

Deleuze e a reversão do semelhante

Deleuze et le renversement du semblable

Felipe da Silva Lopes¹

Resumo: A partir das análises propostas por Gilles Deleuze, tanto em *Lógica do Sentido* (1969) como em *Diferença e Repetição* (1968), pode-se perceber que a produção filosófica herdou um determinado tipo de pensamento que compôs, em maior ou menor grau, boa parte da produção filosófica ocidental. Tal legado, deixado por Platão, ancorou um modelo representacional que busca sempre a distinção entre o verdadeiro e o falso. O problema desta questão se dá no fato de que, a partir da dualidade dos mundos, é exigido ao plano sensível fazer apelo a uma instância superior que serve de fundamento para determinar a qualidade dos fenômenos. Existe um peso estético-moral posto no mundo sensível determinado por uma balança normativa, cujos critérios residem no mundo das formas perfeitas. A reversão do platonismo em Deleuze tem como intuito se afastar de qualquer modelo representacional que estabelece a primazia do original sobre a cópia, residindo no simulacro a expressão de um modelo que se abre à diferença em proveito de negar uma diferença fechada nas categorias do mesmo. Desse modo, estar desvinculado a modelos interpretativos do Igual ou Semelhante é o mesmo que propor uma subjetividade apartada de um regime de signos que a aprisiona em uma identidade rígida e fixa, utilizados como modelos de dominação; sempre uma dominação de algo sobre outro, observado em todas as formas de sociedades. Reverter tal imagem de pensamento é assumir uma nova postura diante da realidade concreta, tendo em vista que toda renúncia ontológica implica também numa renúncia política para assumir uma prática política não mais mediada por valores abstratos, mas imbricada nas demandas materiais.

Palavras-chave: Platonismo. Reversão. Ética. Imanência. Deleuze.

Resumé : À partir des analyses proposées par Gilles Deleuze, tant dans *Logique du sens* (1969) que dans *Différence et répétition* (1968), on constate que la production philosophique a hérité d'un certain type de pensée qui a composé, dans une plus ou moins grande mesure, une grande partie de la production philosophique occidentale. Cet héritage, laissé par Platon, a ancré un modèle de représentation qui recherche toujours la distinction entre le vrai et le faux. Le problème de cette question réside dans le fait que, du fait de la dualité des mondes, le plan sensible est amené à faire appel à une instance supérieure qui sert de base pour déterminer la qualité des phénomènes. Il existe un poids esthétique-moral imposé sur le monde sensible

¹ Mestrando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia — PPGFIL/UFPA; Graduado em Filosofia pela Universidade do Estado do Pará — UEPA.

déterminé par une balance normative, dont les critères résident dans le monde des formes parfaites. Ainsi, être détaché des modèles interprétatifs du l'Égal ou Semblable équivaut à proposer une subjectivité détachée d'un régime de signes qui l'emprisonne dans une identité rigide et fixe, utilisés comme modèles de domination ; toujours une domination de quelque chose sur autre chose, observée dans toutes les formes de sociétés. Renverser cette image de pensée consiste à adopter une nouvelle position face à la réalité concrète, étant donné que toute renonciation ontologique implique aussi une renonciation politique pour adopter une pratique politique, non plus médiée par des valeurs abstraites, mais étroitement liée à des exigences matérielles.

Mots-clés : Platonisme. Renversement. Éthique. Immanence. Deleuze.

Introdução

As disposições gerais da discussão deste artigo partem, precisamente, da maneira como Deleuze analisa o legado da filosofia platônica. Em *Diferença e Repetição* (1968) e em *Lógica do Sentido* (1969), Deleuze comenta que essa herança serviu como estrutura óssea de boa parte da tradição filosófica Ocidental. Instaurou-se, então, uma espécie de mancha que se impregnou nos modelos interpretativos que muito serviram como base ontológica estatutária para modelos políticos cujo intuito é o de gerir as subjetividades. São domínios interpretativos que buscam se apoderar do discurso, controlando a linha interpretativa e estabelecendo o controle dos signos.

Em *Diferença e Repetição* (1968), o esforço de Deleuze é de demonstrar como a filosofia platônica desempenhou decisivo papel na transição do pensamento mítico ao pensamento filosófico, mas que fixou padrões normativos e estéticos a partir de noções ontológicas de *modelo*, cujas bases, veremos, é tida pelo francês como inatingível, mas se apresenta como uma imposição feroz e violenta do plano representacional sob o plano material, “o pensamento coagido e a coerção a pensar” (Deleuze, 2018, p. 143). Assim, resta ao plano sensível ser tomado com imperfeito, um plano instável. O ponto de inflexão crítica de Deleuze se dá justamente no fato de que esse dualismo ontológico passou a integrar grande parte, em maior ou menor grau, das filosofias ocidentais, como mostrado no primeiro capítulo de sua tese de doutoramento.

O platonismo é compreendido como um operador de seleção de ideias com escopo de distinguir e definir o puro do impuro, o autêntico do inautêntico etc., como um sistema de aceitação e exclusão. Esse sistema é denominado por Deleuze como “dialética da rivalidade”, o qual se apresenta como um modelo filosófico que visa sempre o verdadeiro, o perfeito e o original; conseqüentemente, identifica também o falso, o imperfeito e o simulacro.

A questão que se instaura se dá no curioso fato de que o critério para definição e fixação desses valores está vinculado ao que o próprio filósofo considera como verdade, justiça, essência etc. O próprio Platão se assume como operador do signo. Existe, então, uma definição hierárquica que estabelece a qualidade do objeto/ideia: quanto mais se aproxima da Ideia per-

feita, contida no mundo inteligível, tanto mais próximo da verdade; quanto menos se aproxima dessas Ideias, tanto mais afastado da verossimilhança e, com isso, dado objeto é considerado falso, imperfeito. Nesse sentido, a crítica deleuziana se ancora na teoria estética, sobretudo nas noções de “Ideia”, “cópia” e no “simulacro”, trabalhadas por Platão em textos como *Crátilo*, *Teeteto*, *O Sofista* e afins.

