

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**DELEUZE E A HISTÓRIA: DO PENSAMENTO DO POSSÍVEL AO PENSAMENTO  
DO VIRTUAL**

LEONARDO DE MELO RODRIGUES

GOIÂNIA  
2009

**DELEUZE E A HISTÓRIA: DO PENSAMENTO DO POSSÍVEL AO PENSAMENTO  
DO VIRTUAL**

Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás como requisito para obtenção do grau de Mestre em História.

Área de Concentração: *Identidade, fronteira e Culturas de Migração.*

Orientador: Prof. Dr. Luis Sérgio Duarte da Silva

LEONARDO DE MELO RODRIGUES

GOIÂNIA

2009

LEONARDO DE MELO RODRIGUES

**DELEUZE E A HISTÓRIA: DO PENSAMENTO DO POSSÍVEL AO PENSAMENTO DO  
VIRTUAL**

Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás como requisito para obtenção do grau de Mestre em História.

Área de Concentração: *Identidade, fronteira e Culturas de Migração.*

Orientador: Prof. Dr. Luis Sérgio Duarte da Silva

Aprovada em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

Aprovada pela seguinte banca examinadora:

---

Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva – Presidente da banca  
Universidade Federal de Goiás

---

Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia  
PUC-PR/ UNIOESTE-PR

---

Prof. Dr. Marlon Jeison Salomon  
Universidade Federal de Goiás

Goiânia

2009

À Wanessa, com afeto

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao prof. Eladio Craia pela atenção e pela prontidão com a qual aceitou ao convite de participar dessa banca de defesa.

Agradeço ao prof. Marlon, amigo desde os primeiros passos de meus estudos, que me ensinou, entre outras coisas, a trabalhar seriamente: “nosso modo de ser na solidão da mesa de estudos”.

Agradeço ao prof. Luis Sérgio, não somente pela [des]orientação, e sim também por ter me ensinado, nos primeiros anos de graduação, que não há estudo sem tesão, que é trabalhando que salvamos nossa vida da “jumentice”.

Agradeço à minha família, José, Clarice, Camila e Emilia, pelo apoio nos momentos cruciais.

Agradeço ao amigo Vinicius, companheiro de farra desde a juventude, que sempre soube expressar uma palavra amiga. Agradeço também à família de meu compadre, Wisner, Daniela, Kauã – meu afilhado – e o filho recém-nascido, que até hoje não conheci.

Agradeço, por fim, a todos os funcionários da E. M. Vitor Hugo Ludwig, onde trabalho, que me proporcionam um ótimo ambiente de trabalho. Não posso deixar de agradecer, em especial, aos meus alunos, que tanto contribuíram para meus aprendizados, ao me fornecerem material humano de infindáveis pequenos devires.

## RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo elaborar uma relação entre o pensamento de Gilles Deleuze e a ciência histórica. Para isso, partimos do conceito de realismo, tal como este foi trabalhado pelo historiador Jacques Rancière. De acordo com este conceito, o plano de pensamento da história atual é marcado por um niilismo, e, principalmente, por um pensamento do possível. O pensamento do possível é uma determinação do acontecimento histórico a partir de sua condição de possibilidade; uma subsunção do acontecimento ao sistema de possibilidade de uma determinada época. É através deste pensamento do possível que tentamos elaborar uma relação entre o pensamento de Deleuze e a ciência histórica. Já que o pensamento deste autor nos fornece “linhas de fuga”, que desloca a história do pensamento do possível. Todavia, antes dessa, um outra questão ainda requer a nossa atenção: a crítica deleuzeana à história. Será que há uma crítica radical e exclusiva à história no pensamento deste autor? Após examinarmos esta questão, dando-lhe uma resposta negativa, apresentamos alguns pontos da filosofia da diferença e da repetição, com o intuito de esboçar a singular concepção de história contida nesse sistema. A hipótese que lançamos aqui é a de que esta noção de história não está calcada num pensamento do possível, e sim num pensamento do virtual. Nesse sentido, ao invés de estar subsumida a uma ontologia negativa do acontecimento e a um tempo do anti-acontecimento, elementos que correspondem ao pensamento do possível, a noção de história produzida pela filosofia da diferença e da repetição é uma história que possui uma ontologia afirmativa do acontecimento e um tempo que é o tempo do acontecimento.

Palavras chaves: realismo, Deleuze, devir, história e filosofia da Diferença.

## ABSTRACT

This dissertation aims to establish a relation between the thought of Gilles Deleuze and historical science. We started from the concept of realism, as it was worked by the historian Jacques Rancière. According to this concept, the thought of the current story is marked by Nihilism, and especially by the thought of the Possibility. The thought of the possibility is a determination of the Historical event from its possibility's, a subsumption of the event to the possibility system of a certain time. It is through the possibility thought that we try to elaborate a relation between the thought of Deleuze and historical science. The thought of this author gives us "lines of flight or fight", which shifts the history of thought as possible. However, before that, one another issue still requires our attention: the critique Deleuzian criticism to the history. Is there a radical and exclusive critique of the history in the thinking of this author? After examining this issue, giving a negative answer, we present some points from the philosophy of Difference and Repetition, in order to outline the design of singular conception of history in this system. The hypothesis here is that this notion of history is not constructed on the thought of possibilities but in the thought possible, but in the thought of the virtual. In this sense, rather than being subsumed in a negative ontology of the event and a time of anti-event, elements that correspond to the thinking of the possible, the notion of history produced by the philosophy of Difference and Repetition is a history that has an affirmative ontology of the event and a time that is the time of the event.

Key words: realism, Deleuze, becoming, history and philosophy of difference.

## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	09
CAPÍTULO PRIMEIRO: O REALISMO E A HISTÓRIA.....	31
O conceito de realismo como expressão do niilismo contemporâneo.....	31
Primeiro axioma: a identificação do tempo com o possível.....	33
Dois efeitos do pensamento do possível: os enunciados do fim e o revisionismo negacionista....	34
Segundo axioma do realismo: a identificação do tempo com crença.....	37
Terceiro axioma do realismo: a identificação do real com o realismo.....	40
A supressão do acontecimento: o tempo do anti-acontecimento.....	41
CAPÍTULO SEGUNDO: O DEVIR E A HISTÓRIA.....	49
Introdução a irreducibilidade do devir à história.....	49
O devir.....	52
Da distinção entre o devir e a história.....	68
Um encontro singular: reviravoltas no pensamento de Deleuze?.....	76
CAPÍTULO TERCEIRO: A FILOSOFIA DA DIFERENÇA E DA REPETIÇÃO E A HISTÓRIA.....	84
A filosofia da diferença e da repetição.....	86
Do pensamento do possível ao pensamento do virtual.....	87
A ontologia afirmativa do acontecimento.....	92
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	101
BIBLIOGRAFIA.....	102

## APRESENTAÇÃO

Não se poderá recusar a presença de um esforço bem deleuzeano neste trabalho. Trata-se de uma tentativa de colocar o pensamento em movimento, de instalá-lo no perpétuo movimento de seu exercício, no movimento de seu teatro: o teatro do pensamento nômade. Encenar este teatro é agenciar a tênue linha fronteira entre a criação e a não criação. Visto que a linha que estabelece essa fronteira, está sempre em movimento. O que foi criativo outrora, já pode não mais sê-lo atualmente. Bachelard e Canguilhem nos ensinam que devemos jogar com o erro uma relação positiva: é preciso analisá-los e valorizá-los. Para François Delaporte, os erros possuem teratologias próprias<sup>1</sup>. Os monstros efetivos produzidos pelos erros contêm uma inesgotável reserva de impensado. E esta afirmação do erro como imanente ao pensamento, destaca uma idéia presente na filosofia francesa contemporânea. Os erros devem ser revistos, eles não pertencem fixamente ao reino do não-pensamento. Há pensamento nos erros. Através dos erros podemos construir um aprendizado, podemos extrair uma diferença, uma novidade. Segundo o pensamento de Deleuze, é somente cruzando, descruzando e recruzando a linha que o pensamento cria algo de novo, que se põe em movimento, que atualiza um pouco de impensado, e que faz ver o que era invisível. E essa atividade não deixa de ser perigosa, já que, efetivamente, é capaz de construir, destruir e reconstruir vidas, saberes, culturas e povos. Esta atividade perigosa, a aventura do pensamento, não deixa de se mostrar um tanto apaziguada e silenciada em nossa contemporaneidade.

A razão deste esforço para obstruir o pensamento não deve ser creditada, conforme uma tese difundida no senso comum, ao estado atual do desenvolvimento tecnológico e capitalístico. Para Deleuze, não só a técnica é inerente aos agenciamentos coletivos e ao pensamento, como também o capitalismo não é exclusivamente negativo. O que o capitalismo promove é uma desterritorialização, relativa ou absoluta de acordo com o caso, dos fluxos sociais e do desejo. Com efeito, a razão da dificuldade em trabalhar o pensamento não diz respeito à técnica ou ao capitalismo, mas, sobretudo “porque se montou todo um sistema de ‘aculturação’ e de anti-criação próprio aos países desenvolvidos. É bem pior que uma censura.

---

<sup>1</sup> “Teratologias: os jogos entre o verdadeiro e o falso”. Mesa redonda realizada com François Delaporte, em razão de suas conferências, no II Simpósio Internacional de História, ocorrido na Universidade Federal de Goiás, Goiânia, outubro de 2005.

A censura provoca efervescências subterrâneas, mas a reação quer tornar *tudo impossível*<sup>2</sup>. Portanto, é esta reação que procura silenciar e obstruir a emergência do pensamento na atualidade. E nós brasileiros bem sabemos, no que concerne à criação artística em particular, o quanto uma censura pode trazer à tona novas resistências e criações, o que já não ocorre numa época de “liberdade de opinião” como a nossa atual.

Não obstante os entraves que cessam o movimento e as amarras que tentam impedir a emergência do novo e do impensado, atuaremos tal como os inúmeros personagens do teatro da diferença deleuzeano, motivados pelo élan de colocar o pensamento em movimento, ou pelo menos, dar uma chacoalhada nele. Para tal, elaboramos uma relação positiva entre o pensamento de Gilles Deleuze e a ciência histórica.

É certo que essa relação não se encontra dada no pensamento de Deleuze. Aliás, muito pelo contrário, em várias passagens da sua obra, e também segundo problemas específicos que ela enfrenta em sua *démarche*, ao invés de identificarmos uma adesão às coordenadas da ciência histórica, o que vemos é uma clara pretensão de constituir um domínio singular, um domínio que não se assemelha aos pressupostos adotados pelos historiadores no momento de delimitar o objeto da história. Tal questão será enfatizada mais a frente, todavia podemos sugerir de início, que este domínio singular, e os desvios que ele institui, não provocam de modo algum destruições negativas ou castrações da história. Ao lidar com esta questão, acreditamos que a ciência histórica sai fortalecida, enriquecida, e esse enriquecimento é o que procuramos aqui apresentar como hipótese de trabalho. E, como um apontamento inicial para o motivo da positividade do trabalho acreditamos que essa relação é positiva na medida em que o pensamento deste autor deflagrará um enriquecimento do ofício do historiador. Pois, as críticas, as reversões, enriquecem as ciências na exata medida em que não permanecem na negatividade da exclusão, e sim quando são incorporadas no seio destas ciências, fazendo com que algo de diferente surja, com que o pensamento coloque-se em movimento. E no nosso caso em particular, essa atividade é enriquecedora justamente porque acrescenta à história uma dimensão a mais, o virtual.

O primeiro problema deste trabalho é pensar de quais maneiras podemos trazer ao *corpus* da história o pensamento deleuzeano. Que problemas atuais, no interior desta ciência, o pensamento deleuzeano poderia suscitar e dar corpo? Que deslocamentos, inversões,

---

<sup>2</sup> “Entrevista sobre *Mille Plateaux*”. In: DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 39. Grifo nosso.

rupturas, discontinuidades e reversões, o pensamento de Deleuze poderia propagar na ciência histórica? Que novas invenções historiadoras esse pensamento poderia levar a cabo na história?

No decorrer da pesquisa, o pensamento de Deleuze apresentou-nos uma relação não apenas crítica, mas também paradoxal com a história. Uma relação paradoxal porque é próxima e distante ao mesmo tempo. Próxima porque noções, conceitos e temas consagrados à história, foram inúmeras vezes objetos de estudo para Deleuze, levando-o a percorrer vários problemas imbricados na história ou bastante próximos a ela. Distante porque o modo pelo qual ele produzia seus conceitos, o levava a domínios pouco frequentados por historiadores. E não é só: a distância que Deleuze põe em jogo, não é simplesmente um diferir de olhar sobre um mesmo objeto, um caminhar distinto para uma mesma solução, um modo semelhante de abordar um outro objeto. Uma primeira razão da distância se dá porque, em sua “usina” de pensamento, Deleuze passou por campos de saber heterogêneos como filosofia, psicanálise, literatura, história das ciências, etnologia, geologia, biologia, pintura, cinema e outros. Através dessas incursões, Deleuze travava com cada campo de saber alianças singulares. E, em cada aliança feita, uma nova disposição dos materiais era requerida, e uma nova problematização era visada. E quando eram postas problematizações de cunho histórico, estas eram postas segundo problemas específicos, sempre em variação contínua. Ou seja, cada vez que investia as noções, os objetos e os temas históricos, Deleuze os organizava numa nova configuração, de acordo com o campo de saber em questão e também de acordo com os problemas que ali colocava. Por isso, há uma dificuldade na sistematização do pensamento de Deleuze. Nele tudo é retomado, modificado, ganha ou perde dimensões. E essa dificuldade não diz respeito apenas aos problemas históricos, ela existe devido a uma característica própria a esse pensamento: a sistematicidade imanente ao pensamento de Deleuze é aberta, ela quer fugir por todos os lados. É nesse sentido que podemos ver a distância que há, por exemplo, entre seus estudos sobre duração e memória em Bergson, e sua posterior noção de *devenir* presente no livro *Mil Platôs*. Deleuze ousou ser um mestre da repetição que produz diferenças. Mesmo retomando os “mesmos” conceitos, ele os fazia variar, havia sempre algo de novo emergindo do retorno.

Outro aspecto dessa distância, é que sempre que este autor tratou de problemas, como o tempo e o acontecimento, e conceitos históricos, como o nomadismo e a formação dos Estados, o fez sem entrar em ressonância com o modelo de pensamento estabelecido pelo

discurso dos historiadores. Deleuze tratou de problemas e questões que recortavam o plano de ação da ciência histórica sem submetê-los aos preceitos fundamentais da ciência histórica, abrindo na problemática histórica um outro modo de pensar não apenas o temporal e o a-histórico, mas de como pensar o próprio acontecimento<sup>3</sup>. E isso não deixa de abrir vias insólitas, caminhos a desbravar. É como se Deleuze colocasse os pressupostos da história sob um outro plano, como se os fizesse variar num processo de devir do pensamento, multiplicando as dimensões do acontecimento. Eis o porquê de a relação ser próxima e distante: mesmo quando investia sobre problemas que recortavam o saber histórico, o caminho feito para explorá-los, o modo de pensamento implícito aí, era completamente outro. Daí, toda uma multiplicidade de problemas abrirem-se ao historiador<sup>4</sup>.

Por hora, para lidar com a multiplicidade de vias abertas por essa relação paradoxal, uma dupla hesitação inicial nos ajudará a precisarmos o recorte: por que a história? Por que Deleuze?

Aparentemente, pôr aqui a questão “por que a história?” possui uma resposta quase imediata: trata-se de um texto vinculado a uma instituição histórica. Entretanto, colocada de uma perspectiva inerente ao próprio saber histórico, esta questão surge de maneira menos simplória. Ela deve ser lida como: o que passa atualmente no discurso histórico que traz problemas ao próprio pensamento histórico?

---

<sup>3</sup> Sobre a noção de acontecimento, é preciso dizer algumas coisas para evitarmos uma confusão. O pensamento filosófico de Deleuze nos apresenta uma singular noção de acontecimento. Inclusive, podemos dizer que sua própria filosofia é uma filosofia do acontecimento. Como ele entende o acontecimento, e o alcance deste em sua filosofia, veremos no decorrer deste trabalho. Por ora, salientamos isso, para dizermos que o acontecimento, conforme é trabalhado por Deleuze, não é idêntico ao acontecimento histórico, bastante falado na disciplina histórica. Entretanto, o conceito de acontecimento de Deleuze não exclui sua dimensão histórica. Aliás, o que Deleuze faz é incorporar ao acontecimento histórico, na sua profunda materialidade, um efeito de superfície imaterial. Isto é, à dimensão material de acontecimento, Deleuze acrescenta uma outra dimensão: o imaterial e o virtual. Por este motivo, por se tratar de um acréscimo de dimensão – que não deixa de introduzir um desvio de todo o sentido desta noção – e não de uma exclusão radical, não iremos diferenciar graficamente as distintas atribuições ao acontecimento, mas prevenimos de antemão os vários usos condizentes a esta noção.

<sup>4</sup> O pensamento de Deleuze foi muito pouco explorado por historiadores. Outras disciplinas, como a filosofia, a psicologia, o cinema, e a pedagogia recentemente, foram mais sensíveis à singularidade deste pensamento. Mas há um historiador que foi bem sensível ao pensamento de Deleuze. Jacques Rancière, além de produzir textos sobre a estética, sobre o conceito de literatura presente na obra deste autor e também sobre as imagens do cinema deleuzeano, incluiu em sua economia de pensamento, conceitos oriundos de Deleuze. Sua contribuição, como veremos, é muito relevante para a elaboração deste trabalho. Sobre a estética deleuzeana, cf. RANCIÈRE, J. “Existe uma estética deleuzeana?”. In: ALLIEZ, E. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34, 2008, p. 505-516; sobre o conceito de literatura, cf. o texto “Deleuze e a literatura”, apresentado nos «Encontros Internacionais Gilles Deleuze», no Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares, na UERJ, nos dias 10, 11 e 12 de Junho de 1996. Este texto está disponível em: <http://www.pgletras.uerj.br/matraca/matraga12/matraga12ranciere.pdf>. Sobre as imagens do cinema deleuzeano, cf. RANCIÈRE, J. “De uma imagem à outra? Deleuze e as eras do cinema”. Texto disponível em [http://www.dossie\\_deleuze.blogspot.com.br/](http://www.dossie_deleuze.blogspot.com.br/).

O historiador Jacques Rancière, num texto intitulado “Os enunciados do fim e do nada”, remete a um niilismo contemporâneo que atravessa o pensamento histórico<sup>5</sup>. É comumente sabido que, ao longo do século XX, foram várias as transformações que tiveram efeitos no campo da ciência histórica, mudanças capazes de pô-la em constante revisão de seus pressupostos. A lista dessas mudanças é enorme: da história dos príncipes a uma história dos anônimos, de uma história intelectual a uma história das mentalidades, de uma história dos grandes homens a uma história serial, de uma história social a uma história cultural, de uma história das elites a uma história das populações subalternizadas, de uma história marxista a uma história dos grupos minoritários, isso para mencionar somente algumas das mudanças. E essas mudanças, que reformaram o campo da história, não a conduziram no fim do século XX a um lugar confortável no campo dos saberes. Pelo contrário, a história se encontra marcada por um certo mal-estar. E este mal-estar não se deve às liquidações “pós-modernas” da história, que tentaram uma investida contra ela, ao transformá-la em literatura. Em defesa da história, vários historiadores expuseram suas convicções adversas à tese “pós-moderna”. E um extenso debate foi travado com esta pretensão<sup>6</sup>. Mas não é daí que provém o mal-estar. Este invoca, sobretudo, um determinado niilismo. O mal-estar ou o niilismo, segundo Rancière, deriva do estatuto atual do pensamento histórico, da crença em nossa época acerca da racionalidade constituinte da história. Uma racionalidade, um modo de pensar, que vai a contramão da efetividade do pensamento.

Na história impregnada de niilismo, o mal-estar provém da sutil incapacidade dessa disciplina em refutar o argumento negacionista, o argumento que afirma a inexistência do holocausto. E para suprir esta insuficiência da história, foi preciso a intervenção da instância do Direito, tornando proibido por lei a negação do holocausto. Em toda parte, países aprovaram leis que proíbem afirmar a inexistência do holocausto. Estas leis até poderiam

---

<sup>5</sup> RANCIÈRE, J. “Enunciados do Fim e do Nada”. IN: *Políticas da escrita*. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: ed. 34, 1995, p. 227-252.

<sup>6</sup> Acerca deste debate, podemos situar o pensamento de Rancière numa posição bem singular. Devido a isso, vale mencionar uma passagem na qual ele aborda a relação entre a história (o real) e a literatura (a ficção), que dá uma nova alternativa para esse debate. Segundo Rancière, “o real precisa ser ficcionado para ser pensado. Essa proposição deve ser distinguida de todo discurso - positivo ou negativo - segundo o qual tudo seria “narrativa”, com alternâncias entre “grandes” e “pequenas” narrativas. A noção de “narrativa” nos aprisiona nas oposições do real e do artifício em que se perdem igualmente positivistas e desconstrucionistas. Não se trata de dizer que tudo é ficção. Trata-se de constatar que a ficção da era estética definiu modelos de conexão entre apresentação dos fatos e formas de inteligibilidade que tornam indefinida a fronteira entre razão dos fatos e razão da ficção (...) A política e a arte, tanto quanto os saberes, constroem “ficções”, isto é, rearranjos *materiais* dos signos e das imagens, das relações entre o que se vê e o que se diz, entre o que se faz e o que se pode fazer”. Grifo do autor. Ver: RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível*. Trad. Monica Costa Netto. São Paulo: EXO e 34, 2005, p. 58 e 59.

parecer um incidente insignificante para a ciência histórica. Um ínfimo fenômeno acidental no curso de uma ciência sólida. Uma tentativa de reparação social para um genocídio em massa. Entretanto, ao nos determos com mais atenção sobre este incidente, podemos ver que ele toca em um ponto específico da racionalidade historiadora. Rancière mostra que a incapacidade da história em refutar o revisionismo negacionista – já que foi preciso que o Direito, um saber exterior à história, mostrasse sua força de “persuasão” – se dá porque, tanto o argumento pseudocientífico dos revisionistas quanto a crença historiadora inflacionada de niilismo, situam-se como forma de pensamento num mesmo plano-modelo de crença: o *realismo*.

Por ora, faremos apenas apontamentos rápidos acerca deste plano de pensamento, que retomaremos mais adiante. De início, devemos esclarecer que o realismo, como plano específico da história, não se confunde com o conceito de realismo literário. O realismo literário se define como um estilo de escrita, que procura dar ênfase ao retrato fiel da realidade. Por conseguinte, o conceito de realismo literário pode ser tomado no sentido de um profundo apego à “realidade”, às coisas vistas. Através desse apego à realidade, ao real das coisas, o realismo literário procura compor um estilo de escrita que visa representar, o mais fielmente possível, os traços constitutivos do real, evidenciando seus detalhes mais particulares. Já o realismo, tomado enquanto um conceito que remonta ao modo de pensamento constituinte da história, é a liquidação do real. O conceito de realismo remete a uma investida histórica que liquida o real da seguinte forma: só é real aquilo que é possível de ser argumentado logicamente como existente. Ou seja, o realismo, como plano específico da história, é a afirmação de que só o que é possível de ser argumentado conforme critérios lógicos – e uma lógica advinda de um pensamento representativo – é que pode atingir ao estatuto do existente, do verídico, e assim, do real. No sentido proposto por Rancière, e utilizado aqui, o realismo é a subsunção do saber histórico ao possível. E os critérios lógicos que atuam como fundamentos do possível querem colocar a história numa espécie de situação comunicativa consensual, cujo sentido é o de assentar o saber histórico sob as bases do possível. E assim, as bases do possível devem operar de maneira que regulem o que pode ser dito como real-possível. A história-problema, nesse sentido, é a que coloca os problemas históricos a partir do pensamento do possível.

Pode-se, de toda forma, pensar que a situação comunicativa consensual instaurada pelo realismo fosse a ideal, porque seria mais justa e racional. Nela, os sujeitos do saber defenderiam seus argumentos inter-subjetivamente, prevalecendo os argumentos que melhor

demonstram a possibilidade de solução de um determinado problema. E nessa perspectiva, os critérios que devem estabelecer os limites do possível, mantêm com o tempo uma relação precisa. Segundo o realismo, é o tempo que deve fornecer os critérios lógicos que permitem ou não, levantar a possibilidade de uma assertiva. Ou seja, o realismo, ao instaurar os critérios lógicos que determinam o existente, identifica o real com o tempo. Assim, só pode ser real existente aquilo que é possível segundo o seu tempo. É isso o que está em jogo no caso Rabelais. Rabelais não poderia ser um descrente porque seu tempo não permitia que ele pensasse assim. Portanto, o que esta situação comunicativa racional, esta espécie de consenso geral fundado pelo realismo consoma, é um processo de identificação do real com o tempo. Dessa forma identificado, o real remete ao possível, ao sistema de possibilidade de uma época. Esta subordinação da história ao sistema de possibilidade, ao pensamento do possível, é a fundação de um modo de pensamento específico na história. O possível operará como o modelo a ser seguido e executado, como o programa da história. A lógica realista, a argumentação fundada no possível, é o modelo que dita o verdadeiro e o falso no interior dessa ciência. O pensamento do possível encontra total respaldo no postulado do anacronismo histórico, o pecado maior da história. O erro do anacronismo funda a validade do pensamento do possível, já que junto ao erro, devemos situar tudo aquilo que é impossível de ser dito em relação aos fenômenos históricos, tudo aquilo que é impossível de ter existido segundo o seu tempo. O anacronismo estabelece uma ontologia negativa do acontecimento, pois a prova ontológica que ele procura demonstrar, a possibilidade de existência de um acontecimento em conformidade com o tempo, é um raciocínio que, no limite, trata de negar o acontecimento, de remetê-lo às estruturas de seu tempo, ao pensamento do possível.

Todavia, um problema é: será que a história se reduz a um formalismo lógico? Isto é, será que o realismo, ao introduzir os critérios lógicos da ciência histórica a partir de uma identificação do real com o sistema de possibilidade de uma determinada época, não estaria deixando de lado uma relevante dimensão histórica? Será que o modelo do possível, apoiado numa ontologia negativa, deve atuar como o modo de pensamento histórico por excelência? Um acontecimento, o objeto da história, reduzido às suas condições de possibilidade, seria ainda um acontecimento? Será que um pensamento do idêntico, que procede por identificações, seria capaz de afirmar o acontecimento? Contrariando isso, Rancière mostra que o pensamento do possível, conforme apresentado pelo conceito de realismo, é o tempo do anti-acontecimento. Subsumido ao possível, o acontecimento é veementemente negado. Visto

que, reduzir o acontecimento às suas condições de possibilidade, é impedir seu advento, isto é, torná-lo impossível.

Posto isso, pensamos ser em relação ao problema do *realismo*, da racionalidade historiadora do possível e do tempo anti-acontecimento onde podemos inscrever a positividade do pensamento de Deleuze acerca da história. A racionalidade do real-possível, do tempo que nega o acontecimento, grosso modo, é o modo de pensamento pelo qual a história hoje se legitima. Em termos utilizados por Deleuze, o tempo do anti-acontecimento é a imagem de pensamento que a história não cessa de produzir de si mesma, e também, uma imagem representativa, já que fundada sobre o pensamento do idêntico, do mesmo. Em virtude disso, não foi senão Deleuze, quem tentou liberar o pensamento do idêntico, do mesmo, a fim de executar um pensamento sem imagem, um pensamento da diferença? Tendo isso em vista, após delinear o plano no qual se encontra a história, chega o momento de respondermos àquela outra hesitação inicial: por que Deleuze?

Sobre a questão “por que Gilles Deleuze?”, permeia um aparente impasse. Toda dificuldade reside na pretensão de relacionar à história um autor que não somente é exterior aos discursos históricos tradicionais, mas sim um filósofo. A ciência histórica, em sua escrita oitocentista dos mestres fundadores, buscou devir ciência se distanciando das especulações filosóficas caras às Filosofias da História. Abstendo-se de questões ontológicas e metafísicas, a clássica escola histórica delimitou seus objetos fundamentais nos estrondosos acontecimentos dos grandes homens, segundo uma noção materialista do fato histórico. Ela assinalou o domínio da história, optando pelo peso material dos documentos ligados a realza política e a proeminentes personagens políticos, apostando na neutralidade subjetiva do historiador no momento de escrita da história contida nos documentos, implicando um mecanismo explicativo do acontecimento histórico, baseado em termos de causas e de efeitos decorrentes de um tempo linear e único. Sem dúvida, a situação atual da ciência histórica está bem além de suas aporias condizentes ao período de sua constituição no século XIX. Todavia, não é raro, ainda hoje, encontrarmos historiadores que afugentam as elaborações filosóficas do interior da história. Para eles, o discurso filosófico se situa aquém ou além das incursões históricas, pois, ou a filosofia é vista como a confecção de um sistema de pensamento, descolado da realidade dos fatos, que não representa o espírito da época em sua ótica mais geral, sendo assim apenas abstrações desencarnadas produzidas pelas Filosofias da História. Ou a filosofia é vista, seguindo o filão fundado por Hegel, como o lugar da manifestação

direta do desenvolvimento do Espírito humano rumo a sua realização total, tal como preza a história filosófica de Hegel<sup>7</sup>. A manutenção da distância entre história e filosofia foi reforçada pela escola histórica dos *Annales*. Os analistas trataram de consolidar o campo da história bem distantes das, agora então caducas, Filosofias da História e, também, das reduções temporais realizadas pela escola histórica oitocentista. A escola dos *Annales* buscou edificar os parâmetros metodológicos da história em consonância com os critérios de cientificidade adotados pelas ciências sociais. Disciplinas como a geografia, a demografia, a estatística, a antropologia, a psicologia e a sociologia, foram incorporadas no interior da ciência histórica. E cada vez mais, a história assentou a racionalidade do discurso histórico em consonância com estas disciplinas, em detrimento da filosofia.

Todavia, não foi somente a história que passou por transformações internas. A própria filosofia mudou muito desde as antigas Filosofias da História e desde Hegel<sup>8</sup>. Atualmente, com efeito, a filosofia não partilha o mesmo plano que o hegelianismo e muito menos a história é a realização do Espírito humano. A relação entre a filosofia e a história não se resume sob a figura da história da filosofia, pelo menos não na sua forma clássica e tradicional, ou sob a forma da história filosófica. Estas duas disciplinas, assim entendidas, estão comprometidas com uma noção clássica da filosofia. E foi sob estas duas formas, que os historiadores buscaram eliminar do saber histórico a contaminação filosófica. Isto é, a história da filosofia, entendida como a reconstituição de um sistema de pensamento via exame categórico, e a história filosófica, entendida como a manifestação universal do Espírito Humano, atrelam-se a uma concepção clássica da filosofia, a uma filosofia que, em certa medida, carece de atualidade, a uma filosofia imune às atuais transformações no próprio discurso filosófico. Tanto numa quanto na outra, coloca-se em questão uma filosofia vinculada a programas universais e representativos: num caso, a realização universal da Razão

---

<sup>7</sup> Foi o historiador Roger Chartier quem condensou sob tais rubricas a relação entre a filosofia e a história. Sobre isso, cf. CHARTIER, Roger. *A história cultural*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: DIFEL, 2002, capítulo 2, “O passado composto. Relações entre filosofia e história”, p. 69-89.

<sup>8</sup> Devemos mencionar aqui que muitos filósofos assumiram um distanciamento profundo em relação às teses hegelianas. Desde Nietzsche eles podem ser encontrados. E a filosofia francesa foi atravessada, no século XX, por um anti-hegelianismo. Vale ressaltar também que são inúmeras as críticas feitas por Deleuze à Hegel. Pode-se dizer que, mais que um anti-hegelianismo, o pensamento deleuziano é não-hegeliano; situa-se num outro espaço que o constituído pelas figuras de Hegel. Sobre a relação de Deleuze e o anti-hegelianismo, cf. HARDT, M. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Trad. Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, p. 12. Devemos ainda acrescentar que a filosofia da diferença e da repetição, aponta em Hegel um falso movimento do pensamento, cf. DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. 2ª edição. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 28-32.

humana, e no outro, a representação da história do desenvolvimento progressivo dos sistemas filosóficos.

À margem dessa situação, é preciso situar uma determinada corrente de reflexão historiográfica, que retomando os problemas epistemológicos da história, instalou-se na problematização acerca dos fundamentos constitutivos da ciência histórica. Por ser uma teoria do conhecimento histórico, o campo da teoria da história propõe um conjunto de questionamentos que incidem sobre a constituição dos fundamentos da racionalidade dessa ciência. Um autor que elaborou uma teoria da história altamente sistematizada foi Jörn Rüsen. Rüsen erige um sistema racional que fundamenta, em todos os domínios, as etapas incluídas na produção do saber histórico, desde as motivações conscientes, os interesses e as funções de orientação existencial, às formas de apresentação dos resultados obtidos através das pesquisas históricas, passando pelas perspectivas e regras da pesquisa empírica. A esse esforço de sistematização, o autor atribui o nome de *matriz disciplinar*<sup>9</sup>.

No campo da teoria da história, a filosofia foi manejada no sentido de legitimar os critérios fenomenológicos, metodológicos e epistemológicos que permitem fazer da história uma ciência racional. Nesse campo está presente uma noção de filosofia da história, que não atualiza diretamente o propósito especulativo comum às antigas Filosofias da História. É consabido que até mesmo o historicismo alemão, escola crítica em franco ataque às Filosofias especulativas da História, possuía e operava sobre uma determinada noção da filosofia da história. E desde o movimento dos *Annales*, essa questão já havia sido levantada. Braudel censurava no historicismo alemão uma filosofia da história calcada por demais no tempo curto do evento, e conseqüentemente referida a uma concepção unitária do tempo social. Além disso, o século XX produziu filosofias da história de caráter não especulativo. Para citar somente dois exemplos, podemos aludir ao caso da filosofia materialista da história de Walter Benjamim e ao caso da filosofia da história contingencial e imanente, tal como a elaborada por Deleuze e Guatarri em *O Anti-Édipo* e continuada em *Mil Platôs*<sup>10</sup>. Todavia, se o campo da teoria da história propõe um outro modo de pensar a filosofia da história e uma incursão à

---

<sup>9</sup> RÜSEN, J. *Razão Histórica*. Trad. Estevão Martins. Brasília: UNB, 2001, p. 35.

