

# A paixão da diferença: uma resposta a Safatle

## *The passion of difference: a response to Safatle*

Palavras-chave: Diferença; Dialética; Nachträglichkeit; Hegel; Deleuze.

Key-words: Difference; Dialectic; Nachträglichkeit; Hegel; Deleuze.

**Alisson Ramos de Souza**

Graduação em Música  
e mestrado em Filosofia  
pela UEL (Universidade  
Estadual de Londrina).  
alissonramos@hotmail.com

### **Resumo**

O artigo se propõe a apresentar uma resposta às críticas dirigidas à filosofia de Gilles Deleuze por Vladimir Safatle, que, em seu artigo “A diferença e a contradição”, publicado pela *Revista Discurso* (2016), apresenta e confronta a leitura que o filósofo francês faz do pensamento de G.W.F. Hegel. À primeira vista, Safatle não vê incompatibilidade ontológica entre os projetos filosóficos de Deleuze e Hegel, apontando para um mero mal-entendido, ou melhor, para um falso problema, porquanto o verdadeiro problema estaria na determinação das modalidades de inscrição ontológica da diferença. Ele argumenta que a crítica de Deleuze só é possível porque ele teria reduzido todas as figuras dialéticas da negação à oposição – objeção também partilhada por Catherine Malabou. Safatle ainda sugere que o processo de atualização não se dá apenas por meio de procedimentos positivos; ao invés disso, negativos. Esses dois pontos são os mais problemáticos nessa tentativa de salvar Hegel de uma leitura do tipo deleuziana, o que será discutido de maneira mais exaustiva no decorrer deste texto.

### **Abstract**

This paper aims to present a response to the criticism directed to the philosophy of Gilles Deleuze by Vladimir Safatle, who, in his paper “A diferença e a contradição”, published by *Revista Discurso* (2016), presents and confronts the reading done by the french philosopher on G.W.F. Hegel’s philosophy. At first sight, Safatle doesn’t see ontological incompatibility between the philosophical projects of Deleuze and Hegel, pointing to a mere misunderstanding, that is, a false problem, whereas the real problem would be in the determination of the modalities of the ontological inscription of the difference. He argues that Deleuze’s criticism is only possible because this latter would have reduced all the dialectical figures to the opposition – objection also shared by Catherine Malabou. Safatle still suggests that the actualization process is not only accomplished through positive procedures, but negatives instead. These two points are the most problematic in this attempt to save Hegel from a deleuzian’s reading, which will be deeply discussed in this paper.

ISSN 2359-5140 (Online)  
Ipseitas, São Carlos, vol.4,  
n. 2, p. 177-202, ago-dez,  
2018

Respeito as vossas opiniões! Mas, as pequenas ações divergentes têm mais valor.  
Friedrich Nietzsche, *Aurora*

Para falar à maneira de Hegel (2014, p. 28), “nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época”. O “anti-hegelianismo generalizado”, como Deleuze havia caracterizado sua geração, começa a ruir tal qual um edifício, e que seu abalo só possa ser sentido por sintomas isolados e antevisto em sinais difusos em nada modifica o pressentimento vago daquilo que se avizinha: o advento de uma nova dialética. E tudo aquilo que inicialmente foi considerado uma recusa explícita do hegelianismo passa agora a integrá-lo. Não que o *momento*<sup>1</sup> “pós-estruturalista” tenha começado a bater em retirada, pelo contrário: é que a emergência de pensadores como Catherine Malabou, Judith Butler, Vladimir Safatle, Slavoj Žižek, entre outros, que se poderia à *juste titre* rotular de neo-hegelianos, demonstra que o hegelianismo ganha ao menos uma sobrevida, um novo fôlego. Com efeito, poder-se-ia se perguntar se não se trata do suspiro de um pensamento moribundo, uma vez que o rompimento com a dialética parecia ter jogado a última pá de cal sobre o corpo teórico da filosofia especulativa, de sorte que seu fim se anuncia de maneira irreversível e definitiva.

Entretanto, dever-se-ia, por um lado, suspeitar desse rompimento com Hegel, pois ele fez da própria noção de “ruptura” o princípio central de sua dialética, como observou Butler<sup>23</sup>; por outro, dever-se-ia levar em conta uma das lições que Hegel ensinou, qual seja, a de que não existe refutação em filosofia, pelo menos não no sentido de que

1 Aliás, denominar “momento” o esforço de rompimento com as dialéticas de matriz idealista ou materialista empreendido pelas filosofias da diferença poderia sugerir certo menosprezo – como se as filosofias de Deleuze, Derrida, Foucault e Lyotard, para ficar em alguns poucos nomes, não fossem senão “modas passageiras” –; no entanto, esse gesto é tão mais revelador porque a noção de “momento” é um dos operadores centrais da economia dialética. De todo modo, denominar “momento” o assim chamado “pós-estruturalismo” não possui essencialmente uma acepção negativa. Badiou (2015, p. 8) é instrutivo a esse respeito, pois, segundo ele: “[r]etomando uma expressão à qual Frédéric Worms deu pleno sentido, é preciso reconhecer que existem *momentos* da filosofia, localizações particulares da inventividade com ressonância universal do que ela é capaz. [...] vou batizar provisoriamente de ‘filosofia francesa contemporânea’ o momento filosófico na França que, situado essencialmente na segunda metade do século XX, deixa-se comparar, por sua amplitude e por sua novidade, tanto ao momento grego clássico quanto ao momento do idealismo alemão”.

2 “Por um lado, as referências a um ‘rompimento’ com Hegel são quase sempre impossíveis, até porque Hegel fez da própria noção de ‘romper com’ o princípio central de sua dialética. Romper com Hegel e ainda escapar de ser lançado em sua rede abrangente de inter-relações supõe encontrar uma maneira de ser diferente de Hegel, o que ele mesmo não pode considerar. Por outro lado, torna-se necessário distinguir entre dois tipos de diferença, algumas das quais são dialéticas e sempre reestabelecem a identidade subsequente para qualquer aparência de diferença ontológica, e outras das quais são não-dialéticas e resistem à assimilação a qualquer tipo de unidade sintética” (BUTLER, 1987, p. 183-184).

3 *Nota bene*: todas as citações de obras em língua estrangeira são minhas.

a filosofia refutada estaria consumada e liquidada de uma vez por todas. Pois, se assim o fosse, a história da filosofia nada mais seria que um museu nostálgico que é mantido vivo apenas por uma questão de sentimentalismo ou polidez convencional em relação ao passado; ao contrário, a refutação de uma filosofia significa apenas que “seu limite é superado e seu princípio determinado é rebaixado a um momento ideal” (HEGEL, 2012, p. 177). A filosofia não é, portanto, uma galeria de opiniões que perderam seu crédito com o passar dos anos, porquanto aquilo que é refutado é conservado, ou melhor, *aufgehoben* naquilo que se sucede. Assim, na esteira de Adorno, “[s]eria necessário perguntar se e como, depois do colapso da filosofia hegeliana, ela ainda é efetivamente possível” (ADORNO, 2009, p. 12).

O que se visa argumentar, em um primeiro momento, é que o hegelianismo ainda é efetivamente possível transformando-se em uma ontologia do sentido, o que já havia sido proposto por Jean Hyppolite. A noção de *nachträglichkeit* é a que melhor permite ilustrar essa reorientação dialética em direção a uma ontologia do sentido. A tentativa mais profícua e exitosa, desde *Logique et existence*, de Hyppolite – cuja tarefa central era desantropologizar o hegelianismo –, parece-nos, é a conjugação realizada por Safatle entre os pensamentos de Hegel-Lacan-Adorno em *A Paixão do negativo* (2010). Todavia, essa tentativa esbarra em problemas de outra ordem, sobretudo, a respeito do estatuto da diferença nas filosofias da diferença. De todo modo, a crítica de Safatle a Deleuze é extremamente circunspecta e atenta, diferente de objeções que, apoiando-se em espantalhos como “pós-modernismo”, ou ainda, em um nietzschianismo francês (Ferry e Renaut) e, até mesmo, em um mau uso da ciência (Sokal e Bricmont), visam desqualificar a obra filosófica de Deleuze, ora tido como irresponsável, ora mau leitor dos autores que se propõe a ler. A crítica a qual nos referimos está presente em seu artigo “A diferença e a contradição: a crítica deleuziana à dialética e as questões da dialética a Deleuze”, publicado pela *Revista Discurso*, vol. 46, n. 2 (2016), no qual Safatle apresenta e confronta a leitura que o filósofo francês faz da filosofia de Hegel. À primeira vista, Safatle não vê incompatibilidade ontológica entre os projetos filosóficos de Deleuze e Hegel, sugerindo um mero mal-entendido, ou melhor, um falso problema, porquanto o verdadeiro problema seria “determinar as diversas modalidades de inscrição ontológica da diferença e de seus embates” (SAFATLE, 2016, p. 124). Ato contínuo, ele argumenta que a crítica de Deleuze só é possível porque ele teria reduzido todas as figuras dialéticas da negação à oposição, objeção também partilhada por Catherine Malabou (1996). Por fim, sugere que o processo de atualização – conceito caro a Deleuze – não se dá apenas por meio de procedimentos positivos, mas negativos.