Questões preliminares ao problema da representação

No diálogo *O sofista*, Platão visa compreender um fenômeno importante do cenário político grego: o próprio sofista. O diálogo, travado pelo estrangeiro e por Teeteto, demonstra a tentativa de sair de definições amplas, depurando as informações a partir de sucessivas divisões para alcançar definições específicas a fim de estabelecer proximidade com o verdadeiro². A partir disso, a figura do “sofista” é tida como um mercador de conhecimento da alma, pois seu intuito não é o de alcançar a verdade, mas tão somente repassar noções de mundo e técnicas argumentativas, visando o triunfo político e o enriquecimento. Baseavam-se puramente em uma dimensão superficial de sabedoria, isto é, serviam-se de uma imagem falsa de conhecimento com o intuito de ludibriar o público.

Parte-se aqui de uma dimensão estética da *imagem*. Ela é utilizada como recurso capaz de reproduzir o modelo, daí o seu caráter imitativo. Contudo, são identificadas duas propriedades da imagem: a alteridade e a semelhança, o que faz com que ela carregue tanto o “ser” quanto o “não-ser”, ou seja, ainda que se assemelhe ao modelo, ela própria não o é. Por esse motivo, deve-se purgar a imagem, porque ela pode aparentar ser algo que não é, dificultando a percepção da plena verdade e da justiça.

Desse modo, Platão estabelece dois critérios para as imagens: 1) as cópias ou semelhanças (*eikonés*), seriam réplicas fiéis do modelo, garantindo proporção e forma; 2) as aparências ou simulacros (*phantasmata*), não possuem pretensão alguma de ser fiel ao modelo, possuiriam o intuito de ludibriar o espectador, utilizando técnicas de embelezamento, distorcendo proporções etc. Um sofista utiliza a imagem por meio de palavras, modificando os signos e significados para elaborar discursos que deformam a realidade objetiva dos fatos, dissuadindo o povo a partir de aparências (Platão, 1983, p. 137, §224#).

Com efeito, Platão parece impor certa definição ao simulacro: possui um caráter ludi- briador na medida que é uma falsificação (Platão, 1983, p. 193, §267a), isto é, é uma tentativa de imitar algo, mas sem que se tenha o conhecimento daquilo que está imitando³. Essa falsidade

²Faz parte do método platônico, para sair de definições mais gerais até alcançar uma definição que seja “indivisível”, isto é, que apreenda a especificidade do conceito procurado. Entretanto, o método de divisão não tem por intuito avaliar “os justos pretendentes, mas ao contrário, para encurralar o falso pretendente como tal, para definir o ser (ou antes, o não-ser) do simulacro (Deleuze, 2009a, p. 261).

³Diz o estrangeiro a Teeteto: “Mas que dizer da figura da justiça e, em geral, de toda virtude? Não haverá muitos que, sem a conhecer, mas dela tendo apenas uma opinião qualquer, se desdobram em todas as suas forças e zelo, para fazê-la aparecer como uma qualidade pessoal realmente neles presente, imitando-a o mais que podem em

se dá enquanto o artífice, no ato de reproduzir uma obra de arte, tem como escopo maravilhar o produto para o tornar chamativo, distorcendo os procedimentos decorativos.

A pretensão platônica⁴ é purgar o original da cópia, mas, mais ainda, é necessário purgar a cópia do simulacro. Assim, é imposto ao simulacro uma diferença ontológica fundamental que sempre o mantém afastado do modelo. Nada mais faz do que produzir ilusões sobre a realidade (Platão, 1983, p. 195, § 268d). Por outro lado, as semelhanças (eikonés) são consideradas honestas, pois, sendo uma cópia, ainda que imitem o modelo, deixa clara a diferença ontológica existente entre si e o modelo – ser semelhante não é ser o modelo, mas pelo conhecimento que se tem do que imita, respeita as proporções e a forma (mimética sábia)⁵.

É aqui que a depuração platônica se instaura, já que é necessário selecionar o verdadeiro do falso, quer dizer, analisar a intenção dos pretendentes. Assim como o artífice possui disposições para enganar seus espectadores por meio das distorções de matizes, proporções, diâmetros e larguras distintas, o sofista pode, por meio de recursos verbais, dissuadir seu ouvinte sobre o belo, o justo e tantos outros assuntos, visando a obtenção de algum ganho⁶ na escala política ou ética.

Os diálogos platônicos buscam descrever como a produção do simulacro impacta o campo filosófico. Se o simulacro corrompe as características do modelo no campo da arte, ao nível do discurso, enquanto arte da oratória, mistura-se o verdadeiro e o falso. O que resta à filosofia, tomando o seu sentido clássico – “amor ao conhecimento/verdade”, se deixarmos de considerar a verdade? É, parece-nos, muito conveniente que uma aristocracia ameaçada produza denúncias ao discurso sofisticado, impingindo supostas artimanhas, embelezamentos e ilusões que não passam de aparência. Demonstra como a linguagem é um espaço político em disputa.