<sup>10</sup> Sobre a filosofia da história de Deleuze e Guatarri, seu caráter contingencial, imanente e múltiplo, particularmente cf. DELEUZE, Gilles & GUATARRI Felix. *O Anti-Édipo*. Trad. Joana Varela e Manoel Carrilho. Lisboa: Assírio e Alvim, 1982, o capítulo “Bárbaros, Selvagens e Civilizados”; e também a análise feita por GOLDMAN, Márcio. “O que podemos fazer com Selvagens, Bárbaros e Civilizados”. IN: ROLNIK, Suely e PELBART, Peter Pál. *Cadernos de Subjetividades* (org.) por. Vol. I. São Paulo: Puc-SP, 1993. Em *Mil Platôs*, particularmente, cf. DELEUZE, G. & GUATARRI Felix. *Mil Platôs*. Vol. V. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Cafaia. São Paulo: 34, 1997, Platô 13: “Aparelho de Captura”, p. 111-178.

filosofia, ele o faz segundo uma pretensão de fundar os princípios epistemológicos dessa ciência.

Pelo que foi dito acima acerca da teoria da história, aparentemente, não nos faltam motivos para situarmos o nosso trabalho na esteira desse campo, já que ele oferece uma abordagem diferenciada da filosofia e nos permite, de acordo com sua perspectiva, pensar as obras de Deleuze na história. Assim, segundo esse campo, utilizaríamos Deleuze para fundar uma epistemologia da história. Isso parece fazer sentido ainda mais porque aludimos ao problema do conceito de realismo, que aparenta ser um problema de fundamentação da racionalidade do saber histórico. Mas, se levarmos a sério o pensamento de Deleuze, suas teses nos colocam numa situação um pouco complexa em relação ao campo da teoria da história. Pois, se estamos pensando o realismo histórico e seus correlatos, o real-possível e o tempo do anti-acontecimento, tal como foi proposto por J. Rancière, não buscamos, através do pensamento de Deleuze, fundar um outro modelo de racionalidade histórica<sup>11</sup>. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze insiste bastante no fato de que o fundamento é um componente do pensamento representativo: “fundar é sempre fundar a representação”<sup>12</sup>. O pensamento da diferença não pode se assentar sobre um fundamento, visto que este pertence ao pensamento representativo, que justamente pretende anular a diferença e o pensamento da diferença, em privilégio do idêntico e do mesmo.

Eis, então, a complexidade de verter o pensamento de Deleuze sobre este campo da teoria da história, pois, como utilizar um autor para fundamentar os critérios racionais de uma ciência, sendo que este autor tentou desabilitar o fundamento como instância primordial e originária do pensamento? Para o nosso caso específico, enfrentaremos esta complexidade da seguinte forma: não buscaremos detectar em Deleuze os fundamentos constitutivos da racionalidade da ciência histórica, mas sim encaminharemos nossa leitura do pensamento deleuzeano, buscando atualizar algumas de suas idéias no campo da história. E longe de querer que estas idéias se comportem como fundamentos, elas atuam no sentido de incorporar a este saber uma dimensão a mais: a dimensão virtual dos acontecimentos. Acrescentar esta

---

<sup>11</sup> Pode-se dizer que o pensamento de Deleuze traçou uma verdadeira cruzada ao fundamento. A ontologia que este pensamento desenvolve não vincula o ser ao fundamento, sendo o próprio ser Diferença si mesmo, ele não requer nenhum fundamento para vir à existência. Nesse sentido, a ontologia de Deleuze é a-fundamental. Abordaremos no terceiro capítulo a questão do fundamento. Para referências sobre este caráter não-fundamental da ontologia e do pensamento deleuzeano, cf. CRAIA, E. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. Cascavel, UDUNIOSTE, 2002, p. 17 e 51-53.

<sup>12</sup> DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*, p. 379. Sobre esta questão do fundamento como componente decisivo do pensamento representativo, cf. Idem, p. 76-77, 283-285 e 376-379.

dimensão à história produz uma espécie de inflexão, que faz a teoria da história virar-se contra si mesma, e se analisamos os fundamentos da racionalidade histórica, não é para fundar outros fundamentos, trocar o modelo por um outro melhor, mais racional. Não é isso. A história das idéias, a história do pensamento, ou melhor, a história dos modos de pensamento, realizada por Deleuze, não propõe a substituição de um modelo por outro, é a história do insubstituível no pensamento, a história do pensamento sem imagem, a história do pensamento da diferença. E para fazer com que estas idéias adquiram consistência na ciência histórica, é necessário que a filosofia desempenhe um papel um pouco diferente do concedido a ela pela teoria da história. Por este motivo, o presente trabalho não pertence exclusivamente ao campo da teoria da história – já que, no limite, este elabora uma análise acerca do modo de racionalidade presente na ciência histórica, ainda que sob a forma do conceito de realismo – ele também pertence a uma história conceitual que aponta-nos nos próprios conceitos e sistemas filosóficos os acontecimentos virtuais do pensamento. Por conseguinte, uma outra noção de filosofia, além das que abordamos até o instante, é requerida.

Num texto de 1967, Foucault propõe pensar as mudanças que transformaram a filosofia do século XX. Três, de acordo com ele, foram relevantes. A primeira foi o fato de a filosofia ter-se desobrigado de abordar pesquisas que formaram, no século XX, o campo das ciências humanas. A segunda foi a perda do *status* privilegiado da filosofia, “em relação ao conhecimento em geral, e à ciência. Ela parou de legislar, de julgar”<sup>13</sup>. Por último e mais fundamental, a terceira mudança foi a circunstância da filosofia deixar de ser uma especulação sobre o mundo, o conhecimento e o ser humano, para se tornar uma atividade engajada em um determinado domínio. Nesse sentido, segundo Foucault, a filosofia procura estabelecer atos filosóficos determinados e não especulações gerais. “Efetivamente, o filósofo parou de querer falar do que existe eternamente. Ele tem a tarefa bem mais árdua e mais fugidia de dizer o que se passa.”<sup>14</sup> Disso resulta uma situação singular da filosofia: “Pode-se dizer que, no século XX, qualquer homem que descobre ou que inventa, qualquer homem que muda alguma coisa no mundo, o conhecimento ou a vida dos homens, é, de alguma forma, um filósofo.”<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> FOUCAULT, M. “A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é ‘a atualidade’”. IN: *Ditos e escritos*. Vol. II. Trad. Manuel Barros (org). Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2000, p. 57.

<sup>14</sup> Idem, p. 58.

<sup>15</sup> Idem, p. 57. É imprescindível dizermos que Foucault não somente buscou pensar o estatuto da filosofia, mas como ele revolucionou, para usar uma expressão de Veyne, a relação da filosofia com a história. Seus livros atestam uma singular relação da filosofia com a história. E o pensamento de Foucault marcou de forma intensa o

Esta indicação de Foucault, mesmo que soe um pouco radical, nos apresenta uma noção singular da filosofia. Desse modo, pensamos ser positiva a relação da história com a filosofia, justamente quando a filosofia é tomada como signo de uma atividade inventiva. E Deleuze leva esta definição da filosofia ainda mais longe. Para ele, a filosofia é criação, fabricação e invenção de conceitos. E é essa concepção de filosofia como invenção, que gostaríamos de estender até a história: a filosofia é inventiva no momento em que ela atua de forma engajada num campo específico, constituindo atos filosóficos singulares, via criação de conceitos. No nosso caso, o campo específico diz respeito ao campo da história. O último livro publicado de Deleuze foi *O que é a filosofia?*. E neste livro, escrito em parceria com Félix Guatarri, a filosofia é reiteradamente afirmada como criação de conceitos. E a razão de estender à história essa noção de filosofia como invenção de conceitos, é porque tanto a história quanto a filosofia incidem sobre conceitos. Em ambas, o conceito aparece como indispensável<sup>16</sup>.

Após apontarmos o sentido dos termos pelos quais relacionamos a filosofia e a história, voltemos à hesitação. A razão do “por que Deleuze?” deve se apoiar sobre a expressividade com que este autor se situa no cenário atual acerca da produção do pensamento. Pode-se dizer que Deleuze, ao longo de sua obra, não só buscou a realização do pensamento, bem como foi o filósofo do exercício do pensamento<sup>17</sup>. Não é exagero dizer que Gilles Deleuze, solo ou em suas numerosas parcerias, foi o autor que mais tentou tornar a criação, a invenção, como imanente ao pensamento, às artes, às ciências, e, sobretudo, à vida. Porque, segundo Deleuze, o pensamento não é uma exclusividade da filosofia e muito menos da ciência<sup>18</sup>. Em todo momento, a *démarche* de Deleuze procurou colocar este problema: como *exercer* um pensamento inventivo, um pensamento livre de qualquer imagem do transcendente, do modelo, da representação, e assim, imanente à existência. O exercício do pensamento não cessou de ser retomado e reinscrito de acordo com os novos projetos aos

---

próprio pensamento de Deleuze. Cf. “Rachar as Coisas, rachar as palavras”, “A vida como obra de arte”, “Um retrato de Foucault”. Textos reunidos no livro: DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pal Pelbart. Rio de Janeiro, Ed. 34, respectivamente p. 105-117, p. 118-126 e p. 127-147. Além do livro DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.

<sup>16</sup> Obviamente, se chamamos a atenção para a comum importância do conceito tanto para a filosofia quanto para a história, não queremos dizer que o modo como cada uma elabora seus conceitos seja igual. Aliás, como veremos, este trabalho se dirige de toda maneira ao modo de racionalidade presente na ciência histórica. Sendo que é conforme a esta racionalidade que os conceitos históricos são produzidos.

<sup>17</sup> Cf. MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990, p. 3.

<sup>18</sup> Acerca disso, entre outros textos, cf. DELEUZE & GUATARRI. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

quais se integrava o pensamento de Deleuze. Assim, a partir da exigência de um pensamento livre de modelos representativos, soam compreensíveis as múltiplas frentes de atuação deste pensamento. E é graças a tal exigência, que a filosofia do devir, o corpo sem órgãos, a esquizoanálise, como também a filosofia da diferença e da repetição, ganham espessura enquanto pensamento.

Com efeito, a relevante situação de Deleuze no pensamento contemporâneo conflui com o exercício do pensar livre de modelos. E em nome dessa mobilidade, desse implacável movimento do pensamento, várias séries e ramificações, “rizomas”, para utilizar um termo conhecido do autor, proliferaram em todas as direções de sua obra, de modo que não há primazia de uma sobre a outra nem relação causal determinante, embora haja cruzamentos e encontros, convergências e divergências entre elas. O pensamento de Deleuze aponta para a exigência do pensar livre de imagem não como um fim ou meta, e sim como um meio pelo qual esta pretensão se metamorfoseia e se desvia. Entretanto, de que maneira essa exigência, essa pretensão, nos ajudaria a retomar e contornar o problema do realismo? De que maneira o pensamento de Deleuze poderia liberar a história do realismo? De que maneira este pensamento poderia liberar a história do pensamento do idêntico que suprime o tempo do acontecimento? De que maneira a filosofia de Deleuze nos ajudaria a criar “linhas de fugas” que contornariam o problema do realismo? De que maneira a dimensão a mais, acrescentada à história pelo pensamento de Deleuze, pode contribuir para o saber histórico?

Peter Pál Pelbart nos dá uma indicação muito importante: “ao reivindicar um pensamento sem imagem, para que possam advir outras imagens ao pensamento, Deleuze também reclama um tempo sem imagem, para que se liberem outras imagens do tempo”<sup>19</sup>. Assim, ao mesmo tempo em que Deleuze propõe um pensamento sem imagem, propõe também um tempo sem imagem. E o tempo sem imagem é o tempo segundo a fórmula de Shakespeare: “*the times is out of joint!*”. A qualificação do tempo segundo esta fórmula do Príncipe do Norte encontra-se esboçada, numa primeira vez em *Diferença e Repetição*, ao apontar as insuficiências da síntese temporal da memória, que conduz o tempo à forma do círculo<sup>20</sup>. Para romper o círculo que a memória estabelece entre a lembrança e a percepção, o círculo vicioso entre a imagem-lembrança e a imagem-percepção, Deleuze afirma o tempo enlouquecido, o tempo saído dos eixos – que assume a forma do eterno retorno – como

---

<sup>19</sup> PELBART, Peter Pál. “O tempo não-reconciliado”. IN: ALLIEZ, Éric (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Trad, Ana Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro, 34, 2000, p. 93.

<sup>20</sup> DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*, p. 136.

recurso para sair do círculo temporal. Na segunda vez, Deleuze retoma esta fórmula no artigo: “Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana”<sup>21</sup>. Nele, Deleuze propõe uma leitura da filosofia kantiana a partir de quatro fórmulas poéticas disponíveis na literatura. Estudioso atento de Kant, mas sempre com um pé atrás, como quem estuda a um inimigo, Deleuze utiliza-se de fórmulas poéticas para determinar as contribuições ao pensamento contemporâneo da filosofia daquele autor. Para Deleuze, a noção kantiana de tempo está em consonância com o tempo liberado dos eixos<sup>22</sup>. Liberar o tempo de seu eixo, de seu *cardo* segundo expressão latina, é liberar o tempo das coisas que ele mede, os pontos cardiais, e dar-lhe uma forma autônoma e própria. O tempo fora dos eixos é o tempo liberado do movimento. E o tempo preso ao movimento, convém esclarecer, é o tempo segundo a concepção platônica e aristotélica do termo. Deleuze situa a noção temporal de Kant em descontinuidade com a noção pertencente à filosofia antiga. Somente para constar, neste texto sobre Kant, além de Shakespeare, os literatos que ajudam Deleuze a expor esta filosofia são Rimbaud e Kafka. Pensamos que o tempo fora dos gonzos é também o tempo do acontecimento. Nesse sentido, concordamos com Éric Alliez, quando define a *démarche* plurívoca de Deleuze como uma filosofia da diferença em sentido genérico ou uma filosofia do acontecimento, em sentido rigoroso<sup>23</sup>. Conforme este autor, a realização filosófica singular de Deleuze é a produção de um Pensamento-Acontecimento<sup>24</sup>, isto é, um pensamento que entretém com o acontecimento uma relação imanente. É graças ao acontecimento, à filosofia do acontecimento, que o pensamento de Deleuze efetua o movimento do pensar. E, por ventura, não é o acontecimento aquilo que justamente é negado pelo realismo?

---

<sup>21</sup> Este texto foi publicado no Brasil pela Editora 34 no livro *Crítica e Clínica*. Para um acesso a versão espanhola desse livro, acessar o domínio [http://www.dossie\\_deleuze.blogger.com.br](http://www.dossie_deleuze.blogger.com.br). Nesse mesmo domínio, há uma versão traduzida para o português deste texto sobre Kant.

<sup>22</sup> Não podemos deixar de assinalar a posição ambígua que Kant ocupa no sistema filosófico de Deleuze. O professor Roberto Machado, em *Deleuze e a filosofia*, mostrou o modo como Kant desempenha nesse sistema um papel não muito definido. Machado, inclusive, utiliza-se desta relação de Kant com a filosofia da diferença para exemplificar a flexibilidade obtida por Deleuze ao empregar o procedimento da colagem para historiar a filosofia. Devido a este procedimento, Deleuze pôde desconsiderar consequências lógicas dos conceitos recortados, consequências que extravasariam suas pretensões. A ambiguidade da posição kantiana pode ser vista de várias maneiras, menciono algumas: ora Kant fornece ao sistema da diferença engrenagens importantes, como a noção de tempo – Deleuze é incisivo ao apontar Kant como aquele que introduziu a questão do tempo no pensamento, desarticulando o *cogito* cartesiano, que carecia dessa dimensão temporal da Ideia –, a própria noção de Ideia como instância problemática, e a diferença transcendental; ora Kant está fora da diferença, sendo rebatido sobre o pensamento da representação, como aquele que traiu a Crítica ao propor um acordo harmonioso entre as faculdades, através de seu esquematismo categórico ou ao fundar o domínio transcendental ainda sobre o empírico. Sobre esta ambígua posição de Kant, com a análise destes e outros pontos, cf. MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*, p. 99-124.

<sup>23</sup> ALLIEZ, Éric. *Deleuze filosofia virtual*. Trad. Heloísa B. S. Rocha. São Paulo: 34, 1996, p. 11.

<sup>24</sup> Idem, p. 13.

Levando isso em consideração, para que a relação entre Deleuze e a história seja positiva, é preciso que as duas hesitações levantadas anteriormente, “por que a história?” e “por que Deleuze?”, não permaneçam isoladas; é preciso que o pensamento de Deleuze entre em ressonância com a racionalidade historiadora, é preciso que haja comunicação entre os dois conjuntos. E esta comunicação será construída aqui, ela é o objeto do nosso trabalho. Vimos que o realismo condiciona o acontecimento ao possível, o tempo à crença. E como veremos mais a frente, a cada identificação operada pelo realismo, é o acontecimento, o objeto da história, que é suprimido. Com efeito, é do interior dessa supressão que gostaríamos pensar a filosofia da diferença e da repetição, a filosofia do acontecimento deleuzeano. Desfazer a negação da razão do acontecimento, torná-lo potência de afirmação, é uma contribuição maior de Deleuze à história. Pensamos que é através de sua ontologia afirmativa do acontecimento, conjuntamente com a noção temporal que lhe serve de substrato, que podemos incorporar no campo da ciência histórica os desvios e as reversões que esta obra sugere. Sendo assim, para afirmar o tempo do acontecimento, é preciso estar atento ao novo conceito de tempo que Deleuze apresenta. É um tempo que possui uma natureza distinta do tempo anti-acontecimento, é o tempo sem imagem, é o tempo virtual, o tempo fora dos eixos, como nos indica Pelbart. Contudo, o tempo do acontecimento, o tempo sem imagem, o tempo *out of joint*, no pensamento de Deleuze, é um mosaico bizarro, ele assume a forma de ramificações diversas:

O presente como síntese passiva sub-representativa, ou contemplação contraente (Plotino, Hume); o passado como Memória Ontológica, Memória-mundo, Cone Virtual (Bergson); o futuro como retorno seletivo que rejeita Sujeito, Memória, Hábito (Nietzsche); a oposição Aion/Cronos (estóicos); o tempo do Acontecimento (Péguy, Blanchot); o Intempestivo (Nietzsche); o tempo como “defasagem” (Simondon); a Cesura e um tempo que já não “rima” (Hölderlin); o tempo perplorado, o tempo puro ou reencontrado da arte (Plotino, Proust); o tempo liberado de sua subordinação ao movimento (Kant versus Aristóteles); o tempo como Diferença, ou como Outro (Platão contra Platão); o tempo como Potência, não como Finitude (Bergson versus Heidegger); o tempo como Fora (Blanchot, Foucault)<sup>25</sup>.

Diante disso, para que não pereçamos no interior deste labirinto, para que as ramificações heterogêneas não se dispersem no caos, para que não nos percamos em meio às saídas múltiplas é necessário que determinemos um recorte na multiplicidade levantada por este pensamento. Mas devemos avisar: esta seleção não é absoluta nem única. Com certeza,

---

<sup>25</sup> PELBART, Peter Pál. “O tempo não-reconciliado”, p. 88.

há outros recortes que muito bem poderiam ser efetuados. E mesmo os materiais selecionados, sem dúvida, oferecem outros caminhos além daqueles que percorreremos<sup>26</sup>.

Partindo da indicação de Pelbart, que estipula que o pensamento de Deleuze consuma uma nova elaboração do tempo, do tempo liberto dos modelos representativos, iremos percorrer o pensamento de Deleuze, mais especificamente alguns aspectos de sua filosofia da diferença e da repetição, procurando demonstrar de que maneira esta filosofia esquiva do tempo possível, ao afirmar o tempo virtual, dando ensejo para uma ontologia afirmativa do acontecimento. Para isso, nos reportaremos basicamente à sua obra *Diferença e Repetição*. Mas sempre que for necessário, e isso será muitas vezes, utilizaremos passagens de outras obras. Pois, de certa maneira, a filosofia da diferença e da repetição coordena, entorno de um centro descentrado, os sentidos temporais contidos no mosaico bizarro.

Assim se enuncia nossa hipótese de trabalho: na tentativa de estabelecer uma relação entre o pensamento de Deleuze e a ciência histórica, entrevemos ser sob a forma de um tempo liberto dos gonzos, de um tempo virtual, do qual procede uma ontologia afirmativa do acontecimento, onde melhor podemos dar corpo a essa relação. Isto é, nossa hipótese, longe de querer fundar uma nova racionalidade histórica, pretende, desdobrando algumas idéias do pensamento deleuzeano, dar ênfase a uma dimensão do tempo, contida na filosofia da diferença, que pode contribuir para a história à medida em que a libera do pensamento idêntico, o pensamento que identifica o tempo, o possível e o real, e a libera da negação do acontecimento.

Por filosofia da diferença e da repetição entendemos um sistema filosófico aberto. Este sistema é encarnado numa dupla tarefa. Em primeiro lugar, sua tarefa é retirar a diferença de um estado de maldição. Retirar a diferença de sua maldição é desfazer a confusão segundo a qual a própria diferença foi anulada no pensamento ocidental. Confunde-se o conceito de diferença com uma diferença no conceito, com uma diferença conceitual<sup>27</sup>. Desfazer esta

---

<sup>26</sup> Devemos mencionar aqui uma lamentável ausência. Deleuze construiu uma filosofia do cinema na qual a concepção de tempo e uma decorrente noção de acontecimento desempenham um relevante papel na constituição da imagem imanente ao cinema moderno, isto é, ao cinema pós Segunda Guerra Mundial que se inicia com o neo-realismo italiano. Entretanto, dado a diversidade do material, e o imenso esforço que demandaria sua inclusão aqui, tivemos que, não sem pesar, deixar de lado a abordagem desse aspecto do pensamento de Deleuze. Sobre o regime de imagem do cinema moderno, cf. DELEUZE, G. *A imagem-tempo*. Trad. Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

<sup>27</sup> Sobre esta confusão ver a seguinte passagem de *Diferença e Repetição*: “Talvez o engano da filosofia da diferença, de Aristóteles a Hegel passando por Leibniz, tenha sido o de confundir o conceito da diferença com uma diferença simplesmente conceitual, contentando-se com inscrever a diferença no conceito em geral. Na realidade, enquanto se inscreve a diferença no conceito em geral, não se tem nenhuma Ideia singular da diferença, permanecendo-se apenas no elemento de uma diferença já mediatizada pela representação”, p. 54.

confusão é dar à diferença um conceito que não a dilua na identidade do conceito em geral e que não a aprisione no seio do pensamento representativo, mas que a afirme como elemento diferenciador da diferença. Esta afirmação do elemento diferencial da diferença é o que permite a Deleuze construir um conceito da diferença que não invoca a determinação conceitual de uma diferença individual ou genérica, mas que invoca, sobretudo, a diferença como determinação da ideia, a diferença como diferença individuante, a diferença como fator de produção. Na esfera da diferença individual ou genérica, onde temos uma espécie distinguindo de outra espécie ou um gênero diferindo de outro gênero, ainda estamos lidando com uma diferença subsumida ao mesmo, pelo custo da mediação de um gênero ou de uma espécie. Nessa primeira tarefa, a filosofia da diferença e da repetição, proposta por Deleuze, procura relacionar a diferença à própria diferença: é preciso relacionar o diferente com o diferente, sem mediação do mesmo. Com efeito, diz-nos Deleuze logo no começo de *Diferença e Repetição*: “queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo”<sup>28</sup>.

A segunda tarefa desse sistema filosófico é dar à repetição uma potência afirmativa e singular. Para Deleuze, é preciso distinguir de vários modos a repetição da generalidade, pois em sentido algum a repetição deve ser tomada no seio do geral. Em primeiro lugar, do ponto de vista das condutas, a repetição não é da ordem da troca ou da substituição. A substituição de um termo por outro ou a troca de um elemento particular por outro, marca a conduta em correspondência com a generalidade. Já a repetição é da ordem do insubstituível. Numa repetição, não há troca ou substituições, há roubos. Deleuze levanta ideia de que mesmo os gêmeos mais idênticos não podem ser substituídos. Assim, enquanto a generalidade tem por critério a troca e a substituição, a repetição tem por critério o insubstituível. Nesse primeiro nível da distinção, a repetição não é troca, nem semelhança e nem equivalência. A repetição repete porque é singular. Nela, nada pode ser substituído, ela é sempre a universalidade do singular. O poema, por exemplo, haverá sempre que ser repetido e aprendido de cor, não se pode substituir um verso sem fazer com que o próprio poema mude. É nesse sentido, então, que a repetição é a universalidade do singular.

Em segundo lugar, a repetição distingue-se da generalidade do ponto de vista da lei. A lei condena os particulares que lhe estão submetidos a uma mudança, a uma variação

---

<sup>28</sup> DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*, p. 16.

contínua. É que a lei “só determina a semelhança dos sujeitos que estão a ela submetidos e sua equivalência aos termos que ela designa. Em vez de fundar a repetição, a lei mostra antes de tudo como a repetição permaneceria impossível para puros sujeitos da lei – os particulares”<sup>29</sup>. As constantes de uma lei são as variáveis de uma lei mais geral. Mesmo as perseveranças na natureza, não denotam a repetição. As permanências e as perseveranças não fazem repetição. Os grandes rochedos, um dia, virarão água, eis o que nos diz a lei da natureza. O que impede a lei de produzir uma repetição, é que a lei se aplica a termos fixos, os particulares, mas em relação a uma lei ainda mais geral, de modo que o gesto sancionado pela lei será ver o que há de geral naquilo que é particular. Para Deleuze, a repetição é contra a lei, nem particular nem geral, nem lei da natureza nem lei moral, ela é singular: para fazer uma repetição é preciso um eterno retorno. O eterno retorno não é da ordem do material ou do moral, e sim da ordem da potência, da intensidade. Retornar não é repetir uma segunda, uma terceira, uma quarta vez, mas afirmar a enésima potência num único lance de dados. E esta noção de repetição, principalmente sua irreduzibilidade frente à generalidade, não é nova. Deleuze nos diz que ela pode ser encontrada na história do pensamento sob a forma do grande encontro entre Kierkegaard, Nietzsche e Péguy, segundo a tríade do pastor, do anticristo e do católico. Para Deleuze, o termo que permite aproximar estes autores é a noção de repetição que eles apontam como distinta à generalidade<sup>30</sup>.

Por fim, em terceiro lugar, a repetição distingue-se da generalidade do ponto de vista do conceito<sup>31</sup>. Conforme a generalidade, a identidade está posta no conceito do seguinte modo: há um mesmo conceito para seres distintos. Desse ponto de vista, a repetição é tomada como uma diferença sem conceito. Assim, haveria repetição entre as diferenças sem conceito de vários existentes, em relação ao seu conceito único. Por exemplo, a repetição estaria posta ao aplicar o conceito de mesa em diversas mesas particulares. Sob a identidade do conceito de mesa, haveria a repetição das mesas diversas. Todavia, para Deleuze, nada compreendemos da repetição, se a tomamos como diferença sem conceito, em virtude da identidade do conceito. E ainda nos mostra que, sob o ponto de vista da identidade do conceito, para os casos dos conceitos nominais, dos conceitos da natureza e dos conceitos da liberdade, a

---

<sup>29</sup> Idem, p. 20-21.

<sup>30</sup> Idem, p. 25-28.

<sup>31</sup> Sobre o conceito, cabe-nos fazer uma consideração. A crítica que Deleuze faz aqui ao conceito, enquanto mediação do geral através da identidade, não se iguala ao estatuto filosófico que este conceito receberá em trabalhos posteriores, como por exemplo em *O que é a filosofia?* Enquanto elemento da representação, o conceito está situado ao nível da identidade em geral.

repetição só acontece em termos de deficiência, falta e negação<sup>32</sup>. A repetição, para ser singular e afirmativa, não pode ser produzida pela identidade ou pela generalidade. A repetição, por natureza, é da ordem do disfarce, disfarçante e disfarçada. Ela é “o que se disfarça ao se constituir e o que só constitui ao se disfarçar”<sup>33</sup>. E é enquanto disfarce – outro nome para o simulacro – que a diferença afirma a repetição, e não como diferença sem conceito, segundo o ponto de vista da generalidade.

Eis, então, as duas tarefas do sistema filosófico da diferença e da repetição: a) retirar a diferença do estado de maldição e pensá-la como um elemento diferenciante de si mesma; b) fazer da repetição uma potência singular e afirmativa, extraíndo-lhe uma diferença. Esta dupla tarefa, para ser realizada, exige a ação de dois planos distintos, no intuito de obter sua consistência efetiva.

Estes planos nos foram apresentados de uma forma ainda tímida pelo jovem Deleuze num trabalho de 1956 sobre Bergson. No texto “A concepção de diferença em Bergson”<sup>34</sup>, Deleuze afirma, logo depois de assinalar que em Bergson encontramos um importante avanço na produção de uma filosofia da diferença, que esta filosofia opera em dois planos: o metodológico e o ontológico. O plano metodológico parte da exigência de que é preciso reconhecer diferenças de natureza em coisas do mesmo gênero, ou seja, é preciso reconhecer diferenças de natureza em mistos onde somente reconhecíamos diferenças de grau<sup>35</sup>. E essa exigência é encontrada manifesta em toda a filosofia de Deleuze. Inclusive, é segundo essa exigência que devemos ver a distinção elencada anteriormente entre a repetição e a generalidade. Assim, a repetição e a generalidade não são graus extremos de uma mesma natureza. Entre uma e outra encontramos uma diferença de natureza. Pois, uma é singular e a outra particular, uma é contra a lei e a outra a lei, uma é disfarce sobre disfarce, máscara sobre máscara e a outra identidade no conceito. Sendo que além dessa, encontramos inúmeras outras diferenças de natureza animando a filosofia da diferença: entre duração e matéria, entre memória e percepção, entre passado e presente, cópia e simulacro, corpos e incorporais, virtual e atual etc. Além do mais, esta atenção às diferenças de natureza não irá restringir-se

---

<sup>32</sup> Sobre isso, cf. *Idem*, p. 34-39.

<sup>33</sup> *Idem*, p. 41.

<sup>34</sup> DELEUZE, G. “A concepção da diferença em Bergson”. IN: DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 1999, p. 95-124.

<sup>35</sup> Quando falamos sobre uma “metodologia” na filosofia da diferença, estamos levando em consideração a concepção de intuitiva que Deleuze, baseado em Bergson, elaborou do método. Para Deleuze, a positividade deste método intuitivo se deve ao fato de que “a intuição implica uma pluralidade de aceções, pontos de vistas múltiplos irredutíveis”. DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 1999, p. 8. Nesse sentido, o plano metodológico pode ser lido como o plano intuitivo.

tão-somente ao sistema filosófico da diferença. Mesmo em suas obras mais tardias, como, por exemplo, seus trabalhos com Félix Guatarri, que ultrapassam os limites da filosofia da diferença, a atenção às diferenças de natureza persistem sobre a forma da diferença entre o plano imanente e o plano transcendente, entre maioria e minoria, entre aparelho de Estado e máquinas de guerra nômades.

O plano ontológico parte da exigência cujo sentido é o seguinte: “se o ser das coisas está de um certo modo em suas diferenças de natureza, podemos esperar que a própria diferença seja alguma coisa, que ela tenha uma natureza, que ela nos confiará enfim o ser”<sup>36</sup>. Desde já, vemos que este plano remete a definição da natureza da diferença como vinculada ao ser. É certo que por se tratar de um texto de 1956, a problemática ontológica da diferença ainda não está completamente elaborada. Pois, à definição da natureza da diferença como aquilo que difere de si mesmo, é preciso acrescentar uma proposição ontológica que Deleuze desdobra em seus trabalhos posteriores, alcançando sua forma lapidar em *Diferença e Repetição*: a univocidade do ser. Ao adotarmos a definição da natureza da diferença como aquilo que difere de si, poderíamos ser levados a pensar que o ser é equivoco, já que dito do que difere, ele seria diferente para cada coisa. Mas não. Para Deleuze, o ser é unívoco, “o ser se diz num único sentido de tudo aquilo que ele diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença”<sup>37</sup>.

Quando Deleuze entrelaça a univocidade do ser com a diferença, ele põe em cena uma ontologia afirmativa do ser e do acontecimento. Justamente porque ao afirmar o ser, Deleuze, ao mesmo tempo, afirma também o acontecimento. De tal modo estas noções estão imbricadas, o ser e o acontecimento, que podemos afirmar que o ser, para Deleuze, é o acontecimento da diferença, o acontecer disso que difere de si mesmo quando acontece<sup>38</sup>. E o que, especificamente nos interessa na ontologia que o pensamento de Deleuze fornece, é essa ontologia afirmativa do acontecimento. Pois, esta ontologia além de afirmar o acontecimento como imanente ao ser e à diferença, também rechaça do horizonte do ser, do horizonte ontológico, a ação do negativo.

Tendo em vista aquelas duas tarefas, e mais estes dois planos, eis a forma pela qual compreendemos e utilizamos parte do sistema filosófico da diferença e da repetição. Dito

---

<sup>36</sup> DELEUZE, G. Idem, p. 95.

<sup>37</sup> DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*, p. 26-27.

<sup>38</sup> Para uma análise minuciosa acerca da relação entre a diferença, o ser e o acontecimento, cf. capítulo II: “Ser e Diferença”. In: CRAIA, Eladio. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*, p. 88-122.

isso, passemos à apresentação do roteiro de exposição que orienta este trabalho. No primeiro capítulo, delinearemos com mais precisão o sentido do conceito de realismo, conforme foi elaborado por Rancière. Veremos quais são seus axiomas e como eles asseguram uma determinada imagem de pensamento na história. Além disso, veremos quais são as duas implicações que a imagem do pensamento do possível fornece à história: uma ontologia negativa do acontecimento, confirmada pelo anacronismo histórico, e um tempo que é o tempo do anti-acontecimento, isto é, o tempo diluído na forma da crença de uma época.

No segundo capítulo, enfrentaremos uma questão paralela, mas que se apresenta de grande importância para a realização deste trabalho. Esta questão diz respeito a uma distinção que Deleuze estabelece, a partir de um certo momento de sua *démarche*, entre o devir e a história. Ele chega a dizer que o devir possui uma diferença de natureza em relação à história. Assim, questionamos: será que há uma exclusão radical da história nesta distinção? Como veremos, a resposta a esta questão pensamos que é negativa. Ademais, acreditamos, inclusive, que a história é positivamente afirmada – e também renovada – pelo pensamento deste autor.