Esses dois pontos, parece-nos, são os mais problemáticos nessa tentativa de salvar Hegel de uma leitura do tipo deleuziana, o que será discutido de maneira mais demorada no decorrer deste texto. Vale lembrar que o objetivo do presente artigo não é defender Deleuze das “acusações” feitas por Safatle, mas confrontar a leitura que ele faz da crítica realizada por Deleuze à filosofia especulativa: uma espécie de crítica da crítica crítica. Pressupõe-se aqui, do leitor, o conhecimento prévio do conteúdo do artigo de Safatle, a fim de evitar uma exposição demasiado longa, dedicando as páginas a seguir ao confronto entre Deleuze e Safatle. À pergunta do supracitado artigo: “[p]oderia o Hegel de Deleuze ser confrontado com os textos do próprio Hegel, no que diz respeito à potencialidade destes?” (SAFATLE, 2016, p. 123), poderia ser respondida, provocativamente, com outra pergunta: poderia o Deleuze de Safatle ser confrontado com os textos do próprio Deleuze? Ou ainda, seria Deleuze um leitor circunspecto da filosofia hegeliana?

### Primeiro momento: o trauma do absoluto

Safatle parece fiar-se nas leituras de Slavoj Žižek<sup>4</sup> e Catherine Malabou<sup>5</sup>, quando diz, por exemplo, que “[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” (SAFATLE, 2016, p. 149). No desenvolvimento da substância enquanto sujeito, não se tratará, certamente, da re-apropriação subjetiva do conteúdo substancial daquilo que se encontrava inicialmente apartado; trata-se, isso sim, daquilo que Lacan denominou “destituição subjetiva”<sup>6</sup>, chave de leitura proposta por Slavoj Žižek. Talvez, mais do que a noção de destituição subjetiva, o que melhor ilustra esse desenvolvimento é aquele da *Nächtraglichkeit* – cuja cumplicidade conceitual tornar-se-á mais clara no decorrer desta exposição –, o qual Lacan traduziu como *après-coup*. É como no caso do “Homem dos lobos”: Lacan (1996, p. 219) explica que o recalque do homem dos lobos está ligado ao fato de ele ter presenciado a cena primária, isto é, “o espetáculo de uma copulação entre os pais numa posição *a tergo*”. Embora seja muito difícil precisar sua idade, especula-se que

4 Žižek, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*.

5 Malabou, Catherine. *The future of Hegel: Plasticity, temporality and dialectics*.

6 “É por isso que o Conhecimento Absoluto hegeliano, longe de sinalizar uma espécie de apropriação subjetiva ou a internalização de todo conteúdo substancial, deveria ser lido a partir daquilo que Lacan chamou de ‘destituição subjetiva’” (ŽIZEK, 2012, p. 321). Por sua vez, Safatle (2010, p. 210-211) define a destituição subjetiva como aquilo “[...] que acontece quando o sujeito se reconhece na opacidade de um objeto pulsional que o constitui ao mesmo tempo que lhe escapa, opacidade que nos textos de Lacan aparece quando ele fala do advento do *objeto a* em sua condição de resto, dejetivo, de ‘resíduo corporal’, isto é, na condição do que é desprovido de valor do ponto de vista de sua potência de satisfação do fantasma”.

esse evento tenha ocorrido entre os seis meses de idade e dois anos e meio, quer dizer, em uma idade muito precoce. Nesse estágio, o mundo simbólico da criança ainda não está plenamente organizado, processo que se inicia por volta dos quatro anos; por essa razão, “[o] valor traumático da efração imaginária produzida por esse espetáculo, não deve, de modo algum ser situado logo após o evento” (LACAN, 1996, p. 220). A cena só passa a adquirir valor traumático, aproximadamente, a partir dos três anos, quando de um sonho de angústia, na noite de natal, pois era para ele, assim como para todas as crianças, a noite de entrega de presentes que viriam de um ser que desce. Pois, antes disso, não se poderia falar de recalque, uma vez que este “evento traumático originativo” não poderia se inscrever ou se integrar ao sistema verbalizado do sujeito; dito de outro modo, esse evento ainda não poderia ser impresso numa estrutura de significação. Freud chama essa “impressão” ou “cunhagem” de *Prägung*, a qual “situa-se num inconsciente não-recalcado” (LACAN, 1996, p. 220). Para Lacan (1996, p. 220), “[e]ssa *Prägung*, estritamente limitada ao domínio do imaginário, ressurgir ao longo do progresso do sujeito num mundo simbólico cada vez mais organizado”. De tal modo que o recalque só pode ocorrer “na medida em que os eventos dos anos precoces do sujeito são historicamente muito movimentados” (LACAN, 1996, p. 220). À guisa de explicação:

O trauma, enquanto tem ação recalcante, intervém só *depois, nachträglich*. Naquele momento, algo se destaca do sujeito no próprio mundo simbólico que ele começa a integrar. Daí por diante, aquilo não será mais algo do sujeito. O sujeito não o falará mais, não o integrará mais. Não obstante, ficará lá, em alguma parte, falado, se é que se pode dizer, por algo de que o sujeito não tem o controle. Será o primeiro núcleo do que chamaremos, em seguida, os seus sintomas (LACAN, 1996, p. 222).

O evento passado, cuja realidade era apenas virtual, atualiza-se a partir de um evento presente. É por isso que a *nachträglichkeit* funciona em dois tempos, ou melhor, é um trauma em dois tempos. Esse movimento permite a volta de um passado que jamais esteve presente, cuja novidade consiste em trazer à luz aquilo que antes escapava ao regime da luz. Porém, cumpre observar que o movimento de trazer à luz é ele mesmo aquilo que é iluminado. Pois do mesmo modo que “o caminho para a ciência já é *ciência* ele mesmo” (HEGEL, 2014, p. 79), o recalque e a volta do recalcado são a mesma coisa. Não se trata, portanto, de trazer à consciência aquilo que se encontrava em estado de latência no inconsciente, ou ainda, de traduzir um texto inconsciente na língua da consciência – assim como não se trata para

Hegel de devolver a certeza sensível ao absoluto, após os desvios e dramatizações das figuras de consciência. É por isso que Žižek (1991, p. 31) diz que “o próprio conhecimento modifica seu objeto, dá-lhe, através do ato de conhecimento, a forma que ele possui enquanto objeto de conhecimento”. A coisa torna-se o que ela sempre foi. Destarte, mais do que acionar o passado – ou seja, resgatá-lo – o movimento da *nachträglichkeit* reinventa-o. A memória já não é mais aquilo que conserva o passado, mas, antes, é o que permite reinventá-lo, mais ou menos como a memória involuntária em Proust. O prefixo “RE” não significa mais a duplicação de um ato originário, uma vez que a própria reprodução se torna primeira, a repetição repete a diferença, e o próprio suplemento se torna origem.

Pensar a *aufhebung* dialética – a negação da negação – sob o prisma da *nachträglichkeit*, significa desenredá-la de um processo ascendente e cumulativo de desenvolvimento contínuo; ela já não é mais o que nega-conserva-ultrapassa; em vez disso, torna-se um corte que, ao mesmo tempo, interrompe e produz sentido. Nesse sentido, Adorno (2013, p. 75) adverte que “o nexos [entre um momento e outro] não é aquele da passagem contínua, mas da mudança brusca, o processo não ocorre na aproximação dos momentos, mas propriamente por meio da ruptura”. É a defasagem do conceito e da coisa que não permite deter-se em um momento, é também o que protesta contra o antigo significado. E se essa progressão critica seu conteúdo precedente, ela não pode ser cumulativa. Para Adorno (2013, p. 231):

Na medida em que a reflexão de todo conceito, regularmente ligada à reflexão da reflexão, explode o conceito por meio da prova de sua inconsistência, o movimento do conceito sempre modifica o estágio do qual ele se desprende. A progressão é uma crítica permanente daquilo que precede e esse movimento complementa o que progride sinteticamente.