Aparece-nos um primeiro problema imediato: as cópias (eikonés) demonstram que nem toda imagem é enganadora; é “falsa” na medida que é carente de realidade, isto é, não possuem verdade ontológica do fundamento. No *Crátilo*, a qual aborda a questão do verdadeiro sob a perspectiva dos nomes, o objetivo de Platão é de salvaguardar as imagens. Tomam-se as palavras como imagens a que nos referimos às coisas, mas essas palavras não são propriamente as coisas. Em primeira análise, Platão (*Crat.*, 386a) parece questionar o relativismo absoluto de Protágoras, alegando que os signos, pelos quais nos referimos às coisas, são puramente convencionais. Nesse sentido, seus significados também podem variar conforme o tempo ou pela mudança de convenção.

⁴ Em *Diferença e Repetição*, Deleuze (2018, p. 84) destaca que a dialética de Platão tem como método a *divisão*. Porém, uma divisão que é carente de critérios objetivos para suas distinções. Quer dizer, quando Deleuze afirma que o método opera “sem mediação” (*Ibidem.*, p. 85), significa que a balança normativa para aquilo que deve ser considerado ou desconsiderado é propriamente Platão; é ele quem define a balança hierárquica das disposições dos objetos/ideias.

⁵ “À imitação que se apoia na opinião, daremos o nome de *doxomimética*; e à que se apoia na ciência, e o nome de *mimética sábia*” (Platão, 1983, p. 194, §267e).

⁶ N’*O Sofista*, o “estrangeiro”, ao buscar a definição de sofista, diz: “mas as razões jurídicas, a oratória pública e as conversas privadas constituem um todo novo ao qual daremos o nome de *arte de persuasão*” (Platão, 1983, p. 137, §221#).

O estatuto problemático incide no fato de que a Filosofia é produzida num determinado campo linguístico. A preocupação platônica está em encontrar uma linguagem que denote a fina correspondência entre o signo e o significado. Isso aponta, inicialmente, para a intenção de imbricar linguagem e conhecimento, buscando a dependência de um no outro. Se as palavras são sons vocais pelos quais *imitamos* sonoramente o objeto imitado (Crat., 423b), deve-se atentar para a qualidade dessa imitação, pois cada coisa possui sua própria essência e, portanto, deve ter sua designação própria. Surge assim a ideia de *mimesis* como recurso avaliativo para alcançar as “boas imitações” ou as *boas imagens*. O real passa a ser legitimado e avaliado pelo campo do conceito, estabelecendo essências pré-fixadas que devem ser buscadas.

Apesar de toda imagem possuir um grau de menor realidade – simplesmente por não ser o modelo, existem imagens que conseguem transparecer com clareza o modelo imitado. Seria a vida filosófica aquela capaz de se aproximar, embora nunca alcance, ao modelo contido no mundo das essências, buscando o verdadeiro, encadeando “as letras com relação aos objetos” (Ibid., 424e). A linguagem aparece como *mimesis* de ideias figuradas pelo sistema de signos dos objetos que representam.

Tal como um artesão, o filósofo é também um imitador, entretanto, com o ofício de elaborar o discurso verdadeiro, pelo que ele pode imitar da verdade. Ao eleger um “verdadeiro”, o método de depuração platônico parece determinar, conseqüentemente, a existência de um falso⁷. Mais ainda, existem bons e maus imitadores. Certamente o filósofo sabe que é um imitador. Contudo, ele não tem o intuito de ludibriar, mas quer manter proximidade com as formas perfeitas, buscando o conhecimento das Ideias imutáveis das quais tudo deriva.

Para concluirmos este momento introdutório da questão, poder-se-ia definir a existência de dois modelos éticos, associados tanto ao filósofo quanto ao sofista. Segundo Platão (Sofista, 222c), os sofistas utilizam técnicas discursivas, retirando e atribuindo significados às palavras a seu bel-prazer, dissuadindo o discurso para alcançar seus fins (o lucro), persuadindo seus interlocutores. Diferentemente da figura do filósofo, o qual busca conhecer detidamente a natureza das coisas, de tal sorte que conhecer a essência das coisas significa permanecer longe do simulacro.

O modelo da representação e a questão do simulacro

Em *Lógica do Sentido* (1969), sobretudo na seção intitulada “Platão e o simulacro”, Deleuze se propõe a discutir a teoria estética de Platão, sobretudo quanto à *arte mimética* e à *arte de dissimular*, no intuito de empreender a noção de *simulacro*. Ao avaliar *O Sofista*, perce-

⁷ Quanto a isso, Sócrates, personagem do diálogo, diz a Crátilo: “Se a distribuição, de fato, pode ser feita dos dois modos, vamos denominar um deles, falar verdade, e o outro, dizer inverdade. Ora, se as coisas se passam dessa maneira e podemos distribuir inexatamente os nomes e não atribuir a cada pessoa o que lhe é próprio, mas, por vezes, o que não lhe diz respeito, será possível, também, fazer o mesmo com relação aos verbos. Ora, se os verbos e os nomes podem ser atribuídos desse jeito, o mesmo forçosamente se dará com as sentenças, pois estas, segundo penso, são formadas pela reunião daqueles” (Crat., 431b).

be-se que *Teeteto* e o Hóspede de Eleia estabelecem uma relação dialética, mas uma *dialética de exclusão*, os pautando sempre nos critérios do fundamento para avaliar os discursos. Assim, a argumentação socrática sempre é tida como bem fundamentada, enquanto a argumentação sofística é classificada como problemática, por ser calcada na perversão da verdade e, portanto, falaciosa.

O platonismo é a *Odisseia* filosófica; a dialética platônica não é uma dialética da contradição nem da contrariedade, mas uma *dialética da rivalidade* (*amphisbetesis*), uma dialética dos rivais ou dos pretendentes. A essência da divisão não aparece em largura, na determinação das espécies de um gênero, mas em profundidade, na seleção da linhagem. Filtrar as pretensões, distinguir o verdadeiro pretendente dos falsos (Deleuze, 2009a, p. 260).