Por fim, no terceiro capítulo, consumaremos a relação entre o pensamento de Deleuze e a ciência histórica, a partir de sua filosofia da diferença e da repetição. Pelo fato desse sistema filosófico ser anterior à distinção entre o devir e a história, procuraremos elaborar a noção de história em jogo nesse sistema, privilegiando uma ontologia afirmativa do acontecimento e um tempo do acontecimento. Nossa hipótese é a de que estes pontos são as “linhas de fuga” que o pensamento deleuzeano do virtual fornece ao pensamento do possível.

## **Capítulo 1: O realismo e a história**

Nesse primeiro momento de nosso trabalho, gostaríamos de assinalar com maior precisão, coisa que não fizemos na apresentação, o sentido do niilismo contemporâneo em vigor, mais especificamente, na ciência histórica. Para isso, colocamos o problema do realismo conforme foi elaborado pelo historiador Jacques Rancière. O realismo é a consumação do pensamento do possível no interior da história. E a partir desse problema, procuramos desdobrar as maneiras pelas quais os axiomas fundamentais do realismo compõem e reforçam as configurações do campo atual do discurso histórico, e como essas configurações disponibilizam para a história uma consideração do acontecimento que o nega em função do pensamento do possível. Soma-se a isso, o fato de que esta negação do acontecimento faz vigorar na história um tempo que é o tempo do anti-acontecimento.

### **O conceito de realismo como expressão do niilismo contemporâneo**

Na apresentação, falávamos rapidamente de um niilismo contemporâneo e do modo como ele se dá na racionalidade historiadora. Para Rancière, a inscrição do niilismo no campo da história se dá sob a forma específica do conceito de realismo. Nesse sentido, o conceito de realismo que atua no campo da história é a expressão do niilismo contemporâneo. É um niilismo bem particular. Pois, não é um niilismo que incide sobre as coisas, não é um niilismo que simplesmente reduziria as coisas ao nada. Sua natureza é singular porque este niilismo incide sobre o próprio exercício do pensamento. Devido a ele, o pensamento deixa de ser efetivo; o niilismo faz cessar o movimento entre o pensado e o impensado. O niilismo contemporâneo instala o pensamento numa zona de não-efetividade porque o pensamento deixa de lidar com o real, com o necessário, para se ater ao possível. Ou seja, preso ao possível, o pensamento torna-se não-efetivo, e os seus movimentos não mais produzem efeitos, tornam-se estéreis.

Vimos que o realismo não é o partido do real. Por isso, ele não deve ser entendido como um apego à realidade, ao real. Antes, o realismo é uma forma determinada de subordinação do real ao possível. Sob esta perspectiva, somente pode ser tomado como real o que for idêntico ao possível de seu tempo, ao sistema das condições de possibilidade

referentes a uma determinada época. Podemos, inclusive, dizer que o realismo funciona no interior mesmo do regime de verdade que organiza a produção do discurso histórico. Já que, segundo Rancière, “o realismo é em primeiro lugar um modo de discernimento específico segundo o qual só o que pode ser construído como um possível merece o estatuto de entidade contável. O realismo, entendido de modo estrito, é o desvanecimento do real em possível”<sup>39</sup>. O real, ao ser identificado ao possível, esvazia-se de efetividade. O necessário e o contingente, enquanto atributos do real, sucumbem ao possível logicamente argumentado, e desse modo, o necessário e o contingente cedem lugar ao argumento do possível. O argumento do possível é um argumento que não leva em conta a experiência real, mas sim a experiência possível, que é decalcada, abstraída do real. O possível pode ou não ser real, pode ou não vir a realizar-se. Logo, o possível, por natureza, é uma abstração lógica que pode ou não estar adequada ao real.

Adiantando bastante nossa exposição, mas com o intuito de melhor esclarecer este pensamento do possível, gostaríamos de lançar uma citação de Deleuze que demonstra bem como o pensamento do possível pertence a um regime que é exterior ao real. Em *Bergsonismo*, Deleuze tenta mostrar o porquê que Bergson efetuara uma crítica do possível, sobrepondo-lhe o conceito de virtual. Deleuze questiona:

Por que Bergson recusa a noção de possível em proveito da de virtual? É que (...) o possível é uma falsa noção, fonte de falsos problemas. Supõe-se que o real se lhe assemelhe. Isto quer dizer que damos a nós mesmos um real já feito, pré-formado, preexistente a si mesmo, e que passará à existência segundo uma ordem de limitações sucessivas. Já está *tudo dado*, o real todo já está dado em imagem na pseudo-atualidade do possível. Assim, torna evidente a mágica: se se diz que o real assemelha-se ao possível, não seria porque, de fato, esperou-se que o real acontecesse com seus próprios meios para “retroprojetar” dele uma imagem fictícia e, com isso, pretender que ele fosse a todo momento possível antes mesmo acontecer? Na verdade, não é o real que se assemelha ao possível, mas o possível é que se assemelha ao real, e isso porque nós o abstraímos do real, uma vez acontecido este; nós o extraímos arbitrariamente do real como um duplo estéril.<sup>40</sup>

Desse modo, o pensamento deixa de ser efetivo quando fica atrelado somente ao possível. Isto porque, atrelado ao possível, o real deixa de ser algo da ordem do necessário, do contingente, e passa a estar subordinado à transcendência do modelo lógico, ao possível de ser identificado com um sistema de possibilidade que lhe serve de modelo.

A crença do possível está enunciada no seguinte pensamento: só é possível o possível. Este pensamento parece supor uma razoabilidade quase evidente. Mas o seu corolário nos coloca uma outra proposição, que desfaz a quase evidência anterior: o impossível é

<sup>39</sup> RANCIÈRE, J. “Enunciados do fim e do nada”, p. 237.

<sup>40</sup> DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 79. Grifo do autor.

impossível. E a impossibilidade do impossível, fundada pela crença do possível, torna impossível a efetividade do pensamento exatamente por declará-lo impossível. Ao ser identificado ao exercício do possível, o pensamento devém o pensamento do possível. Com efeito, o pensamento do possível é aquele que antes de perguntar sobre a realidade disto que está em vias de pensar, pergunta sobre a possibilidade de adequação temporal, sobre a possibilidade material e sobre a possibilidade intelectual disto que aconteceu. Nesta perspectiva, o movimento do pensado ao impensado, que faz ver e pensar construtos até então invisíveis e impensáveis, deixa de operar como movimento do pensamento, para se tornar o impossível ao qual cabe o próprio pensamento evitar. O movimento entre o pensado e o impensado converte-se numa fundação da possibilidade do possível, pela qual o pensamento é impossibilitado de existir. Eis, então, o sentido do niilismo contemporâneo: o pensamento deixa de ser efetivo por estar vinculado ao possível, pois vinculado ao possível, é num mesmo lance que o pensamento se torna impossível e o real se torna o único possível.

#### Primeiro axioma do realismo: a identificação do acontecimento com o possível

O pensamento do possível exige o encontro de duas possibilidades para construir *um* possível. Para se adequar ao realismo, o real deve passar pela possibilidade material. O real, designado aqui sob a forma do acontecimento histórico, deve provar a possibilidade da sucessão e do encadeamento dos fatos, deve mostrar como há o encadeamento da sucessão entre os materiais, entre os fatos que permitem reconstruir o acontecimento como o único possível. A segunda possibilidade é intelectual: o acontecimento deve provar sua possibilidade de ser pensado como possível. Isto é, o acontecimento deve mostrar sua possibilidade de ser pensado como pensável, pelo seu tempo. Estas duas possibilidades devem se encontrar para que um acontecimento seja possível: a possibilidade material da sucessão e do encadeamento dos fatos e a possibilidade intelectual de ser pensado como pensável<sup>41</sup>.

O pensamento do possível coordena o regime de produção da ciência histórica ao submeter a razão historiadora ao jogo entre as possibilidades que tornam possível nada mais senão que o possível. Submetida ao possível, a ideia que governa a razão historiadora é a de que “para que um fato seja provado, é preciso que seja pensável; para que seja pensável, é preciso que pertença àquilo que seu tempo torna pensável, que sua imputação não seja

---

<sup>41</sup> Sobre este jogo entre as duas possibilidades, cf. RANCIÈRE, J. *O descentendimento*. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: 34, 1996, p. 128-129.

anacrônica”<sup>42</sup>. Dessa maneira, o realismo é o condicionamento de tudo o que acontece e do que já aconteceu, ao possível e às condições de sua possibilidade. O realismo só admite a existência daquilo que for argumentável como possível. Só admite como existência passível de ser contável aquilo que é possível existir, conforme as crenças de seu tempo. Mas, ao declarar como contável somente o que é possível existir, ao esvaecer o real sob a forma de um sistema de condição de possibilidade, é o real impossível quem deixa de existir. E incontável e impossível torna-se então, tudo aquilo que não pôde provar sua possibilidade. O realismo suprimiu tudo aquilo que era aparência, real impossível, “inexistência existente”, não-ser; tudo aquilo que não pôde argumentar sua possibilidade; enfim, tudo aquilo que era ilusão, utopia e mito. O realismo se gaba por ter suprimido as aparências, as ilusões. Pois, “o realismo pretende ser a sadia atitude do espírito que se restringe às realidades observáveis”<sup>43</sup>. Conforme o realismo, o observável deve provar sua possibilidade. As aparências são convertidas em ilusões às quais cabe ao pensamento liquidar. Por isso, o realismo se declara como o tempo em que as inexistências existentes, entenda-se, as aparências, chegaram ao fim; o tempo “do fim de tudo aquilo cujo destino era o de acabar confessando sua inexistência”<sup>44</sup>.

### Dois efeitos do pensamento do possível: os enunciados do fim e o revisionismo negacionista

Daí, na história, o realismo possuir dois efeitos importantes: os enunciados do fim e o revisionismo negacionista. Imanentes ao modelo realista, enunciados do fim - do fim das utopias, das ilusões, das aparências, bem como também do fim da política, do fim da história<sup>45</sup> -, emergiram na racionalidade historiadora. O realismo diz ter suprimido as

---

<sup>42</sup> RANCIÈRE, J. *O desentendimento*, p. 130.

<sup>43</sup> RANCIÈRE, J. *O desentendimento*, p. 131.

<sup>44</sup> RANCIÈRE, J. “Enunciados do fim e do nada”. P. 228.

<sup>45</sup> Segundo Rancière, o realismo propõe não só o fim das entidades inexistentes, das aparências, como também o fim da política e o fim da história. Por um lado, é certo que o fim da política é imanente ao próprio pensamento do político. Quer dizer, desde a constituição da verdadeira política com Platão, o político vem suprimir a existência de um mau princípio, de um mau começo, da anarquia pretérita à política como verdadeiro princípio da comunidade (*telos*). Por isso, o fim da política é imanente a constituição da esfera do político, é o fim do estado an-árquico, ou seja, o estado sem princípio anterior à instauração da política. Todavia, a maneira moderna de executar o fim da política não é a platônica ou a aristotélica, é a superposição de dois processos: a política democrática militante e a metapolítica social científica. Por outro lado, o fim da história, proposto pelo realismo, não é o fim anunciado pela obra de Fukuyama, segundo a qual a história chegaria ao fim por atingirmos na contemporaneidade um estágio universal do Estado democrático. Para Rancière, o moderno fim da história, proveniente do realismo, é o fim do acontecimento como objeto da história, é a supressão da razão do acontecimento como razão da história. Enfim, tanto o moderno fim da política quanto o moderno fim da história são inerentes ao realismo, ligam-se a ele de forma singular. Sobre o fim da história, cf. RANCIÈRE, J.

aparências de tal maneira que, segundo Rancière, atravessa a história um pensamento do fim. O fim se torna um enunciado banal. Mas, por outro lado, esta declaração de fim das aparências, dos mitos e das ilusões, não acrescenta sentido algum àquilo que busca explicar. Os enunciados do fim surgem numa tentativa de qualificar uma situação que se apresenta como inqualificável. A única certeza, nesses termos, para o inqualificável de nossa época, é a do fim. “Há certeza onde não se pode qualificar nada, mas onde sempre se pode enunciar o inqualificável sem forma do tempo terminado: fim dos mitos, fim das ideologias, fim do tempo qualificado”<sup>46</sup>. Nesse sentido, a atualidade reclama a certeza daquilo que já não é mais, e assim, a certeza se liga ao desaparecimento: só há certeza daquilo que chegou ao fim, e logo, daquilo que não é mais. A certeza declarada de nossa época é a da inexistência do não-ser e das aparências, e as aparências são as ilusões, os mitos, as utopias. Todavia, a certeza do desaparecimento não acresce nenhum novo sentido àquilo que desaparece, nada mais faz do que constatar o desaparecimento.

Correlato aos enunciados do fim, cujo sentido característico é o de que o que melhor se vê é o desaparecimento, há o revisionismo, o outro efeito do realismo. O revisionismo é a tese que afirma a não existência do holocausto judeu. E do revisionismo deriva aquela lei, que tem por efeito a proibição da mentira sobre a inexistência do extermínio<sup>47</sup>. Estes dois efeitos, aparentemente, são contraditórios. Um diz que o que melhor se vê é o desaparecimento, e o outro diz que o extermínio, o que desapareceu, não pôde acontecer. Mas esta contrariedade é só aparente. Segundo Rancière, “a força do revisionismo, a obrigação de fazer uma lei para prevenir os cientistas contra sua própria lógica, está em sincronia com a grande tese do realismo”<sup>48</sup>, da mesma forma que os enunciados do fim.

O revisionismo negacionista e os enunciados do fim são temas contemporâneos na história e ambos situam-se num comum plano-modelo de pensamento: o realismo. Por isso, não há contrariedade. E em seu devir-ciência atual, o discurso histórico utiliza-se dos

---

“Enunciados do fim e do nada”, p. 235-244; sobre o moderno fim da política, de forma sucinta, cf. RANCIÈRE, J. “Enunciados do fim e do nada”, p. 229-234, para uma análise mais detalhada cf. RANCIÈRE, J. *O desentendimento*, especialmente os capítulos: “Da arqui-política à meta-política”, “Democracia ou consenso” e “A política em sua era niilista”.

<sup>46</sup> RANCIÈRE, J. “Enunciados do fim e do nada”, p. 228.

<sup>47</sup> Não estamos, em absoluto, questionando a legitimidade ou a relevância, do ponto de vista da memória social e coletiva, desta lei. O que fazemos é simplesmente levantar as consequências, no que tange ao campo da ciência histórica, da elaboração desta lei. Enquanto historiadores, nós estamos colocando em questão a intervenção de uma instância exterior à história, no espaço da racionalidade histórica. E esta intervenção, de fato, foi pouco discutida, talvez devido a sua positividade aparente, nos confins da ciência histórica, e Rancière, acreditamos, foi o primeiro a fazê-lo.

<sup>48</sup> RANCIÈRE, J. “Enunciados do fim e do nada”, p. 238.

pressupostos oferecidos pelo realismo para instituir as regras que tornam uma história legítima ou não. Por conseguinte, estamos diante a um regime do discurso histórico constantemente investido pela noção de verdade derivada do realismo. E investido de uma maneira singular: o discurso histórico fixou o argumentável, o provável, o dizível de um acontecimento justamente sobre o possível. Um acontecimento só pode ser verdadeiro, nesses termos, se suas condições, se suas prerrogativas, estiverem sido postas, colocadas pelo possível de seu tempo. Isto é, um acontecimento só é admitido como verdadeiro, argumentável e provável, se todos os seus encadeamentos forem pensáveis como possíveis pelo seu tempo. Nisso reside parte da dificuldade dos historiadores em refutar o negacionismo. Nesse ponto, as duas argumentações se convergem. Pois, ambos edificam os seus argumentos a partir desse mesmo modo de verdade. Os revisionistas dizem que para que um acontecimento possa existir e ser argumentável enquanto real possível, ele deve se enquadrar nas relações de causa/efeito que obedecem à lógica aristotélica das quatro causas. Deve haver a passagem da causa final à causa formal, da causa material à causa eficiente. Sem essa passagem, afirmam eles, a argumentação não vê a possibilidade de existência de um acontecimento. E para impossibilitar esta argumentação causal, os métodos pseudo-científicos dos revisionistas se apóiam em paradoxos sofisticados de enunciação, a enumeração interminável e a divisão infinita, que impedem, com efeito, o estabelecimento das conexões necessárias para afirmar a possibilidade de existência de um acontecimento, o seu efetivo encadeamento<sup>49</sup>. Pois, o encadeamento de fatos deve ser argumentado, deve ser provado, para

---

<sup>49</sup> Sobre os paradoxos sofisticados de enunciação, utilizados pelos revisionistas, acompanhemos a seguinte argumentação proposta pelo ex-deportado Paul Rassinier, de 1950, trabalhada por Rancière. De acordo com ela, mesmo que todos os elementos fossem demonstrados, parece ser impossível responder ao jogo das possibilidades, a material e a intelectual, a que possibilita o encadeamento dos fatos e a que possibilita provar a consistência subjetiva do pensado como pensável: “Realmente, dizia ele, houve declarações nazistas que pregavam o extermínio de todos os judeus. Mas declarações nunca mataram ninguém por si sós. Realmente, houve planos de câmaras de gás. Mas um plano de câmara de gás e uma câmara de gás em funcionamento são duas coisas tão diferentes quanto cem táleres possíveis e cem táleres reais. Realmente, houve câmaras de gás instaladas de fato num certo número de campos. Mas uma câmara de gás é apenas uma fábrica de gás com que se pode fazer todas as espécies de coisas diversas e acerca da qual não há prova de que tivesse a função específica do extermínio em massa. Realmente, ainda, havia, em todos os campos, seleções regulares ao cabo das quais desapareceriam prisioneiros que nunca mais foram encontrados. Mas há mil maneiras de matar pessoas ou simplesmente deixá-las morrer e as que desapareceram nunca nos dirão como desapareceram. Realmente enfim, houve nos campos prisioneiros mortos de fato pelo gás. Mas nada prova que tenham sido vítimas de um sistemático plano de conjunto e não de simples torturadores sádicos.” Cf. RANCIÈRE, J. *O desentendimento*, p. 127-128. Rancière analisa, em outro texto, como o revisionismo utilizou dessa impossibilidade de estabelecimento da lógica aristotélica para negar a existência da *Vernichtung* alemã e para fazer com que Touvier, estadista francês durante a ocupação alemã, fosse liberado de crime de estado contra a “humanidade”, cf. RANCIÈRE, J. “Enunciados do fim e do nada”, p 239-245. Para melhor entendermos o que está em jogo nestes paradoxos sofisticados de enunciação, é interessante que invoquemos a Platão, no seu livro *Sofista*. Eis o que ele diz a respeito dessa artimanha sofista: “a tentativa de separar tudo de tudo é prova de grosseria e de

admitir-se a possibilidade de um acontecimento. Mas o que não cessa de contrariar a lógica do realismo, e ao mesmo tempo, tanto a racionalidade historiadora quanto o revisionismo, é “o acontecimento na medida em que ele ocorre sem se importar em saber se o conjunto das condições de sua efetuação está realizado; é o real enquanto não-possível e impensável, enquanto efeito impensável de um pensamento”<sup>50</sup>. Não obedecendo, portanto, a operações causais logicamente formalizadas de caráter possibilista. Daí a incapacidade da história de refutar o negacionismo, mesmo quando inúmeros documentos surgiram para provar o extermínio. Os historiadores deveriam, assim, submeter estes documentos às operações causais, mostrando o nexos da passagem de uma causalidade à outra. Não havendo comprovação dos encadeamentos, o acontecimento é declarado impossível, e neste caso, é o holocausto, o acontecimento declarado impossível.

#### Segundo axioma do realismo: a identificação do tempo com a crença

Não é somente em relação ao possível que giram os pressupostos do realismo. Se, por um lado, o realismo é a identificação do acontecimento ao possível, por outro, o realismo é a coincidência do tempo com a mentalidade de uma determinada época, do tempo com a crença. O tempo do acontecimento possível é também o tempo que identifica a crença de um tempo com a sua verdade, isto é, identifica o tempo com a mentalidade. A verdade de um tempo torna-se idêntica a crença que nele vigorava. O verdadeiro de um tempo torna-se o que é adequadamente dito em relação aos utensílios mentais de seu tempo. Ou seja, o tempo é invocado em relação à crença, à mentalidade que o molda. Eis a razão de ser do anacronismo

---

absoluto alheamento das Musas e da filosofia. O mais radical processo para acabar com qualquer espécie de discurso é isolar cada coisa do seu conjunto, pois o discurso só nos surge pronto pelo entrelaçamento recíproco das partes”. IN: PLATÃO. *Sofista*, 259e. Além disso, o livro de Platão nos permite também entender a natureza da incapacidade, ou melhor, da impossibilidade da história do possível em refutar ao negacionismo. Nesse livro, Platão aponta que a única forma prender o sofista por todos os lados, para que de modo nenhum ele escape, para encurrá-lo, é afirmando a existência do não-ser – ainda que Platão dê ao não-ser uma existência de natureza negativa: o não-ser como o ser do outro que não é o ser; ou ainda quando ele afirma a existência do não-ser para autenticar que o erro existe, e dessa forma, liga o não-ser ao erro. É exatamente neste ponto que os historiadores do possível e os revisionistas estão situados num mesmo plano. Tanto os primeiros, ao afirmarem a impossibilidade de existência do não-ser através do erro anacrônico, quanto os segundos, ao colocarem à prova a existência do inacreditável – o inacreditável material e intelectual do genocídio, visto que é impossível, segundo a lógica aristotélica das causas, demonstrar a possibilidade material e intelectual do holocausto –, que é improvável por definição; ambos se apoiam na afirmação da impossibilidade de existência do não-ser, do impossível e do inacreditável. Em suma, a história do possível e o revisionismo dividem a crença que afirma a inexistência do não-ser. Acerca disto, o pensamento de Deleuze, como veremos no terceiro capítulo, é decisivo em reconhecer a existência do não-ser não como negativo, tal como fez Platão, e sim como afirmativo, como “extra-ser”, como a própria Ideia.

<sup>50</sup> RANCIÈRE, J. “Enunciados do fim e do nada”, p. 241.

como o maior erro da história. Não há nada mais grave para o historiador do que cometer o erro do anacronismo. O anacrônico é o que não é possível ser dito sobre um determinado tempo; aquilo que não participa do sistema de possível de uma determinada época, que não faz parte do corpo de crenças de um tempo. Acerca desta identificação do tempo com a crença, Rancière analisa o caso Rabelais, de Lucien Febvre<sup>51</sup>. Não devemos perguntar se Rabelais era um incrêdo, se isto era exato ou não. Rancière assinala: o anacronismo “não se refere à verdade de uma asserção, mas à possibilidade da assertiva”<sup>52</sup>. O problema que Febvre levanta é o seguinte: se era possível Rabelais ser um incrêdo, se era possível Rabelais não ser um cristão de acordo com as estruturas mentais do século XVI. Isto é, se havia possibilidade para esta ruptura. Será que o século de Rabelais permitia afirmar o não-ser da crença? Será que as condições que tornariam o não-ser crença possível, já haviam sido efetuadas pelas aparelhagens mentais de seu tempo? A resposta de Febvre, como é consabido, é a de que não, não era possível Rabelais ser um incrêdo porque as aparelhagens mentais de seu tempo não o permitiam. Não havia tempo, no tempo de Rabelais, para o não-ser da crença. Vejamos a citação de Febvre:

Nasce uma criança. Está viva. Sem demora, é levada à igreja e batizada, enquanto soam os sinos, eles mesmos solenemente batizados pelo bispo (...) Morre um homem. Tenha ele ou não determinado em testamento os detalhes de seu sepultamento (...) é enterrado “como se deve ser”, cristãmente (...) O homem come – e a religião cerca sua alimentação de prescrições, ritos e interditos (...) Grassa a peste? Procissões (...) Há perigo para os frutos da terra, seca ou chuva em excesso? Procissões<sup>53</sup>.

Como indica esta passagem, Febvre sugere que não havia tempo, no tempo de Rabelais, para que ele fosse um não crente. Por conseguinte, como ainda não era possível, de acordo com as aparelhagens mentais do século XVI, ser incrêdo, logo, não era possível que Rabelais o fosse. O que significa que o tempo da crença é o único tempo possível. E é próprio da crença que se acredite nela como único tempo possível. De qual maneira podemos, então, fugir de um tal tempo? Como escapar à crença, à mentalidade coletiva de uma época específica. Para fugir de um tal tempo, nessa perspectiva, só há dois caminhos: a) ou há razões para ser incrêdo, isto é, há a possibilidade, de acordo com as aparelhagens mentais autorizadas pelo tempo, de acordo com a mentalidade coletiva de uma determinada época, para sê-lo, coisa que o tempo de Rabelais não possuía; b) ou não há razões, isto é, só há impulsos sem fundamentos e sem alcance. Sem razões para não acreditar na crença, ou Rabelais foi louco ou

---

<sup>51</sup> FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVI siècle*. Paris, Albin Michel, 1968.

<sup>52</sup> RANCIÈRE, J. “Enunciados do fim e do nada”, p. 246.

<sup>53</sup> FEBVRE, L. Apud RANCIÈRE, J. “Enunciados do fim e do nada”, p. 246.

não existiu. Estes dois pontos deixam claro a refutação do não-ser na ciência histórica: ou Rabelais teve razões para ser incrédulo, e o não-ser da crença tornou-se o ser de uma outra crença, adequadamente correspondente às estruturas mentais das quais é um produto; ou Rabelais não teve razões, e o não-ser não pôde existir.

Rancière toma ainda um outro exemplo para pensar a identificação do tempo com a crença no discurso histórico. Agora, ele toma por base um historiador numa tendência crítica aos *Annales*. Para isso, ele invoca o caso do Jesus de Paul Veyne<sup>54</sup>. Segundo Rancière, Veyne coloca o seguinte problema: o que há de novo na moral cristã senão os preceitos da moral judaica? Ou seja, o que há de novo no acontecimento do cristianismo? O Jesus de Veyne era judeu, porque não era possível para alguém do tempo de Jesus não ser judeu, e as ideias do Jesus de Veyne só podiam ser as ideias de um judeu de seu tempo. Por ser produto de seu tempo, não teve como o Evangelho se esquivar da moral judaica, pois era a crença judaica, a mentalidade que moldava o tempo de Jesus. Contudo, o que ainda não havia terminado em Febvre, não podia começar com Veyne. Pois, tanto o Rabelais de Febvre como o Jesus de Veyne foram produtos de seu tempo, e ele estavam visceralmente ligados. É esta identificação do tempo com a crença, que faz do anacronismo a prova ontológica da história: só adquire existência, para a ciência histórica, aquilo que for possível pelo seu tempo. Eis a identificação em jogo aqui: “a identificação do *existir* com o *ser de acordo com sua possibilidade*”<sup>55</sup> [grifo do próprio autor].

A partir da identificação do tempo com a crença, o modo do existir é reduzido às suas condições de possibilidade. E é reduzido sob uma forma bem precisa: o modo de existência do histórico torna-se idêntico a sua possibilidade de existir. O que foge a esta identificação cai no erro do anacronismo. O anacronismo opera então como a prova ontológica desse existir. Pois, tudo que é impossível de ser pensado em relação às crenças de um determinado tempo, tudo que não está de acordo com as possibilidades de seu tempo, torna-se não-ser negativo para o historiador. E a natureza dessa prova ontológica gira ao redor de uma negação: a negação do impossível. “O que não é possível segundo o seu tempo é impossível. O que é impossível não pôde ser”<sup>56</sup>. Dessa forma, o anacronismo, ao funcionar como a prova ontológica da história, estabelece uma ontologia negativa que não cessa de refutar a existência daquilo que não tem possibilidade de existir. Tudo o que não é possível, que é anacrônico,

---

<sup>54</sup> Cf. VEYNE, Paul. *Le pain et le cirque*. Paris, Seuil, 1976.

<sup>55</sup> RANCIÈRE, J. “Enunciados do fim e do nada”, p. 248.

<sup>56</sup> RANCIÈRE, J. *O desentendimento*, p. 131.

deve, nessa perspectiva, participar do negativo, do que não pôde ser, do inexistente. E assim, é o próprio não-ser que se torna negativo, impossível e inexistente. É esta a operação deslanchada pelo anacronismo como prova ontológica negativa da história<sup>57</sup>.

### Terceiro axioma do realismo: a identificação do real com o realismo

Enfim, há uma última operação de identificação efetuada pelo realismo, decorrente das duas anteriores. Indiretamente, já falamos dela. Aliás, este axioma é a conjunção dos outros dois. A identificação da lógica do acontecimento com a lógica do possível e a identificação do tempo com crença nos remetem à identificação do real com os preceitos do realismo. Segundo este axioma, o real é identificado ao realismo. O real possível do realismo é o que diz ter suprimido toda aparência, todo simulacro, tudo aquilo que era ilusão e não-ser em nome do possível. Mas ao fazê-lo, é o próprio real que é suprimido pelo realismo, pois este condiciona o real ao possível. E vimos que o possível não diz respeito a uma experiência real e sim a uma experiência lógica, puramente abstraída do real. A racionalidade do possível, ao condicionar o real ao possível, faz com que o real deixe de ser necessário e contingente, para estar identificado ao possível. O pensamento do possível funda a supressão do real no seio da racionalidade historiadora, justamente porque o possível funciona como uma transcendência à qual deve se adequar o real, para *ser* contado como existente e válido. A transcendência é a de um modelo lógico que serve de imagem para a caracterização do real. Somente passando pelo crivo dessa imagem, o real pode fundar sua possibilidade. E esta imagem é exterior ao acaso do real, às peripécias e encontros fortuitos que estão na base do real. Com efeito, os elementos interiores e próprios ao real, o necessário e o contingente, devem ceder lugar a elementos exteriores ao real, e, portanto, transcendentais. O modelo a ser copiado é o pensamento do possível argumentativamente provado. O real identificado com o realismo é o real possível, o real no qual só o possível pode existir.

Portanto, *são três os axiomas constitutivos do realismo segundo Rancière: a identificação do acontecimento com o possível, do tempo com a crença e do real com o*

---

<sup>57</sup> A historiadora da antiguidade, Nicole Loraux, no texto “Elogio do anacronismo”, propôs uma prática controlada do anacronismo, que procura desfazer este preceito do historiador que entrega ao erro tudo o que não é possível segundo o seu tempo. Segundo ela, o anacronismo controlado é aconselhável para o estudo dos gregos. Nesse sentido, o elogio do anacronismo deve ser positivo de modo a realizar uma história do repetitivo, no caso “os problemas gregos da democracia moderna”. Trata-se de uma repetição que traz algo de novo, que produz uma diferença, pois o anacronismo permite, a partir da repetição, compreender a diferença entre a democracia grega e a moderna, cf. LORAUX, N. “Elogio do anacronismo”. IN: NOVAES, A. (org). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das letras, 1992, p. 57-70.

*realismo*<sup>58</sup>. Ou seja, há uma tripla identificação posta em jogo pelo realismo. E assim, o pensamento da identidade, da identidade do acontecimento com o possível, da identidade do tempo com a crença, da identidade do real com o realismo, expulsa da racionalidade da história o pensamento da diferença. Além disso, o pensamento do possível também instala a racionalidade da história na negação do acontecimento, já que o tempo do possível é aquele que nega e impede o advento do acontecimento.

Esta tripla identificação, acontecimento e possível, tempo e crença, real e realismo, nos coloca uma série de questionamentos: qual é, de fato, o estatuto do acontecimento no interior do realismo? Será que o acontecimento subsumido à instância do possível, o acontecimento como possível de seu tempo, como o pensável de uma determinada época, não é o acontecimento esvaziado de efetividade? Não é o acontecimento tornado impossível, já que se torna prisioneiro de suas possibilidades? Pois, não é próprio do acontecimento a realização de um impossível? O acontecimento não é aquele que põe em relevo uma circunstância singular, necessária e contingente, formada pelo lance de dados do acaso, que possui uma efetividade própria? Com efeito, o acontecimento não quer saber se ele é possível ou não, ele é encontro, diferença e não-ser.

#### A supressão do acontecimento: o tempo anti-acontecimento

De acordo com as teses do realismo, em cada uma de suas dimensões, encontramos uma veemente negação do acontecimento. O acontecimento, subsumido ao possível de sua época, é negado e declarado impossível, justamente por ser a irrupção de um impossível. O condicionamento do tempo à crença nega o acontecimento porque a afirmação de uma mentalidade na qual se identifica tempo e crença, na qual o tempo é idêntico ao objeto da crença, é a afirmação de um tempo uníssono com a crença, não podendo assim, existir o tempo do acontecimento, pois o único tempo possível de existir é o tempo da crença, e a mentalidade nada mais é senão uma crença desacontecimentalizada. Por fim, o real idêntico ao realismo, nega o acontecimento porque o realismo é o partido do possível, deixando escapar a dimensão real que é a do necessário e do contingente, sempre forjado por um lance de dados do acaso. Graças a essa tripla negação, no atual regime de produção da ciência histórica, vigora o discurso do tempo do anti-acontecimento.

---

<sup>58</sup> RANCIÈRE, J. “Enunciados do fim e do nada”, p. 252.

O tempo anti-acontecimento definiu-se como o tempo em que, diluído e esvaecido no possível, o acontecimento torna-se impossível como objeto de pensamento da história, de forma que o contingente e o necessário deixam de funcionar como o objeto da história. Logo, o acontecimento deixa de ser o objeto da história, e passa a ser negado em razão do possível. E é nessa negação do acontecimento, onde melhor se vê a incapacidade de resposta ao revisionismo. Tanto a racionalidade da ciência história quanto o revisionismo, ancoram suas teses na impossibilidade do acontecimento; nos dois casos, é a própria *razão* do acontecimento que é negada<sup>59</sup>. Segundo a racionalidade da história, a razão do acontecimento é negada em função do possível, pois só o que é possível conforme seu tempo pode existir, ou seja, a razão do acontecimento só existe se for possível. Segundo o revisionismo, o acontecimento do holocausto é o alvo da negação, é o impossível de ter existido.