Essa inserção da *nachträglichkeit* na economia dialética faz com que o presente rearranje o passado a cada negação determinada, conferindo-lhe sentido posteriormente, tornando o passado “plástico” e subvertendo a linearidade da flecha do tempo<sup>7</sup>. O sentido é remodelado de maneira descontínua e irreversível, sendo impossível retornar à configuração anterior. Desse modo, a dialética liga-se ao redimensionamento incessante da experiência e do sentido. Tal é o expediente da “astúcia da razão”, uma vez que se converte “toda violência em

7 Gérard Lebrun (2006, p. 81) observa que “[o] Saber hegeliano não é, portanto, um retorno ao sentido tal como é vivido, purificado de sedimentações, devolvido ao brilho de origem: é a elaboração de um novo conceito do *sentido*, legitimado por um novo conceito da *presença*. Por isso, ele poderia estar mais próximo do que parece, *ao menos quanto à sua intenção*, das atuais tentativas pós-fenomenológicas que entendem de novo situar o conceito de “sentido” antes de fazer enfim *surgir o sentido*”.

movimento necessário do Espírito, produzindo uma espécie retroativa de necessitarismo afirmativo” (SAFATLE, 2016, p. 145). Segundo Zizek (2012, p. 323), “[a] tautologia hegeliana ‘pintar o cinza sobre o cinza’ deveria ser associada à noção deleuziana de pura repetição como advento do novo”, de modo que o itinerário do Espírito em direção ao Absoluto faz-se em um tempo infiel, para utilizar a expressão de Hölderlin (1994), em que o começo e o fim já não rimam mais. O retorno a si já não sanciona o ponto de partida; ao contrário, ele o impugna, o contradiz: o caminho do espírito é o desvio (*umweg*). Desse modo, o Absoluto já é mais o lugar onde se cumpre o destino do Espírito, em que se coincide consigo mesmo; em vez disso, reestrutura-se, e não só o passado é modificado, mas também o futuro. Para Malabou (2005, p. 134):

Esta “forma absoluta”, essencialmente a forma do próprio Sistema, não perdeu seu poder plástico como se pudesse, de agora em diante, não *formar* mais nada. Pelo contrário: esta “elevação” e “liberação” da filosofia da forma representacional constitui um processo de temporalização original e sem precedentes. Não é a *estase* [*stasis*], mas a *metamorfose* [*metamorphosis*] que caracteriza o Conhecimento Absoluto. Consequentemente, ele forma e transforma indivíduos, moldando seus modos de espera e esperando o futuro.

Tudo se passa como se o “futuro de Hegel” só fosse possível a partir de um Absoluto traumatizado. E a dialética parece ter um futuro somente sob a condição de se tornar ontologia; todavia, trata-se não mais de uma ontologia da essência, e sim do sentido. Safatle dificilmente contestaria a apreciação deleuziana acerca de *Logique et existence*, de Hyppolite, a saber, de que “o Absoluto como sentido é devir” (DELEUZE, 2004, p. 22). É a noção de *nachträglichkeit* o que melhor permite pensar essa reconversão dialética em direção ao sentido. Assim, ao lado das doutrinas do Ser, da Essência e do Conceito, seria necessário anexar uma doutrina do Sentido, ou melhor, de suas metamorfoses, pois é na transformação da noção de sentido pela gramática filosófica que também Safatle vê o verdadeiro objetivo da dialética. Safatle (2010, p. 217) prossegue:

[...] o verdadeiro objetivo da dialética encontra-se na transformação da noção de *sentido* através da modificação da gramática filosófica. Graças à compreensão dialética da linguagem, podemos sair de um registro de discursividade representativa, em que as palavras são signos das coisas, e adentrar em uma dimensão “especulativa”, em que a gramática não obedece mais ao princípio de adequação e de identidade, isso sem que seja necessário admitir um discurso da imanência expressiva.

É o próprio conceito, lembra Safatle (2010, p. 30), que deixa escapar seu próprio limite, e “nada o impede de reparar a divisão que ele próprio produziu”. Seu diagnóstico é preciso a esse respeito: mais do que um operador *constatativo* – cuja função seria adequar-se ou desvelar o que sempre estava lá – o conceito é um operador *performativo*, uma vez que ele produz modificações estruturais na apreensão do mundo; ele não se reduz à descrição, mas produz a realidade a qual se refere. Para o filósofo, a compreensão deleuziana do “conceito enquanto operador de internalização do que lhe aparece *inicialmente* como diferença exterior” (SAFATLE, 2016, p. 131, grifo nosso) renderia homenagem às críticas de Heidegger e Althusser. Gérard Lebrun (2006, p. 104) também afirma algo parecido, quando diz que “[o] saber não desenterra uma verdade já presente”. Ou ainda: “[...] nada mais decepcionante para os amadores de lances teatrais que a desmistificação hegeliana: tudo estava dito, e bastava saber ler: ainda era, preciso, porém, saber que tudo era Dizer” (LEBRUN, 2006, p. 188). Não se trata de uma ignorância simulada, como pretende François Châtelet (1995), que sugere o fingimento como um dos protocolos de leitura da *Fenomenologia do espírito*. Por conseguinte, não podemos endossar a caricatura que Deleuze (1968a, p. 338-339) faz de Hegel, quando afirma que “as embriaguezes e atordoamentos são fingidos; o obscuro já está esclarecido desde o início”; de modo que, se houvesse um lance de dados na dialética, tratar-se-ia de um lance de dados viciados. Que o paciente trabalho do conceito seja, na dialética, *post factum*, não se segue que o fim e o começo rimem.

Há uma diferença mais de natureza do que de grau entre dois modalizadores temporais, a saber: entre aquilo cujo sentido *sempre* esteve presente e aquilo cujo sentido *ainda* não foi esclarecido pelo conceito<sup>8</sup>. A ser assim, o imediato só pode ser concebido como o *ainda* não mediatizado, o não-conceitual como o *ainda* não conceitualizado. Nesse sentido, Adorno (2013, p. 234, grifo nosso) explica que

[...] o tempo deve ser articulado apenas através da distinção *entre o conhecido e o ainda conhecido, entre o que já estava ali e o novo*; a própria progressão tem como condição uma consciência retroativa. É preciso conhecer uma frase inteira e estar atento, retrospectivamente, a cada instante que precedeu. [...] aquilo que reaparece não deve ser percebido como simples correspondência arquetônica, mas como um

8 Heidegger também se oporia à ideia do “ainda” indeterminado, pois, para ele, o percurso da consciência se dá em direção a um fim desde “sempre” fixado, uma vez que o Absoluto já reside em nós. Nesse sentido: “a progressão na marcha histórica da história da formação da consciência *não é impulsionada para a frente a partir da respectiva figura da consciência e para o ainda indeterminado, ela é sim atraída a partir do fim já fixado*. O fim que atrai produz-se no atrair ele mesmo, no seu aparecer, e conduz de antemão a marcha da consciência à plenitude da sua completa permanência” (HEIDEGGER, 2002, p. 188, grifo nosso).

devir necessário.

Contudo, uma interpretação mais ortodoxa reprovaria esse modo de abordar a dialética. Primeiramente, seria contestada a adição de um conceito *ad hoc* para supostamente resguardá-la de “falseamentos”, pois a filosofia hegeliana não pode conceber o emprego de conceitos estranhos a ela como chave explicativa: tal procedimento contraria a injunção de uma crítica imanente. Em segundo lugar, objetar-se-ia que se houvesse de fato modificação retroativa, não haveria refutação, isto é, rebaixamento ao momento ideal de uma forma concreta superior da ideia; objetar-se-ia, por fim, que correríamos o risco de tomar o Absoluto como um horizonte inalcançável, um “mau infinito” – o que seria incompatível com a imposição de fechamento implicada na própria ideia de sistema. Pois uma das exigências da *Fenomenologia do espírito* é alcançar o Saber Absoluto, ou melhor, reconhecê-lo e reencontrá-lo enquanto resultado, sem deixar coisas-em-si-mesmas. Não à toa, Hegel (2014, p. 34-35) dizia que “o resultado é somente o mesmo que o começo, porque o *começo é fim*”. É também nesse sentido que se deve compreender a afirmação de que “[o] verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade” (HEGEL, 2014, p. 33). Entretanto, nada seria mais equivocado do que crer que, em Hegel, terminado o trabalho das mediações, voltar-se-ia a paz do começo, como se nada tivesse acontecido. Segundo Lebrun (1988, p. 243):

[...] o ponto de partida da Ideia foi transfigurado, já que, de *terminus a quo*, converteu-se ele em *terminus ad quem*. Portanto, a circularidade não leva a Ideia de volta ao ponto de que ela partiu, e sim a reconduz ao estado do começo, a sua indeterminidade. E o final da *Lógica* distingue expressamente essa volta, e o que seria uma volta pura e simples ao ponto de partida do circuito.

Se se tratasse de um retorno ao que desde sempre se encontrava lá no início, a filosofia seria empresa supérflua e tediosa. Nesse sentido, Lebrun (1988, p. 243) lembra, *a fortiori*, que “não há retorno ao mesmo ponto, ou seja, o começo já não é o mesmo...”. É o próprio Hegel (2014, p. 41) que afirma que “[o] espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto”. Assim, o personagem mais conveniente para pensar a transfiguração dialética do começo é menos Sísifo – que quando alcança o topo é lançado novamente ao ponto de partida – do que Prometeu, porquanto “[a]s feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes” (HEGEL, 2014, p. 444). A memória dialética deixa, então, de ser uma memória

que conserva<sup>9</sup>, que abandona intacto o conteúdo assimilado, e devém uma memória que se esquece, à maneira de um palimpsesto pronto a uma nova reinscrição; dessa feita, já não se pode mais pretender um movimento de ascensão progressiva em direção a uma forma superior, visto que essa forma não pode mais acumular os vestígios ou cicatrizes daquilo que foi *aufgehoben*.