Isso ocorre pelo fato de que a Ideia é tomada como paradigma, um critério que julga os fenômenos. Assim, o discurso também é avaliado conforme sua proximidade com o fundamento, isto é, a qualidade argumentativa é definida conforme a distância da *Ideia* perfeita. Os filósofos, enquanto bons imitadores, aproximam-se da Ideia de “bem em si”, “justo em si” etc., e, por isso, forneceriam boas cópias. Em contrapartida, o sofista produz apenas aparências (simulacros) de tais universais, sendo assim, maus imitadores e simuladores.

É nesse sentido que se instaura uma *exclusão do rival*⁸. A Ideia é o que dá estabilidade ontológica ao sistema, ou seja, a Ideia é o recurso que julga os fenômenos consoante a identidade do discurso a partir da sua aproximação ou não do fundamento. Ocorre que o fundamento define, em ordem hierárquica de ideias, a qualidade do fenômeno, sendo a *virtude* o próprio conhecimento que ocupa o maior grau hierárquico e o *vício*, enquanto a ignorância ocupa o mais baixo grau de *status*. Com isso, em Platão, a Ideia funda o mundo da representação no qual os fenômenos são julgados consoante a identidade de uma qualidade, de modo que “ele é o primeiro a instaurar um fundamento para julgar pretensões e a transformar a filosofia em um grande tribunal” (Lapoujade, 2015, p. 48).

A dialética platônica é impulsionada na teoria estética-epistemológica quanto à fundação dos *logos*. Faz-se necessário a implementação de uma dualidade dos mundos, um sendo o mais perfeito, o inteligível; e outro como uma tentativa de imitação dessa inteligibilidade, o sensível. Toda essa estrutura é sustentada na *teoria da participação*, apresentada em *Diferença e Repetição*, enquanto uma busca por reportar “a diferença ao Uno”, isto é, o múltiplo existe enquanto participa do Uno. O múltiplo é, em segundo lugar, porque a multiplicidade decorre de Ideias e a elas remetem (Deleuze, 2018, p. 68).

Participar quer dizer ter parte, ter após, ter em segundo lugar. O que possui

⁸ Segundo Deleuze é isto que atravessa a filosofia platônica. Seja no âmbito epistemológico ou estético, a tendência de Platão é “sempre o de avaliar os rivais, de selecionar os pretendentes, de distinguir a *coisa e o simulacro*”. A *dialética da realidade* tem o intuito de obliterar os falsos pretendentes (Cf. Deleuze, 2018, p. 86).

em primeiro é o próprio fundamento. Só a Justiça é justa, diz Platão; quanto àqueles que chamamos de justos, eles possuem em segundo, em terceiro ou em quarto lugar...ou em simulacro a qualidade de ser justo. Que apenas a justiça seja justa não é uma simples proposição analítica. É a designação da Ideia como fundamento que possui em primeiro lugar. E o próprio do fundamento é dar a participar, dar em segundo lugar. Assim, aquele que participa e que participa mais ou menos, em graus diversos, é necessariamente um pretendente (Deleuze, 2018, p. 88)

Existem dois elementos centrais para discutir brevemente a questão: o *Participado* e o *Participante*. O *participado* é a própria Ideia perfeita e imutável, nesse caso a própria Justiça, que serve como “critério eletivo de semelhança” (Lapoujade, 2015, p. 49); por sua vez, sendo o fundamento, o *participado dar a participar*, isto é, fornece qualidade ao objeto a ser pretendido – a ser assemelhado, fundado na identidade da Ideia. Por conseguinte, o *participante*, o pretendente; esses fenômenos participam com a *pretensão* de alcançar a qualidade de “justo”, reproduzindo ou imitando o modelo. As participações dos pretendentes se dão de forma diferente, isso porque são submetidos aos critérios do fundamento que *seleciona*⁹ os que se aproximam e os que não se aproximam da Ideia, os separando em “linhagens em profundidade que marcam operações de um fundamento seletivo assim como o de uma participação eletiva” (Ibidem).

É essa dualidade que estabelece propriedades particulares aos mundos. Verifica-se que o *mundo inteligível* é possuidor de estabilidade ontológica, sua consistência está na identidade dos conceitos perfeitos e imutáveis: é o próprio modelo, justamente porque possui as formas em sua totalidade e, por isso, confiável. Por outro lado, tem-se o *mundo sensível*, o qual seria a materialização ou concretização daquilo existente no mundo inteligível; entretanto, como cópia, não consegue dar conta das formas perfeitas em sua totalidade e, assim, é considerado imperfeito.

Desse modo, existe uma relação causal entre os mundos: o mundo sensível seria apenas uma projeção do mundo inteligível, isto é, uma imitação que não abarca a essência original, portanto, uma cópia. Disso segue a teoria estética da imagem. No platonismo, diz Deleuze em *Diferença e repetição* (2018, p. 91), é necessário distinguir entre a “coisa mesma” e os simulacros. O intento aqui não repousa na dualidade dos mundos, mas se volta agora ao problema da distinção da imagem, volta-se à questão da boa ou má cópia que fundamenta as propriedades dos mundos. Começa aqui a empreitada do *ícone* contra o *simulacro*.

