ao outro aqui, eu já o conteria em mim mesmo. Mas se assim fosse, não haveria porque falar em contradição. A existência de um movimento potencial não exclui a presença atual numa localização.

Na verdade, estaremos mais próximo de Hegel se aceitarmos que a contradição não é entre o agora e o agora posterior, mas entre a compreensão representacional da presença e a compreensão dialética da presença. A compreensão representacional da presença a define a partir de oposições, identidades próprias à disponibilidade de sucessões vinculadas às determinações do espaço. Já a compreensão dialética da presença tem uma profunda relação de contradição com o pensar representativo, pois implica pensar a presença a partir da simultaneidade do tempo. Compreender que, agora, estou e não estou aqui, implica transformar o que entendemos por presença¹⁵. Para que a contradição seja a essência do movimento, a passagem de uma situação à outra não deve ser a atualização de uma potência previamente determinada como possível de um atual. A passagem deve ser a produção do que não se colocava como possível da situação anterior, mas que retroativamente é transformação de um impossível em possível.

Por isso, podemos dizer que o movimento dialético não é mera modificação, mas é a destruição da identidade inicialmente posta. A contradição é negação da totalidade da identidade inicial através do movimento da identidade realizar-se como exceção de si, da totalidade encarnar-se em um termo que a nega e que, inicialmente, lhe parece absolutamente exterior. Não poderia ser diferente, quando se define o movimento da essência como autonegação. Definir essa autonegação como atualização do movimento da essência significa que esta destruição da identidade posta não é fruto de um acidente, mas a realização da essência, ou mesmo a integração do acidente no interior da es-

¹⁵Procurei desenvolver este ponto de maneira mais sistemática no terceiro capítulo de Safatle, 2015.

sência (e poderíamos dizer que esta é uma das determinações fundamentais da dialética, a saber, a capacidade de integrar o acidente no interior da essência). Se fosse um acidente meramente exterior, não haveria contradição. O que se move, o faz pela destruição de si e pela inscrição dessa destruição num movimento de “retorno em si” (*Rückkehr in sich selbst*) que modifica retroativamente a situação inicial, finita e limitada, em vez de reiterar sua posição inicial.

Hegel admite uma proposição cara a Deleuze: só a repetição produz uma experiência da diferença. Mas se trata aí de uma repetição pensada como modalidades de retorno a si, que reinstauram regimes de determinação num nível mais elevado de complexidade¹⁶. É a maneira hegeliana de afirmar que algo tem em si a própria causa do que lhe transforma. Ter em si a causa do que o transforma não é expressar a imanência de um devir que se desdobra no interior da totalidade da substância, é integrar uma exceção, uma contingência que só poderá ser encarnada por uma totalidade, ou seja, que só pode ser integrada à condição da totalidade modificar o que determina seu regime de relações. Daí que a contradição desponte como condição para um movimento de transformação efetiva. Mas essa reflexão filosófica sobre o conceito de contradição não se resume à noção de que o pensamento crítico deve ser capaz de indicar as contradições reais no seio da vida social a fim de expô-las tendo em vista uma possível superação. Ao dar à contradição um

¹⁶Podemos dizer que esta função do retorno a si representa uma diferença importante entre Hegel e Deleuze. “Para Hegel, se não há retorno, a potência da ideia se dissipa até submergir-se na penumbra da alienação (...) Contra o retorno hegeliano (*zurückkehren*), Deleuze oporá o eterno retorno nietzscheano como chave da repetição que articula a diferença” (Ferreira, 2013).

caráter ontológico, a própria noção de “superar a contradição” deve ser radicalmente revista. Conhecemos um uso tradicional dessa noção de superação, por exemplo, através da exposição marxista da contradição entre meios de produção e forças produtivas tendo em vista uma superação em direção à sociedade reconciliada. No entanto, neste caso, note-se que a contradição serviria apenas para indicar a existência de situações de crise a serem superadas, já que contradição é o que não pode permanecer como tal: é índice de uma crise que deve ser explicitada a fim de produzirmos uma situação na qual não existam mais crises. Não é difícil perceber aí um pensamento para o qual a contradição continua desprovida de realidade ontológica, pois se trata de um pensamento assombrado pela possibilidade de retorno à identidade.