De um modo geral, a crítica de Safatle a Deleuze possui um teor semelhante àquela dirigida a Lyotard, em sua Tese de Doutorado, *A paixão do negativo*, a respeito da reconciliação dialética da designação e da significação pelo trabalho do conceito, porquanto o verdadeiro problema estaria na compreensão de qual regime de reconciliação congua essa clivagem. Essa crítica resvala inevitavelmente em Deleuze, uma vez que, em *Logique du sens* (1969), ele havia apresentado uma solução próxima à de Lyotard. Entretanto, podemos atingir esse problema apenas de maneira lateral ou enviesada. Para ser breve, o que Hegel não poderia admitir é a imanência de um campo sensível exterior ao campo estruturado da interiorização, porquanto recairia numa substancialização de uma expressividade inefável<sup>10</sup>. Em Hegel, não haveria lugar para o silêncio ontológico. Uma vez que “[d]izer que o objeto deve ser conservado no exterior do sistema pressupõe uma alteridade indiferente das diferenças, o que o próprio Hegel já havia criticado na *Doutrina da essência*, no capítulo sobre a diversidade” (SAFATLE, 2010, p. 232).

Entretanto, não se tratava para Lyotard – assim como para Deleuze – de pensar um solo de “percepções selvagens” indiferente aos processos de identificação, mas de restituir a espessura própria do sensível, ou melhor, da diferença, que teria sido escamoteada pela filosofia da representação, a qual tem justamente como um de seus avatares o filósofo alemão. Safatle (2016, p. 128) reconhece que o esforço maior da filosofia de Deleuze era recuperar “uma experiência exterior ao modo de determinação de predicções conceituais”. Tudo se passa como – a fim de evitar a hipóstase do não-conceitual –, o único recurso de Hegel fosse pressupor a existência de uma estrutura

9 Deleuze não poderia endossar tal afirmação, pois, para ele, “[a]s retomadas ou as repetições da dialética exprimem somente a conservação do todo, todas as figuras e todos os momentos, em uma Memória gigantesca. A representação infinita é memória que conserva” (DELEUZE, 1968a, p. 76).

10 Safatle certamente concordaria com Hyppolite, quando este diz que “[p]ara Hegel, portanto, não há [um] inefável que estaria ao lado ou além do conhecimento, nenhuma singularidade ou transcendência imediata; não existe silêncio ontológico, antes, o discurso dialético é uma conquista progressiva do sentido” (HYPPOLITE, 1997, p. 20-21). Todavia, dizer que a dialética é a conquista progressiva do sentido não significa que o sentido antecede o sistema; a dialética não se reduziria ao esclarecimento de algo que desde sempre estava lá para ser descoberto. Seria necessário seguir novamente Hyppolite (1997, p. 21), para quem: “[n]ão se vai da intuição silenciosa a uma expressão, de um inexprimível a um expresso, mais ainda, do sem sentido [nonsense] ao sentido. O progresso do pensamento, seu desenvolvimento, é o progresso da própria expressão”.

capaz de suportar e dar inteligibilidade *a priori* para toda singularidade, “pois toda indicação é feita em um tempo e espaço estruturalmente coordenados” (SAFATLE, 2010, p. 229). Isso porque Hegel não poderia admitir a existência de uma multiplicidade não-estruturada, ou melhor, ele não poderia deixar subsistir a disparidade caótica que colocou os dois termos opostos em relação. Se Hegel pretendia a identidade do idêntico e do não-idêntico (diferença), o que pretende Deleuze, inversamente, são os processos de diferenciação do diferente e do idêntico; mais ainda, pensar a diferença como algo diferente da própria diferença sem recorrer a um terceiro termo. Com efeito, “a diferença está atrás de toda coisa, mas atrás da diferença não há nada” (DELEUZE, 1968a, p. 80). Trata-se, para Deleuze – e ele o faz nas descrições da “síntese ideal da diferença” e “síntese assimétrica do sensível” –, de demonstrar o processo de diferenciação da diferença (nem o determinado, nem o indeterminado, mas o processo de determinação, fenda que une-separa o virtual e o atual); processo que Hegel julgou impossível de demonstrar, uma vez que faltaria o ponto de onde se deveria partir<sup>11</sup>.

Isso posto, deve-se perguntar se é verdadeiramente o negativo o vetor desse movimento de destituição e dissolução de formas, isto é, se se deve descrever a *nachträglichkeit* a partir de uma potência negativa. Ressalta-se que esse tipo de leitura nos leva a crer que a psicanálise seria a senha para a obra de Hegel, isto é, que esses conceitos são as ferramentas que nos permite decifrá-lo sem prejuízos. Pois falar em uma *nachträglichkeit* hegeliana só se torna possível a partir de um efeito *après-coup*, quer dizer, só é possível a partir de um sentido já remodelado do próprio texto hegeliano. Paradoxalmente, seria como se Hegel tivesse lido Lacan. Por fim, deve-se lembrar que fazer desse dispositivo um elemento da dialética pode suscitar problemas de outra ordem, a saber, sobre o estatuto da atualização. Advinha-se aí uma cumplicidade entre a ilusão retrospectiva e a ilusão transcendental.

### **Segundo momento: a atualização**

Para Safatle (2016, p. 123), “devemos nos perguntar se sua maneira [a de Deleuze] de ler a dialética hegeliana é condizente com aquilo

11 “Quando se pergunta: ‘Como a identidade chega à diferença?’ nesta pergunta está a pressuposição de que a identidade enquanto simples, isto é, enquanto identidade abstrata, seria algo para si, e também que a diferença seria algo outro, igualmente para si. Por essa pressuposição, contudo, torna-se impossível a resposta à questão levantada; porque, se a identidade é considerada como diferente da diferença, tem-se de fato com isso simplesmente a diferença, e por conseguinte não é possível demonstrar o processo que leva à diferença; porque aquilo, donde se deve partir, não está de modo algum presente, para quem pergunta o ‘como’ do processo. Por isso, esta pergunta, vista mais de perto, mostra-se de todo carente-de-pensamento. Devia-se pôr antes outra questão a quem a levanta: o que ele entende por identidade?” (HEGEL, 2012, p. 230).

que a dialética realmente é capaz de produzir”, uma vez que Deleuze teria reduzido a dialética a um pensamento da identidade, incapaz de pensar a produtividade da diferença. A dialética, segundo Safatle, transformaria o próprio conceito de contradição, reconhecendo a incompletude das determinações, que “estão em um devir contínuo de alteração da estrutura de suas formas por serem impulsionadas por contingências imprevisíveis” (SAFATLE, 2016, p. 156). Considerando que a força genética e produtiva que Safatle atribui à dialética não pertence ao negativo, mas à própria diferença, conforme será argumentado aqui, estamos inclinados a perguntar se sua maneira de ler Deleuze é condizente com o que sua filosofia da diferença pode produzir. Trata-se de saber se as modalidades do negativo são capazes de realizar os processos de atualização. Na medida em que, para Safatle (2016, p. 152), deve-se suspeitar ou, ao menos, “[...] perguntar se movimentos de destituição podem ser corretamente descritos a partir de potências meramente afirmativas”. Resta claro que a oposição de Deleuze a Hegel não é uma oposição dialética, mas sim uma oposição à dialética. A oposição existe; entretanto, o que se deve contestar é seu papel.

A atualização é, de fato, um processo de dissolução dos “modos de determinação que sustentavam a situação atual”, como quer Safatle (2016, p. 154); do contrário, as atualizações seriam cumulativas. Mais do que isso, se elas não destituíssem as formas anteriores, “a potência do virtual correria o risco de se decalcar do regime de determinações atuais, o que Deleuze corretamente não quer” (SAFATLE, 2016, p. 154). A diferença, Deleuze lembra na esteira de Tarde, vai diferindo, ou seja, ela não é cumulativa, mas é entrópica. No entanto, o que Safatle pretende afirmar é que a atualização se realiza por meio de procedimentos negativos e não positivos, ou melhor, afirmativos. Pretende também que o campo transcendental deleuziano seja transcendente. Para ele:

[...] 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 emerga inicialmente como indeterminação, como o que não encontra forma e, por isto, impulsiona a atualidade a produzir novas modalidades de determinação (SAFATLE, 2016, p. 154).