O francês destaca que a imagem, na estética platônica, estaria disposta em dois graus. O primeiro grau da imagem é a *imagem ideal*, aquela que mais se aproxima do modelo, é chamada por Deleuze como *cópias-ícone* (2009a, p. 262), por serem bem fundamentadas, dada sua semelhança. Por outro lado, existem os *simulacros-fantasmas* (Ibidem), estes são marcados pela

⁹Sobre esse *princípio de seleção*, diz Lapoujade (2015, p. 50): “Ora, se trata de selecionar as séries compostíveis com a escolha divina do melhor dos mundos, ora se trata de apoiar, de levantar a contradição como prova seletiva que faz a diferença para atingir o saber absoluto”.

dissimilaridade, cópia da cópia, uma imagem absolutamente degradada dado seu afastamento do modelo. Ainda que a imagem ideal seja ela mesma uma cópia, é justamente por essa proximidade ao modelo que a torna um critério para julgar a arte. Ora, a avaliação estética sempre faz um apelo à *imagem absoluta (fundamento)* para determinar a essência da imagem, julgando-a como original ou cópia.

O estatuto problemático da questão incide precisamente no fato de que esse tipo de avaliação funda uma *imagem do pensamento*, ou seja, a partir disso se reúne um conjunto de pressupostos e axiomas utilizados como recurso norteador, uma linguagem com um sentido. Assim, a produção humana passou a se pautar na busca por se assemelhar ao modelo¹⁰. Para evitar o erro, o platonismo passou a valorizar a cópia fidedigna (*eikonés*) como mote a ser replicado em detrimento do simulacro. Assim, existe um valor moral implícito que normatiza a boa e a má cópia a partir da distinção estética da imitação.

Partindo desse pressuposto, pode-se ver como ocorre a moralização na representação da imagem. Sendo a cópia bem fundamentada, sua segurança se apoia no seu alto grau de semelhança da essência do objeto ou da Ideia da qual decorre. Já o simulacro, enquanto cópia da cópia, representa a perversão do modelo, considerados falsos. São imagens fragmentadas, transpassadas pela instabilidade, já que se fundamentam na dessemelhança; esse distanciamento do modelo implicaria numa deturpação da verdade, conduzindo ao erro e, portanto, deve ser evitada na representação da arte.

A grande dualidade manifesta, a Ideia e a imagem, não está aí senão com este objetivo: assegurar a distinção latente entre as duas espécies de imagens, dar um critério concreto. Pois, se as cópias ou ícones são boas imagens e bem fundamentadas, é porque são dotadas de semelhança. Mas a semelhança não deve ser entendida como uma relação exterior: ela vai menos de uma coisa para outra do que de uma coisa a uma Ideia, uma vez que é a Ideia que compreende as relações e proporções constitutivas da essência interna. *Interior e espiritual*, a semelhança é a medida de uma pretensão: a cópia não parece verdadeiramente a alguma coisa senão na medida em que parece à Ideia da coisa (Deleuze, 2009a, p. 262).

Percebe-se que essa distinção de imagens, no primeiro momento, tem por intuito tão somente orientar o fazer artístico, estabelecendo-se de forma dual, apenas com dois caminhos possíveis. Mas esses critérios valorativos sobre a arte, de cunho interno e espirituais (noéticos)¹¹, nada mais são do que formulados pelo campo da consciência. É, portanto, excludente, porque disso se deduz a “boa” e a “má” cópia. Porém, não são definidos no próprio mundo con-

¹⁰ “Neste sentido, o pensamento conceitual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento, pré-filosófica e natural, tirada do elemento puro do senso comum. Segundo esta imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro” (Deleuze, 2018, p. 184).

¹¹ “A cópia poderia ser chamada de imitação na medida em que reproduz o modelo; contudo, como esta imitação é noética, espiritual e interior, ela é uma verdadeira produção que se regula em função das relações e proporções constitutivas da essência” (Deleuze, 2009a, p. 263)

creto (estado de coisas), mas mediados pelas proporções constitutivas de essências fornecidas pelo mundo inteligível.

Assim, constitui-se a noção de *imagem do pensamento*, estrutura interpretativa que se impregnou na tradição filosófica, na medida que o platonismo engendra, em maior ou menor grau, boa parte da produção filosófica continental. Dessa forma, o platonismo parece indicar o domínio interpretativo operado pela Filosofia: propõe a exclusão daquilo que foge do modelo instituído (Deleuze, 2018, p. 130). Nada mais é do que um regime filosófico encerrado pela mediação da verdade, mas uma verdade definida no mundo supra terreno, tal como imposição inteligível à materialidade.

A imagem do pensamento visa o *ideal do igual* ou do *semelhante* (Deleuze, 2009a, p. 264). Diz-se que é um domínio da representação, porque se alicerça na “determinação abstrata do fundamento como aquilo que possui primazia” (Ibidem). Por essa regulação do Igual, o simulacro passa a ser visto como limitado. As cópias são impedidas de suas variações, excluindo as possibilidades (devires) do simulacro, porque ele próprio é a dispersão do modelo. É a determinação abstrata que serve como fundamento, estabelecendo o ideal de Verdade em si, Coragem em si, a Justiça em si, etc. Tais valores estabelecidos, implicitamente, firmam a hegemonia do *estado de razão* sobre o *estado de natureza* de duas formas: 1) como uma espécie de fazer com que as leis naturais estivessem submetidas às leis da razão; 2) mas, por outro lado, demonstrar que a natureza da razão é ser boa e, portanto, meio para alcançar a verdade.

No modelo platônico de representação, a cópia necessariamente deve seguir a “ideia-modelo”, reprodução fiel: existe na ideia uma identidade superior que instaura critérios de avaliação das cópias. É nesse sentido que o diagnóstico deleuziano indica uma alternativa ao pensamento, ou seja, alguém da representação, porque nega seus signos, significados, postulados e modelos. É proposto um novo formato que suporte imagens que não se proponham a assemelhar ao modelo, tampouco sejam cópias fidedignas, pois o intuito é trabalhar e mobilizar um sistema que comporte imagens simuladas ou simulacros.