O niilismo contemporâneo consumado pelo realismo não é de modo algum uma ameaça exterior ao discurso histórico, algo que do lado de fora incutiria o mal-estar entre os historiadores. Foi no cerne da racionalidade historiadora o plano de sua manifestação, e, portanto, foi no cerne da história onde ele pôde legitimar-se enquanto valor de verdade. Desde a década de 30, sob a assinatura de escola dos *Annales*, a ciência histórica buscou delimitar como seu campo de atividade mais o estudo das condições de possibilidade de um determinado acontecimento do que propriamente o acontecimento. Esta foi a revolução copernicana da história, que expulsou o acontecimento do seio da ciência histórica. A razão de equiparar a revolução científica dos *Annales* à efetivada por Copérnico deve-se ao motivo que foi sob o modo de pensamento executado pelos analistas, que a ciência histórica atingiu seu limiar de cientificidade. Isso justifica o emprego da expressão revolução copernicana em referência ao movimento dos *Annales*.

De forma esquemática, avaliando o sentido do deslocamento operado por esta revolução, podemos afirmar que os *Annales* aproveitaram o rigor com o trato da documentação oriundo da escola histórica oitocentista alemã, mas para aplicá-lo não ao que os analistas chamaram de tempo curto dos acontecimentos e sim ao tempo longo das estruturas, ao tempo longo da história social, dos grupos e instituições sociais, ao tempo longíssimo, quase imóvel, dos espaços geográficos e à longa duração da mentalidade coletiva. E a mudança no enfoque temporal não ocorre sem uma mudança na qualidade da massa

---

<sup>59</sup> Para uma análise mais apurada da incapacidade em refutar o revisionismo negacionista e do debate sobre a negação do holocausto, cf. RANCIÈRE, J. “Enunciados do fim e do nada”, p.240-242 e 244-246; e RANCIÈRE, J. *O desentendimento*, p. 127-131.

documental que passará a constituir os materiais da história. Os documentos ligados à vida dos grandes homens, reis, diplomatas, gênios etc., são substituídos pela papelada dos pobres, papelada que atesta a vida material não de um homem ilustre, e sim a vida material de uma população anônima, do povo.

Dessa forma, com o movimento dos *Annales*, o acontecimento abandona o horizonte de questões do historiador. Pois, para os analistas, o acontecimento é comparado às ondas superficiais que só muito de levemente agitam o oceano imóvel. Há outras temporalidades mais profundas que a vida dos indivíduos, que os acontecimentos políticos. É a longíssima duração dos tempos geográficos ou a média duração dos tempos dos grupos sociais. Assim, ao tempo curto dos acontecimentos do nível das ilustres vidas individuais, dos eventos políticos, os historiadores devem acrescentar os tempos médios dos grupos sociais ou o tempo longo dos espaços geográficos. O jogo incessante entre esses tempos irá caracterizar, segundo Braudel, o ofício do historiador. De forma que os acontecimentos, chamados a partir de então de eventos de curta duração, devem ser diluídos em ciclos mais vastos e seculares, e por estes ciclos eles devem ser explicados. Os ciclos tornam-se, nessa perspectiva, as condições de possibilidades pelas quais o acontecimento, o evento, deve submeter-se. Isto é, os analistas privilegiaram como domínio da história as longas durações, as condições materiais da vida produtiva de uma civilização, as mentalidades coletivas. Em suma, a análise do tempo da estrutura veio substituir a análise do tempo do acontecimento. O exemplo da impossibilidade de não crença de Rabelais é bastante sintomático a esse respeito.

Sabe-se que, junto com Bloch, Febvre foi um dos fundadores da escola dos *Annales*. Contudo, não podemos reduzir a um ponto de vista exatamente comum a maneira pela qual os analistas trataram do acontecimento. O livro de José C. Reis, *Nouvelle Histoire*<sup>60</sup>, mostra que, ao longo das gerações, como o caso de Febvre e de Braudel, e no interior delas próprias, como o caso Bloch e Febvre, houve uma heterogeneidade na maneira de lidar com o acontecimento. Entretanto, de toda forma, guardando o enfoque diferenciado, o sentido do deslocamento é o mesmo: o rechaço do tempo do acontecimento, o tempo da curta duração. Para empregarmos uma expressão, segundo Braudel, consagrada a Simiand, mas forjada por Paul Lacombe, trata-se da história ocorrencial, da história dos eventos. A troca das noções não é sem significado. *Evento* vem marcar o tempo curto da vida dos indivíduos, aquilo que há de mais mutante no transcorrer da história. Braudel nos apresenta uma coleção de imagens e metáforas

---

<sup>60</sup> Cf. REIS, José C. *Nouvelle Histoire e o tempo histórico*. São Paulo: Ática, 1994, p. 28-31.

que visam demonstrar o caráter fugidio do evento: espumas flutuantes na superfície de um mar profundo, história ardente dos contemporâneos, lampejos efêmeros de raios que iluminam rapidamente a escuridão da noite na Bahia, fumaça excessiva que enche a consciência dos contemporâneos, mas que não dura nada, somente vê-se sua chama. Por conseguinte, o mais decisivo na efetivação da troca de noções é o fato de que a noção de evento porta um sentido preciso. É o que diz Braudel no artigo “História e Ciências sociais. A longa duração”, de 1958:

um evento, a rigor, pode carregar-se de uma série de significações ou familiaridades. Dá testemunho por vezes de movimentos muito profundos e, pelo jogo factício ou não das “causas” e dos “efeitos” caros aos historiadores de ontem, anexa um tempo muito superior à sua própria duração. Extensível ao infinito, liga-se, livremente ou não, à toda uma corrente de acontecimentos, de realidades subjacentes.<sup>61</sup>

Com a noção de evento, a escola dos *Annales* organiza o tempo do acontecimento – isto é, o tempo dos acontecimentos políticos – em relação aos “outros” tempos que cruzam a sociedade. A realidade social, então, passaria a ser atravessada por tempos múltiplos, de variadas durações: algumas curtas e outras mais longas. Essa temporalidade múltipla do corpo social, Braudel, no texto citado, denomina uma dialética das durações. Mas, a dialética das durações, proposta por Braudel, ao afirmar uma multiplicidade temporal para a sociedade, não deixa de atribuir o tempo às coisas, ela não liberta o tempo das coisas, seja o Sol, segundo a concepção platônica do tempo, seja os indivíduos, as instituições ou os espaços geográficos, ainda estamos falando sobre um tempo preso ao movimento, às coisas.

Novamente, adiantando um pouco a ordem de exposição, seguindo uma ideia da filosofia da diferença e da repetição, é necessário ver diferenças de natureza entre essas diferenças de grau, pois, curto ou longo, a variação ainda é de grau. O tempo do acontecimento, segundo Deleuze, não é simplesmente uma variação de grau de um mesmo tempo. Ao tempo das coisas fixas e medidas, ao tempo do Cronos, é preciso opor o tempo do Aion, o tempo sem medida, o tempo liberto dos gonzos. Ou seja, o tempo do acontecimento não difere somente em grau do tempo das coisas fixas, seja ele o tempo curto ou o tempo da longa duração. O tempo do acontecimento para Deleuze é um tempo de uma outra natureza. É o tempo do virtual que não cessa de atualizar-se distintamente, sempre variando em sua repetição. Eis então porque Deleuze retoma a fórmula de Hamlet para tratar do problema do tempo: o tempo está fora dos gonzos. Pois, o tempo liberado de seu eixo, é o tempo que não

---

<sup>61</sup> BRAUDEL, F. “História e Ciências Sociais. A longa duração”. IN: BRAUDEL, F. *Escritos sobre a história*. Trad. J. Guinsburg e Teresa Mota. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 41-77.

se rebate sobre o círculo ou ciclo. É o tempo do desvio incessante que fratura o círculo, é o tempo do eterno retorno da diferença. A forma do ciclo é a forma assumida pelo tempo segundo a ordem das coisas, do movimento, ou a forma da dialética das durações. Daí a diferença de natureza: o tempo fora dos gonzos é o tempo descentrado, é o tempo que rompe o círculo. Acompanhando Peter Pál Pelbart, no texto citado, ao invés do círculo, a forma do tempo do acontecimento é a forma do turbilhão, do labirinto.

Levando isso em conta, desde a escola dos *Annales*, e cada vez mais, a idéia da condição de possibilidade passou a ocupar uma função de relevo na disciplina histórica, que tem por correlato a prova ontológica negativa postulada pelo erro do anacronismo. E de tal consideração devem, então, partir os pressupostos históricos validados como legítimos. Já não se trata mais, como faziam os historiadores de outrora, os historiadores da velha escola histórica, de pensar como um acontecimento sucedeu, quais foram suas causas e conseqüências, como *ocorreu*, em suma, para usar uma expressão que foi comum entre eles. A partir dos *Annales*, o problema tornou-se pensar quais foram as condições que tornaram um determinado acontecimento possível, quais foram os produtos do tempo deste acontecimento que o tornaram possível. Ou seja, quais foram os fatos de longa duração que compõem as condições de possibilidade de um acontecimento.

E subsumir a razão historiadora às condições de possibilidade de um acontecimento, é identificar o tempo com sua possibilidade. Para usar uma fórmula de Rancière: “*só existe possível segundo o tempo*”<sup>62</sup>. Sendo interior ao discurso histórico, o realismo é a supressão do acontecimento, a afirmação do tempo anti-acontecimento, do tempo idêntico a sua possibilidade, justamente porque só existe possível, nesse sentido, caso este possível seja idêntico ao tempo do qual ele é um produto. Ou seja, o acontecimento deve ser idêntico ao pensamento do possível para existir. Foi graças ao entrelaçamento entre o tempo, o possível e o real, que o acontecimento foi suprimido do discurso histórico como objeto da história. O acontecimento possível não tem necessidade de existir, logo, não tem efetividade. Pois, num acontecimento possível não há espaço para a realização de um impossível e de um impensável, que são próprios ao real. Os historiadores do possível afirmam a redução do acontecimento às suas condições de possibilidade. O acontecimento deve ser suprimido de acordo com o jogo das possibilidades que o reduzem à vinda do único possível e ao pensável enquanto possível liberado pelo tempo. Com efeito, o acontecimento perde lugar na razão

---

<sup>62</sup> RANCIÈRE, J. “Enunciados do fim e do nada”, p. 242.

historiadora do possível por sempre vir acompanhado de um impossível e de um impensável, por vir acompanhado disso que foi declarado inexistente pelo realismo. Por isso, a força da argumentação revisionista, que comuta da mesma crença historiadora, que é a impossibilidade de existência do acontecimento, a impossibilidade de existência do não-ser.

Além dos autores citados, dentre outros, gostaríamos mencionar aqui uma passagem do historiador cultural Roger Chartier, da década de 80, que enfatiza o que dissemos há pouco. Ao analisar as mudanças e transformações pelas quais atravessou a ciência histórica, principalmente no que tange às captações feitas pelos historiadores da década de 70 aos novos modos de inteligibilidade do material histórico, modelos oriundos das ciências sociais, Chartier afirma:

A questão com que se defronta a história nos dias de hoje é a passagem de uma validação do discurso histórico, fundado no controle das operações que estão na sua base (...), a um outro tipo de validação, permitindo encarar como *possíveis, prováveis, verossímeis, as relações postuladas pelo historiador entre os vestígios documentais e os fenômenos indiciados por eles*<sup>63</sup>.

A afirmação de Chartier indica que é o regime de verdade da história que passou por uma transformação em seu modo de validação. De acordo com este novo modo, portanto, deve haver uma correspondência possível entre os vestígios de um acontecimento e o acontecimento por eles reconstruído. Mais uma vez, o historiador deve prestar contas com o pensamento do possível. De tal maneira que os materiais históricos devem revelar o acontecimento possível a partir de uma determinada materialidade. No exemplo de Chartier, o sistema do possível deve ser inferido das relações causais que o historiador estabelece entre o arquivo e o acontecimento. As relações estabelecidas entre o arquivo e o acontecimento - ou os fenômenos - devem passar pelo crivo das operações causais que partem de um pensamento do possível.

A intenção desta passagem é dar ainda mais corpo ao que insistíamos acerca do realismo: *um modo de racionalidade presente na atividade histórica, que se estabelece a partir de uma valorização do pensamento do possível*. Por conseguinte, deriva do realismo uma tripla identificação: *a identificação do acontecimento ao possível, do tempo à crença, do real ao realismo*. Sendo assim, *o realismo promove um entrelaçamento específico entre o tempo, o possível e o real, cujo principal efeito é a negação e a aniquilação do acontecimento*. *É a vez do tempo anti-acontecimento, da negação da razão do acontecimento como racionalidade da história*.

---

<sup>63</sup> CHARTIER, Roger. *A história cultural*, p. 86. Grifo nosso.

É em relação a esta negação que pensamos poder situar o pensamento de Deleuze na racionalidade da história. Pensamos, inclusive, que o pensamento deleuzeano pode fornecer uma “linha de fuga” para a imagem de pensamento consagrada pelo realismo, já que este autor efetiva em seu pensamento uma ontologia afirmativa do acontecimento e um tempo virtual que desfaz este nó entre o pensamento, o possível e o real.

Entretanto, antes de avançarmos pela exposição do modo segundo o qual Deleuze faz desviar o pensamento histórico dos pressupostos do realismo, traçando a “linha de fuga” que este pensamento fornece, é preciso antes que repensemos uma questão específica: o paradoxal posicionamento de Deleuze em relação à história. Isto é, antes de escandir a maneira segundo a qual o pensamento de Deleuze desfaz os pressupostos e axiomas do realismo, é preciso, outra vez, que nos instalemos na paradoxal relação que este pensamento estabelece com a história. É preciso ver, mais atentamente, como o pensamento de Deleuze se comunica com a história, como se interage com ela. Expusemos anteriormente duas razões acerca desta relação paradoxal, a próxima e a distante, a incessante incorporação-reformulação pelas quais são tratados os problemas e os conceitos históricos que dão corpo ao pensamento de Deleuze e a distância de sua obra às dos historiadores, já que Deleuze coloca sob um outro plano o acontecimento. Não é que estas razões estejam erradas ou sejam falsas, mas é que elas são insuficientes para a caracterização da relação, porque ainda não dizem nada a respeito da natureza singular deste pensamento em sua relação com a história. Pois, certamente é preciso percorrer o sentido do desvio que este pensamento não cessa de operar em relação à história, um desvio interior a este pensamento. É preciso aventurar nesse mundo que se abre ao historiador quando se fala do acontecimento. E o que estas razões insuficientes não demonstram é um aspecto interior ao pensamento de Deleuze que dá o que pensar para o historiador: trata-se do esforço em traçar uma irreducibilidade do devir em relação à história.

Podemos verificar que esta irreducibilidade ganha consistência no decorrer de sua *démarche*<sup>64</sup>. E à medida que a distinção ganha consistência, mais Deleuze procura expor o sentido desvio. De antemão, adiantamos: não devemos pensar o devir como um oposto simétrico à história. E sim, como uma dimensão imanente que atravessa a história, distinguindo-se dela, mas que não lhe é de forma alguma preexistente. Sem dúvida é de especial importância a análise do conceito de devir, caso queiramos pôr em relação o

---

<sup>64</sup> Cf. a entrevista dada a Toni Negri, citada mais a frente, “Controle e devir”. IN: DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34, 1992, p. 209-218.

pensamento de Deleuze e a história, e situar o posicionamento de Deleuze frente à história. Inclusive se quisermos precisar a própria noção de história que está em jogo. E mais: é preciso que enfrentemos esta contradição aparente que invalida nossos estudos. Pois, se o pensamento de Deleuze excluísse radicalmente a história, o que seríamos levados a aceitar caso esta distinção fosse exclusiva e radical, não teria sentido algum propor uma aproximação entre estes conjuntos, caso houvesse uma clivagem excludente entre eles.

## Capítulo segundo: O devir e a história

Neste segundo capítulo, inicialmente, pretendemos analisar o que está em jogo quando Deleuze aponta para a irreducibilidade do devir à história. Através da análise dessa distinção, buscamos apontar para o que faz com que este autor, cada vez mais, afaste-se da história – tal como ele a concebe – e busque outros planos para seu pensamento, que não são rigorosamente os históricos.

O conceito de devir é um personagem de relevância para o teatro afirmado pelo pensamento de Deleuze. Por este conceito, passam algumas de suas invenções mais singulares. Com efeito, conceitos oriundos do pensamento de Deleuze adquirem consistência e ganham precisão quando os relacionamos com a noção de devir.

### Introdução a irreducibilidade do devir à história

Para analisar esta distinção, ao mesmo tempo precisa, tênue e móvel, entre o devir e a história, partiremos de uma sucinta indicação encontrada na entrevista que Deleuze concede a Christian Descamps, a Robert Maggiori e a Didier Eribon<sup>65</sup>. As perguntas que o último coloca versam exatamente sobre a relação do pensamento de Deleuze com a história. Em resposta a uma dessas perguntas, encontramos uma passagem bem sugestiva para nosso trabalho. Ao ser indagado sobre a relação que seu pensamento estabelece com a história, Deleuze diz:

- A história certamente é muito importante. Mas quando você toma qualquer linha de pesquisa, ela é histórica numa parte de seu percurso, em certos lugares, mas também é a-histórica, trans-histórica... Em *Mille Plateaux*, os “devires” têm muito mais importância que a história<sup>66</sup>.

Primeiramente, Deleuze considera a história muito importante. Em segundo, transparece aquilo que parece ser irreducível à história, o a-histórico e o trans-histórico como dimensões distinguidas da história. Em terceiro, vemos que a noção de devir adquire primazia frente à história no pensamento deste autor. Certamente, Deleuze não foi o primeiro a utilizar o conceito de devir. Sabemos que quem cunhou este conceito, e lhe atribuiu um estatuto filosófico, foi Nietzsche. Não obstante, não nos cabe aqui explorar o profícuo encontro

---

<sup>65</sup> DELEUZE, G. “Entrevista sobre *Mille Plateaux*”.

<sup>66</sup> Idem, p. 43.

Nietzsche-Deleuze<sup>67</sup>, nosso intuito é apenas expor os elementos implícitos na configuração do conceito de devir presente em determinadas obras de Deleuze. Por isso, apenas indicamos a vinculação ao pensamento de Nietzsche do conceito de devir<sup>68</sup>. Mas, esta vinculação não impede a aparição de discrepâncias entre o pensamento de Nietzsche e o de Deleuze acerca desta noção. Pois, para Nietzsche, o devir é o movimento do eterno retorno do mesmo. E para Deleuze, ele é o movimento do eterno retorno da diferença.

Numa outra entrevista, Deleuze retoma a relação de seu pensamento com a história, e de novo, o autor retoma à Nietzsche. Após Toni Negri lhe perguntar sobre a natureza do Intempestivo, da realização da contra-efetuação, que é própria ao acontecimento, Deleuze diz:

- É que cada vez mais fui sensível a uma distinção entre o devir e a história. Nietzsche dizia que nada de importante se faz sem uma “densa nuvem não histórica”. Não é uma oposição entre o eterno e o histórico, nem entre a contemplação e a ação: Nietzsche fala do que se faz, do acontecimento mesmo ou do devir. O que a história capta do acontecimento é sua efetuação em estados de coisa, mas o acontecimento em seu devir escapa à história (...) O devir não é história<sup>69</sup>.

Nessa passagem, aspectos relevantes são dimensionados: não se trata de uma oposição entre o eterno e o histórico e muito menos de estado de coisas, mas sim se trata do devir, do acontecimento, da nuvem densa que marca o acontecimento. Conforme o que esta passagem diz, o devir não se confunde com a história porque a história lida com os acontecimentos ao nível da sua efetuação em estados de coisas. Já o devir é da ordem do acontecimento que

---

<sup>67</sup> A aliança Nietzsche-Deleuze é fundamental para o pensamento de Deleuze. De todos os autores que utiliza, podemos afirmar que é Nietzsche o mais valorizado pelo pensamento de Deleuze; o que afeta este pensamento com mais intensidade. Com Nietzsche, o pensamento de Deleuze se junta para formar vários conceitos: devir, vontade de potência, eterno retorno, relação de forças etc. É certo que Deleuze modifica os conceitos oriundos da obra de Nietzsche, para incorporá-los em seu pensamento. Veremos o sentido desta incorporação mais adiante. Ela diz respeito a um aspecto muito importante do pensamento de Deleuze: o seu modo de atravessar a história da filosofia. Sobre a relevância de Nietzsche no pensamento de Deleuze, dentre as inúmeras disponíveis, cf. “Carta a um crítico severo”. In: *Conversações*. p. 14-15. Além de citações em inúmeros textos, e alguns artigos sobre este filósofo, Deleuze escreveu dois livros sobre Nietzsche: DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976 e DELEUZE, G. *Nietzsche*. Paris: PUF, 1965. Vale mencionar ainda os eventos organizados aqui no Brasil por Daniel Lins, Deleuze/Nietzsche, que procuram abordar os múltiplos encontros entre Deleuze e Nietzsche, cf. LINS, D.(org). *Nietzsche e Deleuze: pensamento nômade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001; e LINS, D. & GIL, J (orgs). *Nietzsche/Deleuze: jogo e música*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Fortaleza: Fundação de Cultura, Esportes e Turismo, 2008.

<sup>68</sup> Para uma análise mais detalhada da vinculação nietzscheana do conceito de devir, e mesmo da importância de Nietzsche para a filosofia da diferença, cf. FORNAZARI, Sandro K. *O Esplendor do Ser*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2005. Capítulo III: “Nietzsche e a Diferença”, p. 102-138. Para uma referência mais geral acerca da importância da relação Nietzsche e Deleuze, cf. RUTIGLIANO, Francisca T. S. *Gilles Deleuze: o drama da diferença*. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 1998. No trabalho de Rutigliano, encontra-se uma aproximação do pensar deleuzeano ao pensar nietzscheano, tendo em vista a crítica radical efetuada por Deleuze, mas que já havia sido lançada por Nietzsche, aos pressupostos morais que fundam a imagem do pensamento dogmático da representação, em nome de um pensamento da diferença. Ou ainda, MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*, 2ª parte: o ápice da diferença – “Nietzsche e a repetição da diferença”, p. 81-96.

<sup>69</sup> DELEUZE, G. “Controle e devir”, p. 210-211.

escapa à história, desvia-se dela para criar algo distinto de estados de coisa. Todavia, de antemão, é preciso advertir e enfatizar que a distinção entre o devir e a história não é absoluta, exclusiva e livre de contatos. Muito pelo contrário, estas noções estão num incessante processo de interação e captura. Já dissemos que o devir não preexiste à história. Por seu lado, a história não cessa de capturar o devir e rebatê-lo sobre os estados de coisa. Embora Deleuze demonstre que estas noções remetem a dimensões distintas, elas estão em processo de pressuposição recíproca. Só há devir na história e todo devir é histórico, ainda que o devir não se esgote na história.

Até agora, invocamos duas passagens, que nos permitem perceber uma irreducibilidade entre o devir e a história. Mas se, conforme foi dito anteriormente, esta distinção ganha força ao longo de sua *démarche*, sem dúvida devemos supor que esta distinção atravessa momentos em que sua forma muda, pois, não é senão o próprio pensamento de Deleuze que muda ao longo de seu percurso. As entrevistas mencionadas, embora possuam dez anos de distância, a primeira é de 1980 e a segunda, de 1990, ambas apresentam um ponto de vista mais ou menos contíguo sobre esta distinção. Nelas, a distinção está estabelecida. Mesmo que na última citação a distinção apareça com mais elementos, as duas citações possuem um ponto de vista bastante contíguos, já que a nuvem densa não histórica de forma alguma exclui a efetuação do devir em estados de coisa. Aliás, esta nuvem densa, que Deleuze remetendo a Nietzsche batiza de Intempestivo, é o que se efetua nos estados de coisas. De todo modo, devemos alertar que a primeira entrevista foi realizada tendo em vista o projeto de *Mil Platôs*, e a segunda, o projeto de *O que é a filosofia?*. E apontamos estas duas obras como textos chaves para percorrermos o sentido segundo o qual aparece a irreducibilidade do devir à história no pensamento de Deleuze. Mesmo que se trate de obras escritas em conjunto com outro autor, Félix Guatarri, nelas o conceito de devir adquire consistência, adquire um plano autônomo. E é devido a essa consistência que a distinção entre o devir e a história será encaminhada.

Por isso, é preciso que avaliemos estas obras mais de perto. Nelas, e principalmente em *Mil Platôs*, o conceito de devir atinge a um estatuto próprio, estatuto que é preciso conceber para desdobrarmos o sentido da irreducibilidade. Dessa forma, ao buscar uma melhor compreensão acerca desta distinção, intentaremos explicitar o modo em que o conceito de devir é apresentado nessas obras e como nelas a irreducibilidade é encaminhada. Com efeito, a apreciação destas obras segue o seguinte roteiro: em *Mil Platôs* nos atentamos para o modo como a noção de devir encontra-se elaborada, e em *O que é a filosofia?* nos

atentamos para o modo como a distinção entre o devir e a história é posta, pois neste livro ela será trabalhada com mais elementos.

## O devir

Em se tratando de *Mil Platôs* podemos extrair vários pontos relevantes acerca do devir. Pois, é neste livro onde encontramos o maior esforço de elaboração do conceito de devir e uma tentativa de colocá-lo em relação singular com a produção do desejo, com a produção do pensamento. Além de este conceito perpassar todo o livro, em *Mil Platôs* ele é exclusivamente analisado no décimo platô: “Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível...”. Este platô possui uma forma bem interessante, ele é composto por espécies de contos-lembranças: Lembrança de um espectador, de um naturalista, de um feiticeiro, de um bergsoniano, de um teólogo, a um espinosista, de uma hecceidade, de um planejador, de uma molécula, do segredo... Lembranças que os autores nos dizem que também poderiam se chamar devires<sup>70</sup>. Ao longo do platô, mudando e repetindo os personagens, Deleuze e Guatarri desdobram os aspectos operacionais do devir. Isto é, eles mostram como é um devir em operação, em funcionamento, e qual a natureza desse funcionamento. Gostaríamos de acompanhar de perto a exposição dos autores, que começam aludindo ao exemplo do devir-animal tal como retratado no filme *Willard* (1972, Daniel Mann). Eis como Deleuze e Guatarri nos escrevem o filme:

Willard vive com sua mãe autoritária na velha casa de família. Terrível atmosfera edipiana. A mãe manda-o destruir uma ninhada de ratos. Ele poupa um (ou dois, ou alguns). Depois de uma briga violenta, a mãe, que “parece” um cachorro, morre. Willard corre o risco de perder a casa, cobiçada por um homem de negócios. Willard gosta do rato principal que ele salvou, Ben, e que se revela de uma prodigiosa inteligência. Há ainda uma rata branca, a companheira de Ben. Quando volta do escritório, Willard passa todo seu tempo com eles. Eles agora proliferaram. Willard conduz a matilha de ratos, sob o comando de Ben, para a casa do homem de negócios, e o faz morrer atrozmente. Mas, ao levar seus dois preferidos para o escritório, comete uma imprudência, e é obrigado a deixar os empregados matarem a branca. Ben escapa, depois de um longo olhar fixo e duro sobre Willard. Este conhece então uma pausa em seu destino, em seu *devir-rato*. Com todas as suas forças, tenta ficar entre os humanos. Até aceita as insinuações de uma garota do escritório que “parece” muito uma rata, mas justamente só parece. Ora, um dia em que convida a garota, disposto a se fazer conjugalizar, re-edipianizar, ele revê Ben, que surge rancoroso. Tenta enxotá-lo, mas é a garota que ele enxotará, e desce ao porão para onde Ben o atrai. Lá, uma matilha inumerável o espera para despedaçá-lo<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Ver: DELEUZE, G. & GUATARRI, F. “Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível...”. IN: DELEUZE, G. & GUATARRI, F. *Mil Platôs*. Vol. IV. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: 34, p. 92: “Cada vez que empregamos a palavra “lembrança” nas páginas precedentes foi, portanto, erroneamente, queríamos dizer ‘devir’, diríamos devir”.

<sup>71</sup> DELEUZE, G. & GUATARRI, F. Idem, p. 12. Grifo dos autores.

Para os autores, vários elementos do devir estão presentes: um devir que não se reduz à semelhança, sendo que nela o devir se estancaria, a mãe que “parece” um cachorro e garota que até “parece” uma rata; um devir-molecular, já que se fabrica uma proliferação de ratos; um efeito de matilha, que mina as potências molares do tipo família; uma escolha maléfica com o preferido, o rato Ben, e um contrato de aliança, a destruição do homem de negócios; um agenciamento de uma minoria, de uma máquina de guerra, a ninhada de ratos; e enfim, uma circulação de afetos impessoais, o devir-rato que não só atravessa o rato Ben, como também o próprio Willard. Embora referidos aqui ao segmento do devir-animal, os elementos indicados apontam para componentes que pertencem aos heterogêneos blocos do devir.

Antes de apresentarmos os desdobramentos destes componentes inerentes ao devir, convém indagarmos que, ao partirmos do exemplo de um devir-animal, tal como foi exposto em um filme, não estaremos deslocando a argumentação, sobretudo porque pretendemos colocar em relação o pensamento de Deleuze e a história? Não estaremos, por isso, falseando ou colocando mal o problema? Ou é o devir que é da ordem da irrealidade? Nem um nem outro. O que acontece é que o devir possui uma natureza própria e singular. Ele não é da ordem da imitação, da semelhança, do mesmo ou da analogia, e sim da ordem dos componentes anteriormente sumariados. Daí, os autores insistem na falência tanto das séries quanto das estruturas para pensar o devir-animal conforme, respectivamente, a história natural ou o evolucionismo. Se a história natural e o evolucionismo buscaram pensar as relações objetivas dos animais entre si, eles o fizeram a partir ora da série e ora da estrutura. Isto é, segundo os autores, sempre que a história natural ou o evolucionismo tentaram pensar as relações dos animais entre si, seja sob a forma da classificação, seja sob a forma da filiação, eles o fizeram em consonância com um pensamento da analogia, da semelhança e do mesmo.

As séries da história natural, a relação entre A e B, produzem imitações ao reunir os elementos heterogêneos a partir de uma razão de série semelhante: analogia de proporção. Segundo a série, o problema é graduar e organizar as semelhanças e as diferenças, tendo em vista a razão da série como razão da imitação. As correspondências funcionais e estruturais do evolucionismo, A está para B assim como C está para D – as brânquias estão para a respiração na água como os pulmões estão para a respiração no ar –, produzem uma imitação das diferenças que se assemelham em uma estrutura: analogia de proporcionalidade.

Nesse ponto, Deleuze e Guatarri indicam como parte deste problema da história natural e do evolucionismo está presente também na teologia: uma redução do devir a uma

forma analógica. Pois, estes saberes estão comprometidos com uma subordinação do devir à *mimese*. Para o caso da teologia, há um comprometimento do tema da série e da estrutura com a Natureza segundo o princípio da imitação: ora são os seres que não param de imitar, tendo o divino como razão de série, analogia de proporção; ora é a Natureza, o modelo conforme o qual todos imitariam, analogia de proporcionalidade.

Contudo, as relações objetivas dos animais entre si entram nas relações subjetivas do homem com o animal: “acontece que as relações objetivas dos animais entre si foram retomadas em certas relações subjetivas do homem com o animal”<sup>72</sup>. Em todo caso, mesmo ao nível dessas relações subjetivas, ainda estamos lidando com as séries e com as estruturas regidas pela imitação, seja do ponto de vista da imaginação coletiva, seja do ponto de vista de um entendimento social. Neste nível, Deleuze e Guatarri avaliam as séries, invocando a teoria do Arquétipo, enquanto inconsciente coletivo, da forma que Jung a concebeu. Nas séries do inconsciente coletivo, os animais se tornam a razão da série, do ponto de vista dos sonhos, dos mitos e das coletividades. Conforme as séries, um seguinte tratamento das imagens é estabelecido: “uma imagem perturbadora estando dada, trata-se de integrá-la em sua série arquetípica”<sup>73</sup>. E essa integração é feita a partir de um mecanismo da semelhança: um elemento é integrado a uma série em consonância com sua semelhança ao termo eminente da série, segundo a analogia de proporção. Eis como, então, retorna o tema da série, agora ao nível das relações subjetivas entre o homem e o animal.

Para o caso da estrutura, Deleuze e Guatarri invocam o totemismo de Lévi-Strauss, onde as homologias internas substituem as semelhanças externas. Segundo os autores: “não se trata mais de instaurar uma organização serial do imaginário, mas uma ordem simbólica e estrutural do entendimento”<sup>74</sup>. Isto é, o caso não é mais o de integrar uma imagem a uma série arquetípica da imaginação em função de sua semelhança com o termo eminente da série. Trata-se, agora, de ordenar as diferenças, de estabelecer as correspondências das relações entre diferentes grupos humanos e diversas espécies animais. De modo que no totemismo, não há a identificação do homem com o animal, não há a identificação de um determinado grupo humano a tal espécie animal, o que há são relações análogas entre grupos humanos e animais distintos: “se dois grupos humanos são dados, tendo cada um seu animal-totem, será preciso encontrar em que os dois totens estão tomados em relações análogas às dos dois grupos – o

---

<sup>72</sup> Idem, p. 15

<sup>73</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>74</sup> Idem, p. 16.

que a Gralha é para o Falcão...”<sup>75</sup>. Com o estruturalismo, a mimese muda de plano. Já não se imita mais partindo da semelhança – as semelhanças que se diferem –, e sim partindo das diferenças, são as diferenças que se assemelham, segundo a analogia de proporcionalidade. E ao substituir a analogia de proporção pela analogia de proporcionalidade, as correspondências de relações, as homologias internas, passam a valer mais do que a seriação das semelhanças, do que a ordenação das semelhanças externas. No intuito de enfatizar esta transição do modelo analógico acerca das relações subjetivas entre o homem e o animal, de uma analogia da proporção a uma analogia da proporcionalidade, que de nenhuma forma sai do pensamento mimético, Deleuze e Guatarri enfatizam a maneira pela qual o tema serial do sacrifício foi substituído, em Lévi-Strauss, pelo tema estrutural da instituição totêmica<sup>76</sup>.

Assim, do ponto de vista das relações subjetivas entre o homem e o animal, será que os devires-animais se esgotam no modelo serial do sacrifício ou no modelo estrutural do totemismo? Contrariando estes dois modelos, os autores nos apresentam um outro tipo de fenômenos para caracterizar os devires: os fenômenos de feitiçaria.