Do ponto de vista deleuziano, conceder ao negativo a potência de criação e produção do novo não é senão usurpar o trono da diferença, despojando-a daquilo que lhe é mais “próprio”. Trata-se de uma violência ontológica, que reencena a violência do esquecimento da dife-

rença entre o ser e o ente – censura já presente em Heidegger, para quem, o erro recorrente da tradição onto-teológica consistiu em conferir a um ente supremo o que cabia de direito ao ser. Desse modo, dizer que atualização não pode ser composta integralmente por processos imanentes, ou ainda, que há a necessidade de operações negativas para que a diferença emergja, não é senão incidir em uma confusão advinda da “ilusão transcendental”, tópico que nos deteremos mais adiante. Todavia, por ora, é útil fazer alguns esclarecimentos.

Os processos de atualização em Hegel e Deleuze são de natureza completamente diversas. Inicialmente, cumpre observar que, para o primeiro, a atualização é um processo de enriquecimento, de aquisição; para o segundo, de empobrecimento, de perda de potencial. Em segundo lugar, deve-se assinalar que, para Hegel, trata-se de um movimento de reflexão, ou seja, do vir-a-ser concreto daquilo que é abstrato – o que implica um sair de si para um outro –; assim, a coisa difere, primeiramente, de tudo aquilo que ela não é, caminhando em direção à contradição, o que já supõe a mediação. Já, para Deleuze, a coisa difere, antes de tudo, de si mesma. Ela só difere do outro quando já atualizada, ou seja, quando está explicada em uma *extensio*. É próprio da diferença mudar de natureza quando se divide, portanto, ela não vai de um termo a outro, seu vir-a-ser consiste em explicar o que é da ordem da implicação. Finalmente, para Hegel, a atualização implica a dissolução do fundamento de onde partiu, ou seja, ela não permite a coexistência de dois níveis distintos igualmente reais: o atual e o virtual. A atualização hegeliana ignora o virtual. Para Deleuze, por outro lado, a atualização não destrói o virtual, os dois modos são tendências ou expressões de um mesmo ser unívoco; uma tendência deixa de existir embora permaneça envolvida e implicada. Desse modo, o negativo só advém quando se separa o atual do virtual que o engendra no que existe. Por essa razão, para Deleuze, a oposição – seja ela determinada ou indeterminada – é a realização positiva de uma virtualidade que envolvia ou implicava os dois termos que se opõem, portanto, “[a] oposição é a realização da virtualidade que continha ambos: quer dizer que a diferença é mais profunda que a negação, que a contradição” (DELEUZE, 2002, p. 59-60). Resumidamente:

Para Hegel, a atualização é a manifestação externa e a expressão de uma verdade ou realidade que estava somente implícita. Este processo de manifestação é, ao mesmo tempo, uma articulação do que era rudimentar, uma determinação do indeterminado, um vir-a-ser concreto do que era abstrato. Em suma, para Hegel, a atualização é um processo de enriquecimento: o atualizado, seja ele “verdade”, uma forma do “espírito”, ou uma “ideia”, é infinitamente mais rico do que o potencial inatualizado. [...] Para Deleuze, ao contrário, toda

atualização envolve uma perda da riqueza infinita do virtual. O virtual contém uma multiplicidade ou diversidade de tendências divergentes, qualquer número pode ser atualizado, dependendo das circunstâncias, mas cada atualização é um empobrecimento relativamente à riqueza do virtual (BAUGH, 2013, p. 76).

A atualização deleuziana seria da ordem da imanência, uma vez que a coisa atualizada não se separa de sua causa – um pouco como a substância spinozista –; e ela não reproduz a intensidade, mas a torna sensível. De modo contrário, a atualização hegeliana seria da ordem da transcendência, ou ainda, da eminência, pois a atualização não é senão, em seu desenvolvimento, a reparação de uma cisão, o que remete a uma falta essencial, quer dizer, um mundo em que nada falta, completo e fechado, e um mundo em que falta a realização. Para Deleuze (1968b, p. 156), “o que define a causa imanente é que o efeito está nela, sem dúvida, como em outra coisa, mas está e permanece nela. O efeito não permanece menos na causa do que a causa permanece nela mesma”. Dito de outro modo, a causa não se separa de seu efeito, pois o efeito envolve a causa e a causa se desenvolve no efeito. Há aí um privilégio da causa, uma vez que ela permanece no efeito e, igualmente, não sai de si mesma. Esse privilégio se dá porque a causa é, antes de tudo, produtiva. Segundo Deleuze (1968b, p. 157), “a causa é superior ao efeito, mas não é superior ao que ela dá ao efeito”. E antes de estar implicada naquilo que ela explica, a causa está implicada em si mesma. É importante observar que “esses conceitos [implicação e explicação] não se opõem, eles remetem a si mesmos a um princípio sintético: a *complicação*” (DELEUZE, 1968b, p. 12). A univocidade do ser é da ordem da complicação. São os movimentos da complicação, explicação, inerência e implicação que compõem esse ser que se diz num único sentido, ser que dispensa o abrigo do uno superior ao ser. Na eminência, por outro lado, a causa também não sai de si mesma, mas seu efeito – aquilo que por ela é produzido – não permanece junto a ela (1968b, p. 156). Portanto, na eminência, a causa é distante do seu efeito, e o produtor é separado daquilo que produz.

Para Safatle (2016, p. 149), Hegel não se sentiria desconfortável em reconhecer, na esteira de Deleuze, que só a repetição produz a diferença. Porém, para ele, trata-se de uma repetição que retorna a si mesma – a coisa tem em si própria a causa do que lhe transforma –, elevando seu nível de complexidade. O que causa estranheza, no entanto, é a afirmação de que “[t]er 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 contin-

gência que só poderá ser encarnada por uma totalidade” (SAFATLE, 2016, p. 149). Pois conceder que toda força ou excitação que *inicialmente* perturba o equilíbrio do sistema é *posteriormente* assimilada e acomodada, reconfigurando a totalidade do regime de relações do sistema (concepção muito próxima ao princípio de Le Chatelier) seria supor dois níveis de objetos atuais: um atual imediato ainda não mediatizado e um atual já mediatizado: a atualização seria, assim, outro nome da mediação. Ora, se o virtual não transcende o atual, é porque ele está implicado imanentemente nesse segundo termo, ou seja, o virtual é uma causa que não se separa do seu efeito. Há uma diferença de natureza entre o virtual e o atual, e não apenas uma diferença de grau. Ademais, a repetição não é um retorno do mesmo, mas da diferença.

Se Safatle não pode aceitar que a atualização seja um processo inteiramente negativo, é porque ele não pode dispensar o recurso à consciência, isto é, uma unidade capaz de reter em si sua própria contradição. Mas o que Deleuze propõe é um campo transcendental em que uma consciência transcendental já não mais governa, em que a própria consciência passa a ser apenas um dos elementos que o povoam, ou melhor, “na ausência de consciência, o campo transcendental se definiria como puro plano de imanência, pois ele escapa a toda transcendência, tanto do sujeito quanto do objeto” (DELEUZE, 2003, p. 360). Os movimentos puros do transcendental são informes, bem como desprovidos de qualidades. Aliás, são eles que criam o real sem assemelharem-se a ele; eles estão implicados em cada coisa. Ao se atualizarem, esses movimentos mudam de natureza, e o transcendental anula-se em uma consciência que o subjetiva – daí a ilusão transcendental que o decalca sob a forma do empírico. Desse modo, jamais apreendemos o próprio movimento, mas apenas sua efetuação, pois é somente quando o movimento se atualiza em uma consciência que ele deixa de ser movimento intensivo e adquire formas e qualidades. Nesse sentido, “enquanto atualizado em espécies, corpos orgânicos, qualidades e selfies [se/ves], essas intensidades virtuais são achatadas, homogeneizadas e recobertas, sujeitadas à ‘regra do mesmo’ que governa a extensão” (BAUGH, 2013, p. 93). Não há, então, consciência que não seja atual, isto é, individualizada, formalizada e qualificada. E só existe contradição do ponto de vista da consciência, visto que a consciência é precisamente a paralisia do movimento, o que lhe confere uma forma, subjetivando-o e objetivando-o, reduzindo o real a uma representação (LECLERCQ, 2003). É por meio da subjetivação que a consciência distingue-se a si mesma daquilo de que ela é consciência, quer dizer, daquilo que ela intenciona. É também por meio da consciência que o movimento se torna ob-

jeto sensível, dado empírico. A incompreensão acerca da positividade dos processos de atualização está diretamente relacionada à incompreensão acerca do estatuto da própria diferença; incompreensão, é verdade, derivada de uma ilusão transcendental.