A pretensão aqui parece residir no fato de que é assumido o total devir da imagem, isto é, fazer com que o pensamento possa assumir outra forma. No simulacro está contida a dissimilitude interna que contesta a legitimidade da “ideia-modelo”. No limite, isso implica a não submissão a um fundamento. Sem passar pelo critério da ideia, o simulacro é tão somente fundado na dissimilitude: o não-igual não pode ser definido pelo modelo da representação, porque o processo expressivo da imagem não pode ser definido pelo modelo representativo.

Por adotar o critério da dessemelhança, não se tem um modelo definido. Assim, as imagens são díspares da “imagem do pensamento”, porque a dissimilitude propõe um sistema outro, um *modelo do simulacro*¹² (Deleuze, 2009a, p. 267). Não definir a “cópia-ícone” não gera déficit

¹² “O simulacro não é uma cópia degradada, ele encerra uma potência positiva que nega tanto o *original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução*. Pelo menos duas séries divergentes interiorizadas no simulacro, nenhuma pode ser designada como o original, nenhuma como a cópia. Não basta nem mesmo invocar um modelo

algum, mas abarca uma nova imagem, descartando o critério definidor da boa ou má cópia. O sistema então não tem em vista fazer comparações entre as cópias, mas exprimir imagens sem semelhança. Eis outra imagem do pensamento na qual o simulacro é aquele capaz de dar conta da diferença. É retirada do simulacro as marcas negativas deixadas pela estética platônica.

O simulacro deixa a condição de cópia degradada/degenerada para assumir uma potência positiva em que se funda um regime de singularidade e de diferença. O descompromisso em ser cópia de um modelo implica o estabelecimento de um campo de signos que expressem a multiplicidade, encerrando modelos interpretativos que definam o original e a cópia, desprende-se de qualquer hierarquização que precise do fundamento que a qualifique. Como explica Deleuze (2018, p. 185):

Assim, aparecem melhor as condições de uma Filosofia isenta de pressupostos de qualquer espécie: em vez de se apoiar na Imagem moral do pensamento, ela tomaria como ponto de partida uma crítica radical da Imagem e dos “postulados” que ela implica. Ela encontra sua diferença ou seu verdadeiro começo não num acordo com a Imagem pré-filosófica, mas numa luta rigorosa contra a Imagem, denunciada como não-filosofia.

Entretanto, a noção de simulacro requer cuidados. A discussão não se limita meramente a uma crítica à imagem do pensamento como modelo de representação usado como método interpretativo. Mas também se estende ao campo normativo, precisamente porque existe uma moral posta no simulacro. Ao subordinar o simulacro aos critérios míticos, determina-se a exclusão da diferença, mas essa supressão ocorre pelo domínio da linguagem e compromete todos os outros aspectos da produção humana, tal como no âmbito da epistemologia, da estética, política e, finalmente, normativa. Comparar imagens e excluir os simulacros mostra que o platonismo se interessou pouco em pensá-los.

Platonismo e a normatização do simulacro

É justamente o critério de similitude ao modelo que permite com que o platonismo defina a cópia e o simulacro. Por se afastar do modelo, o simulacro é tomado como ludibriador ou, ao menos, aponta para a qualidade daquilo que é vicioso. Mas isso ultrapassa o campo epistêmico e estético, inscrevendo-se no plano valorativo no momento em que é estabelecido um uso *correto* do intelecto. É entre um dualismo moral e imoral que se estrutura o uso “adequado da razão”, define sempre o moral e o imoral, inscrito na bipartição dos mundos. Assim, vincula-se o simulacro e o sofista para indicar certa atribuição de imoralidade, sendo aquilo que dissimula a verdade.

Deleuze afirma que o platonismo deixou marcas profundas na estrutura interpretativa,

do Outro, pois nenhum modelo resiste à vertigem do simulacro” (Ibidem).

funcionam como manchas impregnadas no modo como o pensamento opera que, no mais das vezes, passam-se despercebidas. Segundo o francês (2018, p. 169), é lançada uma moral de mundo antes mesmo de ser lançada uma “lógica da representação”, pois o simulacro deve ser suprimido a todo custo pelos critérios morais do semelhante.

A chamada reversão do platonismo tem por núcleo a relação estatutária entre simulacro e diferença, funcionando como uma recusa da primazia do original sobre a cópia. Desse modo, o simulacro possui, em seu interior, a potência para expressar uma nova imagem do pensamento. A nova imagem de pensamento garante a possibilidade de perverter o plano moral, mobilizando os conceitos (imagens-signos) de forma dinâmica, permanecendo aquém de determinado “repouso do pensamento”, isto é, visa permanecer longe de um princípio estabilizador que mantém um primado da identidade. Por isso, “Pensar é sempre seguir a linha de fuga do voo da bruxa” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 53).

Por isso, pode ser verificado dois sentidos de repetição: “repetição do mesmo e repetições de diferença” (Williams, 2005, p. 108). A *repetição do mesmo* implica no problema do plano material sofrer mediação de um mundo abstrato, justamente por conta do constante retorno à identidade da Ideia. A estrutura interpretativa está ancorada nos mesmos postulados abstrativos. Por outro lado, primar pela *repetição da diferença* significa colocar a diferença em estruturas de variação, percorrendo novas direções, porque é “refratária à identificação” (Ibidem).

Cabe posicionar a discussão. Deleuze quer demonstrar que o mundo não se adequa às formas do pensamento, mas o contrário (Deleuze & Guattari, 1992, p. 253-4). Ora, na contração da Filosofia Clássica até o Iluminismo, a razão, enquanto instância de conhecimento isolada e apartada do material, não conseguiu promover os milagres a que se propunha. Em outras palavras, as virtudes, a moralidade, bem como as constituições à luz da racionalidade, pelo que indicam as catástrofes globais, por exemplo, não conseguiram dar cabo dos problemas a que se propunham resolver. O que fica subentendido é que o escopo da diferença é não ser fruto de verdades fixadas em essências universalizantes.