Pois, nos dois casos precedentes, no caso da série e da estrutura, o devir-animal é tomado segundo um modo de pensamento que, preso à forma analógica, mantém com a semelhança uma relação fundamental: ora são “semelhanças que diferem ao longo de toda uma série, ou de uma série a outra”<sup>77</sup>, ora são “diferenças que se assemelham numa estrutura, e de uma estrutura para outra”<sup>78</sup>. Pode-se sempre tentar explicar o devir em termos de analogia, seja através das séries seja através das estruturas, mas fazer isso é empobrecer e reduzir o fenômeno.

Todavia, se o devir-animal não é da ordem da imitação, da semelhança e da analogia, se não é nem graduação das semelhanças numa série nem ordenação das diferenças numa estrutura, qual seria, afinal, sua natureza? Outra vez, vejamos o que dizem os autores:

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. (...) Os devires-animais não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais. Mas de que realidade se trata? Pois se o devir animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna “realmente” animal, como tampouco o animal se torna “realmente” outra coisa. (...) É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup> Idem, ibidem.

<sup>76</sup> Ver: Idem, p. 17.

<sup>77</sup> Idem, p. 13.

<sup>78</sup> Idem, ibidem.

<sup>79</sup> Idem, p. 18.

Visto isso, temos que o devir não é nem imitação nem identificação. Ele possui uma realidade própria. O “devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a ‘parecer’, nem ‘ser’, nem ‘equivaler’, nem ‘produzir’”<sup>80</sup>. E é devido a essa consistência singular do devir e a essa realidade própria, que devemos compreender os fenômenos de devir ao lado dos fenômenos de feitiçaria. Tanto em um quanto no outro, não devemos aniquilar a realidade própria que invocam, muito menos devemos remetê-los à faculdade da imaginação. Nos dois casos de fenômenos, com efeito, estamos lidando com dimensões reais: os movimentos e os transportes locais operados pelo devir-animal e pelo devir-feiticeiro são efetivos.

Isto se dá porque estes fenômenos são da ordem da aliança, da simbiose, da proliferação por contágio e não por dependência ou filiação. Eis a guinada proposta pelo neo-evolucionismo segundo os autores: pensar uma *involução* – que de forma alguma é uma regressão – por contágio, por exemplo, as epidemias. Deleuze e Guatarri pontuam que as contribuições oriundas do neo-evolucionismo seriam duas: a) o animal não mais se definiria por suas características, genéricas ou específicas, e sim em termos de populações e matilhas; b) o movimento se faz menos por produções filiativas do que por “comunicações transversais entre populações heterogêneas”<sup>81</sup>. Por conseguinte, um modo de propagação das populações múltiplas de forma alguma é um problema individual ou pessoal (o lobo, o homem, a feiticeira), ou ainda um problema de graduação de características, mas sim a efetivação de uma potência impessoal (ser arrastado por algo que vem de fora). E a natureza disso que vem de fora, que arrasta os participantes do devir e os feiticeiros, é o *afecto*: “a efetuação de uma potência de matilha, que subleva e faz vacilar o eu”<sup>82</sup>.

Em vista disso, a natureza do devir é ser uma multiplicidade, uma efetuação de uma potência impessoal, nunca individual, e sim do tipo de um bando, de uma população. Assim, “num devir-animal, estamos sempre lidando com uma matilha, um bando, uma população, um povoamento, em suma, com uma multiplicidade”<sup>83</sup>. E foram os feiticeiros que, segundo os autores, perceberam isso. Mas essa matilha, legião, bando ou multiplicidade do devir-animal, não é da mesma natureza que os agrupamentos do tipo família, religião ou Estado. Estes necessitam de indivíduos com papéis bem delineados, constituídos por características

---

<sup>80</sup> Idem, p. 19.

<sup>81</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>82</sup> Idem, p. 21.

<sup>83</sup> Idem, p. 19.

genéricas ou específicas, segundo sentimentos edipinianos e inteligibilidades de Estado. Em termos dos autores, os grupos do tipo Família e Estado são formações molares, são maiorias bem constituídas e hierarquicamente fundadas. E ao redor destes indivíduos, os agrupamentos do tipo *molar* constroem centros de envolvimentos estáveis, fixos e hierárquicos, pelos quais procuram cerrar o devir em categorias invariantes. É exatamente ao contrário disso, o que ocorre com as matilhas, com as multiplicidades. As instâncias molares como o Estado, a sociedade, as ciências régias e a história natural, conceberam os animais em termos de características. E ao procurar nas multiplicidades as características que definem um animal, ainda estamos trabalhando no terreno das séries e das estruturas: “o serialismo e o estruturalismo ora graduam características segundo a semelhança, ora as ordenam segundo suas diferenças”<sup>84</sup>. Todavia não se trata de características e sim de modos de contágio, de povoações. Reiteramos que o que vale não é um animal sozinho, um lobo, um rato, um piolho etc. e sim a proliferação realizada pelo bando animal. Isto é, o efeito de matilha efetuado pela proliferação que este animal atualiza. Pois, como afirmam os autores: “dizemos que todo animal é antes um bando, uma matilha. Que ele tem seus modos de matilha, mais do que características, mesmo que caiba fazer distinções no interior desses modos”<sup>85</sup>. Por isso, “o que é um grito, independente da população que ele chama ou que ele convoca como testemunha?”<sup>86</sup>. Assim, mais do que características, os animais possuem seus modos de matilha.

Para especificar quais seriam os modos de matilha, os *afectos* intensivos que povoam os animais, os autores diferenciam três espécies de animais. Em primeiro lugar, há os animais individuais, familiares e edipinianos, com os quais estabelecemos uma contemplação narcísica: “meu” gato, “meu” cachorro... Em segundo lugar, há “os animais com características e atributos, os animais de gênero, de classificação ou de Estado”<sup>87</sup>, dos quais extraímos séries ou estruturas, arquétipos e modelos. Enfim, há os animais de matilha, animais demoníacos que são povoados por *afetos*, e estes *afetos* se propagam por contágios. Todavia, é preciso enfatizar que esta distinção entre os modos de matilha não é classificatória como as seriais e nem totalizantes como as estruturais. Um mesmo animal poderá, ao mesmo tempo, ser tratado como um animal edipiniano e ser tratado ao modo da matilha, da

---

<sup>84</sup> Idem, p. 20.

<sup>85</sup> Idem, ibidem.

<sup>86</sup> Idem, ibidem.

<sup>87</sup> Idem, p. 20-21.

proliferação. Isto porque todo animal contém, atual ou virtualmente, conforme o caso, uma multiplicidade, uma população em processo de variação. Logo, o indivíduo precede de uma multiplicidade, atual ou virtual, que são os seus modos de matilha. E é essa matilha o que interessa para os autores.

Contudo, se por um lado, a multiplicidade reclama uma matilha, mais do que um indivíduo constituído, e um modo de propagação do tipo contágio, mais do que correspondências filiativas, por outro lado, ela reclama um indivíduo excepcional, que não é o gênio e sim o anômalo, e uma aliança com este anômalo. O anômalo em hipótese alguma se confunde com o anormal. O a-normal é um adjetivo sem substantivo, que busca qualificar aquilo que não tem regra ou que contraria a regra. Já o anômalo, adjetivo pouco usado hodiernamente, remete a um substantivo grego que não tem adjetivo – anomalia –, e diz respeito ao desigual, ao que não é igual<sup>88</sup>.

O anômalo é o Solitário, o rato Ben, o Moby Dick para o capitão Arab. Ele é um indivíduo excepcional que assume em relação à matilha posições variáveis. Daí, a razão da não confusão entre o anômalo e o anormal. Exatamente sobre isso, os autores dizem: “o anormal só pode definir-se em função das características, específicas ou genéricas; mas o anômalo é uma posição ou um conjunto de posições em relação a uma multiplicidade”<sup>89</sup>.

Parece haver uma contradição entre estas duas dimensões da multiplicidade. Pois, de um lado, temos a matilha e o contágio epidêmico, e por outro, o anômalo, a aliança, a escolha predestinada. Não é que estas dimensões se contradigam, mas é que elas evocam departamentos diferentes do devir. A matilha e o contágio são como as *formas de conteúdo* do devir, já a aliança e o anômalo são como as *formas de expressão*. Por isso, não há contradição, cada dimensão diz respeito a componentes distintos do devir. E para desfazer ainda mais esta suposta contradição – não é inútil frisar que Deleuze e Guatarri desfazem e não resolvem a contradição – os autores aludem às análises de Leach acerca da feitiçaria Kachin, que procura realçar no fenômeno da feitiçaria a conjunção dos conceitos de pacto e de epidemia<sup>90</sup>.

Todavia, conforme foi visto até então, não estamos por demais confundindo a noção de devir com a de multiplicidade? A essa questão, os autores nos respondem:

---

<sup>88</sup> Sobre isso, ver: Idem, p. 25

<sup>89</sup> Idem, p. 26.

<sup>90</sup> Cf. Idem, p. 29: “Leach pode com razão reunir os dois conceitos de aliança e de contágio, pacto-epidemia; analisando a feitiçaria kachin, ele escreve: ‘a influência maléfica é supostamente transmitida pelo alimento que a mulher prepara (...). A feitiçaria kachin é contagiosa, mais do que hereditária, (...) ela é associada à aliança, não à descendência’”.

As matilhas, as multiplicidades não param, portanto, de se transformar umas nas outras, de passar umas pelas outras. Os lobisomens, uma vez mortos, transformam-se em vampiros. Não é de se espantar, a tal ponto o devir e a multiplicidade são uma só e mesma coisa. Uma multiplicidade não se define por seus elementos, nem por um centro de unificação ou de compreensão. Ela se define pelo número de suas dimensões; ela não se divide, não perde nem ganha dimensão alguma *sem mudar de natureza*. Como as variações de suas dimensões lhe são imanes, *dá no mesmo dizer que cada multiplicidade já é composta de termos heterogêneos em simbiose, ou que ela não pára de se transformar em outras multiplicidades de enfiada, segundo seus limiares e suas portas*.<sup>91</sup>

Como indica o citado, o devir e a multiplicidade são bem próximos, “uma só e mesma coisa”. E eles não se definem por aquilo que lhes são imutáveis e essenciais, senão por aquilo que está em processo ininterrupto de variação. Os devires, assim como as multiplicidades, cruzam-se, ultrapassam-se, misturam-se e, principalmente, diferenciam de si mesmos. Um equívoco seria supor que, entre estas passagens e enfiadas pelas quais se diferencia o próprio devir, existiriam transições lógicas tal como as que procedem do pensamento matemático. E muito menos devemos supor que estes fenômenos seriam ininteligíveis à razão. Nestas passagens e enfiadas o que encontramos são compatibilidades e consistências alógicas. Diz-se consistência “quando os [elementos] heterogêneos funcionam efetivamente numa multiplicidade de simbiose”<sup>92</sup>. Em suma, não há uma ordem lógica preexistente ao devir, é preciso experimentá-lo para saber se formará um devir ou se decairá num fracasso.

E abordando a mutabilidade inerente a uma multiplicidade, chegamos a um ponto notável para a composição do devir. O devir é da natureza daquilo que muda de natureza, daquilo que não cessa de ganhar ou perder dimensões, sendo que quando ganha ou perde dimensões, muda de natureza. E assim, o devir se encontra num processo de diferenciação incessante: uma multiplicidade transformando-se em outras multiplicidades não menos singulares que a multiplicidade diferenciada. (É evidente que este ponto notável do devir ao qual acabamos de chegar, sua natureza de mudar de natureza, demonstra uma forte sintonia com definições que havíamos estabelecido como pertencentes ao sistema filosófico da diferença e da repetição esboçado por Deleuze. Além dessa, outras passagens mais adiante demonstrarão esta sintonia. Suposto que nesta parte do trabalho estamos interessados na composição do devir segundo o livro *Mil Platôs*, por ora, só faremos apontamentos indispensáveis. As conexões entre estes pontos serão elencadas posteriormente).

Todavia, esta natureza *diferenciante* do devir reverte as relações habituais entre homem e o animal. Como já vimos, a teologia, compreendida no seio da analogia mimética,

---

<sup>91</sup> Idem, p. 33. Grifos dos autores.

<sup>92</sup> Idem, p. 34.

não reconhece a realidade do devir, a realidade daquilo que não cessa de mudar de natureza. Tomemos por exemplo o caso dos lobisomens. Segundo a teologia, não há lobisomens, porque o homem não pode mudar essencialmente. Por isso, o homem nunca pode tornar-se *realmente* um lobisomem ou qualquer outra coisa. E novamente, o pensamento analógico da teologia vem interditar o devir, através de um mecanismo serial ou estrutural. Os autores mostram que a teologia encaminha dois modelos para a determinação da Inquisição, visando destituir os devires-animais: um caso simples, o serial, e um caso complexo, o estrutural. Para isso, eles citam o manual de Inquisição, *Le marteau des socières*, que distingue o caso simples dos companheiros de Ulisses, a visão imaginária, e o caso complexo dos companheiros de Diomedes, o sortilégio. A visão imaginária dos companheiros de Ulisses trata o devir-animal como produto da imaginação. Assim, os companheiros de Ulisses pensam, ou melhor, imaginam que se transformam em porcos. Mediante esta operação, suprimem a realidade do devir em nome de um processo imaginativo. O sortilégio, o caso mais complexo, não é um fenômeno da imaginação. Sendo assim, “os companheiros de Diomedes não pensam que se transformaram em pássaros, pois estão mortos, mas os demônios pegam corpos de pássaros que eles fazem passar como sendo os dos companheiros de Diomedes”<sup>93</sup>. A complexidade deste segundo caso provém do fenômeno de transferência de afetos. Por transferência de afetos devemos entender um seguinte caso: um caçador corta a pata de um animal, e ao chegar em casa, vê a mão de sua mulher, que não saiu de casa, também cortada. Os dois casos reduzem o devir ao modo da analogia, seja ela imaginária, com os homens imaginando terem se tornados animais, seja ela do tipo do sortilégio, com os homens tendo seus corpos tomados pelo Diabo, para produzir feridas que serão transferidas. Portanto, nos dois casos, para a teologia, o homem não pode devir, porque não pode se tornar essencialmente uma outra coisa, senão pela imaginação ou pelo sortilégio.

A destituição do devir efetuada pela teologia, ao não reconhecer a natureza daquilo que muda de natureza, já que recusa as transformações essenciais, o aliena do que lhe é mais singular e real. Conforme já foi dito, o devir não é da ordem das formas essenciais ou dos sujeitos determinados. Todavia, a realidade do devir não é recusada somente do ponto de vista das essências. Do ponto de vista das substâncias, dos acidentes, das formas e das funções, o devir tem sua realidade anulada, ao fazer das formas e das funções partes invariantes de um sujeito determinado. Correlata à assinalação da natureza diferenciante do devir, devemos

---

<sup>93</sup> Idem, nota 19, p. 37.

precisar que do ponto de vista das substâncias, das partes extensivas, das formas e das funções, é preciso chegar às partículas em movimento de repouso e lentidão. A realidade extensiva do devir está nestas partículas para quais só interessa o movimento e a velocidade. É que o agenciamento ao qual todo indivíduo participa, seja ele orgânico ou inorgânico, insere-se num plano extensivo em que as partículas que entraram em relações num agenciamento sob funções determinadas, entram em relações noutra agenciamento sob outras funções. Portanto, a realidade do devir não está em formas, órgãos ou funções determinadas, mas nestas partículas em movimento e repouso. Ao invés de ser uma parada fixa, um momento de constituição e de desenvolvimento de um fundamento molar – uma característica, uma forma, uma função, um órgão – o devir é um fluxo molecular de intensidades disparatadas, que são afirmadas disjuntivamente. Em se tratando de devir e de multiplicidades, o que prevalece é o movimento das potências livres. “Essas multiplicidades de termos heterogêneos, [as potências livres,] e de co-funcionamento de contágio, entram em certos agenciamentos e é neles que o homem opera seus devires-animais”<sup>94</sup>.

E devido a esta natureza mutante do devir, e a realidade que ele envolve, os autores irão aproximá-lo da geografia mais do que da história<sup>95</sup>. Sendo que do devir os autores confeccionam uma cartografia. Uma cartografia aos critérios da geografia: um devir possui uma latitude e uma longitude. As latitudes de um devir são as potências intensivas que o afetam, e as longitudes são as matérias extensivas, as relações, as partículas que o compõem em extensão. Grosso modo, podemos afirmar que, de um devir, a latitude seria sua potência imaterial e a longitude suas relações materiais. Acerca disso, vejamos o que dizem os autores:

Chama-se *latitude* de um corpo os afectos de que ele é capaz segundo tal grau de potência, ou melhor, segundo os limites desse grau (...) Chama-se *longitude* de um corpo os conjuntos de partículas que lhe pertencem sob essa ou aquela relação, sendo tais conjuntos eles próprios partes uns dos outros segundo a composição da relação que define o agenciamento individuado desse corpo. (...) *A latitude é feita de partes intensivas sob uma capacidade, como a longitude, de partes extensivas sob uma relação.*<sup>96</sup>

Sobre a latitude e a longitude de um devir é necessário esclarecer algumas idéias que aparecem implicitamente. A longitude de um devir, suas partes extensivas, não esgota as dimensões do corpo. Na filosofia do devir, o corpo perde seu caráter de organismo submetido a uma organização, e passa a ser definido, seguindo uma idéia de Espinosa, por aquilo que ele

---

<sup>94</sup> Idem, p. 23.

<sup>95</sup> Idem, p. 95. Esta aproximação não é encontrada somente nesta passagem. Outras passagens que a demonstram são encontradas em: “Entrevista sobre *Mille Plateaux*”, p. 47 e *O que é a filosofia*, p. 125.

<sup>96</sup> Idem, p. 42. Grifos dos autores.

pode. As latitudes, as potências intensivas produzidas pelos afetos que as povoam, são também dimensões dos corpos. O corpo não é constituído apenas pelas partículas materiais, pelas moléculas em relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, ele é constituído também por suas potências intensivas, tal como o devir<sup>97</sup>. Dessa forma,

um corpo não se define pela forma que o determina, nem como uma substância ou sujeito determinados, nem pelos órgãos que possui ou pelas funções que exerce. (...) *um corpo se define somente por uma longitude e uma latitude*: isto é, pelo conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem sob tais relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão (longitude); pelo conjunto dos afectos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência (latitude). Somente afectos e movimentos locais, velocidades diferenciais. Coube a Espinosa ter destacado essas duas dimensões do Corpo.<sup>98</sup>

E as latitudes, as potências intensivas, pertencem a um modo de individuação que não é o da coisa formada, da pessoa, do sujeito. É um modo de individuação do tipo hecceidade. Uma estação, um clima, um inverno ou verão, um deserto, uma hora, um rosto, um grau de calor ou de frio são hecceidades. “São hecceidades, no sentido de que tudo aí é relação de movimento e de repouso entre moléculas e partículas, poder de afetar e ser afetado”<sup>99</sup>. Pois, cada grau de potência possui uma individualidade que o distingue de outro, mais ou menos potente e sem nada faltar. Além disso,

não se acreditará que a hecceidade consista simplesmente num cenário ou num fundo que situaria os sujeitos, nem em apêndices que segurariam as coisas e as pessoas no chão. É todo o agenciamento em seu conjunto individuado que é uma hecceidade; é ele que se define por uma longitude e uma latitude, por velocidades e afectos, independentemente das formas e dos sujeitos que pertencem tão somente a outro plano. É o próprio lobo, ou o cavalo, ou a criança que param de ser sujeitos para se tornarem acontecimentos em agenciamentos que não se separam de uma hora, de uma estação, de uma atmosfera, de um ar, de uma vida<sup>100</sup>.

Segundo o citado, na cartografia do devir tudo se define em termos de latitude e longitude, velocidades e intensidades. E assim como vimos que não havia contradição alguma entre o contágio e a aliança, pois cada conceito incidia sobre uma dimensão distinta da multiplicidade, ora sobre sua forma de conteúdo e ora sobre sua forma de expressão, é preciso perceber que o modo de individuação do tipo hecceidade – um agenciamento individuado composto por afetos informais e intensivos – é a forma de conteúdo da cartografia do devir.

---

<sup>97</sup> É preciso enfatizar que a noção de corpo em *Mil Platôs* não se perfilará tendo em vista somente esta definição segundo as idéias de Espinosa. Neste livro, se um corpo possui uma latitude e uma longitude, isto não esgota completamente o encaminhamento filosófico concedido a tal noção. O encaminhamento maior da noção de corpo é quando, em forte consonância com estas idéias de Espinosa mas também em ressonâncias com as idéias de Artaud, os autores propõem uma cruzada contra o organismo. Eis então que atingimos ao plano de consistência chamado Corpo Sem Órgãos. Sobre este CsO, cf. especialmente: DELEUZE, G. & GUATARRI, F. *Mil Platôs*. Volume III. Trad. Aurélio Guerra Neto et alii. “Como criar para si um Corpo Sem Órgãos”. Rio de Janeiro: 34, 1996, p. 9-30.

<sup>98</sup> Idem, p. 47. Grifo dos autores.

<sup>99</sup> Idem, ibidem.

<sup>100</sup> Idem, p. 49-50.

Tendo esta, também, sua forma de expressão: uma enunciação singular da linguagem. A linguagem do devir é expressa pelos verbos no infinitivo, pelos nomes próprios e pelos artigos e pronomes indefinidos. Devemos mencionar que o esforço de estabelecer uma linguagem singular para o devir não é exclusiva a *Mil Platôs*. De novo, somos lançados de volta ao pensamento da diferença de Deleuze. Em *Lógica do sentido*, na terceira série, “Da proposição”, Deleuze propôs uma dimensão proposicional do sentido que apresenta uma concepção de linguagem bem próxima a essa do devir<sup>101</sup>.

Em *Mil Platôs*, a linguagem do devir é composta, primeiramente, pelos verbos no modo infinitivo. O modo infinitivo é o que libera o movimento expressado pelo verbo das limitações e das fixações operadas pelos tempos verbais. A razão dos autores situarem o movimento do devir sobre um modo verbal no infinitivo, provém de uma distinção temporal forjada em *Mil Platôs*, mas que também já podia ser encontrada em *Lógica do sentido*<sup>102</sup>. Trata-se da distinção entre o tempo fixo e medido das coisas, o Cronos, e o tempo ilimitado e desmedido dos incorporais, o “tempo não pulsado flutuante próprio do Aion”<sup>103</sup>.

Em seguida, a linguagem do devir é composta pelos nomes próprios. Os autores advertem que por nomes próprios não se deve compreender sujeitos comuns constituídos. Antes disso, os nomes próprios marcam a enunciação de singularidades nômades, impessoais e pré-individuais. Com efeito, os nomes próprios não indicam sujeitos, eles dizem respeito a “algo que é da ordem do acontecimento, do devir ou da hecceidade”<sup>104</sup>. Enfim, esta linguagem singular do devir é composta pelo artigo e pronome indefinidos. Não é que o devir seja indeterminado, mas é que, em se tratando de hecceidades – um modo de individuação que não fundamenta formas ou sujeitos constituídos – é necessário utilizar o indeterminado para obter a determinação. “Então o indefinido se conjuga com o máximo de determinação: era *uma vez*, bate-se *numa* criança, *um* cavalo cai...”<sup>105</sup>. Isto se dá porque o artigo ou o pronome não faz uma função de indeterminado, e sim a função de um individuante, visto que o enunciado não é remetido a um sujeito de enunciação, mas ao agenciamento coletivo de enunciação ao qual ele pertence. Assim, para os autores, a gramática do devir se expressaria

---

<sup>101</sup> DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974, “Da proposição”, p. 13-24. Para uma leitura da lógica do sentido em Deleuze, com destaque para sua concepção de linguagem, cf. CRAIA, Eladio. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*, p. 40-49.

<sup>102</sup> Neste livro, esta distinção aparece elaborada, principalmente, na décima, “Do jogo ideal”, e na vigésima terceira série, “Do Aion”, respectivamente, p. 61-68 e 167-174.

<sup>103</sup> DELEUZE, G. & GUATARRI, F. “Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível...”, p. 51.

<sup>104</sup> Idem, p. 51-52.

<sup>105</sup> Idem, p. 52, grifo nosso.

em fórmulas de insólitas sintaxes: “UM HANS DEVIR CAVALO, UMA MATILHA CHAMADA LOBO OLHAR ELE, MORRE-SE, VESPA ENCONTRAR ORQUÍDEA, ELES CHEGAM, HUNOS”<sup>106</sup>.

Esta insólita linguagem do devir nos suscita uma estranheza frente à sua natureza. Pois, em cada um de seus elementos, vemos surgir uma noção linguagem que subverte as funções ordinárias da linguagem: uma linguagem que não é expressa nas especificidades classificatórias dos tempos verbais, no tempo fixo e medido das coisas, o Cronos, mas que é expressa no modo universal do infinitivo, no tempo desmedido do imensurável, o Aion; uma linguagem que não nomeia objetos, coisas ou seres constituídos, que não representa a propriedade de um nome comum, mas que designa singularidades livres, seres informais, pré-individuais e impessoais; e enfim, uma linguagem que não busca atribuir uma determinação a um indivíduo constituído, mas que busca fazer do indeterminado de um agenciamento coletivo o individuante determinado.

Entretanto, esta subversão não é suscitada somente do lado da expressão do devir. Deste lado, o desvio em relação ao uso comum da linguagem se dá porque a gramática do devir não está interessada nos tempos verbais definidos e nem nos sujeitos formados e constituídos, mas está interessada na expressão de um tempo infinitivo, de singularidades impessoais. Do lado da forma de conteúdo do devir, uma subversão parelha também é encontrada: um modo de individuação que procede em termos de velocidades e afetos, mais do que por formas e substâncias, sujeitos e essências. Esta forma de levar em conta o plano extensivo, segundo o movimento e a intensidade, se distingue contundentemente do trato ordinário concedido às formas essenciais e às forma substanciais, um corpo não é formado apenas pelos órgãos, formas e funções que possui, mas também é definido pelos afetos e potências intensivas que ele comporta. Um agenciamento, por onde flui o devir, é composto de latitudes e longitudes, mais do que de sujeitos e indivíduos constituídos. Para as duas subversões, é uma mesma ideia que parece emergir: a ideia de que é preciso acompanhar os movimentos, as velocidades e as intensidades, ao invés das formas e das funções. Esta ideia tem sua relevância visto que, para os autores, convém marcar a distinção entre dois planos, entre duas noções de plano.

Primeiramente, o plano pode ser oculto, um princípio oculto que faz com que o dado, com o que está incluído neste plano, seja dado. Todavia, o próprio plano não é dado, mas

---

<sup>106</sup> Idem, p. 53.

oculto: “só se pode inferi-lo, induzi-lo, concluí-lo, a partir daquilo que ele dá”<sup>107</sup>. É um plano de organização, de desenvolvimento. E este plano oculto, que dá visibilidade àquilo que o compõe, sendo ele mesmo invisível, mantém com o dado uma relação transcendente. Pois, “ele só existe, com efeito, numa dimensão suplementar àquilo que ele dá”<sup>108</sup>. Este plano será sempre oculto: uma falta, um modelo ausente, uma transcendência ou uma analogia. Pois, “as formas e seus desenvolvimentos, os sujeitos e suas formações remetem a um plano que opera como unidade transcendente ou princípio oculto”<sup>109</sup>. Dessa forma, este plano permanecerá oculto, uma dimensão suplementar, que só poderá ser inferido segundo as formas que desenvolve e os sujeitos que constitui.

Mas existe uma outra natureza de plano. Um plano em que as formas e os sujeitos foram diluídos e dissolvidos. Neste plano,

há apenas relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão entre elementos não formados, ao menos relativamente não formados, moléculas e partículas de toda espécie. Há somente hecidades, afectos, individualizações sem sujeito, que constituem agenciamentos coletivos. Nada se desenvolve, mas coisas acontecem com atraso ou adiantadas, e formam esse ou aquele agenciamento de acordo com suas composições de velocidade<sup>110</sup>.

Enquanto aquele primeiro plano é de desenvolvimento, de organização e de transcendência, este segundo é o plano de consistência, de imanência. Ele é imanente, pois, por mais que este plano diferencie, acresça dimensões, estas dimensões não lhes são suplementares, elas crescem horizontalmente. E este plano, ao crescer, não perde sua planitude, permanece imanente a si mesmo: tudo se passa em termos de contágio e povoamento.

E o que valia para os três modos de matilhas animais, vale de novo para os planos: estes planos não se excluem. Aliás, ao contrário, estes planos estão em relação de pressuposição recíproca: um trabalha sobre o outro, eles não cessam de produzir interferências<sup>111</sup>.

Contudo, posto os dois planos, a expressão e o conteúdo do devir, sua natureza de mudar de natureza, não permanece incoerente e abstrata à realidade do devir? Vimos que a

---

<sup>107</sup> Idem, p. 54.

<sup>108</sup> Idem, ibidem.

<sup>109</sup> Idem, p. 55.

<sup>110</sup> Idem, ibidem.

<sup>111</sup> Cf. Idem, p. 60: “O plano de organização não pára de trabalhar sobre o plano de consistência, tentando sempre tapar as linhas de fuga, parar ou interromper os movimentos de desterritorialização, lastreá-los, reestratificá-los, reconstituir formas e sujeitos em profundidade. Inversamente, o plano de consistência não pára de se extrair do plano de organização, de levar partículas a fugirem para fora dos estratos, de embaralhar as formas a golpe de velocidade ou lentidão, de quebrar as funções à força de agenciamentos, de microagenciamentos”.

realidade do devir não é a das formas essenciais ou das substâncias constituídas. Então, qual seria, mais exatamente, a dimensão dessa realidade, já que o devir é da ordem das partículas e das intensidades? Enfim, qual seria a realidade de um devir-animal?

Conforme os autores, para respondermos a tais questões, requer que nos afastemos de um pensamento que toma como pressuposto uma irredutibilidade da ordem humana, uma primazia da forma homem. Este pressuposto assume que a forma humana é imutável e inalienável, isenta de contatos com outras naturezas em sua constituição. Nessa perspectiva, o homem só pode imitar, fazer análogo ou semelhante a um animal, nunca podendo, assim, devir-animal. E ao se afastarem de um tal ponto de vista, os autores assumem que devemos reconhecer uma “zona objetiva de indeterminação ou de incerteza”<sup>112</sup>, na qual partículas humanas são postas em vizinhança com partículas animais. Uma zona cuja demarcação de fronteira entre o homem e o animal não pode ser feita, já que esta zona é povoada por partículas de ambas as ordens, entrando em inúmeras relações. E nesta zona, a relação entre o homem e o animal não parte da forma homem, é antes uma relação inumana do homem com o animal. A realidade do devir advém justamente dessa zona de vizinhança: não se trata de

imitar o cão, mas compor seu organismo com *outra coisa*, de tal modo que se faça sair, do conjunto assim composto, partículas que serão caninas em função da relação de movimento e repouso, ou da vizinhança molecular nas quais elas entram (...) E é isso o essencial para nós: ninguém torna-se-animal a não ser que, através de meios e de elementos quaisquer, emita corpúsculos que entrem na relação de movimento e repouso das partículas animais, ou, o que dá no mesmo, na zona de vizinhança da molécula animal. Ninguém se torna animal senão molecular (...) O homem não se torna lobo, nem vampiro, como se mudasse de espécie molar; mas o vampiro e o lobisomem são devires do homem, isto é, vizinhanças entre moléculas compostas, relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, entre partículas emitidas<sup>113</sup>.

Ao chegar nesta destituição da forma homem como horizonte último do pensamento, além de explanarmos pontos operacionais de grande relevância para a noção de devir, atingimos um ponto singular para fomentar a relação, a distinção entre o devir e o história. Mas primeiro, devemos dizer o porquê de nos focarmos nos segmentos do devir-animal. Por questões de recorte e de exposição, optamos em abordar preferencialmente os devires-animais. Graças a isso, executamos uma leitura mais próxima ao texto, pois, para dar

---

<sup>112</sup> Idem, p. 65.

<sup>113</sup> Idem, p. 65-66 e 67. Acerca dos devires-animais, os autores invocam uma citação de Philippe Gavi, bem interessante, sobre as performances de Lolito, um comedor de vidro, ferro, louças, porcelanas e bicicletas, que diz: “Considero-me metade bicho, metade homem. Mais bicho talvez do que homem. Adoro os bichos, os cachorros sobretudo, sinto-me ligado a eles. Minha dentição adaptou-se; de fato, quando não como vidro ou ferro, meu maxilar me dá coceira como o de um cachorrinho com vontade de ficar mordiscando um osso”. In: Idem, p. 66.

visibilidade às sutilezas do conceito de devir afirmadas aí, achamos que era necessário esse modo de exposição: uma leitura pontual do texto. Todavia, de antemão é preciso alertar: os devires-animais não são o único horizonte dos devires, e menos ainda ocupam uma posição privilegiada na filosofia de Deleuze e Guatarri. Há uma infinidade de devires além e aquém deles. Aquém, podemos encontrar o devir-mulher, o devir-criança – marcando desde já a importância conferida pelos autores ao devir-mulher<sup>114</sup>. Além, podemos encontrar os devires-moleculares, imperceptíveis. Inclusive, sobre esta heterogeneidade dos segmentos do devir, os autores postulam uma espécie de ordem, os graus do devir: devir-mulher, devir-criança; devir-animal, vegetal ou mineral; devires-moleculares e devires-partículas<sup>115</sup>. Mas, se os devires-moleculares estão no fim, estão além, convém repetir que todos os devires são moleculares. Não há devir sem a emissão de partículas em movimento e repouso, que se agrupam em moléculas e que comportam intensidades afetivas. Para Deleuze e Guatarri, a percepção também é molecular. Não percebemos somente extratos molares; através da percepção, procuramos perceber o imperceptível, o molecular. E no que tange a molecularização da percepção, as drogas tiveram efeitos expressivos. Pois, nos dizem os autores, se a experimentação das drogas mudou o universo microperceptivo de todo mundo, é porque fez um outro universo surgir: um universo composto por distintas espécies de devires-moleculares. Com efeito, as drogas tornaram mais moleculares as percepções de mundo de todo mundo e não apenas daqueles que se drogam<sup>116</sup>.

Desfazer a irredutibilidade da natureza humana, da forma homem, torná-la imanente a um plano molecular onde pululam as partículas e as intensidades, no qual uma zona de vizinhança é traçada, tornando indiscernível o que lhe pertence, o que lhe é puro, é o caminho proposto pelos autores para prolongar o fluxo do devir. Sendo que, em *Mil Platôs*, é através

---

<sup>114</sup> Para ver a importância do devir-mulher, acompanhemos a seguinte citação: “ora, se todos os devires já são moleculares, inclusive o devir-mulher, é preciso dizer também que todos os devires começam e passam pelo devir-mulher. É a chave dos outros devires”. IN: Idem, p. 70.