O que se lê sob o nome de infinito e finito em Hegel, talvez, devesse ser traduzido, em Deleuze, por virtual e atual. É o que sugere Safatle, quando pergunta ao final de seu artigo: “até que ponto linguagens filosóficas distintas podem estar a exprimir experiências filosóficas em processo lento de convergência?” (SAFATLE, 2016, p. 158). Todavia, não se trata meramente de uma diferença terminológica, uma vez que Hegel pensa o “verdadeiro infinito” a partir das determinações do finito e, analogamente, o virtual derivado das determinações do atual. Isso acontece porque ele parte do atual para chegar ao virtual, quer dizer, decalca o virtual sobre o atual, projetando no virtual uma carência de determinação – de modo que o virtual é pensado como um atual indeterminado. Deleuze é enfático ao dizer que “longe de ser indeterminado, o virtual é completamente determinado” (DELEUZE, 1968a, p. 270). No entanto, Hegel não poderia ter procedido de outra forma, e Safatle reconhece isso quando afirma que Hegel parte do finito com a intenção de ultrapassá-lo em direção a um pensamento não representacional. O inconveniente disso está no fato de que não é possível contornar a representação recorrendo às formas da representação, mesmo porque o atual não é a realização do virtual, tampouco o que confere efetividade, pela limitação, a um outro momentaneamente abstrato. Em suma, o atual não é *pars totalis*, mas *pars intensa*. Tanto o atual quanto o virtual são reais, e a passagem de um termo ao outro não se faz por semelhança ou oposição; ao contrário, faz-se por diferenciação. Aliás, a oposição só existe do ponto de vista do atual; jamais, da perspectiva do virtual. Um exemplo ilustrativo é aquele de Nietzsche, para quem, a perspectiva da doença sobre a saúde difere da perspectiva da saúde sobre a doença: “o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos” (ZOURABICHVILI, 2003, p. 79). A maneira que se vai do atual ao virtual não é a mesma que se vai do virtual ao atual.

Assim, a distinção entre o finito e o infinito só existe no desenvolvimento da intensidade, isto é, na *extensio* que explica a diferença, de onde advém a ilusão que escamoteia a consistência da diferença; no entanto, “a ilusão não é a própria intensidade; em vez disso, é o movimento pelo qual a diferença de intensidade se anula” (DELEUZE, 1968a, p. 309). Por isso, o atual não é um “momento” da alienação do virtual, uma vez que a oposição entre finito e infinito, ou ainda, entre as diferenças de natureza e de grau, só pode existir quando se toma o virtual sob a jurisdição do atual. E a distinção entre o atual e o virtual só pode se manifestar do ponto de vista do atual; do ponto de vista

do virtual, tudo coexiste num mesmo campo transcendental. Não se pode atingir o virtual, isto é, as diferenças intensivas procedendo pela mediação: “[a]penas o estudo transcendental pode descobrir que a intensidade permanece implicada nela mesma e continua a envolver a diferença no momento em que ela se reflete na extensão e na qualidade que ela cria” (DELEUZE, 1968a, p. 309). Desse modo, o atual não é o virtual que se tornou necessário ao determinar-se; e o atual não encerra o virtual, assim como o problema não se encerra em suas soluções.

### **Terceiro momento: a ilusão transcendental**

Se a representação orgânica (Platão e Aristóteles), em sua incapacidade de lidar com a diferença, lançava-a ao fundo oceânico, excluindo-a da representação e declarando-a como não-ser, a representação orgiástica (Leibniz e Hegel), por sua vez, intenta incorporá-la e dissolvê-la, na tentativa “de dar uma perspectiva insuspeita à representação” (DELEUZE, 1968a, p. 338). Tratava-se, diz Deleuze (1968a, p. 338), “de fazer correr um pouco de sangue de Dionísio nas veias orgânicas de Apolo”. Mas, de um modo ou de outro, a diferença é submetida ao princípio de identidade, que, tal como o leito de Procusto, concorre, ora, para excluí-la (amputando os membros que excedem sua cama de ferro), ora, para absorvê-la (esticando os membros ao infinito, até que atinjam o tamanho suficiente). Dizer que Deleuze inscreve a filosofia especulativa na “representação orgiástica” não é, na verdade, nenhuma objeção; ele de fato o faz. Para ele, o engano comum a Aristóteles e Hegel, passando por Leibniz, consistiu em confundir o conceito de diferença com as diferenças conceituais, ou seja, a diferença já inscrita na identidade de um conceito indeterminado. Seu esforço maior consistiu em pensar um conceito de diferença que não se submetesse à diferença já mediatizada, seja no conceito em geral, seja no gênero ou nas espécies. O programa maior da filosofia da diferença se colocava, então, como a tentativa de libertar a diferença de seu estado de maldição, isto é, de restituir sua dignidade ontológica.

Deleuze chama a atenção para o fato de que o que nos impede de lidar diretamente com a diferença é uma espécie de ilusão transcendental. Uma ilusão objetiva, necessária e incontornável que possui uma quádrupla raiz: identidade, semelhança, oposição e analogia, que corresponde ao pensamento, ao sensível, à ideia e ao ser. Assim, é de se duvidar que Deleuze reprovaria Hegel por ter cometido um equívoco, mas, antes, por ter desenvolvido sua filosofia a partir de uma ilusão. Cumpre ressaltar que se trata de uma ilusão objetiva – ligada ao processo de atualização –, e não subjetiva, que seria possível retificar uma vez conhecido seu procedimento: a ilusão não é dissipada

quando seu mecanismo é explicitado. Nesse sentido, Sauvagnargues (2009, p. 316) lembra que “[n]unca lidamos com a intensidade em si, mas somente com a intensidade tal como ela se fenomenaliza, se individualiza, se atualiza”. Dito de outro modo, “conhecemos apenas a intensidade já desenvolvida em um extenso, e recoberta por qualidades” (DELEUZE, 1968a, p. 288). Isso ocorre porque “[a] intensidade é diferença, mas esta diferença tende a se negar, a se anular no extenso e sob a qualidade” (DELEUZE, 1968a, p. 288). Segundo Deleuze (1968a, p. 303), isso ocorre de três maneiras:

A diferença é revertida, antes de tudo, pelas exigências da representação que a subordina à identidade. Em seguida, pela sombra dos “problemas”, que suscita a ilusão do negativo. Enfim, pelo extenso e pela qualidade que vêm recobrir ou explicar a intensidade. *É sob a qualidade, é no extenso que a intensidade aparece de cabeça para baixo*, e que sua diferença característica toma a figura do negativo (de limitação ou de oposição). A diferença não liga sua sorte ao negativo senão no extenso, sob a qualidade que, precisamente, tende a anulá-la.

É o que leva Zourabichvili a dizer que o hegelianismo não está errado, pois Hegel desenvolveu sua filosofia a partir de uma ilusão incontornável: a ilusão transcendental. Desse modo, “[e]ra fatal que Hegel viria a creditar ao negativo o papel de motor no pensamento, ele que procurava introduzir o movimento no pensamento, mas permanecendo ao nível da representação” (ZOURABICHVILI, 1994, p. 58). Isso ocorre porque as formas do negativo só advêm nos termos atuais já localizados e repartidos na extensão, e só se manifestam “enquanto separadas da virtualidade que elas atualizam e do movimento de sua atualização” (DELEUZE, 1968a, p. 267). É somente a partir daí que “as afirmações finitas parecem limitadas em si mesmas, opostas umas às outras, sofrendo de falta ou de privação por si mesmas” (DELEUZE, 1968a, p. 267). O negativo não possui uma espessura própria, ele deve buscar sua essência no seu outro a partir da reflexão, tal qual um espelho diante de um espelho; o que se credita ao negativo pertence, na verdade, à diferença.

Há uma estranha conveniência entre a diferença e as figuras da identidade. É porque a diferença não se deixa ver aos “olhos nus”; tal qual a Górgona, ela só se permite ver já refletida no extenso e na qualidade que ela produz, quer dizer, a diferença só se representa quando reificada. Não que a diferença tema dizer seu próprio nome, é que a identidade sempre lhe rouba a palavra. Deleuze diz que “[n]ós apenas suspeitamos da intensidade [diferença] porque ela parece correr para o suicídio” (DELEUZE, 1968a, p. 289). Sauvagnar-

gues (2009, p, 317) explica que “[s]e temos apenas acesso à atualização fenomenal, enquanto a Diferença intensa permanece insensível, é porque a intensidade virtual, ou a Diferença intensa aparece como a condição transcendental do fenômeno qualificado”. Em outras palavras, a diferença não é o sensível, mas a razão do sensível; ela não é o dado, mas aquilo pelo que o dado é dado. Ela é intensiva, transcendental; não se dissolve, “não se abole nem se contradiz, mas se atualiza empiricamente” (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 315-316). Em suma, a diferença se anula no sistema que ela mesma cria e a explica; no entanto, isso não quer dizer que a diferença é menos que a contradição, ao contrário, ela é mais: a diferença excede e comanda as figuras do negativo.