O rosto da univocidade do ser

Nesse ponto, aparece enfim o eixo principal que mostra a tensão de separação entre Deleuze e Hegel, a saber, Hegel precisa recorrer a este conceito de contradição objetiva por não haver, em sua filosofia, espaço para um pensamento da univocidade do ser. Tal é, a meu ver, o ponto fundamental de tensão entre o pensamento da diferença elaborado por Deleuze e a dialética da contradição pensada por Hegel.

Sabemos como Deleuze insiste que a única proposição ontológica possível é a que diz respeito à univocidade do ser. O essencial não é entretanto que o ser se diga em um e mesmo sentido, mas que ele se diga, em um e mesmo sentido, de todas as diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. Ou seja, a univocidade não implica identidade, ela produz individuações, mas individuações cujo princípio é capaz de dissolver e consti-

tuir temporariamente indivíduos. Pois a univocidade é possibilidade imanente de atualização de um meio: “no qual toda forma, mesmo conceitos, se desnaturam” (David-Ménard, 2006, p. 119). É o que explica Lebrun: “A presença de diferenciações é perfeitamente conciliável com um estado que, representativamente falando, é de indiferenciação. É que então se conseguiu achar um ponto de vista completamente diferente daquele no qual a representação nos confinava” (Lebrun, 2006, p. 559).

Essa interpretação é confirmada por passagens fundamentais em que Deleuze explicita seu conceito de diferença:

A indiferença tem dois aspectos: o abismo indiferenciado, o nada negro, o animal indeterminado no qual tudo se dissolve – mas também o nada branco, a superfície que se vê novamente calma na qual flutuam determinações não ligadas, como membros dispersos, cabeça sem pescoço, braço sem ombro, olhos sem testa. O indeterminado é completamente indiferente, mas as determinações flutuantes não são menos indiferentes umas em relação às outras. (Deleuze, 1969, p. 43)

Essa afirmação, que abre o primeiro capítulo de *Diferença e repetição*, afirma que a reflexão sobre a natureza da indeterminação é condição primeira para a constituição de um pensamento da diferença. Podemos falar de indeterminação de duas maneiras: como um abismo, no qual tudo se dissolve, ou como uma superfície, na qual determinações não se organizam como um sistema de partes integradas e claramente diferenciadas. Este segundo conceito de indeterminação será posteriormente recuperado sob a forma da noção de “plano de imanência”. É a maneira deleuzeana de afirmar que o verdadeiro pensamento da diferença

a compreende não como modo de distinção entre elementos fortemente determinados, mas como uma potência interna de indiferenciação que habita toda determinação. Pois toda atualização da virtualidade é indissociável de um movimento de destituição das formas até então vigentes, e temos todo o direito de se perguntar se movimentos de destituição podem ser corretamente descritos a partir de potência meramente afirmativas.

O que leva Deleuze a insistir que “quando o fundo sobe à superfície, o rosto humano se decompõe neste espelho no qual o indeterminado, assim como as determinações, se confundem em uma única determinação que faz diferença” (Ibid., p. 44)? Deleuze procura mostrar como a figura fundamental da diferença não é a oposição, mas a “potência informal do fundo que leva cada coisa a esta forma extrema na qual sua representação se desfaz” (Ibid., p. 80). Essa potência informal do fundo é o fundamento da “diferença nela mesma”, uma diferença interna ao processo de determinação de uma individualidade.

Tal metáfora do fundo que sobe à superfície, informe que assombra a definição de toda forma, extremo no qual a representação se desfaz, pode receber a figura de um rosto humano que se decompõe; um pouco como as cabeças nas pinturas de Francis Bacon capazes de “desfazer o rosto” (Deleuze, 2002, p. 27). Em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari lembravam que o rosto poderia parecer a definição mais bem acabada da identidade, do que diferencia uma individualidade de outra. No entanto, há de se lembrar que “os rostos concretos nascem de uma máquina abstrata de rostidade que vai produzi-los ao mesmo tempo que ela dá ao significante seu muro branco, à subjetividade seu buraco negro (...) Sim, o rosto tem um grande futuro à condição de ser destruído, desfeito. Em direção ao assignificante, ao assub-

jetivo” (Deleuze e Guattari, 1981, p. 210). Deleuze avança aí a proposição paradoxal de que a diferença é aquilo que, de certa forma, decompõe a individualidade, que bloqueia a realização acabada e definida dos processos de individualização¹⁷. Expor a diferença em si mesma passa então por reconstruir completamente o que significa “determinar algo”.