<sup>115</sup> Ver: Idem, p. 63.

<sup>116</sup> Sobre as drogas, salientamos duas passagens: “Se a experimentação de droga marcou todo mundo, até os não-drogados, é por ter mudado as coordenadas perceptivas do espaço-tempo, fazendo-nos entrar num universo de micropercepções onde os devires moleculares vêm substituir os devires animais”. E ainda: “O problema está bem colocado quando se diz que a droga faz perder as formas e as pessoas, faz funcionar as loucas velocidades de droga e as prodigiosas lentidões do após-droga, acopla umas às outras como lutadores, dá à percepção a potência molecular de captar microfilamentos, microoperações, e dá ao percebido a força de emitir partículas aceleradas ou desaceleradas, segundo um tempo flutuante que não é mais o nosso, e hecidades que não são mais deste mundo: desterritorialização, ‘eu estava desorientado...’ (percepção de coisas, de pensamentos, de desejo, onde o desejo, o pensamento, a coisa invadiram toda a percepção, o imperceptível enfim percebido). IN: Idem, p. 32 e p. 77.

deste ponto, a destituição da forma homem, que é colocada a distinção entre o devir e a história.

### Da distinção entre o devir e a história

Em *Mil Platôs*, especificamente no décimo platô, a distinção entre o devir e a história é colocada, então, a partir da destituição da forma homem. Vimos anteriormente sumariados uma heterogeneidade de segmentos do devir. Aludimos ao fato de que os autores nos propõem uma espécie de ordem entre os segmentos. Mas, por que será que encontramos uma variedade de devires no homem e não um devir-homem, já que há o devir-mulher e o devir-criança? Esta é uma questão para a qual os autores nos chamam a atenção. E é através dela, que eles nos apresentam a distinção entre o devir e a história.

Não há um devir-homem simplesmente porque o homem é majoritário e o devir é sempre minoritário. Majoritários e minoritários não são definidos em relação à quantidade numérica que atualizam. Isto é, a diferença entre um e outro não se mede em face da quantidade numérica que representam. Não se trata de uma variação de grau, e sim de uma bifurcação entre dois compostos de naturezas distintas. Dessa forma, o que está em jogo entre os dois compostos é uma diferença qualitativa. Logo, uma maioria não quer dizer uma quantidade maior, mas “a determinação de um estado ou de um padrão em relação ao qual tanto as quantidades maiores quanto as menores serão ditas minoritárias: homem-branco, adulto-macho, etc. Maioria supõe um estado de dominação, não o inverso”<sup>117</sup>. Assim, uma maioria é um padrão, um padrão estabelecido e assegurado pelas relações de forças e que envolve um estado de dominação: homem-macho-europeu. E é este padrão a medida a ser aplicada para determinar uma maioria e uma minoria. Assim, é em relação a este padrão, que se determina a medida tanto de uma maioria quanto de uma minoria. Todavia, alertam os autores: não devemos identificar o devir-minoritário com uma minoria. É preciso que uma minoria entre num devir-minoritário, que a mulher entre num devir-mulher, que a criança entre num devir-criança, que o negro entre num devir negro, para que um devir-minoritário ocorra. Pois, sem a emissão de partículas, sem a construção de uma zona de vizinhança entre moléculas, sem esse fluxo, não há devir.

E é ao nível desta bifurcação que, para os autores, neste texto, o devir se distingue da história. A história está do lado dos homens, das majorias, dos padrões e, principalmente, ao

---

<sup>117</sup> Idem, p. 87.

nível das relações de forças de uma macropolítica de instâncias molares: o Estado, a Igreja, a Família<sup>118</sup>. Por outro lado, o devir é minoritário, ele está do lado da micropolítica. Desse modo, a distinção entre o devir e a história se dá, em *Mil Platôs*, sob a forma de uma bifurcação, sendo que a história é tomada como uma atividade imbricada na forma homem, na maioria dominante. Assim, “só há história de maioria, ou de minorias definidas em relação à maioria”<sup>119</sup>. Já o devir é sempre minoritário. E é por isso que “não há devir-homem, porque o homem é a entidade molar por excelência, enquanto os devires são moleculares”<sup>120</sup>.

Portanto, em se tratando de *Mil Platôs*, a história é vista como um empreendimento majoritário, que reclama uma maioria. Neste texto, não só a história é ligada a uma maioria, como também é ligada aos extratos molares, às formas constituídas e aos sujeitos desenvolvidos: um homem, um Estado, as crenças coletivas. Esse tal posicionamento do saber histórico, com a correlata noção de história que lhe aparece embutida – a história como macropolítica das formas molares – norteia a distinção entre o devir e a história neste livro. Contudo, conforme dissemos anteriormente, em *Mil Platôs*, encontramos uma densa elaboração do conceito de devir. E, ainda que a bifurcação esteja feita e a distinção estabelecida, é em *O que é a filosofia?* onde esta distinção foi mais trabalhada. Dessa forma, para nos aventurarmos nesta distinção é necessário que nos enviemos ao livro *O que é a filosofia?*, sobremaneira, ao capítulo “Geo-filosofia”.

Antes de elencarmos esta distinção, é necessário que apresentemos alguns pontos a respeito deste livro. Diferentemente de *Mil Platôs*, o qual é constituído por platôs, mais ou menos independentes e autônomos, que perpassam por diversos campos de saber, tal como a filosofia, a psicanálise, a lingüística, a semiótica e outros, *O que é a filosofia?* insinua-se um livro, do ponto de vista arquitetural, focado em enfrentar uma questão específica. Assim, neste livro, uma questão condensa os problemas que levanta. Esta questão está enunciada no título do mesmo do livro: dizer o que é a filosofia. E a solução que os autores propõem, como já foi dito, é a filosofia enquanto invenção e fabricação de conceitos. E em nome dessa fábrica conceitual que a filosofia invoca, os autores buscam singularizá-la em relação às artes e às ciências lógicas e empíricas: somente na filosofia é que encontramos os conceitos. Para eles,

---

<sup>118</sup> Peter Pál Pelbart confere à história um posto semelhante a este no pensamento de Deleuze. No texto “O tempo não reconciliado”, Pelbart cita uma passagem de *Dialogues* que diz: “A história é um marcador temporal do Poder”. Este uso da história possui uma comunidade de sentido com o que dissemos acerca da história como forma da maioria. Cf. PELBART, P. P. “O tempo não reconciliado”, p. 92.

<sup>119</sup> DELEUZE, G. & GUATARRI, F. “Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível...”, p. 89

<sup>120</sup> Idem, *ibidem*.

as artes possuem perceptos e afectos, as ciências possuem funções e prospectos, enquanto a filosofia possui conceitos. Sendo que o conceito é a criação filosófica por excelência, e é nele que a filosofia encontra aquilo que lhe é próprio e singular<sup>121</sup>.

Para desdobrar a questão que versa sobre a natureza da filosofia, os autores dividem o livro em duas partes: na primeira, eles procuram definir o que é um conceito e quais são os componentes que lhe pertencem. Resumindo bastante, podemos dizer que um conceito é formado por diversas componentes, que se situam num plano de imanência e este plano é povoado por personagens conceituais. Na segunda parte, eles avaliam as relações entre a filosofia, as ciências e as artes. Pois, embora sendo áreas que trabalham sobre conteúdos e expressões diferenciadas, elas comutam uma pertença ao pensamento. Assim, elas apresentam e expressam departamentos distintos do pensamento, linhas melódicas heterogêneas que soam o concerto do pensamento. E se elas são imanentes ao pensamento, são também imanentes à Vida, visto que o próprio pensamento é imanente à Vida<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> Acerca da singularidade e das relações entre estes domínios heterogêneos, há duas passagens esclarecedoras, que mesmo sendo de um outro texto, nos permitem compreender esta ideia de forma precisa. Nelas, Deleuze diz: “O que me interessa são as relações entre as artes, a ciência e a filosofia. Não há nenhum privilégio de uma destas disciplinas sobre a outra. Cada uma delas é criadora. O verdadeiro objeto da ciência é criar funções, o verdadeiro objeto da arte é criar agregados sensíveis [perceptos] e o objeto da filosofia, criar conceitos. (...) é preciso considerar a filosofia, a arte e a ciência como espécies de linhas melódicas estrangeiras umas às outras e que não cessam de interferir entre si. A filosofia não tem aí nenhum pseudoprímado de reflexão, e por conseguinte nenhuma inferioridade de criação. Criar conceitos não é menos difícil que criar novas combinações visuais, sonoras, ou criar funções científicas.” DELEUZE, G. “Os intercessores”. IN: *Conversações*, p. 154 e 156.

<sup>122</sup> Sobre o vitalismo, no pensamento de Deleuze, é preciso dizer que o tema pode ser encontrado em diversas passagens. A filosofia do devir do desejo, conforme é apresentada em *O Anti-Édipo* e em *Mil Platôs*, não apenas uma vez, coloca o desejo e as máquinas desejantes a serviço da Vida. Na filosofia da diferença e da repetição, o vitalismo assumiu, do mesmo modo, um papel relevante. Nos escritos sobre Bergson, Deleuze produz uma filosofia da diferença, acentuando três conceitos do pensamento bergsoniano: duração, memória e *impulso vital*. Todavia, o bergsonismo não esgota a força do vitalismo na filosofia da diferença. Em *Diferença e Repetição* também encontramos fortes referências ao tema da vida: “A tarefa da vida é fazer com que coexistam todas as repetições num espaço em que se distribui a diferença”. IN: DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*, p. 17. De modo que esta referência ao vitalismo será uma perspectiva constante para o pensamento deleuzeano. Num de seus últimos trabalhos, “A imanência: uma Vida...”, de 1995, Deleuze reforça a vinculação ao vitalismo presente em seu pensamento, quando propõe a vida como plano de imanência e vice-versa: “diremos da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada mais. Ela não é imanência à vida, mas a imanência não está em nada e é em si mesma uma vida. Uma vida é a imanência de uma imanência, a imanência absoluta: ela é potência e beatitudes completas”. IN: DELEUZE, G. “A imanência: uma Vida...”. Texto disponível no domínio: [http://www.dossie\\_deleuze.blogspot.com.br](http://www.dossie_deleuze.blogspot.com.br). Todavia, o tema do vitalismo não é uma exclusividade do pensamento deleuzeano. De um modo mais abrangente, é a filosofia francesa do século XX que está constituída ao redor do vitalismo. Se quisermos uma referência ainda mais antiga sobre o assunto, não podemos deixar de mencionar a obra de Nietzsche. Na *Segunda Consideração Intempestiva*, Nietzsche, ao abordar o excesso de história que enfraquece a vida, é enfático em dizer que a história e o pensamento devem servir à vida, dar mais vida a vida. De modo que, segundo Nietzsche, um laço é estabelecido entre a vida e o pensamento, entre a vida e a história, no intuito de assegurar a grande saúde. Voltando à França do século XX, uma menção indispensável acerca do vitalismo, com certeza, é a obra do epistemólogo da biologia Georges Canguilhem. Publicado pela primeira vez em 1943, seu trabalho *O normal e o patológico* foi original ao postular uma diferença de natureza

A distinção entre o devir e a história é trabalhada no capítulo “Geo-filosofia”. De fato, nesse capítulo, encontramos uma passagem de relevo acerca dessa distinção. Aspectos que somente foram levantados em *Mil Platôs*, aqui são retomados e redirecionados. Além do mais, esse texto é uma das poucas vezes que os autores citam historiadores de ofício. A razão disto é que nesse texto os autores partem de um problema histórico para situar o devir do conceito na demanda filosófica: o que fez com que a filosofia nascesse na Grécia e não em qualquer outro lugar? Para eles, não foi uma causa determinada ou uma predestinação européia de encarnar a Razão, de ser o receptáculo do espírito humano, como se os gregos fossem a origem de todo o pensamento. O motivo de a filosofia ter aparecido na Grécia, para os autores, não é o mesmo que o de Hegel ou o de Heidegger. A história não é o registro do desenvolvimento progressivo e lógico do pensamento, ela é um jogo de encontros e acasos, uma conjunção inesperada. Dessa forma, é somente da perspectiva do acaso e da contingência, que podemos pensar o encontro que pôs em conjunção a filosofia e o filósofo, e fez com que a filosofia aparecesse na Grécia. Para a filosofia surgir, foi preciso o encontro entre a imanência, a democracia, as cidades e os amigos-rivais. Não foi por milagre, necessidade ou origem; a filosofia apareceu na Grécia por razões contingentes, via conjunção de acasos. E esta história contingencial não diz respeito somente aos acontecimentos do pensamento. O capitalismo também coloca um problema de tal magnitude: “por que o capitalismo no Ocidente e não na China do século III, ou mesmo no século VIII?”<sup>123</sup>. A resposta disso segue a mesma linha que a anterior: devidos aos encontros, às cidades, ao plano de imanência, ao fluxo de trabalhadores desterritorializados e ao fluxo do dinheiro<sup>124</sup>.

Nesse sentido, para os autores, a história é contingencial, conjunção de encontros, porque nela há a irrupção de devires. Os devires são os elementos não-históricos, a “nuvem densa” que toda história possui. Pois, sem o devir, não há acontecimento. Ao mesmo tempo, sem a história, o devir é indeterminado, incondicionado. É próprio do acontecimento um elemento não histórico, não atual, imaterial. Ou seja, o acontecimento é a junção não só dos fatores históricos, mas também de elementos não-históricos. Neste ponto, as ideias que foram levantadas naquelas entrevistas retornam, principalmente as levantadas na última entrevista que analisamos. E o ponto de incidência deste retorno é a noção de acontecimento que o livro

---

entre a saúde e a doença, entre a vida e a morte, inscrevendo a positividade do conceito de vida no seio do pensamento da biologia moderna.

<sup>123</sup> DELEUZE, G. & GUATARRI, F. *O que é a filosofia?* p. 127.

<sup>124</sup> Sobre isso, cf. Idem, p. 127-131.

torneia. Para os autores, “o que a História capta do acontecimento é sua efetuação em estados de coisas ou no vivido, mas o acontecimento em seu devir, em sua consistência própria, em sua autopoisição como conceito, escapa à História”<sup>125</sup>. Visto isto, o que os autores recriminam na história é o fato dela se ater a uma dimensão material do acontecimento, deixando de lado o próprio devir do acontecimento, que é não-histórico e imaterial. Pois, para eles,

há duas maneiras de considerar o acontecimento, uma que consiste em passar ao longo do acontecimento, em recolher sua efetuação na história, o condicionamento e o apodrecimento na história, mas a outra em remontar ao acontecimento, em instalar-se nele como num devir, em rejuvenescer e em envelhecer nele de uma só vez, em passar por todos os seus componentes ou singularidades. Pode ser que nada mude ou pareça mudar na história, mas tudo muda no acontecimento<sup>126</sup>.

Ao juntarmos as diversas perspectivas acerca da distinção entre o devir e a história, tal como nos foram apresentadas nas entrevistas e nos livros analisados – um devir que é mais geográfico do que histórico, que é molecular ao contrário da história que é molar, sendo menos material do que imaterial e intensivo; um devir que é da ordem do acontecimento em vez de ser da ordem das coisas – uma concepção e uma escrita da história são produzidas. Num primeiro momento, há um distanciamento dos pressupostos adotados pelos historiadores, e a questão do acontecimento demonstra justamente isso. Nesse sentido, não devemos recolher de um acontecimento sua efetuação num determinado estado de coisas. Um acontecimento não possui somente uma dimensão material, ele também é imaterial, efeito incorporeal, segundo um conceito que abordaremos no próximo capítulo: ele também é *virtual*.

Num segundo momento, é a própria história que sofre uma torção. Mesmo que os autores se distanciem dos pressupostos históricos, eles novamente se aproximam da história dando-lhe uma outra máscara: eles dão a este saber um *modus operandi*, uma maneira de operar, especificamente, um modo de escrita. Quer dizer, os autores escrevem uma história efetivando a crítica esboçada no primeiro momento, e produzem uma história das contingências, dos encontros ao acaso. E ainda que exista uma distinção entre o devir e a história no pensamento deleuzeano, em momento nenhum a história é suprimida em função do devir. Da filosofia do devir podemos extrair uma escrita da história – que leva consigo também uma filosofia da história – sob o signo da contingência, dos encontros de fluxos ao acaso. Pois, entre o devir e a história há uma pressuposição recíproca, não havendo uma exclusão ou uma negação radical de um termo em proveito do outro. São dimensões distintas de um mesmo plano de imanência.

---

<sup>125</sup> Idem, p. 143.

<sup>126</sup> Idem, p. 144.

Entretanto, como vimos anteriormente, a distinção entre o devir e a história não aparece de uma vez no pensamento de Deleuze. Ela foi ganhando consistência à medida que seu pensamento mudava. É certo que desde *Lógica do sentido*, quando aparece uma distinção próxima a esta, sob a forma da oposição do puro devir-ilimitado e do acontecimento em relação a estados de coisas fixos e medidos – não existindo propriamente uma distinção entre o devir e a história, mas entre os acontecimentos corporais e os estados de coisas fixos<sup>127</sup> –, até *O que é a filosofia?*, onde fica estabelecida a distinção, ela não deixa de sofrer variações.

As obras que analisamos apresentaram uma certa proximidade, uma contigüidade de ponto de vista em relação a esta distinção. De um modo ou de outro, nelas a distinção estava presente. A filosofia de Deleuze e Guatarri, em *Mil Platôs* e em *O que é a filosofia?*, erigiu e consolidou a distinção do devir à história. Todavia, esta distinção não estava efetivamente presente na filosofia da diferença e da repetição. Aliás, pelo contrário, esta é assentada sobre um saber histórico, segundo uma prática da história da filosofia que não é reprodutiva e sim inventiva, que mesmo mantendo distância dos pressupostos tradicionais da história, efetiva uma prática histórica de expressiva singularidade. De certa forma, a história da contingência já estava presente na prática histórica da filosofia da diferença. Por ora, devemos dizer que, no pensamento da diferença, a atualização do virtual, uma dimensão da Ideia, não reclama a si nenhuma forma da semelhança ou do geral, e assim procedendo, o virtual atualiza-se num processo de diferenciação, “*différentiation*”, no qual o ele só se torna atual diferenciando-se de si mesmo e jogando com os imperativos do acaso. Dito de outra forma, somente de forma contingente e submetido às peripécias do acaso, é que o virtual atualiza-se diferenciando-se.

---

<sup>127</sup> É preciso enfatizar que, ainda que encontremos uma certa semelhança entre as citações do livro *O que é a filosofia?* e isto que dissemos sobre *Lógica do sentido*, neste último não há exatamente uma distinção entre o devir, os acontecimentos imateriais, e a história, as coisas materiais. De um lado, esta semelhança pode ser suscitada quando, por exemplo, Deleuze ao definir o sentido, como sendo o expresso da proposição e o atributo do estado de coisas, diz que não devemos “*confundir o acontecimento [sentido] com sua efetuação espaço-temporal em um estado de coisas*”. Grifo do autor. IN: *Lógica do sentido*, p. 23. Esta semelhança aparente, não pode nos iludir: neste livro a distinção não é entre o devir e a história, mas sim entre os acontecimentos incorpóreos e os estados de coisas, conforme sua leitura do estoicismo e do epicurismo. Por outro lado, completando a ideia anterior, o livro *Lógica do sentido* não vem propor uma teoria do acontecimento para historiadores e nem contra historiadores. A filosofia do acontecimento que este livro dá corpo, visa a inserção do acontecimento no próprio pensamento, sobretudo do ponto de vista filosófico, que tanto procurou suprimi-lo. Por fim, gostaríamos de evocar uma passagem deste livro que atesta o modo como, tanto a história quanto a geografia, ainda não se encontram colocadas, na filosofia da diferença, em conformidade com o sentido posteriormente lhes imputado: “A história nos ensina que os bons caminhos não têm fundação, e a geografia, que a terra só é fértil sob uma tênue camada”. IN: Idem, p. 11. Vê-se que não há separação e nem primazia de uma sobre a outra, já que elas, conjuntamente, ensinam. Numa outra citação, extraída do livro *Bergsonismo*, ao associar a liberdade à criação de problemas, Deleuze diz: “a história dos homens, tanto do ponto de vista da teoria quanto da prática, é a da constituição de problemas”. In: DELEUZE, G. *Bergsonismo*, p. 9. Nesse trecho, não há nenhuma preterição em relação à história.

E se a distinção não estava presente nesse momento, é porque podemos localizá-la somente após a uma espécie reviravolta que se opera no interior, ou melhor, nas bordas do pensamento de Deleuze<sup>128</sup>. Essa reviravolta procede de um encontro singular. Desde já, deve ser mencionado que é bastante problemático afirmar uma mudança radical de percurso no pensamento deleuzeano em razão deste encontro. Há temas, intuições e ideias, que irão retornar em contextos e casos díspares, mas que mesmo assim manterão uma coerência de uso. Um exemplo disso é a proposição ontológica da univocidade do ser. Seja em referência às ideias, seja em razão dos devires do desejo, uma tal proposição é válida em ambos os casos, pois tanto em relação às ideias quanto em relação ao devir do desejo, o ser, as ideias e os desejos são unívocos, se dizem do mesmo sentido de todas as suas diferenças.

Na filosofia da diferença e da repetição, o conceito de devir ainda não está consistente para se opor à história. Tanto o conceito de devir quanto o de Corpo sem Órgãos, que aparece em *Lógica do sentido*, são noções tímidas no sistema filosófico da diferença<sup>129</sup>. Ademais, a história não está exclusivamente calcada nos estados de coisa. No caso de *Lógica do sentido*, um livro que está rompendo os limites da filosofia da diferença, vimos que Deleuze erige a

---

<sup>128</sup> GIL, José. “Uma reviravolta no pensamento de Deleuze”. IN: ALLIEZ, E. (ORG). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 65-83. Neste texto, Gil afirma: “A obra de Deleuze não se constitui como um bloco único desde seu começo. Em particular, se é verdade que *Diferença e Repetição* e *Lógica do sentido* representam momentos maiores no conjunto de seu pensamento, nem por isso ele deixou de mudar ‘radicalmente’ (...) a partir do *Anti-Édipo*”. IN: Idem, p. 65.

<sup>129</sup> Sem dúvida, esta é uma afirmação complexa. Sobre o conceito de devir, fala-se frequentemente de Deleuze enquanto um filósofo do devir. Todavia, quando apontamos para uma suposta inconsistência do conceito de devir, na filosofia da diferença, em relação à distinção entre o devir e a história, estamos levando em consideração dois pontos específicos. Primeiramente, quando no livro *Lógica do sentido* Deleuze faz referência ao conceito do devir, o devir é colocado sempre acrescido a alguma coisa: devir-louco, devir-ilimitado, puro devir-ilimitado, carecendo assim de um plano de imanência próprio, que ele somente adquire nos trabalhos posteriores. Em segundo lugar, estamos contraindo uma ideia formulada por Foucault no texto “*Theatrum Philosophicum*”. Para Foucault, a univocidade do ser, o fato de o ser afirmar-se num único sentido, que é o dizer as diferenças das diferenças diferenciadoras, não é assimilável ao movimento do Devir e nem ao de Retornar. O autor sugere que o ser da diferença é o Voltar. Ressaltar este esforço de discriminação conceitual feito por Foucault é interessante para percebermos um procedimento decisivo na filosofia de Deleuze que é a colagem. Pois, se Foucault opera esta discriminação, é porque visa salientar a dessemelhança operada por Deleuze do pensamento de Nietzsche. Para o filósofo alemão, o devir é o movimento do diverso e da ordem do Mesmo. Sendo a diferença um efeito incorporal, seu movimento não pode ser estabelecido em conformidade o fluxo do diverso. Por isso, Foucault conceitua o ser da diferença como o Voltar, a linha reta do tempo. Eis o que ele diz: “Esta palavra [Voltar] evita tanto *Devir* quanto *Retorno*. Pois as diferenças não são os elementos, mesmo fragmentários, mesmo misturados, mesmo monstruosamente confundidos, de um grande Devir que os conduziria em seu curso, fazendo-os em certos momentos reaparecer, mascarados ou nus (...) e o ser, que se diz da mesma maneira que a diferença, não é o fluxo universal do Devir”. FOUCAULT, M “*Theatrum Philosophicum*”. IN: *Ditos e Escritos*. Vol. II, p. 251 e 253, grifos do autor. Sobre o conceito de Corpo sem Órgãos, levamos em consideração o que Gil diz a respeito a isso: “a noção de *corpo sem órgãos*, que surge na *Lógica do sentido* com um estatuto ambíguo, oscilante, quase apagado, tomará a importância que se sabe no *Anti-Édipo* e em *Mil Platôs*”. GIL, J. “Uma reviravolta no pensamento de Deleuze”, p. 65, grifo do autor.

distinção entre os estados de coisas materiais e os acontecimentos incorporais, não necessariamente rebatendo a história sobre os estados de coisas.

Isto ocorre porque nesta obra, composta por séries heterogêneas que se cruzam perpetuamente, a história ocupa um lugar intermediário, indefinido, na distinção entre os corpos e os incorporais. A história não está totalmente nem de um lado nem de outro. Desse modo, ela não pertence inteiramente ao devir e muito menos pertence inteiramente aos estados de coisa. A história ocupa um lugar intermediário, ela está “entre” os dois pólos da distinção. E neste lugar intermediário, a história assume o importante papel de realizar a passagem entre os dois pólos. Sua forma é a de uma “história embaralhada”<sup>130</sup>, que permite a interação e a passagem de uma dimensão à outra. Neste livro, a distinção não está colocada entre o devir e a história, e sim entre o devir-ilimitado dos elementos incorporais e os estados de coisas materiais, isto é, entre os acontecimentos incorporais e as misturas corporais. Havendo aí, uma diferença de natureza entre estas dimensões, mais do que entre o devir e a história. A diferença de natureza pode ser colocada nos seguintes termos: de um lado, trata-se dos estados dos corpos, das coisas limitadas e medidas, das qualidades fixas, atribuídas como causas de sujeitos determinados; de outro lado, trata-se do devir-ilimitado das Ideias, dos efeitos de superfície que atravessam os corpos, rumo ao vir a ser. Assim, os incorporais atravessam os corpos, mas se distinguem deles. É importante frisar que os incorporais, conforme aparecem retratados nesse livro – e em consonância com o sentido que será imputado posteriormente à noção de devir, conforme vimos – são irreduzíveis aos corpos, mas não existem sem eles, isto é, o devir-ilimitado dos acontecimentos incorporais não preexistem aos corpos, sendo a eles imanentes. Enuncia-se assim o paradoxo do devir ou dos incorporais: eles chorram entre as coisas, mas não se confundem com elas.

Todavia, o que acontece, o que ocorre, no pensamento de Deleuze, que o faz remeter a história para o lado material desta distinção? Por que de uma noção de história embaralhada saltamos a uma história das formações molares, a uma história dos marcadores de Poder? Para respondermos a estas perguntas, é necessário que nos enviemos ao encontro que ocorre no interior do pensamento deste autor.

---

<sup>130</sup> Cf. DELEUZE, G. *Lógica do sentido*, p. 54.

## Um encontro singular: reviravoltas no pensamento de Deleuze?

A respeito disso, há algo curioso. Não existe um consenso ou um acordo, nem no próprio Deleuze nem nos seus leitores e comentadores, acerca de qual seria, precisamente, esta reviravolta – se é que, de fato, ela existiria –, de quais seriam seus contornos e pontos de inversão. O pensamento das multiplicidades, como pode ser definido o pensamento deleuzeano, oferece, por sua vez, múltiplas direções e sentidos quanto à “compreensão” de sua *démarche*. A palavra compreensão está entre aspas porque talvez seja melhor falar de experimentação. E a obra de Deleuze, é uma obra que pode ser experimentada de vários modos. Não sendo um sistema fechado e composta por conceitos provenientes de diversas e heterogêneas áreas do pensamento, a obra deste autor proporciona uma positiva mobilidade. E graças a essa volubilidade, é somente em função de questões e problemas específicos que podemos determinar continuidades e descontinuidades em sua *démarche*. Por isso, dizemos novamente, em alguns pontos, como a univocidade do ser, há continuidade, em outros, como o simulacro ou até mesmo a Diferença Transcendental da Ideia, não há.

Posto isso, não é de surpreender que o próprio autor experimentou distintamente o sentido desta reviravolta. Para pensar a complexidade da trajetória deleuzeana, uma constatação deve ser feita, que em muito contribui para a compreensão deste encontro: após o encontro que teve com Félix Guatarri, o pensamento de Deleuze expandiu-se para domínios completamente novos em relação aos anteriores. Este encontro gerou várias obras, entre elas: *O Anti-Édipo*, *Mil Platôs*, *O que é a filosofia?*. Graças a esse encontro, o pensamento de Deleuze, juntamente com o de Guatarri, pôs em ação uma filosofia singular, que opera a partir de uma requintada produção conceitual. Até os conceitos que são retomados, reaparecem com um novo sentido, com dimensões a mais ou a menos.

Com efeito, vários pontos do pensamento de Deleuze, após o encontro com Guatarri, foram remanejados e alterados, abandonados e criados. Pois, não se trata simplesmente de uma soma de um mais um, visto que cada autor já é, em si mesmo, uma multiplicidade, uma multidão. Por mais de uma vez, a ideia de uma conjunção entre duas multidões, ao invés de duas pessoas, é levantada pelos autores. Cada um deles é um riacho, confluindo para a formação de um terceiro riacho. Nessa perspectiva, fica um pouco difícil delimitar o que seria próprio a cada um, sendo já cada um, em si, uma multiplicidade. Todavia, algumas considerações nos permitem enfrentar esta dificuldade. Devido a formação psicanalítica de Guatarri, grande parte da mudança e da reviravolta decorrente dessa conjunção envolve o

modo de abordar a psicanálise. Comparando os escritos da diferença e a filosofia de Deleuze e Guatarri, as mudanças na forma de abordagem da psicanálise são evidentes<sup>131</sup>. Impressionou fortemente Deleuze a concepção de máquinas desejantes criada por Guatarri. Isto porque as máquinas do desejo de Guatarri conjugam-se com uma noção de inconsciente que, de forma alguma, é um inconsciente representativo; ele é produtivo, é um “inconsciente-máquina”. Daí, para os autores, a falência do complexo de Édipo para lidar com os fenômenos do inconsciente. O complexo de Édipo é analítico, no sentido kantiano do termo, ele nada trás de novo ao estudo da produção do desejo, já que a rebate sobre um teatro da representação, cujos papéis são desempenhados pelos indivíduos familiares preexistentes. O inconsciente produtivo é sintético, e a novidade que introduz é justamente ligar a produção do desejo às formações sociais e históricas. Não se trata de reduzir uma dimensão à outra, mas de retirar a produção inconsciente do reduto transcendente que lhe é imputado pelas representações inconscientes.

E desse ponto de vista, não só é preciso refazer a história do inconsciente, mas também refazer a própria história. Pois, o inconsciente não está dado nos mitos, não é um teatro de personagens constituídos por papéis delimitados: o pai, a mãe e o filho; ele é produzido pelo agenciamento coletivo no qual se insere, e ao mesmo tempo, o agenciamento coletivo é produzido pelas máquinas desejantes que possui. Assim, o *socius* é investido pelo desejo da mesma forma que o inconsciente é investido pelo *socius*. Eis uma lição que aprendemos em *O Anti-Édipo*: o inconsciente é produzido historicamente, ele não é dado *a priori* como algo descolado da realidade, e sim ele é produzido a partir da história, do agenciamento histórico no qual participa. Nesse sentido, a esquizoanálise, a psiquiatria materialista do inconsciente produtivo, injetou história no campo do inconsciente, onde até então o que predominava era uma abordagem a-histórica dos fenômenos do inconsciente. As representações psíquicas situavam o inconsciente numa espécie de inatismo. Nesse sentido, os autores levaram ainda mais longe do que Braudel a crítica à antropologia estruturalista. Para Deleuze e Guatarri, o inconsciente não é uma representação mítica e nem estruturas que mudam lentamente, mas sim uma potência imanente ao campo social. E o que permite a estes

---

<sup>131</sup> É segundo esta mudança na forma de abordagem da psicanálise que Gil vem propor o sentido da reviravolta no pensamento de Deleuze. Gil aponta para a ambiguidade presente em *Lógica do sentido* no que tange à psicanálise: “[ele] só lhe é fiel quando consegue integrá-la no seu próprio pensamento. Nos pontos em que a psicanálise falha – pensar e curar a psicose –, Deleuze encontra uma linha de resistência à sua apropriação. (...) Resulta disso que a crítica à psicanálise que se esboça na *Lógica do sentido*, preparando-se para se radicalizar no *Anti-Édipo*, anuncia já a mutação do pensamento de Deleuze”. GIL, J. “Uma reviravolta no pensamento de Deleuze”, p. 66

autores levantarem a crítica tanto ao Édipo psicanalítico quanto às representações inconscientes, caras a determinadas formações históricas, é uma singular noção de delírio: os delírios são históricos. “O delírio não se refere ao pai, nem sequer ao Nome do Pai, mas aos nomes da História. É como a imanência das máquinas desejanter no interior das grandes máquinas sociais. Ele é o investimento do campo social histórico pelas máquinas desejanter”<sup>132</sup>.

Esta junção do inconsciente com o histórico, do desejo com o *socius*, “a existência de um investimento libidinal inconsciente da produção social-histórica”<sup>133</sup>, encontrada neste livro, foi o ponto de partida para que os autores fomentassem a distinção entre o devir e a história. Nesse sentido, *O Anti-Édipo* está mais próximo da história do que o livro posterior, *Mil platôs*, no qual, como vimos, a geografia terá uma importância maior do que a história. E se dissemos que a distinção principia aqui, na conjunção entre a produção social-histórica e a produção do desejo, é porque nestes processos, ainda que encontremos a produção como um objeto em comum, a forma de produzir em cada um destes regimes é diferente. Assim, “a forma social de produção exerce uma repressão essencial sobre a produção desejanter, e a produção desejanter, é revolucionária, pode potencialmente fazer a forma social ir pelos ares”<sup>134</sup>. Como vemos, a forma de produção não é a mesma. A produção desejanter é revolucionária, já a social é repressiva. Revolução e repressão se dizem em relação ao processo de produção em cada uma destas instâncias. O processo produtivo social opera por repressões, inibições do desejo. A repressão é exatamente a estagnação do processo, a interrupção do processo para a determinação de um padrão. Por outro lado, na produção desejanter o revolucionar é a ininterrupção do processo, é o devir da produção, o processo sem começo e nem fim. Esta distinção de formas de produção será desdobrada em *Mil Platôs* nos termos de uma distinção entre o devir e história, entre o devir molecular e a história molar.