Por essa razão, o negativo não é apenas uma resolução falsa, mas é o que não permite atingir os verdadeiros problemas. É próprio do problema se recobrir pelas proposições possíveis correspondentes aos casos de solução, dessa forma, “em vez de ser apreendido como problema, ele não aparece mais senão como hipótese, série de hipóteses” (DELEUZE, 1968a, p. 261). Uma crítica do negativo permaneceria ineficaz, para Deleuze, se continuasse a atribuir a forma da afirmação já dada na proposição. A ideia de negativo deveria ser lida, portanto, à maneira da ideia de nada ou de caos. Para Deleuze (1996, p. 6):

Na ideia de não-ser, com efeito, há a ideia de ser, mais uma operação lógica de negação generalizada, mais o motivo psicológico particular desta operação (quando um ser não convém à nossa expectativa e que o apreendemos unicamente como a falta, como a ausência do que nos interessa). Na ideia de desordem já há a ideia de ordem, mais sua negação, mais o motivo desta negação (quando encontramos uma ordem que não é aquela que esperávamos).

Se o negativo é uma ilusão, é porque sua forma só surge com as proposições que o exprime, ou melhor, a partir do momento que o problema é traduzido em hipóteses, o que inevitavelmente duplica as afirmações em sua sombra negativa. As figuras do negativo são sempre posteriores em relação à diferença. Deleuze (1968a, p. 267) observa que “o negativo é sempre derivado e representado, jamais original nem presente; sempre o processo da diferença e da diferenciação é primeiro em relação ao processo do negativo e da oposição”. Situar o negativo antes da diferença seria, então, tomar a causa pelo o efeito, a solução pelo problema, mais ainda, seria confundir aquilo que o problema expressa com a instância que o exprime. Desse modo, para atingir a dimensão problemática da diferença é necessário, antes de tudo, denunciar a cumplicidade entre o negativo e o hipotético, pois

“é a partir da Ideia, do elemento ideal, diferencial e problemático, que a crítica do negativo deve ser conduzida” (DELEUZE, 1968a, p. 262).

Com efeito, poder-se-ia redarguir que o que Deleuze faz sob o nome de diferença é o mesmo que Hegel faz com o negativo, ou seja, multiplicar suas figuras sob diferentes nomes. Objeção tanto mais justa, pois, para Safatle (2016, p. 136), Deleuze teria reduzido todas as figuras dialéticas do negativo à oposição. Objeção partilhada por Malabou, que, em referência à crítica deleuziana a Freud, afirma que o filósofo francês teria contido a energia da dialética, restringindo a matilha de figuras do negativo a um simples lobo domesticado<sup>12</sup>. Mais do que isso, ele teria – ao lado de Félix Guattari – desenvolvido o pensamento nômade e rizomático às expensas de uma suposta multiplicidade hegeliana. Porém, é preciso lembrar que “[n]ão se pluraliza a oposição sem sair de seu domínio e sem entrar nas cavernas da diferença, que fazem ressoar sua positividade pura e que rejeitam a oposição como buraco de sombra somente visto de fora” (DELEUZE, 1968a, p. 264). Nesse sentido,

[...] trata-se de saber se se pode contentar-se em pluralizar a oposição ou em sobredeterminar a contradição, distribuí-las nas figuras diversas que conservam ainda e apesar de tudo a forma do negativo. Parece-nos que o pluralismo é um pensamento mais perigoso e mais arrebatador: não se pluraliza sem reverter. A descoberta de uma pluralidade de oposições coexistentes, em todo domínio, não é separável de uma descoberta mais profunda, a da diferença, que denuncia o negativo e a própria oposição como aparências em relação ao campo problemático de uma multiplicidade positiva (DELEUZE, 1968a, p. 263-264).

Na “Doutrina da Essência”, Hegel havia definido a diferença de duas maneiras: primeiro, como diferença imediata ou diversidade, “em que os diferentes são cada um *para si* o que ele é, indiferente quanto a sua relação para com o Outro; relação que portanto lhe é exterior” (HEGEL, 2012, p. 230); depois, como diferença essencial ou em si, contendo o positivo e o negativo, isto é, uma diferença mediada. Essa segunda diferença define-se pela oposição, “segundo a qual o diferente não tem frente a si o *Outro em geral*, mas o *seu* Outro, isto é, cada um

12 “Imaginemos por um momento que uma estudante confia em Deleuze, dizendo que ao ler Hegel, ela vê, se não lobos, ao menos um coletivo de algo. Suponhamos que essa estudante acrescenta que ela compreende o sistema Hegeliano não como uma árvore, como um pensamento unicentrado, mas [como] um processo de distribuição de singularidades, a explosão regulada de uma energia livre de fixidez, uma economia da fluidez do real e do pensamento; que ela está particularmente interessada com a preocupação com a ‘fluidização do pensamento solidificado’, com a consciência desprovida de dominação. Deleuze não responderia dizendo que é impossível descobrir algo como um coletivo ou um bando dentro da dialética? O que é isso que eu vejo então?, a estudante perguntaria. ‘Você vê um camelo, um boi, um burro. Muitos animais, talvez, mas uma única figura: que, precisamente, da unidade que reivindica sua carga, seus alforjes, seus arreios, e mugidos, balidos, e zurros’” (MALABOU, 1996, p. 117).

tem sua própria determinação só na sua relação ao Outro” (HEGEL, 2012, p. 233-234). Para Hegel, a verdadeira diferença é opositiva, por conseguinte, a diferença conceitual, que exige a reparação de uma cisão apenas momentânea. Isolar apenas um termo da oposição – por exemplo, tomar apenas o polo sul, desconsiderando o polo norte – seria inconcebível, visto que isso implicaria a ausência total de relação. Portanto, em Hegel, a diferença é uma relação interna entre termos opostos, pois a relação externa só conhece a diversidade que, para Hegel, supõe o ponto de vista do entendimento que compara os termos iguais e desiguais.

Quando Deleuze (1968a, p. 73) diz que “não é a diferença que supõe a oposição, mas a oposição que supõe a diferença”, ele inverte a fórmula hegeliana, compreendendo o caráter derivado da oposição; mais do que isso, compreendendo que a oposição se dá sempre de maneira extrínseca, pois a oposição é sempre exterior, e a diferença só aparece como oposição quando é exteriorizada, explicada ou desenvolvida. Consequentemente, a oposição só existe na representação, portanto, quando já submetida à identidade. O “equivoco” de Hegel, se assim se pode dizer, consiste na confusão das diferenças intrínsecas com as extrínsecas, ou seja, daquilo que envolve com aquilo que se desenvolve, por conseguinte, confunde “o conceito próprio da diferença com a inscrição da diferença na identidade do conceito em geral” (DELEUZE, 1968a, p. 71). Se por um lado Hegel dizia que a diferença não é o diverso, pois o diverso é meramente oposição exterior, considerando a diversidade apenas como o desdobramento da verdadeira diferença que não é senão a união da identidade e da diferença; por outro, ele não leva ao limite sua crítica à oposição. Para Deleuze (1968a, p. 64), “Hegel, como Aristóteles, determina a diferença pela oposição dos extremos ou dos contrários”, mas a oposição é ela mesma uma diferença exterior. Por isso, a filosofia especulativa é incapaz de romper com a hegemonia da representação, uma vez que *“a representação infinita não se livra do Princípio de identidade como pressuposto da representação”* (DELEUZE, 1968a, p. 70). Segue-se daí que a diferença é apenas um mal-entendido, algo que ainda não foi esclarecido pelo conceito, que não retornou ao fundamento. No entanto, Safatle insiste que “a subordinação ao idêntico” camufla aquilo que já era o gesto hegeliano, a saber, levar a identidade à exaustão, e levanta a Deleuze as seguintes questões:

[...] sendo a multiplicidade e a diferença aquilo que permite a intelecção da univocidade do ser, 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* (SAFATLE, 2016, p. 137).

Assim, para evitar que a diferença seja mais frágil que a identidade, uma vez que esta última teria “a força de exilar a experiência da multiplicidade, isolá-la em territórios e momentos regionais”, Safatle (2016, p. 138) sugere que “a identidade deve ser um momento da diferença, o finito deve ser um momento da estratégia de atualização do infinito”; senão se correria o risco de tratar o atual e o virtual como elementos com dignidade ontológica distintas e autônomas, o que suporia a clivagem do ser unívoco – o que só seria possível se o diferenciado fosse separado dos processos de diferenciação que o produz. O tom irônico oculta um falso problema, que induz à escolha entre as alternativas apresentadas. Dizer que as ilusões da finitude e da identidade são “momentos da univocidade” ou “entidades com dignidade ontológica próprias”, ou ainda, “expressões de alguma forma de fraqueza moral” é colocar Deleuze diante de uma “escolha de Sofia”. Porém, o ser unívoco não se divide em momentos que revelariam progressivamente seu rosto, reapropriando a parte maldita a cada síntese. Seu caráter imanente não nos autoriza a dividi-lo e abordá-lo em dimensões distintas. É preciso recordar que virtual e atual coexistem e que ambos são reais, ou seja, não é porque uma virtualidade foi atualizada que ela se tornou real, ela é e sempre foi real. Ademais, a coexistência exclui a noção de momento, pois o momento é uma figura que ainda não ultrapassou a si mesma, ou melhor, que ainda não transpôs seu limite autoimposto.