Se compreendermos “determinar algo” como ato de predicar ao máximo um elemento a fim de que ele possa ser individualizado em relação aos demais termos que lhe são contíguos, então, segundo Deleuze, não entenderemos aquilo que é a diferença; mas teremos uma concepção estática e finita do que pode ser uma individualização, meramente a partir de determinações por predicação. Mas, se entendermos “determinar algo” como a produção de uma individualidade que tem dentro de si o processo motor que a modifica, ou seja, que tem dentro de si aquilo que ainda não tem a figura de uma individualidade acabada e que lhe desconstitui a todo momento, então alcançaremos um conceito de diferença como modo de relação a si mesmo. Nesse sentido, podemos dizer que se trata de pensar um modo de determinação no qual o indeterminado não é simplesmente excluído, mas exprime uma virtualidade constitutiva de determinações não mais vinculadas a hipóstase do princípio de identidade.

O rosto que se desfaz, a representação que se desfaz, o fundo informe que vem à tona, a zona de indiscernibilidade que se abre: essas imagens, tão presentes nos escritos de Deleuze, apontam para um fator decisivo e pouco explorado em suas consequên-

¹⁷Deleuze fornece um exemplo importante através da constituição de uma “zona de indiscernibilidade” na pintura de Francis Bacon: “a carne é a zona comum do homem e da besta, sua zona de indiscernibilidade, ela é este ‘fato’, este estado no qual o pintor se identifica aos objetos de seu horror ou de sua compaixão” (Deleuze, 2002, p. 30).

cias, a saber, a virtualidade não pode se atualizar sem destituir os modos de determinação que sustentavam a situação atual. Não fosse assim, e estivéssemos a descrever um processo completamente imanente, a potência do virtual correria o risco de se decalcar do regime de determinações atuais, o que Deleuze corretamente não quer. Por isso, ainda que Deleuze não esteja disposto a aceitar, a potência do virtual não pode estar submetida a processos integralmente imanentes. Ela precisa se atualizar (e eu sustentaria este ponto sem temer as consequências) através de operações negativas que fazem com que a diferença emergja inicialmente como indeterminação, como o que não encontra forma e, por isto, impulsiona a atualidade a produzir novas modalidades de determinação¹⁸.

Por uma razão semelhante Hegel foi um dos primeiros a propor uma ontologia desprovida do conceito de ser enquanto conceito fundamental. O conceito ontológico central de Hegel é essência (*Wesen*), com sua dinâmica de movimentos produzidos a partir de estruturas relacionais como a identidade, a diferença, a oposição e a contradição. Hegel crê que o conceito de ser é, de certa forma, um falso conceito por sua generalidade abstrata ser, na verdade, índice de indeterminação improdutiva. Por isso, ele

¹⁸É certo que Deleuze não aceitaria esta interpretação. Lembremos, por exemplo, da maneira que ele recusa ao clinamen, de Lucrécio, o estatuto de indeterminação: “O clinamen não manifesta contingência alguma, indeterminação alguma. Ele manifesta outra coisa: a *lex atomi*, ou seja, a pluralidade irredutível das causas ou das séries causais, a impossibilidade de reunir as causas em um todo” (Deleuze, 1969, p. 312). Este recurso à multiplicidade de causas sem princípio global de unificação aparece, para Deleuze, como figura mais adequada de virtualidades em atualização. No entanto, há de se insistir que estarmos diante um problema de sobre-determinação implica aceitar, também, que a atualização do que sobre-determinado exige uma negação dos modos de determinação até então aceitos.

precisa apreender a substância não como ser, mas como sujeito em atividade de negatividade, ou seja, ele precisa compreender a atualização como uma atividade na qual a multiplicidade só é posta através da atividade da reflexão, o que não significa que ela é meramente abstrata, mas que não originária, e só pode ser fruto de uma atividade de reconhecimento capaz de produzir relações que não existiam anteriormente. A contradição deixa assim de ser um limite ao pensamento para se tornar a expressão de um mundo que é movimento, que se estabiliza temporariamente, numa transformação da linguagem.