Eis porque em *Mil Platôs* a história teve que ser distinguida do devir. A produção social, ao operar por intermédio de uma estagnação do processo desejanter, adquiriu a forma do molar, da maioria, do padrão homem, visto que a constituição de um padrão é o abandono do processo do desejo em prol de algo que não é mais querido, desejado e sim fundado, imposto. A história molar que os autores determinam, é a história isenta da ação do inconsciente molecular, do inconsciente produtivo, do fluxo incessante do devir do desejo; na

---

<sup>132</sup> DELEUZE, G. & GUATARRI, F. “Entrevista sobre *O Anti-Édipo*”. In: DELEUZE, G. *Conversações*, p. 28.

<sup>133</sup> DELEUZE, G. & GUATARRI, F. *O Anti-Édipo*, p. 102-103.

<sup>134</sup> Idem, p. 121-122.

história do inconsciente molar, tudo é operado em termos de padrão, de sujeitos, de funções e de relações de Poder, o desejo já não pode mais fluir. Para investir o *socius* de desejo, foi preciso estabelecer o devir como uma dimensão distinguida da história. Nesse sentido, a filosofia de Deleuze e Guatarri, sobremaneira *Mil Platôs*, é uma filosofia do devir do desejo, que estabelece uma pressuposição recíproca entre o *socius* e o inconsciente. E esta pressuposição, acrescida de uma reformulação da práxis psicanalítica – ou melhor, esquizoanalítica – é o sentido atribuído à reviravolta, segundo o ponto vista que situa uma reviravolta ao redor do encontro entre Deleuze e Guatarri. Assim, é entorno da virada esquizoanalítica, dos investimentos libidinais sobre o corpo social, onde encontramos as novidades suscitadas pelo encontro Deleuze-Guatarri.

Todavia, podemos conferir à reviravolta no pensamento deleuzeano um sentido diferente. Numa entrevista intitulada “Sobre a filosofia”<sup>135</sup>, Deleuze sugere que podemos encontrar uma reviravolta tendo como base seu próprio percurso. Com isso seríamos levados a estabelecer uma cisão na *démarche* deste autor que colocaria, de um lado, seus escritos sobre a história da filosofia, o Deleuze comentador de filósofos, e de outro lado, seus trabalhos de cunho propriamente filosófico: o Deleuze produtor de uma nova filosofia. Nessa perspectiva, a reviravolta se daria um pouco antes do encontro com Guatarri. Já nas obras *Diferença e Repetição* e *Lógica do sentido* poderíamos encontrar os efeitos dessa reviravolta.

Como já dissemos, partimos do pressuposto de que *Diferença e Repetição* e *Lógica do sentido*, ao invés de inaugurarem uma nova fase no pensamento de Deleuze, como sugere o que foi dito há pouco, operam a consumação de uma sistematização dos anteriores estudos deleuzeanos. No texto de Gil que citamos, ele destaca a importância dessas duas obras como “momentos maiores” do pensamento de Deleuze, caracterizando o encontro de Deleuze com Guatarri o início da produção de uma outra filosofia: a filosofia de Deleuze-Guatarri<sup>136</sup>. Com efeito, pensamos ser segundo esta perspectiva, o modo mais produtivo para compreendermos o empreendimento filosófico de Deleuze. Pois, ao tomarmos *Diferença e Repetição* e *Lógica do sentido* como momentos maiores da produção filosófica de Deleuze, e não momentos de ruptura, estamos superando a questão que coloca Deleuze semelhante a um historiador da filosofia. Assim, em tais livros, encontramos sistematizados, mas segundo uma sistematicidade aberta e rizomática, os estudos anteriores de Deleuze no campo da história da

---

<sup>135</sup> DELEUZE, G. “Sobre a filosofia”. IN: DELEUZE, G. *Conversações*, p. 169-193.

<sup>136</sup> GIL, José. “Uma reviravolta no pensamento de Deleuze”, p. 65.

filosofia. Todavia, esta sistematização converge com o projeto filosófico do próprio Deleuze de estabelecer a diferença, “*faire la différence*”, isto é, uma filosofia da diferença.

Contudo, a maneira de Deleuze perambular pela história da filosofia merece ser destacada, já que ele não procede como o tradicional historiador da filosofia. Não se trata de voltar aos clássicos textos filosóficos procurando a verdade do pensamento do sujeito-autor que deveria aí estar impressa. Muito menos de resgatar o todo do pensamento de determinado autor. Tampouco se trata de enxergar as entrelinhas desse pensamento, mostrando o que nele estaria escondido. Para Deleuze, evocando a bem conhecida passagem do prólogo de *Diferença e Repetição*, a história da filosofia

deve desempenhar um papel bastante análogo ao da *colagem* numa pintura. A História da Filosofia é a reprodução da própria Filosofia. Seria preciso que a resenha em História da Filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e que comportasse a modificação máxima própria do duplo. (..) Seria preciso conseguir apresentar um livro real da Filosofia passada como se tratasse de um livro imaginário e fingido. Sabe-se que Borges se sobressai na resenha de livros imaginários. Mas ele vai mais longe quando considera um livro real, o *Don Quixote*, por exemplo, como se fosse um livro imaginário, ele próprio reproduzido por um autor imaginário, Pierre Ménard, que ele, por sua vez, considera como real. Então, a mais exata repetição, a mais rigorosa repetição, tem, como correlato, o máximo de diferença (“o texto de Cervantes e o de Ménard são verbalmente idênticos, mas o segundo é quase infinitamente mais rico...”). As resenhas de História da Filosofia devem representar uma espécie de desaceleração, de congelamento ou de imobilização do texto: *não só* do texto ao qual eles se relacionam, *mas também* do texto no qual eles se inserem. Deste modo, elas têm uma existência dupla e comportam, como duplo ideal, a pura repetição do texto antigo e do texto atual *um no outro*<sup>137</sup>.

É devido a essa singular concepção da história da filosofia, que nem mesmo o professor Roberto Machado, ao afirmar a propósito da *démarche* deleuzeana, que ela, no limite, não passaria de uma suma de pensamentos extraídos de vários autores<sup>138</sup>, não identifica Deleuze a um historiador da filosofia. Segundo Machado, Deleuze não pode ser considerado um historiador da filosofia, porque “repetir um texto não é buscar sua identidade, mas afirmar sua diferença”<sup>139</sup>. Quando Deleuze percorre a história da filosofia, ele não se limita a dizer, ou melhor, a redizer aquilo que um determinado autor disse. Seu discurso indireto livre vai mais além. Não reconhecendo a identidade do autor trabalhado, Deleuze percorre a história da filosofia, a história do pensamento, extraindo conceitos que remetem ao seu próprio projeto filosófico. Assim, se falamos que o procedimento da colagem procura afirmar a diferença, não estamos enfatizando apenas a diferença exterior entre o texto antigo e o texto atual, ao qual se insere o antigo. Mas sim uma diferença interior e intensiva, que faz valer correspondências

---

<sup>137</sup> DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*, p. 18. Grifo do autor.

<sup>138</sup> MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*, p. 22.

<sup>139</sup> Idem, p. 15.

entre o texto antigo e o novo, ou vice e versa, que não são da ordem do idêntico, e sim da ordem da própria diferença. Então, é a partir do sistema estabelecido em *Diferença e Repetição*, que os textos de Deleuze sobre os filósofos devem ser tomados como integrando o próprio projeto deleuzeano. Não é simplesmente uma rememoração do pensamento do autor estudado. A filosofia da diferença e da repetição, elaborada em *Diferença e Repetição* e levada ao limite em *Lógica do Sentido*, agrupa e dá sentido sistemático ao que Deleuze realizou durante suas incursões no campo da história da filosofia, pois nesta incursão Deleuze colocou questões e problemas que integram o seu próprio pensamento.

Desse modo, seguindo a indicação sugerida pela tese de Sandro Fornazari, *O esplendor do ser*, afirmamos ser tais obras o ponto de culminância do projeto filosófico da diferença no pensamento de Deleuze. Sendo nelas, onde encontramos a consumação de uma sistematização, cujo modo operacional característico é promover um retorno à história da filosofia que, de fato, não é uma reconstrução conceitual, mas sim uma produção de filosófica. Trata-se do duplo proveniente da colagem: extrair um conceito de uma filosofia determinada e colá-lo num outro pensamento, não deixando de produzir uma diferença na repetição. Por isso, não devemos achar que Deleuze excluiria da prática filosófica a história da filosofia. Muito pelo contrário, a filosofia da diferença mantém com a história da filosofia uma relação singular. Se Deleuze parte da história da filosofia, estudando filósofos como Hume, Bergson, Nietzsche, Espinosa e outros tantos, não é como um simples comentador. Deleuze utiliza conceitos vindos de outras filosofias, mas dando-lhes uma nova roupagem, um novo sentido, em consonância com seu próprio projeto filosófico. É nesse sentido que *Diferença e Repetição* e *Lógica do sentido* são “momentos maiores” do percurso de Deleuze<sup>140</sup>. Entretanto, se essas obras operam uma coroação dos estudos anteriores de Deleuze, consumando um modo muito singular de atravessar a história da filosofia, as reviravoltas que surgem depois são plurais. Visto que depois desta há outras: cada encontro com Guatarri, suas posteriores obras solo, *Foucault* e *A dobra - Leibniz e o Barroco*, sem dúvida, apresentam outras tantas reviravoltas menores. E é o próprio procedimento da colagem que faz com que isso seja assim. Este procedimento, ao fazer dos conceitos ferramentas mutantes, pressupõe que eles não sejam representações gerais, prontas e acabadas, utilizadas com pretensões universais. Os conceitos são ideias particulares, que não

---

<sup>140</sup> Para um exame mais detalhado desta discussão, o desacordo acerca do sentido da reviravolta, e sobre a importância da história da filosofia para a produção de uma filosofia da diferença, cf. FORNAZARI, Sandro K. *O esplendor do ser*, p. 20-27; RUGLITIANO, F. *O drama da diferença*, p. 7-9.

podem oferecer soluções gerais: eles solucionam situações locais. Além do que, os problemas sobre os quais os conceitos vêm intervir, não admitem soluções gerais. Os problemas necessitam, a cada vez, que os conceitos sejam retomados e recompostos, visto que um conceito não possui reserva alguma de saber; e o problema não é imutável, ele tem por natureza o problemático. Desse modo, o procedimento da colagem requer que os conceitos sejam retomados e reinscritos de acordo com o problema ao qual estão conjugando. E o problema, ele mesmo, é problemático. Eis o que nos diz Deleuze: “eu faço, refaço e desfaço meus conceitos a partir de um horizonte movente, de um centro sempre descentrado, de uma periferia sempre deslocada que os repete e os diferencia”<sup>141</sup>. Por isso as reviravoltas: elas ocorrem sempre quando retomamos um conceito, o recolocamos em outros problemas e fazemos com que outras linhas o capturem. Nesse sentido, convém lembrar que Deleuze gostava muito de uma declaração de Leibniz, que usava para qualificar o percurso de Foucault, mas que, por efeito duplo, lhe caberia muito bem: “pensava entrar no porto, mas fui lançado de volta ao alto mar”<sup>142</sup>.

Em cada movimento de sua trajetória, de *Diferença e Repetição e Lógica do sentido* à *O Anti-Édipo*, de *O Anti-Édipo* à *Mil Platôs*, de *Mil Platôs* à *O que é a filosofia?*, as reviravoltas estão presente, mesmo que mais imperceptíveis. Elas atestam o movimento de um pensamento que toma por objeto o próprio movimento do pensamento. Sendo assim, neste percurso, a filosofia da diferença e da repetição abre o caminho para uma filosofia do devir do Corpo sem Órgãos, do desejo incorporado ao *socius*. Com efeito, após *O Anti-Édipo*, e sobretudo em *Mil Platôs*, temos uma expressiva reviravolta na produção conceitual deste pensamento, a filosofia da diferença e da repetição dá lugar à filosofia do devir do desejo, das máquinas do desejo. Essas reviravoltas implicarão uma proliferação na produção conceitual deste autor. A partir delas, cada vez mais, podemos ver como o problema do devir do desejo protagonizará um papel central na filosofia de Deleuze-Guatarri: o desejo constituirá o plano de imanência para esta filosofia. Eis então a razão da contigüidade entre aquelas duas entrevistas e os livros analisados a respeito da relação entre o devir e a história: estes textos estão inseridos mais em uma filosofia do desejo do que, rigorosamente, numa filosofia da diferença e da repetição. Isto ocorre porque na filosofia da diferença e da repetição não encontramos uma tal distinção.

---

<sup>141</sup> DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*, p. 17.

<sup>142</sup> DELEUZE, G. “Um retrato de Foucault”. IN: DELEUZE, G. *Conversações*, p. 130.

Sobre isso que foi dito acerca da situação da história no interior do pensamento de Deleuze, devemos reter os seguintes pontos: a) *o pensamento de Deleuze efetuou uma crítica aos pressupostos adotados pela história*, b) *a ponto de estabelecer uma distinção não-exclusiva entre o devir e a história*, c) *esta distinção não está presente de forma homogênea em sua démarche, pois a função que a história designa varia ao longo deste pensamento*, d) *os escritos da diferença colocam em jogo uma “outra” noção de história, já que aqui a distinção ainda não se faz atuante*. Esta outra noção de história, embora também possa ser, em partes, encontrada na filosofia do devir do desejo – e ela é encontrada, como vimos, sob a alcunha de uma história dos encontros, de uma história contingencial – ela é ricamente apresentada nos escritos da diferença. E é essa noção de história, elaborada na filosofia da diferença deleuzeana, que gostaríamos de contrapor àquela história oriunda do realismo.

### Capítulo terceiro: a filosofia da diferença e da repetição e o realismo

No primeiro capítulo, lançamos o problema do realismo, e como ele se aloca no interior da ciência histórica. Vimos seus três axiomas constitutivos: a) a identificação do acontecimento ao possível; b) a identificação do tempo com a crença, isto é, a assimilação da forma do tempo à forma da crença de uma determinada época; c) a identificação do real segundo o real do realismo, quer dizer, a equiparação do real com a lógica do pensamento do possível. Além disso, vimos também que todos estes axiomas, ao funcionarem, executam uma negação do acontecimento no interior da racionalidade da história. Acerca do realismo, destacamos dois pontos que lhe são decorrentes: uma ontologia negativa do acontecimento, confirmada pelo anacronismo, pecado maior da história ao qual o historiador deve com todas as suas forças evitar; e um tempo do anti-acontecimento, que é o tempo que suprime a existência do acontecimento, ao torná-lo submetido ao pensamento do possível. Diante disso, levantamos a seguinte hipótese: *podemos estabelecer uma relação positiva entre o pensamento de Deleuze e a ciência histórica, na medida em que o pensamento deste autor nos instiga, de várias formas, a criar “linhas de fuga” que fazem fugir a história das malhas do pensamento do possível.* Sendo na sua filosofia da diferença e da repetição – mas não somente aí, vale frisar – onde aspiramos encontrar estas “linhas de fuga”, que se cruzam num pensamento do virtual, da Ideia.

No segundo capítulo, com o intuito de dar mais plausibilidade a este ponto de vista, procuramos enfrentar uma questão que Deleuze levanta a partir de um determinado momento de sua *démarche*: a distinção e a irredutibilidade do devir em relação à história. E Deleuze não apenas diz que os seus objetos são os devires, mas também diz que os devires são elementos não-históricos, que remetem muito mais à geografia do que a história. Esta questão nos pareceu importante porque se tal distinção fosse absoluta e excluísse radicalmente a história do pensamento de Deleuze, o nosso ponto de vista seria de difícil verificação. Ao examinar esta questão, primeiramente fizemos uma exposição pontual do conceito de devir e depois analisamos esta distinção em alguns textos; e vimos que a distinção surge num momento preciso da trajetória deste autor, e que de maneira alguma encontramos uma negação radical

da história, havendo mesmo é uma pressuposição recíproca entre estas dimensões distintas, o devir e a história. Além do mais, na filosofia da diferença e da repetição, esta distinção ainda não é encontrada, já que ela ainda não fora estabelecida. E são estes escritos, que agora iremos abarcar.

Por conseguinte, neste terceiro capítulo, visamos encaminhar uma investida na filosofia da diferença e da repetição deleuzeana, com o intuito de extrair uma noção de história. Em concomitância a isso, iremos encaminhar a forma pela qual esta noção não está em sincronia com a tese realista da história. Pelo contrário, segundo nosso ponto de vista, a noção de história presente nesse sistema libera o pensamento histórico dos axiomas forjados pelo realismo. Desse modo, a apresentação do sistema filosófico da diferença que faremos aqui, terá como objetivo conceber uma noção de história que reverta o nó realista de seu interior, isto é, uma história que desfaça a identificação entre o pensamento, o real e o possível, uma história que afirme o acontecimento, e enfim, uma história que não identifique o tempo à forma do possível. Sendo este o nosso interesse, devemos admitir que algumas dimensões do sistema da diferença inevitavelmente ficarão de fora. Todavia, devemos adiantar que a noção de história produzida a partir da filosofia da diferença e da repetição, somente pode ser alcançada quando a fizermos jogar com “as duas metades” desta filosofia: a diferença em si mesma e a repetição pura. Pois, por um lado, é o conceito da diferença em si mesma que invoca um espaço de inscrição na forma de uma ontologia afirmativa do acontecimento – uma ontologia do ser unívoco em termos do autor. E por outro lado, é o conceito de repetição pura que conclama uma produção temporal sob a forma de um tempo do acontecimento – nos termos de Deleuze, o eterno retorno da diferença, a linha reta do tempo, o tempo liberado dos eixos, o tempo da repetição.

Assim, esperamos compensar as lacunas e as omissões, colocando em prática um modo de leitura do pensamento deleuzeano em afinidade com o modo pelo qual o próprio Deleuze agenciou os autores com os quais trabalhou. Conforme o procedimento de colagem, destacar a importância de um pensamento não é revivê-lo em sua totalidade a título de reflexão, e muito menos é propor uma postura rememorativa, explicitando as verdadeiras pretensões do autor, e sim é mostrar o quanto um autor é atual, o quanto seu pensamento suscita novos problemas, o quanto ele pode ser atuante para fazer com que o pensamento crie novas linhas de ação.

## A filosofia da Diferença e da Repetição

Partimos do ponto de vista de que dessa filosofia podemos produzir uma singular noção de história. Todavia, cabe-nos levantar uma seguinte objeção: não seria um descompasso de nossa parte afirmar tal coisa, visto que é em *O Anti-Édipo* e sobretudo em *Mil Platôs* onde mais facilmente encontraríamos as ideias de Deleuze sobre a história propriamente dita, isto é, uma história das formações sociais, ainda que sob a forma de uma distinção entre o devir e a história? Vale dizer que em tais livros, problemas históricos como a formação dos Estados, o capitalismo, o nomadismo e outros, são analisados e abordados. Sendo assim, não seriam estes livros os materiais mais relevantes para indagarmos acerca da história no pensamento deleuzeano, mais do que em *Diferença e Repetição* ou nos demais escritos da diferença? Vimos anteriormente como a história embaralhada, afirmada pelo pensamento da diferença no livro *Lógica do sentido*, foi elaborada aquém a distinção entre o devir e a história. Vimos ainda que a história contingencial decorrente da filosofia do devir, de certa forma, apresenta elementos de uma noção de história que já estava contida na filosofia da diferença. Eis porque os escritos da diferença, sobremaneira *Diferença e Repetição*, foram selecionados como os materiais através dos quais podemos trabalhar o objetivo proposto: aí, não apenas encontramos elementos que serão desdobrados em obras posteriores, como também é aí que encontramos aspectos do pensamento deleuzeano que permitem dar à história uma nova dimensão. Devido a isso, nesses escritos encontramos mecanismos conceituais que operam uma inversão à tese do realismo: ao invés de uma negação do acontecimento e de uma identificação do tempo ao possível, o pensamento de Deleuze procura fazer uma afirmação do acontecimento, de modo que o tempo não remeta mais ao possível, mas sim, doravante, ao virtual. Isto é, *a noção de história que propomos a partir desta filosofia deve ser vista como uma história que possui uma ontologia afirmativa do acontecimento e um tempo que é um tempo do acontecimento, o tempo do eterno retorno da diferença.*

Ainda na apresentação, fizemos referências a *Diferença e Repetição* como se tratando, sob certos aspectos, de uma obra histórica, sobremaneira de uma história conceitual. É certo que, ao afirmarmos isso, não estamos reduzindo Deleuze ao posto de simples um historiador da filosofia. Já tentamos refutar este ponto de vista no capítulo anterior, e nele vimos não só que Deleuze não é um comentador de textos, como também que sua maneira de percorrer a história da filosofia é bastante singular. Para Deleuze, percorrer a história de um conceito não

é um exercício crítico ou reflexivo. Segundo Rutigliano, a noção de crítica tem um outro sentido no pensamento de Deleuze, “uma vez que a criação mostrou-se sempre, na obra deleuziana, como um duplo necessário da crítica”<sup>143</sup>. É nesta conjunção de crítica e criação que Deleuze investe sobre a história da filosofia e promove uma filosofia da diferença e da repetição. E nessa filosofia não somente encontramos uma história conceitual da diferença, como também entrevemos uma elaboração singular da concepção do tempo.

### Do pensamento do possível ao pensamento do virtual

O pensamento histórico do possível, que opera a partir de uma tripla identificação, contém em seu interior uma negação do acontecimento. Esta negação é sustentada pela prova ontológica do anacronismo. Através da prova seletiva do anacronismo, ocorre a determinação do ser histórico. Isto é, o anacronismo determina a possibilidade de existência do ser histórico. É o anacronismo que autoriza a autenticação do ser histórico, a identificação do existir com ser de acordo com sua possibilidade. Somente passando pelo crivo da possibilidade, é que um determinado acontecimento pode aceder ao existente historicamente. Por isso, o pensamento histórico do possível, com sua correlata prova de fundamentação, ao assimilar a existência de um “ser” histórico, de um determinado acontecimento com o possível, ao admitir como existente somente o possível segundo o tempo, disponibiliza para a história uma ontologia. Vimos como os três axiomas promoviam uma negação do acontecimento nesta ontologia. Pois, conforme esta ontologia histórica, tudo o que não é possível cai no pecado do erro anacrônico. O não-ser, o impossível, por não passarem pela prova ontológica da história, são retirados e suprimidos da razão historiadora.

Antes de tentarmos liberar a história dessa ontologia negativa, é preciso, antes, que nos instalemos decomposição do pensamento do possível. De fato, será o possível uma noção conveniente para a história? Será ele uma noção consistente para pensar o real? Aliás, como podemos ligar o real ao possível? O possível é uma noção lógica, e exprime condições possíveis. A noção de possível é uma abstração lógica. E a lógica do possível é uma lógica do idêntico, que recusa as dimensões do real – a contingência e o acidente –, privilegiando a adequação lógica às condições de possibilidade. Segundo o possível deve haver uma identificação entre acontecimento e possível, tempo e crença, real e realismo. E para cada termo da experiência real, acontecimento, tempo e real, o pensamento do possível nos dá uma

---

<sup>143</sup> RUTIGLIANO, F. *Gilles Deleuze: o drama da diferença*, p. 75.

representação abstrata da experiência lógica, possível, crença e realismo. Nesse sentido, a noção do possível é completamente exterior ao que ela quer dar conta. O pensamento do possível não dá conta do acontecimento, do tempo e, logo, do real, porque a realidade não é a realização de um possível. O possível é uma abstração retrojetada do real. É esse o ponto em que, precisamente, devemos fazer intervir as “linhas de fuga” oriundas do pensamento de Deleuze. Para Deleuze, o possível é contrário, ele se opõe ao real. O possível é um construto abstrato e lógico desvencilhado real. Um possível pode ou não se “realizar”. Ele mantém com o real uma relação exterior, o possível se “realiza” através de um processo de realização. Este processo foi parcialmente exposto ao apresentarmos o pensamento do possível, quando lançamos uma citação de Deleuze sobre a recusa de Bergson acerca da categoria do possível, que agora convém resgatar, ao menos o que mais nos interessa:

O possível é uma falsa noção, fonte de falsos problemas. Supõe-se que o real se lhe assemelhe. Isto quer dizer que damos a nós mesmos um real já feito, pré-formado, preexistente a si mesmo, e que passará à existência segundo uma ordem de *limitações sucessivas*. Já está *tudo dado*, o real todo já está dado em imagem na pseudo-atualidade do possível. Assim, torna evidente a mágica: *se se diz que o real assemelha-se ao possível, não seria porque, de fato, esperou-se que o real acontecesse com seus próprios meios para “retroprojetar” dele uma imagem fictícia e, com isso, pretender que ele fosse a todo momento possível antes mesmo acontecer? Na verdade, não é o real que se assemelha ao possível, mas o possível é que se assemelha ao real, e isso porque nós o abstraímos do real, uma vez acontecido este; nós o extraímos arbitrariamente do real como um duplo estéril.*<sup>144</sup>

Conforme o citado, fica evidente que entre o possível e o real a relação é de identidade, de semelhança e de limitação. Uma semelhança retrojetada do possível ao real, que limita o real à imagem do possível. O possível histórico, composto pelo realismo, forja sua imagem mediante o triplo processo de identificação e aplica esta imagem ao real via limitação e semelhança. É precisamente nesse sentido que o pensamento do possível rechaça o pensamento da diferença. O possível forma sua imagem através do idêntico e retroprojeta esta imagem no real através de uma limitação e de uma semelhança. E nesse processo, é a diferença, o desigual e o dessemelhante que deixam de existir, ou existem desde uma desnaturação. Eles passam a ser ditos do que é idêntico, igual e semelhante. Em *Bergsonismo*, um pouco antes dessa última citação, Deleuze analisa o processo de realização próprio ao possível. Segundo Deleuze, o processo de realização, a aplicação da imagem do possível sobre o real, obedece a duas regras: semelhança e limitação<sup>145</sup>. Assim, a semelhança é quando retrojetamos no real uma imagem, um possível, que a ele deve ser semelhante; a limitação

---

<sup>144</sup> DELEUZE, G. *Bergsonismo*, p. 79. Grifo nosso.

<sup>145</sup> Cf. Idem, p. 78.

é quando retemos do real um limitado número de elementos em virtude do crivo do possível pelo qual o fazemos passar. Posto isto, “é esta a tara do possível, tara que o denuncia como produzido posteriormente, fabricado retroativamente, feito à imagem daquilo a que ele se assemelha”<sup>146</sup>.

Todavia é certo que, ainda que efetemos uma crítica ao nó entre possível, real e pensamento, de fato, não criamos nenhuma “linha de fuga”. Ao invés do par possível-real, que procede por identidade e semelhança, a linha de fuga que jorra do pensamento de Deleuze nos conduz ao par virtual-atual, que procede por diferenças, diferenciações (*différentiation*) e diferenciações (*différenciation*). Uma positividade inerente a este par é que, diferentemente do anterior, o real não está dado nele. Tanto o virtual quanto o atual, que são dimensões reais – o virtual possui sua realidade, embora não possua atualidade –, estão em processo dinâmico, em movimento. Vimos que é o possível quem não possui realidade, ele é um construto lógico exterior ao real, que lhe projeta uma imagem lógica, estática e fixa. No par virtual-atual, as diferenças comandam os dinamismos dos dois lados: o virtual não cessa de se diferenciar e o atual não cessa de se diferenciar. E é o próprio real dinâmico que possui estes dois lados: sua metade atual e sua metade virtual, sendo que a nenhuma das metades falta realidade<sup>147</sup>. E nesse real dinâmico, são as diferenças que comandam, pois quando o virtual atualiza-se, o processo de atualização não obedece à regra da semelhança, da limitação ou da identidade.

Com efeito, para atualizar-se, o virtual não pode proceder por limitação, mas deve *criar* suas próprias linhas de atualização em atos positivos. A razão disso é simples: ao passo que o real é à imagem e à semelhança do possível que ele realiza, o atual, ao contrário, *não* se assemelha à virtualidade que ele encarna. O que é primeiro no processo de atualização é a diferença (...) é próprio da virtualidade existir de tal modo que ela se atualize ao diferenciar-se e que seja forçada a atualizar-se, a criar linhas de diferenciação para atualizar-se<sup>148</sup>.

Ao substituímos o par possível-real pelo par virtual-atual, consumamos a transição mencionada no título deste trabalho. Desse modo, quando introduzirmos o par virtual-atual no lugar do par possível-real, é o próprio pensamento do possível que cede lugar ao pensamento

---

<sup>146</sup> DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*, p. 298.

<sup>147</sup> Sem dúvida, há uma proximidade entre a realidade do virtual e a realidade do devir, tal como a expomos no capítulo anterior. Ao longo de toda a *démarche* deleuzeana, a dupla articulação entre o atual e o virtual, ou entre os agenciamentos maquínicos dos corpos e os agenciamentos intensivos do desejo, está presente. Mas, se há uma proximidade entre o devir e o virtual, devemos assinalar também a distância que os envolvem. E ainda que ambas as noções possuam uma natureza “imaterial”, a determinação de cada uma ocorre em função de um campo transcendental distinto. O virtual da filosofia da diferença e da repetição obtém sua determinação da Ideia Transcendental, do complexo questão-problema, do problemático. A produção do devir recebe sua determinação do desejo, dos investimentos inconscientes da libido. Assim, o campo transcendental em cada das noções é distinto.

<sup>148</sup> DELEUZE, G. *Bergsonismo*, p. 78. Grifo do autor.

do virtual. Essa transição implica uma mudança no exercício do pensamento. O nó entre possível, real e pensamento é desfeito. A ligadura que amarrava este nó, que baseava-se no primado do idêntico e do semelhante, e que implicava um real dado, dá lugar ao exercício diferencial e diferenciante do pensamento. De acordo com o pensamento do virtual, o real deixa de assemelhar-se ao possível, e torna-se um real dinâmico, posto em movimento através do processo de atualização do virtual, através de diferenciações.

Cabe-nos colocar em relevo uma passagem de “Enunciados do fim e do nada”, na qual o historiador J. Rancière procura pensar o alcance da supressão da diferença na história científica da nova história. Sobre a supressão da diferença, que é a mesma do acontecimento, ele diz:

A mentalidade é uma crença desacontecimentalizada. As mentalidades são as crenças transformadas em costumes, modos de vida, maneiras de ser; mas também metáforas de um certo regime de crenças, manifestações da impossibilidade da inexistência delas. A história das mentalidades se organiza como resposta a um desafio para o pensamento do historiador, o da falta de crença ou da heresia. A heresia é a vida tocada, ferida, aniquilada pelo inacreditável de uma palavra vinda de um outro lugar. A história das mentalidades afirma a impossibilidade de um acontecimento desses, a impossibilidade de não acreditar no único objeto próprio da crença, ou seja, finalmente, a impossibilidade de que a crença seja outra coisa que não um modo de vida. Ela coloca como impossível, *logo* inexistente, que a vida seja tocada por outra coisa que seus “modos”. A vida, para ela, inexistente, se for outra coisa que a manifestação de seus modos. Assim a falta de crença (a diferença da vida em relação a ela mesma) é impossível, a heresia nunca é mais do que a expressão de um lugar e de um modo de vida, a guerra de religião (...) nunca passa de uma relação entre lugares, um deslocamento, um impulso de forças e populações<sup>149</sup>

O pensamento do possível, por operar em termos de identidade e semelhança, suprime a diferença da história. Toda diferença de uma coisa em relação a ela mesma, é subsumida à identidade da coisa consigo mesma e à semelhança da coisa com os produtos do seu tempo. Com efeito, a diferença torna-se impossível, inacreditável, impedida de existir segundo a prova ontológica do anacronismo. É preciso dar valor ao erro do anacronismo para fazermos com que a diferença possa existir, que o não-ser adquira existência. Por isso, opomos ao par possível-real, característica do pensamento do possível, o par virtual-atual. E é a filosofia da diferença e da repetição que está operando nas dobras do pensamento do virtual. É ela que desfaz o nó entre pensamento, possível e real. E desfazer este nó, é liberar a existência da diferença.

---

<sup>149</sup> RANCIÈRE, J. Enunciados do fim e do nada, p. 249. Grifo do autor. Sobre a heresia como manifestação de um modo de vida localizado, territorializado, cf. RANCIÈRE, J. *Os nomes da história*. Trad. Eduardo Guimarães e Eni Orlandi. São Paulo: EDUC/Pontes, 1994, “O lugar da fala” e “Uma história herética”, respectivamente, p. 69-82 e 95-110.

O pensamento do virtual, ou a filosofia da diferença e da repetição, quando elabora este par do virtual-actual, coloca-nos em meio de uma encruzilhada de linhas e problemas difíceis de apontar. Por ora, tendo em vista o problema que estamos enfrentando, destacaremos as linhas desse emaranhado que mais nos interessam. Trata-se daquelas duas tarefas que inicialmente utilizamos para caracterizar a filosofia da diferença e da repetição: a) retirar a diferença de seu estado de maldição, isto é, seu estado enquanto diferença sem conceito ou diferença conceitual, e produzindo um conceito próprio da diferença, em si mesmo, sem o intermédio da representação; b) fazer da repetição uma potência pura, singular e afirmativa, para que dela possamos produzir uma diferença, uma Ideia. Várias as vezes, Deleuze nos esclarece que entre uma diferença em si e uma repetição pura há um jogo que as torna inseparáveis<sup>150</sup>. É só ao mesmo tempo que elas podem ser afirmadas, uma não aparece sem a outra. Isto se dá porque só quando se encontra uma diferença em si mesma e uma repetição é que há a afirmação de Ideia, problemática e problematizante.

Ao analisar cada uma destas tarefas, somos lançados nos dois pontos que nos permitirão discorrer as “linhas de fuga” em relação ao realismo na história: a ontologia afirmativa do acontecimento e o tempo do acontecimento<sup>151</sup>.