Nesse sentido, vale insistir que a identidade e o negativo (e todas suas figuras correlatas: semelhança, diversidade, oposição, contradição etc.) não são momentos da diferenciação do mesmo modo que o atual não é um momento do virtual. Ou seja, nem momento nem entidade com dignidade ontológica própria. Para Deleuze, a filosofia é, constantemente, assombrada por uma ilusão necessária e incontornável, expondo-a a todo momento ao risco de se tornar *imanente a* algo. E a filosofia de Deleuze, como sugere Montebello (2017, p. 213), “se apresenta sempre como uma máquina de guerra contra a ilusão”; é para combater as ilusões que Deleuze constrói um plano filosófico. Portanto, a ilusão do negativo não é um fenômeno inexistente; ao con-

trário, é algo existente, malgrado seja uma ilusão. Afinal, o negativo não só existe como usurpa a diferença, mas trata-se justamente disso, de uma *existência*, advindo no movimento de atualização ou diferenciação da diferença. É a diferença que, rigorosamente falando, não *existe*; antes, ela persiste, insiste e subsiste – e por que não resiste? Em outras palavras: há diferença, contudo, ela não existe. Restituir a dignidade ontológica da diferença não é senão desfazer as ilusões que a desnaturam sob a forma do negativo. Que a negação exista *de fato* não se pode deduzir uma anterioridade ontológica *de direito* em relação à diferença. Lembrando que virtual significa *de direito*. Assim, o que Deleuze reprovaria em Hegel é o estatuto conferido ao negativo, a inversão que ele operou: tomar o fato pelo direito, a explicação pela implicação, o desenvolvimento pelo envolvimento, o atual pelo virtual; em suma, as diferenças meramente conceituais pelo conceito de diferença.

O verdadeiro problema não é, então, como pensa Safatle (2016, p. 124), “a determinação das diversas modalidades de inscrição ontológica da diferença e seus embates”, a questão a ser colocada é mais decisiva: com que direito o negativo se pretende o titular da diferença? De que lugar o negativo reivindica sua pretensa legitimidade? Com que direito a negação pleiteia uma potência genética e produtora? Questão que também ocupa Adorno (2013, p. 159) quando nota que “não se pode fugir da pergunta acerca de onde Hegel tira o direito de submeter tudo aquilo que confronta o pensamento, assim como o próprio pensamento, ao princípio de contradição”. Mesmo porque Deleuze não nega a existência de diversas maneiras de inscrição ontológica da diferença; antes, questiona se o negativo é a figura mais adequada para fazê-lo. Certamente, o negativo é uma dessas modalidades, mas é aquela pela qual a diferença se inscreve na representação. Além disso, Deleuze não diz que a negação é inexistente, mas que ela é apenas uma forma desnaturada da diferença, sua imagem achatada e invertida, isto é, a intensidade vista desde baixo, pela perspectiva do escravo, assim: “[q]uando se lê a diferença como uma oposição, já a privamos de sua espessura própria, em que ela afirma sua positividade” (DELEUZE, 1968a, p. 264).

### **Algumas considerações**

À guisa de conclusão, dizer que a contingência é condição do necessário, ou ainda, que o necessário *só depois* revela sua necessidade a partir de um efeito à distância, que “pinta o cinza sobre o cinza”, significa assumir o caráter derivado do negativo em relação à diferença, pois, conforme foi argumentado até aqui, o efeito retroativo deveria ser associado, em última instância, à ilusão transcendental

oriunda dos próprios processos de diferenciação/atualização. Assim, que o conceito ultrapasse o limite que ele próprio se impôs para determinar-se, ou ainda, que a cisão seja tão-somente o efeito de uma perspectiva parcial ou *ainda* não desenvolvida, em nada altera o fato de que a diferença é primeira em relação à identidade – seja ela abstrata ou “efetiva”<sup>13</sup>. Submeter a diferença a uma relação interiorizada sob o nome de contradição significa, do ponto de vista deleuziano, interiorizar as relações, o que faz com que cada parte esteja encoberta pela sombra do todo. É porque, como observou Zourabichvili (1994, p. 53), Hegel dialetizou a relação, e os termos relacionam-se uns com os outros apenas mediante o negativo, fazendo com que as relações sejam interiores ao Todo. Desse modo, “todas as relações já estão saturadas por uma implicação virtual recíproca” (ZOURABICHVILI, 1994, p. 88). Para Deleuze, as relações são exteriores aos seus termos, isto é, “a relação é primeira, é ela quem distribui os termos entre os quais se estabelece” (ZOURABICHVILI, 2003, p. 79). Diferença, portanto, entre duas maneiras de ocupar o espaço: Deleuze ocupa o espaço sem medi-lo, Hegel, por seu turno, mede o espaço a fim de ocupá-lo. Diferença também no modo de pensar as relações, pois, se para Hegel as relações são interiores e a diferença tem sua determinação na exterioridade; para Deleuze, a diferença é interna e as relações são exteriores, ou melhor, as relações são exteriores aos seus termos. Para utilizar uma fórmula derridiana, que sintetiza essa exposição: a diferença guarda o negativo que guarda a diferença.

### **Bibliografia**

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

\_\_\_\_\_. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

BADIOU, Alain. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Tradução de Antônio Teixeira e Gilson Ianni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BAUGH, Bruce. *Actualization: Enrichment and loss*. In: HOULE, Karen; VERNON, Jim (ed.). *Hegel and Deleuze: Together again for the first time*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2013. 76–96.

BUTLER, Judith. *Subjects of desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1987.

CHÂTELET, François. *Hegel*. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

13 Para Safatle (2016), as oposições, quando vão ao fundamento, desfundam-se, ou seja, deixam de ser oposição, revelando que a cisão era apenas um “momento” *ainda* não esclarecido pelo conceito.

- DELEUZE, Gilles. *Le Bergsonisme*. 3<sup>a</sup>. Édition. Paris: PUF, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Différence et Répétition*. Paris: PUF, 1968a.
- \_\_\_\_\_. Jean Hyppolite, Logique et existence. In: LAPOUJADE, David (org.). *L'île déserte: textes et entretiens (1953-1974)*. Paris: Minuit, 2002, pp. 18-23.
- \_\_\_\_\_. La conception de la différence chez Bergson. In: LAPOUJADE, David (org.). *L'île déserte: textes et entretiens (1953-1974)*. Paris: Minuit, 2002, pp. 43-72.
- \_\_\_\_\_. L'immanence: une vie... In: LAPOUJADE, David (org.). *Deux Régimes de fous (Textes et entretiens 1975-1995)*. Paris : Les Éditions Minuit, 2003, pp. 359-363.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Les Éditions Minuit, 1968b.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas, v. 1: A ciência da lógica*. Tradução de Paulo Meneses. 3<sup>a</sup>. Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 9<sup>a</sup>. Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Principes de la Philosophie du droit*. Traduction de André Kaan. Paris: Gallimard, 1940.
- HEIDEGGER, Martin. O Conceito de experiência em Hegel. Tradução de Helder Lourenço. In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002, pp.140-239.
- HÖLDERLIN, Friedrich. Observações sobre Édipo. Tradução de Maria C. de Sá Cavalcante e Antônio Abranches. In: ABRANCHES, Antônio. *Reflexões, seguidas de Hölderlin, Tragédia e Modernidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, pp. 93-100.
- HYPOLITE, Jean. *Logic and existence*. Translated by Leonard Lawlor and Amit Sen. Albany: State University New York Press, 1997.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 1: Escritos técnicos sobre Freud*. Tradução de Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Tradução de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LECLERCQ, Stefan. *Gilles Deleuze: immanence, univocité et transcendantal*. Mons : Sils Maria éditions, 2003.
- MALABOU, Catherine. *The future of Hegel*. Translated by Lisabeth During. New York: Routledge, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Who's afraid of hegelian wolves?*. In.: PATTON, Paul (ed.). *Deleuze: a critical reader*. London: Blackwell, 1996, pp. 114-138.

MONTEBELLO, Pierre. *Deleuze, la passion de la pensée*. Paris : J. Vrin, 2017.

SAFATLE, Vladimir. A diferença e a contradição: A crítica deleuzeana à dialética e as questões da dialética a Deleuze. In: *Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP*. São Paulo, v. 46/2, p.123-160, 2016.

\_\_\_\_\_. *La passion du négatif: Lacan et la dialectique*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2010.

SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009.

ZIZEK, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London/New York: Verso, 2012.

\_\_\_\_\_. *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1994.

\_\_\_\_\_. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris : Ellipses, 2003.