Quando Hegel afirma que é necessário apreender a substância como sujeito, não oferece assim uma definição substancial de sujeito, apenas mostra como a relação entre o que se coloca no lugar da substância e a existência não é uma expressão, por mais que tal expressão não seja, por sua vez, uma mera participação: é a reflexão em algo que aparece inicialmente como exterioridade, como quebrando as dobras da substância. Tal exterioridade não é apenas uma aparência derivada de um modo imperfeito de conhecimento: é a condição para conservar a possibilidade de emergir aquilo que não é simplesmente a possibilidade de uma atualidade posta. Apreender a substância como sujeito é afirmar que não há experiência sem implicação, que a experiência é o nome deste processo de implicação com o que se coloca inicialmente como exterioridade bruta, como contradição em relação às dinâmicas de atualização de uma substância. Quais as consequências de Hegel dar à contradição um estatuto ontológico? Significa, em primeiro lugar, que a contradição não pode ser eliminada, nem é explicitada para ser eliminada¹⁹. O

¹⁹Neste sentido, Žižek está certo ao afirmar que “a figura mais elementar da reversão dialética reside na transposição de um obstáculo epistemológico

que a dialética faz é transformar a contradição de limite ao pensamento e à ação, em condição de intelecção de realidades na qual as determinações nunca são completas, na qual elas estão em um devir contínuo de alteração da estrutura de suas formas por serem impulsionadas por contingências imprevisíveis. A dialética transforma a realidade (*Wirklichkeit*) em “atividade absoluta” e infinita, e admite que toda e qualquer violência dos acontecimentos exteriores é sempre convertível em afirmação.

Deleuze busca por algo similar, por meio de uma teoria da univocidade do ser, na qual o verdadeiro nome do ser é multiplicidade. Essa teoria se desdobrará, em *Mille Plateaux*, numa teoria do devir. Mas a consolidação dessa teoria do devir, em vez de “desdobrar”, regionaliza o problema da univocidade do ser, abrindo assim o pensamento deleuzeano a uma filosofia dos acontecimentos, para além de toda ontologia²⁰. O que explicaria porque o próprio termo “ser” desaparece em seus escritos tardios, em prol de um construtivismo conceitual assumido.

Mas talvez seja o caso de afirmar que o conceito de ser desaparece nominalmente para permanecer pressuposto no horizonte regulador de uma teoria do devir na qual os desvires a todo momento se agenciam de forma contingente para dar expressão à

para a coisa em si, como sua falha ontológica (o que nos parece incapacidade de conhecer a coisa indica uma rachadura na coisa em si, de modo que nosso próprio fracasso em atingir a verdade plena é indicador da verdade)” (Zizek, 2013, p. 26).

²⁰É isto o que leva David-Ménard a afirmar: “que exista uma ascese dos devires que os faz passar pela univocidade do plano de imanência para que sua potência criadora seja desdobrada, isto não basta para fazer, como Hegel, que “devir” seja “devir-pensado”. Esta leitura é inadequada não apenas porque este “devir-pensado” em Hegel se inscreve na lógica da contradição entre universal e particular que Deleuze recusa; mas sobretudo porque em Deleuze a linguagem e o Ser não estão sós consigo mesmos” (David-Ménard, 2006, p. 123).

imanência necessária de um plano que não cessa de desfazer toda consistência. É que talvez agora o ser deva ser pensado mais claramente sob a forma do infinito com sua virtualidade presente de forma espectral em toda atualização; um infinito que não pode mais aparecer como fundamento, mas se expressa afundando todo fundamento num plano de imanência que é apenas uma forma de “cortar” o caos, sem com isto abandonar a ideia de que podemos avaliar planos e evitar o relativismo²¹.