---

<sup>150</sup> Cf. *Diferença e Repetição*, p. 16, 47, 52, 119-120, nota 3 e 190. Duas passagens destes textos nos mostram isso com clareza. Numa primeira, citando o livro de Foucault sobre Raymond Roussel, encontramos: “A repetição e a diferença estão tão bem intrincadas uma na outra e se ajustam com tanta exatidão que não é possível dizer o que é primeiro”. FOUCAULT apud DELEUZE, Idem, p. 47. Na segunda passagem, quando Deleuze faz referência à Filosofia de Gabriel Tarde diz que “a verdadeira repetição é aquela que corresponde diretamente a uma diferença de mesmo grau”. Idem, p. 52.

<sup>151</sup> Devemos enfatizar que as “linhas de fugas” que estamos esboçando aqui, não esgotam o projeto da filosofia da diferença e da repetição. Muito pelo contrário, o emaranhado ao qual remete esta filosofia envolve outras tantas linhas. Exemplo de uma linha que toca e que contribui para o problema deste trabalho, mas teremos que deixá-la a parte, para uma outra ocasião, é a crítica a própria condição de possibilidade do pensamento. O pensamento, para Deleuze, não é o exercício natural de faculdades que se relacionam harmonicamente, convergindo para o exercício possível do pensamento. Isto é, o pensamento não reclama nenhuma instância da ordem do possível lógico para se exercer e nem de faculdades que se exercem harmoniosamente. Pelo contrário, segundo Deleuze, o pensamento é objeto de um encontro, de uma violência, que *o força* a pensar. As condições de possibilidades não dão conta do caráter genital do pensamento pois: “falta-lhes uma garra, que seria a da necessidade absoluta, isto é, de uma violência original feita ao pensamento, de uma estranheza, de uma inimidade, a única a tirá-lo de seu estupor natural ou de sua eterna possibilidade: tanto quanto só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça, por arrombamento, do fortuito no mundo. O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo (...) Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de elevar e instalar a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar”. Idem, p. 202-203. Sobre isso, cf. também Idem, p. 207-214.

## Ontologia afirmativa do acontecimento

Certamente, no pensamento deleuzeano, a ontologia é um tema que se repete. Nos escritos da diferença, a preocupação ontológica recebe larga atenção. Em *Lógica do sentido*, há uma passagem lapidar sobre isto: “a filosofia se confunde com a ontologia, mas a ontologia se confunde com a univocidade do ser”<sup>152</sup>. Esta relação da filosofia com a ontologia e da ontologia com o ser unívoco condensa o alcance da ontologia, e o sentido a ela conferido, no pensamento de Deleuze. A seguir, procuraremos mostrar em qual medida esta ontologia pode ser vista como uma ontologia afirmativa do acontecimento.

Antes disso, é preciso que voltemos ao pensamento do possível e à sua correspondente ontologia. O realismo efetua a determinação do ser histórico em função, de um lado, do idêntico, o nó idêntico entre o possível, o real e o tempo, e de outro lado, do semelhante, o possível se assemelhando ao real. Sendo o anacronismo, a prova ontológica dessa determinação. Desse modo, o ser histórico é determinado pelo possível sob a forma do *ser possível* conforme a identidade e a semelhança. E não é por acaso a referência à lógica aristotélica das causas, para a argumentação comprobatória de um acontecimento. A ação das causas, a passagem da causa material à causa eficiente, da causa formal à causa final, é a determinação do ser como unidade essencial, como princípio geral imutável<sup>153</sup>.

Mas será que a determinação, colocada em termos de identidade e semelhança, é uma determinação positiva? Ou melhor, será que a determinação em função da identidade e da semelhança não está assim traída? Será que a determinação livre da diferença, a determinação através do idêntico e do semelhante, não é propriamente a representação da determinação, ao invés de uma determinação efetiva?

Deleuze, para desdobrar as tarefas da filosofia da diferença, parte de um duplo combate: contra a representação e contra o negativo. Pois, ao adotar como ponto de partida a diferença e a repetição, por um lado, Deleuze procura retirar a diferença do espaço de inscrição ontológica da representação, isto é, liberar a diferença da maldição lhe imposta pela representação, por outro lado, ele procura liberar a repetição da negação.

A ontologia que Deleuze propõe é uma ontologia da diferença. Visto que a filosofia se confunde com a ontologia e a ontologia se confunde com a univocidade do ser, é a diferença o

---

<sup>152</sup> DELEUZE, G. *Lógica do sentido*, p. 185.

<sup>153</sup> Sobre a causalidade em Aristóteles, cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, livro X, 2. Aristóteles nos fornece um exemplo da ação da dessas causas, ao referir-se a uma estátua de bronze. O bronze é a causa material. O escultor e suas ferramentas são as causas eficientes. A maquete e sua forma são as causas formais. E a finalidade artística dessa escultura é sua causa final.

próprio ser unívoco. “O Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença”<sup>154</sup>. E se a diferença foi vista com uma maldição, foi porque a desmesura da diferença teve que ser domada pelo pensamento da representação.

No capítulo “A diferença em si mesma”, Deleuze compõe uma história do pensamento da representação, destacando a maneira como a diferença era acomodada nos conceitos provenientes de eixos representativos. A advertência de que a diferença liberada de seu estado de maldição não é a diferença como o indeterminado, faz-se importante. O indeterminado pressupõe o indiferente. Nas duas formas da indiferença – o nada negro em que tudo se dissolve, o buraco negro em que a escuridão engole todas as formas, o indiferente em que nada pode ser determinado; e o nada branco, a camada de luz em que as determinações são flutuantes, o indiferente em que as determinações são indiferenciadas e imprecisas – a diferença é impedida de emergir como singular. Por isso, desde já devemos destacar a diferença do abismo indiferenciado. No abismo do indiferenciado, a diferença é uma determinação exterior, uma diferença empírica entre duas coisas. Empírica e exterior, a diferença é ainda o indeterminado, o indiferente.

Ao invés de ser o indeterminado e o indiferente ou a diferença entre duas coisas, a diferença é “algo que se distingue – e, todavia, *aquilo de que* ele se distingue não se distingue dele”<sup>155</sup>. A diferença, Deleuze exemplifica, é o relâmpago. O relâmpago se distingue do céu negro, a diferença como algo que se distingue, mas o relâmpago só acontece conjuntamente ao céu negro, e assim, aquilo de que se distingue não se distingue dele. Por isso, a diferença é “A determinação”. E quando dissemos que a diferença deve ser estabelecida, “*faire la différence*”, é porque a diferença é esse instante d’A determinação. E nesse instante o pensamento faz a determinação manter uma relação rigorosa com o indeterminado. Utilizando-se de uma ideia de Artaud, Deleuze diz que a diferença, A determinação, é uma crueldade, linha tensa traçada entre o claro e o escuro<sup>156</sup>.

A diferença como A determinação, cruel e rigorosa, diz-nos Deleuze, desde sua aparição na história do pensamento, foi trabalhada sob as malhas do pensamento da representação. Este pensamento procurou suprimir, ou melhor, domesticar a diferença. Desse

---

<sup>154</sup> DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*, p. 67. Grifo do autor.

<sup>155</sup> Idem, p. 55.

<sup>156</sup> Sobre isso ver: Idem, p. 56. Aqui, Deleuze diz: “Recorde-se a ideia de Artaud: a crueldade é somente A determinação, o ponto preciso em que o determinado entretém sua relação essencial com o indeterminado, a linha rigorosa, abstrata, que se alimenta do claro-escuro”.

modo, ela foi transformada num mal ao qual era preciso expiar. Eis então o sentido da tarefa de retirar a diferença de seu estado de maldição: tornada idêntica a um mal, a diferença deve estar submetida aos eixos representativos para ser aceita no interior do conceito. Isto é, desde o princípio, segundo a lógica da representação, a diferença não foi pensada em si mesma, ela foi tomada como um mal ao qual era preciso tratar, “salvar”. E o caminho traçado para salvar a diferença, foi salvá-la através da representação, já que, para integrar a diferença no conceito em geral, foi necessário submetê-la a mediação de uma representação. Convém agora dizermos o que é este elemento pelo qual peneira-se, senão sem deixar as maiores pedras passarem, a diferença com a pretensão de salvá-la. Para Deleuze:

o elemento da representação tem quatro aspectos principais: a identidade na forma do conceito indeterminado, a analogia na relação entre conceitos determináveis últimos, a oposição na relação das determinações no interior do conceito, a semelhança no objeto determinado do próprio conceito. Estas formas são como que as quatro cabeças ou os quatro liames da mediação. Diz-se que a diferença é "mediatizada" na medida em que se chega a submetê-la à quádrupla raiz da identidade e da oposição, da analogia e da semelhança. A partir de uma primeira impressão (a diferença é o mal), propõe-se "salvar" a diferença, representando-a e, para representá-la, relaciona-la às exigências do conceito em geral. Trata-se de determinar um momento feliz – o feliz momento grego – em que a diferença é como que reconciliada com o conceito<sup>157</sup>.

No momento feliz grego, a diferença é inscrita no conceito em geral, e logo na representação, a partir da prova do Grande e do Pequeno. Segundo a prova seletiva do Grande e do Pequeno, a diferença é inscrita nos limites do conceito geral, na sua grandeza e na sua pequenez. É somente submetida ao conceito, que a diferença torna-se pensável. Nesse sentido, é prova seletiva do Grande e do Pequeno que permite recolher da diferença sua parte representável num conceito. E o restante que não entra, que não cabe no conceito, o grande demais ou o pequeno demais, é relegado do pensamento da representação. Portanto, nesse momento feliz, a diferença está domada no interior da representação. A diferença e, logo, a determinação deixam de ser em si mesmas e passam a ser mediadas pela identidade do conceito e pela analogia do ser. Para Deleuze, nesse momento feliz, a representação é orgânica, mesurada no interior das formas gerais da substância.

A lógica aristotélica dá duas alternativas para a diferença: a diferença genérica e a diferença específica. Mas estas alternativas, por mais distintas que sejam, partem de uma definição da diferença como algo irreduzível à alteridade e à diversidade. Em Aristóteles, a diferença só existe, quando termos diferentes se dizem de algo em comum: seja o gênero, para as diferenças de espécie, seja em “ser segundo a analogia”, para as diferenças genéricas.

---

<sup>157</sup> Idem, p. 57.

Irredutível à alteridade, em Aristóteles, a diferença entre dois termos deve ser buscada a partir daquilo que os termos convém, pois, os termos devem convir em alguma coisa para eles se diferirem. Assim, a diferença não relaciona o diferente com o diferente, na representação orgânica da diferença, a diferença é mediada, ora pela identidade do conceito, nas diferenças de espécie, ora pela analogia do ser, nas diferenças genéricas.

Desse modo, para Aristóteles, há duas maneiras de domar a diferença no interior do pensamento. Primeiramente, o estagirita diz que há a maior e mais perfeita diferença. Sabemos que, no momento feliz, a diferença existe em função de algum ponto em comum, já que a diferença não é confundível com a diversidade e com a alteridade, por isso, para haver diferença, é preciso que os termos atingidos pela diferença convenham em alguma coisa. E qual é, então, a maior diferença? Para Aristóteles a maior diferença é a oposição. Das oposições, qual a mais perfeita: a relação, a contradição, a privação ou a contrariedade? Para ele, a maior e a mais perfeita diferença está na contrariedade<sup>158</sup>. É a contrariedade no interior de um gênero a maior e a mais perfeita diferença. A diferença de gêneros, nesse sentido, é grande demais, visto que entre gêneros distintos, há a maior distância possível. Assim, Deleuze condensa: “a diferença perfeita e máxima é a contrariedade no gênero, e a contrariedade no gênero é a diferença específica”<sup>159</sup>. Eis então a primeira forma da diferença em Aristóteles: a diferença específica. É ela a medição entre o Ser e o gênero. Pois, como poderíamos dizer que há diferenças no gênero sem concluir que há diferença de gênero? Como poderíamos dizer que “pedestre” e “alado” são diferenças no animal, mas não diferenças de gênero? Como poderíamos dizer que um gênero possui diferenças, mas que estas diferenças não definem o gênero, pois o gênero se diz do geral? É porque, enquanto especificação, o gênero é dividido por diferenças específicas, pelas quais produzem espécies correspondentes. Por conseguinte, é graças à diferença específica que pode “o gênero permanecer o mesmo para si, tornando-se outro nas diferenças que o dividem”<sup>160</sup>. Os contrários, sob a forma da diferença específica, são a maior e a mais perfeita diferença no interior de um gênero.

A diferença específica articula o ser igual do gênero com as diferenças próprias, quando a diferença é contrariedade na essência, homem e mulher, ou com as diferenças

---

<sup>158</sup> Sobre isso, cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, livro X, 4. E também cf. AUBENQUE, P. Apud CRAIA, E. *A problemática ontológica em Deleuze*, p. 29-31.

<sup>159</sup> DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*, p. 58.

<sup>160</sup> Idem, p. 59.

comuns, quando a diferença é contrariedade na matéria, pedestre e alado. É conforme a identidade de um conceito genérico que a diferença é domada, conciliada com a representação. Todavia, a natureza diferenciante da diferença – *o diferenciador da diferença* – é substituída pela identidade de um conceito indeterminado (gênero). Dessa forma, diferença específica é predicativa, ela é um predicado que se aplica a um conceito, tal como “pedestre” ou “alado” se dizem do animal. Enquanto predicativa, a diferença é confundida com a diferença conceitual: “confunde-se a determinação do conceito de diferença com a inscrição da diferença na identidade de um conceito indeterminado”<sup>161</sup>.

Contudo, será a diferença específica e maior e a mais perfeita em todos os sentidos? Vimos que a contrariedade só é a maior e a mais perfeita quando referimos a diferença à identidade de um conceito indeterminado. Com efeito, só parcialmente os contrários são a maior diferença. A diferença específica é pequena em relação à diferença genérica, à diferença entre os conceitos últimos determináveis (categorias). Há pouco, falamos que o que produz a diferença no gênero é a diferença específica. É ela que divide o gênero em espécies correspondentes. Ela é a mediação entre o gênero e o ser. Pois, se o ser fosse um gênero comum, seu ser seria as diferenças específicas e o gênero, em consequência, seria dito das diferenças, o que é um absurdo, visto que o gênero é princípio constitutivo do geral e não se diz das diferenças. Mas o que acontece quando nos referimos à diferença entre gêneros, à diferença entre categorias? Pois, se a diferença, em Aristóteles, precisar convir em alguma coisa, qual seria esse elo comum entre as diferenças genéricas? Nas diferenças genéricas, para Deleuze, o ponto em comum, o equivalente à identidade do conceito é a analogia do ser. Assim, em se tratando de diferenças categoriais, o elo comum é a analogia do ser. Todavia, estas diferenças, por possuírem uma natureza distinta das diferenças específicas – as diferenças específicas se baseiam na “univocidade de um conceito geral tomado como gênero”<sup>162</sup> –, elas instalam a diferença na equivocidade do ser. E na equivocidade do ser, o ser é “distributivo e hierárquico: não tem conteúdo em si, mas somente um conteúdo proporcionado aos termos formalmente diferentes dos quais é predicado”<sup>163</sup>.

Como predicado, e sem conteúdo em si, o ser tem duas características: ele tem, distributivamente, um sentido comum e tem, hierarquicamente, um sentido primeiro. Isto é, o ser possui, no senso comum, uma distribuição que garante a partilha do conceito, e possui, no

---

<sup>161</sup> Idem, p. 61.

<sup>162</sup> Idem, p. 62.

<sup>163</sup> Idem, *ibidem*.

bom senso, uma hierarquia que assegura a medida dos sujeitos. Nas categorias, o ser se diz de modo equívoco, pois cada categoria mantém sua relação interior com o ser, cada categoria tem uma relação equívoca com o ser.

No momento feliz, a univocidade do conceito nas diferenças específicas conduz a uma equivocidade do ser nas diferenças categóricas. Esta cumplicidade das diferenças assegura a mediação da diferença pelo elemento da representação. A prova do Grande e do Pequeno toma a diferença como um elemento comum, ela aparece como um conceito reflexivo.

Como conceito de reflexão, a diferença dá testemunho de sua plena submissão a todas as exigências da representação, que se torna, precisamente graças a ela, “representação orgânica”. No conceito de reflexão, com efeito, a diferença mediadora e mediatizada submete-se de pleno direito à *identidade* do conceito, à *oposição* dos predicados, à *analogia* do juízo, à *semelhança* da percepção. Reencontra-se aqui o caráter necessariamente quadripartito da representação<sup>164</sup>.

Para Deleuze, é preciso livrar a diferença de seu conceito reflexivo, de sua mediação pela representação. Retirar a diferença de sua mediação representativa é colocar a diferença em referência a si mesma, sem qualquer intervenção da identidade e da analogia. É colocar a diferença em relação à diferença, é fazer da diferença uma diferença diferenciante. Eis aqui a razão para Deleuze apoiar-se na univocidade do ser:

Na medida em que se reporta imediatamente à diferença, a univocidade do ser exige que se mostre como a diferença individuante precede, no ser, as diferenças genéricas, específicas e mesmo individuais (...) *na univocidade, o ser unívoco se diz imediatamente das diferenças individualizantes* ou que, ainda no ser unívoco, o universal se diz do mais singular, independentemente de toda mediação<sup>165</sup>.

A univocidade do ser é incompatível com a analogia. Segundo a analogia, nega-se que o ser seja um gênero comum. Se o ser fosse um gênero comum, o gênero seria dito de suas diferenças. Como isso não ocorre, as diferenças específicas “são” e o ser não é um gênero comum. Além disso, na diferença genérica, cada categoria mantém uma relação interior analógica com o ser, é sob o signo da analogia que cada categoria expressa uma relação equívoca com o ser. Na univocidade do ser as diferenças não são e o ser é comum. Mas elas não são de uma forma muito precisa: as diferenças são o não-ser, o extra-ser, ?-ser, elas são as Ideias. Pois, “na univocidade, já aparece que não são as diferenças que são e têm de ser. O ser é que Diferença, no sentido em que ele se diz da diferença”<sup>166</sup>. Por isso, a ontologia de Deleuze pode ser definida como uma ontologia unívoca da Diferença.

---

<sup>164</sup> Idem, p. 65. Grifo do autor.

<sup>165</sup> Idem, p. 70. Grifo nosso.

<sup>166</sup> Idem, p. 70-71.

A Diferença, a Ideia, a determinação como produção da diferença pela diferença, recebeu do pensamento de Aristóteles a mediação pela representação. Uma representação orgânica porque está delimitada pela forma substancial. O primeiro termo da analogia do ser, a categoria primeira e comum, é a Substância para o estagirita. É certo que este momento é o chamado momento feliz grego. Há um outro momento da representação da diferença, o momento em que a diferença deixa de ser mediada pela representação finita da forma, e passa a ser mediada pelo fundamento que torna infinita a representação. Este momento é a representação orgânica em Leibniz, através do fundamento da vice-dicção, e em Hegel, através do fundamento da contradição. A prova do Grande e do Pequeno, na representação orgânica, torna-se a prova do infinitamente pequeno e do infinitamente grande na representação orgânica<sup>167</sup>. Por força de recorte, estamos somente aludindo a este momento posterior da diferença, a este momento em que a diferença é levada ao infinito<sup>168</sup>, pois o que nos interessa é pensar o momento anterior à representação, o momento em que a diferença dá seus últimos rugidos antes de ser domada: Platão.

Em Platão, a diferença, ou melhor, a Ideia, está “como o animal em vias de ser domado; seus movimentos, numa última crise, dão melhor testemunho, do que em estado de liberdade, de uma natureza logo perdida: o mundo heraclítico freme no platonismo”<sup>169</sup>. Ela ainda não recebeu a mediação da representação. Em Platão, a diferença é posta à prova pelo método da divisão. Para Deleuze, a crítica aristotélica à Platão não procede. Aristóteles crítica em Platão justamente a falta de mediação na determinação das espécies. Mas, o objetivo de Platão é não determinar espécies ao especificar um gênero. É selecionar a Ideia do simulacro, que não possui Ideia. É selecionar as linhagens puras e autênticas dos falsos pretendentes.

---

<sup>167</sup> Sobre a representação infinita, cf. Idem, p. 75-85, 365-367. Fornazari analisa a vertente hegeliana da representação infinita, cf. FORNAZARI, S. *O esplendor do Ser*, capítulo segundo, “Hegel e a diferença”, p. 77-88. Para uma análise da representação infinita em Leibniz, cf. RUTIGLIANO, F. *O drama da diferença*, capítulo II, “As relações diferenciais sob o contexto da vice-dicção”, p. 43-46.

<sup>168</sup> De toda a forma, a representação infinita não tira a diferença de seu estado de maldição. Aliás, ela dá a diferença um fundamento que a leva ao infinito da representação: “A representação infinita invoca um fundamento. Mas se o fundamento não é o próprio idêntico, ele não deixa de ser uma maneira de se levar particularmente a sério o princípio de identidade, de dar-lhe um valor infinito, de torná-lo co-extensivo ao todo e levá-lo, assim, a reinar sobre a própria existência. Pouco importa que a identidade (como identidade do mundo e do eu) seja concebida como analítica, sob a espécie do infinitamente pequeno, ou como sintética, sob a espécie do infinitamente grande. Num caso, a razão suficiente, o fundamento, é o que vice-diz a identidade; no outro, o que a contradiz. Mas, em todos os casos, a razão suficiente, o fundamento, através do infinito, apenas leva o idêntico a *existir* em sua própria identidade. (...) A representação infinita tem, pois, o mesmo defeito da representação finita: o de confundir o conceito próprio da diferença com a inscrição da diferença na identidade do conceito em geral (se bem que tome a identidade como puro princípio infinito, em vez de tomá-la como gênero, e estenda ao todo os direitos do conceito em geral, em vez de fixar-lhe os limites”. IN: DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*, p. 84-85.

<sup>169</sup> Idem, p. 97.

Para Platão, o problema é selecionar o verdadeiro político, o verdadeiro sofista, o verdadeiro amante. O método da divisão é seletivo. Ele seleciona os verdadeiros pretendentes dos falsos. Os verdadeiros pretendentes são aqueles que passam pela prova do fundamento: a Ideia. A prova do fundamento exige três elementos: o Imparticipável, o Participado, e os Pretendentes. O pai, a filha e o noivo, ou o fundamento, o fundado, e os pretendentes a participar do fundamento: a justiça, a qualidade de justo e os justos. Vale dizer que Platão ainda subordina a ideia ao uno, ao análogo, ao semelhante e ao negativo, por isso é que, em Deleuze, a filosofia consiste numa reversão do platonismo. É preciso liberar a Ideia de sua forma platônica, a determinação como uma fundação bem fundada. E o que faz com que uma pretensão seja bem fundada é o fato de a determinação estar relacionada com o Mesmo, que pressupõe uma identidade da ideia com o modelo, e com o Semelhante, que pressupõe uma identidade entre a coisa e a ideia. Para Deleuze, a prova do fundamento não deve ser apoiada no idêntico, no Mesmo ou no Semelhante, e sim no complexo da questão-problema. É só neste complexo que o ser encontra sua “dobra ontológica” que o remete à questão, ao problema e à Diferença.

Para tal, é preciso que a Ideia seja um não-ser. E um não distinto do negativo. Assim, ao invés de afirmar o não-ser com o ser do negativo, como o ser do erro, o não-ser da Ideia, ou ainda, ao invés de negar a existência do não-ser, como ocorre no caso do realismo do possível, é preciso ligar o não-ser ao ser do problemático:

é o Ser (Platão dizia a Ideia) que “corresponde” à essência do problema ou da questão como tal. Há como que uma “abertura”, uma “fenda”, uma “dobra” ontológica que reporta o ser e a questão um ao outro. Nesta relação, o ser é a própria Diferença. O ser é também não-ser, *mas o não-ser não é o ser do negativo*, é o ser do problemático, o ser do problema e da questão. A diferença não é o negativo; ao contrário, o não-ser é que é a Diferença (...) Eis por que o não-ser deveria antes ser escrito (não)- ser, ou, melhor ainda, ?- ser.<sup>170</sup>

É esta referência ao complexo da questão e do problema que remete a diferença à diferença diferenciante, a diferença como instância problemática. A ontologia deleuzeana da diferença refere o diferente com o diferente, sem passar pelo idêntico. O ser não pode ser idêntico, segundo este autor, porque é o próprio do Ser, da Ideia, o poder de diferenciar.

Todavia, nesse complexo, qual a prova ontológica que permite referir o ser à diferença? É o eterno retorno como eterno retorno da diferença. E no eterno retorno, só pode retornar o livre de qualquer negação: “A história não passa pela negação e pela negação da

---

<sup>170</sup> Idem, p. 103.

negação, mas pela decisão dos problemas e pela afirmação das diferenças. Nem por isso é ela menos sangrenta e cruel. Só as sombras da história vivem de negação”<sup>171</sup>.

É esse o sentido que conferimos a uma ontologia afirmativa do acontecimento: uma ontologia que afirme o ser livre de qualquer negação. É uma determinação diferencial do ser. Desse modo, o ser e a diferença, em Deleuze, confundem-se com o acontecimento: “se o Ser não se diz sem ocorrer, se o ser é o único Acontecimento em que todos os acontecimentos comunicam, a univocidade remete ao mesmo tempo ao que acontece e ao que se diz”<sup>172</sup>. E o acontecimento, para este autor, é um agenciamento de termos heterogêneos e singulares. Um encontro ao acaso, da ordem da batalha, um contingente lance de dados. O acontecimento é uma disjunção entre termos heterogêneos, é um agenciamento de singularidades. Em suma, o acontecimento não é negativo e nem da ordem do mesmo, do semelhante, do idêntico ou da representação. Ele é da ordem da diferença, ele é o acontecer da diferença.

Dessa forma, a ontologia afirmativa de Deleuze conduz a uma determinação do ser como acontecimento, e também conduz a uma afirmação do acontecimento na linha reta do eterno retorno da diferença. O eterno retorno da diferença é o tempo do acontecimento. Eis então porque Deleuze retoma a fórmula de Hamlet, no texto intitulado “Sobre as quatro fórmulas poéticas que podem resumir a filosofia de Kant”, para tratar do problema do tempo do acontecimento: o tempo está fora dos gonzos. Pois, o tempo liberado de seu eixo, é o tempo que não se rebate sobre o círculo ou ciclo. É o tempo do desvio incessante que fratura o círculo, é o tempo do eterno retorno da diferença. A forma do ciclo é a forma assumida pelo tempo segundo a dialética das durações. Daí a diferença de natureza, o tempo fora dos gonzos é o tempo descentrado, é o tempo que rompe o círculo. Acompanhando Peter Pál Pelbart, no artigo “O tempo não reconciliado”, ao invés do círculo, a forma do tempo do acontecimento é a forma do turbilhão, do labirinto. Portanto, frente à história que promove a negação do acontecimento, a filosofia da diferença é sua afirmação. E a repetição, é o tempo do acontecimento. Conforme Deleuze, o acontecimento está implicado no eterno retorno:

elevamos cada acontecimento à potência do eterno retorno para que o indivíduo, nascido daquilo que ocorre, afirme sua distância de todo outro acontecimento e, afirmando-a, siga-a, espose-a, passando por todos outros indivíduos implicados pelos outros acontecimentos e dela extraia um único Acontecimento que não é senão ele mesmo de novo ou a universal liberdade<sup>173</sup>.

---

<sup>171</sup> Idem, p. 372.

<sup>172</sup> DELEUZE, G. *Lógica do sentido*, p. 185.

<sup>173</sup> Idem, p. 184.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, um objetivo específico foi perseguido: propor uma relação entre o pensamento de Deleuze e à ciência histórica. Esta foi a hipótese que tentamos aqui elaborar. E longe de querermos fixar definitivamente essa relação nos termos aqui esboçados, fazemos questão de enfatizar que as “linhas de fuga” que traçamos, são linhas ainda provisórias, são o resultado de uma pesquisa ainda em curso a respeito da contribuição do pensamento de Deleuze para a história. Este trabalho é o resultado produtivo de uma pesquisa que somente por agora começa a desdobrar a quase materialidade de seu objeto de pesquisa. Isto é, esta pesquisa avançou por várias frentes até chegar a este ponto em que pôde desenvolver o problema do realismo, através do pensamento deleuzeano. E estamos motivados a desdobrar por outras linhas de fuga este cruzamento, esta relação.

Portanto, face ao niilismo contemporâneo do realismo, que postula que somente o possível é possível, que reduz tudo o que acontece à sua condição de possibilidade, colocamos o pensamento de Deleuze como um pensamento do virtual. Deleuze: o filósofo do acontecimento como determinação da diferença.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras e textos de Gilles Deleuze

- DELEUZE, G. *A imagem-tempo*. Trad. Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- \_\_\_\_\_. “A concepção da diferença em Bergson”. In: DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 1999, p. 95-124.
- \_\_\_\_\_. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- \_\_\_\_\_. “A vida como obra de arte”. In: DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pal Pelbart. Rio de Janeiro, 34, 1992, p. 118-126.
- \_\_\_\_\_. “Carta a um crítico severo”. In: *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34, 1992, p. 11-22.
- \_\_\_\_\_. “Controle e devir”. IN: DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34, 1992, p. 209-218.
- \_\_\_\_\_. *Diferença e Repetição*. 2º edição. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Entrevista sobre *Mille Plateaux*”. In: DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34, 1992, p. 37-48.
- \_\_\_\_\_. *Foucault*. Trad. Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Paris: PUF, 1965.
- \_\_\_\_\_. “Os intercessores”. IN: DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pal Pelbart. Rio de Janeiro, 34, 1992, p.151-168.
- \_\_\_\_\_. “Rachar as Coisas, rachar as palavras”. IN: DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pal Pelbart. Rio de Janeiro, 34, 1992, p. 105-117.
- \_\_\_\_\_. “Sobre a filosofia”. IN: DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pal Pelbart. Rio de Janeiro, 34, 1992, p. 169-193.
- \_\_\_\_\_. “Um retrato de Foucault”. In: DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 127-147.
- DELEUZE, G. & GUATARRI, F. *Mil Platôs*. Volume III. Trad. Aurélio Guerra Neto et alii. Rio de Janeiro: 34, 1996
- \_\_\_\_\_. *Mil Platôs*. Vol. IV. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: 34, p. 92
- \_\_\_\_\_. *Mil Platôs*. Vol. V. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Cafaia. São Paulo: 34, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O Anti-Édipo*. Trad. Joana Varela e Manoel Carrilho. Lisboa: Assírio e Alvim, 1982.
- \_\_\_\_\_. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992

### Outras Referências

- ALLIEZ, Éric. *Deleuze filosofia virtual*. Trad. Heloísa B. S. Rocha. São Paulo: 34, 1996.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*.
- BRAUDEL, F. “História e Ciências Sociais. A longa duração”. IN: BRAUDEL, F. *Escritos sobre a história*. Trad. J. Guinsburg e Teresa Mota. São Paulo: Perspectiva, 1978.

- CANGUILHEM, Georges. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: DIFEL, 2002.
- CRAIA, E. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. Cascavel, UDUNIOSTE, 2002.
- FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVI siècle*. Paris, Albin Michel, 1968.
- FOUCAULT, M. "A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é 'a atualidade'". IN: *Ditos e escritos*. Vol. II. Trad. Manuel Barros (org). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 56-61.
- \_\_\_\_\_. "Theatrum Philosophicum". IN: *Ditos e Escritos*. Vol. II. Trad. Manuel Barros (org). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 230-254.
- GIL, José. "Uma reviravolta no pensamento de Deleuze". IN: ALLIEZ, E. (ORG). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 65-83.
- GOLDMAN, Márcio. "O que podemos fazer com Selvagens, Bárbaros e Civilizados". In: ROLNIK, Suely e PELBART, Peter Pál (org.). *Cadernos de Subjetividades*. Vol. I. São Paulo: Puc-SP, 1993.
- HARDT, M. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Trad. Sueli Cavendish. São Paulo: 34.
- LINS, D.(org). *Nietzsche e Deleuze: pensamento nômade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LINS, D. & GIL, J (orgs). *Nietzsche/Deleuze; jogo e música*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Fortaleza: Fundação de Cultura, Esportes e Turismo, 2008.
- LORAU, N. "Elogio do anacronismo". IN: NOVAES, A. (org). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das letras, 1992, 57-70.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- NIETZSCHE, F. Segunda Consideração Intempestiva – da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- PELBART, Peter Pál. "O tempo não-reconciliado". In: ALLIEZ, Éric (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro, 34, 2000, p. 85-97.
- PLATÃO. *Sofista*.
- RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível*. Trad. Monica Costa Netto. São Paulo: EXO e 34, 2005.
- \_\_\_\_\_. "Enunciados do Fim e do Nada". IN: *Políticas da escrita*. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: ed. 34, 1995, p. 227-252.
- \_\_\_\_\_. "Existe uma estética deleuzeana?". In: ALLIEZ, E. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34, 2008, p. 505-516.
- \_\_\_\_\_. *O desentendimento*. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: 34, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Os nomes da história*. Trad. Eduardo Guimarães e Eni Orlandi. São Paulo: EDUC/Pontes, 1994.
- REIS, José C. *Nouvelle Historie e o tempo histórico*. São Paulo: Ática, 1994.
- RÜSEN, J. *Razão Histórica*. Trad. Estevão Martins. Brasília: UNB, 2001.
- VEYNE, Paul. *Le pain et le cirque*. Paris, Seul, 1976.

Teses e dissertações acadêmicas

FORNAZARI, Sandro K. *O Esplendor do Ser*. Tese. São Paulo: USP, 2005.

RUTIGLIANO, Francisca T. S. *Gilles Deleuze: o drama da diferença*. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 1998.

Sitegrafia

DELEUZE, G. “A imanência: uma Vida...”. IN: [http://www.dossie\\_deleuze.blogspot.com.br](http://www.dossie_deleuze.blogspot.com.br).

DELEUZE, G. “Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana”.

IN: [http://www.dossie\\_deleuze.blogspot.com.br](http://www.dossie_deleuze.blogspot.com.br).

RANCIÈRE, J. “Deleuze e a literatura”. IN:

<http://www.pgletras.uerj.br/matraga/matraga12/matraga12ranciere.pdf>

\_\_\_\_\_. RANCIÈRE, J. “De uma imagem à outra? Deleuze e as eras do cinema”. IN:

[http://www.dossie\\_deleuze.blogspot.com.br/](http://www.dossie_deleuze.blogspot.com.br/).