A adaptação do recurso analítico às condições mundanas significa sair das definições abstratas do Espírito, anterior a toda distinção qualitativa dos organismos ou objetos, retirando os critérios de certo/errado, bem/mal ou verdadeiro/falso. Por isso, expressar não é representar¹³, porque o mundo real está para além de definições nominais. Mas que significa isso? A valorização ou mesmo os processos epistemológicos baseados e justificados pelo mundo de Ideias perfeitas é ilógico, justamente pela sua pretensão de essencialidade (Deleuze & Guattari, 1992,

¹³ “A concepção da verdade como correspondência não nos dá nenhuma definição do verdadeiro, nem material, nem formal; ela nos propõe apenas uma definição nominal, uma denominação extrínseca. Ora, talvez pensemos que o “claro e o distinto” possam nos dar uma melhor determinação, isto é, uma característica interna do verdadeiro, tal como ele é na ideia. De fato, isso não significa nada. Considerados em si mesmos, o claro e o distinto tratam sim do conteúdo da ideia, mas apenas do seu conteúdo “objetivo” ou “representativo”. Eles tratam igualmente da forma, mas apenas da forma de uma “consciência psicológica” da ideia. Dessa maneira, eles nos permitem reconhecer uma ideia verdadeira, justamente aquela que o método supõe, mas isso não nos dá nenhum conhecimento do conteúdo material dessa ideia nem de sua forma lógica” (Deleuze, 2017, p. 89).

p. 65-6). Nesse sentido, a epistemologia e a normatividade necessitam ser pensadas como campos atravessados por exigências orgânicas para a sobrevivência, não porque o direito natural do humano¹⁴ o conduz a ser político por sua natureza. Propõe-se instaurar um novo plano em que o pensamento possa operar.

Os problemas são sempre dialéticos; eis por que, quando a dialética “esquece” sua relação íntima com os problemas enquanto Ideias, quando ela se contenta em decalcar os problemas sobre as proposições, ela perde sua verdadeira potência para cair sob o poder do negativo e substitui necessariamente a *objetividade ideal* do problemático por um simples confronto de proposições opostas, contrárias ou contraditórias. Longa desnaturação que começa com a própria dialética e encontra sua forma extrema no hegelianismo. Mas, se é verdade que o que é dialético, em princípio, são os problemas, e o que é científico são suas soluções, devemos distinguir de maneira mais completa: o problema, como instância transcendente; o campo simbólico, em que se exprimem as condições do problema em seu movimento de imanência; o campo de resolubilidade científica, em que se encarna o problema e em função de que se define o simbolismo precedente. Somente uma teoria geral do problema e da síntese ideal correspondente poderá precisar a relação entre estes elementos (Deleuze, 2018, p. 158).

Desse modo, a reversão do platonismo consiste em afirmar o simulacro em oposição à estrutura da representação, na medida em que o *eikonés* é contestador tanto do modelo quanto das cópias (identidade e semelhança) impostos no mundo sensível. A imanência como oposição dos modelos de transcendência, isto é, estabelecer a possibilidade de construir novas estruturas interpretativas, cuja validação e precisão sejam verificadas no próprio mundo.

Assim, permite-se propor soluções efetivas aos problemas que se impõem, mas que suspendam as pretensões de verdade e universalidade: a Filosofia seria preenchida por conteúdos concretos, fornecidos pelo próprio movimento do próprio mundo. As verdades são tão dinâmicas como a realidade; uma verdade variável, já que sua referência é também variável (Deleuze, 1992, p. 247). Isso daria à Filosofia um dinamismo necessário para uma constante adaptação da estrutura interpretativa para avaliar a realidade em que “os objetos do conceito ocupam o lugar das variáveis ou argumentos da função proposicional, para as quais a proposição é verdadeira, ou sua referência preenchida (Ibid., 161-2). Nesses termos, o pensamento se atualiza segundo o movimento da materialidade do estado de coisas.

Nova lógica, um novo processo de individuação

A reversão do platonismo não implica num simples esforço por trocar um regime de verdades por outro. Porém, ao contrário, a contestação do regime interpretativo vigente tem por

¹⁴ Segundo Deleuze, o direito natural clássico “é o que está conforme a essência de alguma coisa” (Deleuze, 2009b, p. 87). O homem, dessa perspectiva clássica, é a sua alma, sendo naturalmente político. Deleuze apresenta um contraponto que incide na desconexão entre lei da natureza e essência final, retirando a avaliação por qualidade. Assim, o direito natural é tomado como poder: “Tudo o que pode uma coisa é seu poder” (Deleuze, 2017, p. 288).

intuito forçar a Filosofia a fornecer interpretações calcadas no real, isto é, a necessidade de normalizar o uso de dados empíricos para formular o pensamento filosófico, atestando a validade ou falseabilidade das hipóteses na própria realidade.

A consistência de um plano é tão somente a capacidade deste em fornecer imagens (signos que se tornarão conceitos) cuja verificabilidade incida sobre e na materialidade que se apresenta ao filósofo. Sem isso, não tem consistência, nem referência, tampouco consequência (Deleuze & Guattari, 1992, p. 253-4). Assim, será possível prover ferramentas que consigam analisar sistematicamente a conjuntura política, econômica e social, tendo em mente que esses campos são produtos do jogo de forças a que todos os indivíduos estão dispostos.