Esta tensão entre a infinitude calma e caótica do plano de imanência e a contingência da produção de devires em movimento incessante é um ponto que não poderia ser ultrapassado no interior do pensamento de Deleuze, pois é o eixo de toda sua experiência intelectual. Numa ironia tão própria à história da filosofia, quando abandona certo sistema naturalizado de evidências de leitura, talvez seja exatamente nesse momento em que o infinito aparece como nome do movimento que extrai os conceitos de toda amarra representacional que Deleuze e Hegel estejam mais próximos. Nesse sentido, não será mero acaso que Deleuze e Guattari, num momento maior de suas experimentações filosóficas, afirmem:

A filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares, que diferem em natureza; criar conceitos e traçar um plano. Os conceitos são como as vagas múltiplas que se erguem e se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e os desenrola. O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e o retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos

²¹Ver, a respeito deste ponto: Prado Jr., 2004.

finitos, que percorrem cada vez somente seus próprios componentes (...) Os conceitos ladrilham, ocupam ou povoam o plano, pedaço por pedaço, enquanto o próprio plano é o meio indivisível em que os conceitos se distribuem sem romper-lhe a integridade, a continuidade: eles ocupam sem contar (a cifra do conceito é um número), ou se distribuem sem dividir. (Deleuze e Guattari, 1997, p. 51-52).

Não é mero acaso que afirmações desta natureza ecoem outras de outrora, como:

A aparição é o surgir e o passar que não surge nem passa, mas que é em si e constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade. O verdadeiro assim é 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 momentos positivos necessários, quanto são negativos e evanescentes. (Hegel, 1992)

O que nos deixa com uma questão: até que ponto linguagens filosóficas distintas podem estar a exprimir experiências filosóficas em processo lento de convergência?

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1986.

- ARANTES, P., “O espírito de contradição organizado” In: *Resentimento da dialética. Dialética e experiência intelectual em Hegel*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2 vols., Madri: Gredos, 1970.
- BADIOU, A. *Deleuze: o clamor do ser*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BALIBAR, E. *Violence et civilité*. Paris: Galilée, 2010.
- BRANDON, R. *Tales of the mighty death*. MIT Press, 2002.
- DAVID-MÉNARD, M. *Deleuze et la psychanalyse: l’altercation*. Paris: PUF, 2006.
- DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1969.
- _____. *L’île déserte*. Paris : Éditions de Minuit, 2002.
- _____. *Logique de la sensation*. Paris : Seuil, 2002.
- _____. *Logique du sens*. Paris: Seuil, 1969.
- _____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- DELEUZE, G. ; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1997.
- _____. *Mille Plateaux*, Paris: Seuil, 1980.
- DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1986.
- FAUSTO, R. *Marx: lógica e política – volume II*. São Paulo: Braziliense, 1982.
- FERREYRA, J. “Hegel leitor de Deleuze: uma perspectiva crítica da ontologia afirmativa a partir das objeções a Spinoza na Ciência da Lógica”, *Kriterion*, v. 54, n. 127, Belo Horizonte, Jun. 2013.
- HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986a.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. : *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* –

- Werke in zwanzig Bänden, Band 18*, Frankfurt am Main: Meiner, 1979.
- ___ *Wissenschaft der Logik*. 2 vol. Frankfurt: Suhrkamp, 1986b.
- HEIDEGGER, M. *Caminhos da floresta*. Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.
- HYPOLITE. *Figures de la pensée philosophique*, Paris: PUF, 1991.
- KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze: os movimentos aberrantes*. São Paulo, N – 1, 2015.
- LEBRUN, G. *L'envers de la dialectique*. Paris : Seuil, 2005.
- ___. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- MALABOU, C. "Who's afraid of hegelian wolves?" In: PATTON, P., *Deleuze: a critical reader*, Oxford : Blackwell, 1996.
- PRADO JR., B. *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: Editora 24, 2004.
- SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac e Naify, 2015.
- SOMERS-HALL, H. *Hegel, Deleuze and the critique of representation: dialectics of negation and difference*, Albany: SUNY Press, 2012.
- WAHL, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: PUF, 1951.
- ZIZEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.