Remodelar o regime dos signos, em última análise, é também uma provocação e um convite para contestar tudo aquilo embutido nos corpos pelo qual chamamos de *subjetividade*. Contestar um sujeito que foi forjado nessa mesma lógica de acirramento de representações antagônicas é introduzir, à noção de sujeito, novas sensações e novas cadeias de signos às individualizações (Williams, 2005, p. 102). Segundo, Deleuze:

O *sujeito* é precisamente a instância que segue o lugar vazio: como diz Lacan, ele é menos sujeito que assujeitado – assujeitado à casa vazia, assujeitado ao falo e aos seus deslocamentos. Sua agilidade é sem igual, ou deveria sê-lo. Por isso, o sujeito é essencialmente intersubjetivo. O estruturalismo não é absolutamente um pensamento que suprime o sujeito, mas um pensamento que o esmigalha e o distribui sistematicamente, que contesta a identidade do sujeito, que o dissipa e o faz passar de um lugar a outro, sujeito sempre nômade, feito de individualizações, mas impessoais, ou de singularidades, mas pré-individuais (Deleuze, 2005, p. 125, grifo nosso).

N'O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia (1972), a tese central é estabelecer certa identidade de natureza entre a produção desejante e a produção social, mas considerando a diferença de regime entre ambos¹⁵. Aquilo que sustenta a argumentação do livro é uma premissa ontológica que recusa o dualismo existente entre a natureza e a cultura. Pode-se dizer que seria uma crítica direcionada à psicanálise freudiana e lacaniana (Deleuze & Guattari, 2011, p. 56-57), bem como ao marxismo à luz da dialética (Ibid., p. 58). Não se trata de propor reformas desses modelos teóricos, como uma espécie de síntese de contrários. Por trás da crítica, esconde-se o ímpeto de alcançar novos horizontes tanto da clínica quanto da política.

A elaboração da discussão perpassa a questão do desejo como aquilo que possui grande

¹⁵ Diz Deleuze & Guattari: “A descoberta do inconsciente tem dois correlatos: primeiro, a descoberta da confrontação direta da produção desejante com a produção social, das formações sintomatológicas com as formações coletivas e, portanto, da sua identidade de natureza e da sua diferença de regime; depois, a repressão que a máquina social exerce sobre as máquinas desejantes, e a relação do recalamento com essa repressão. É tudo isto que se perderá ou que, pelo menos, ficará singularmente comprometido com a instauração do Édipo soberano. Todas as cadeias do inconsciente são bi-univocizadas, linearizadas, suspensas num Significante despótico. Toda a *produção* desejante é esmagada, submetida às exigências da *representação*, aos sombrios jogos do representante e do representado na representação”. Cf. Deleuze & Guattari. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 77.

valor de amplitude na composição social. Então, permite pensar que a própria construção social é transpassada pela dinâmica desejante, de forma que o desejo não precisaria de nenhuma mediação (seja ela familiar ou estrutural) para sua efetivação. A longa tradição em filosofia, preocupou-se em descaracterizar o desejo, pervertendo seu significado: o platonismo, o idealismo e a psicanálise os consideraram como *falta*. Assim, instalou-se nele diversas miragens. Porém, esse efeito miraculoso lançado tem como escopo indicar certa organização social do desejo (Deleuze & Guattari, 2011, p. 169).

O principal ponto de partida é pensar a questão das *máquinas-desejantes*. Contudo, tal noção, apresenta-se como oposição ao sujeito fixo que vive na busca pelo que lhe falta. Pensa-se o conceito como um domínio de fluxos que está sempre ligado a uma *produção*. É, então, um regime associativo que acopla objetos parciais constantemente, mas são completos enquanto parciais: é porque o desejo não para de se efetuar, isto é, “o desejo faz correr, flui e corta” (Deleuze, & Guattari, 2011, p. 16). Isso significa dizer que existe um constante encadeamento dos fluxos contínuos que permite pensar um anti-essencialismo de base, isto é, não há uma identidade pré-concebida do sujeito, tampouco há sujeitos com faltas originárias com necessidade de satisfação.

O domínio de fluxos contínuos não permite pensar identidades fixas, justamente pelo fato de que é um regime associativo desejante que está em permanente contato com objetos parciais cortados por outros objetos parciais e que também produzem fluxos cortados por outros objetos parciais. As máquinas possuem em sua constituição a própria multiplicidade (Deleuze & Guattari, 1975, p. 71–72). Não se está no domínio da negatividade, pois as máquinas-desejantes referem-se ao princípio cosmológico de produção, porque o indivíduo quer poder¹⁶. A partir disso, se pode pensar a produção de um “eu” dinâmico, mas nem por isso o desejo diz respeito a um objeto ou a um sujeito, mas uma positividade a que tudo, de igual modo, está submetido. Tomar o desejo como fonte primária de produção não diz respeito unicamente ao processo de produção do sujeito e, por isso mesmo, qualquer posição antropomorfizada do desejo deve ser suprimida.

Porque a primeira evidência é que o desejo não tem pessoas ou coisas como objeto, mas meios inteiros que ele percorre, vibrações e fluxos de qualquer natureza que ele esposa, introduzindo cortes, capturas, desejo sempre nômade e migrante, cuja característica é, primeiramente, o “gigantismo”. Em suma, tanto os meios sociais, como os biológicos, são objetos de investimentos do inconsciente, investimentos que são necessariamente desejantes ou libidinais em

¹⁶ Vejamos duas passagens em que Deleuze comenta tal questão. A primeira, em *Nietzsche e a Filosofia* (1962), o poder como diferença, multiplicidade e devir: “o elemento genealógico que determina a relação da força com a força e que produz a qualidade da força. Por isso, a vontade de potência deve manifestar-se na força enquanto tal. Esse poder não é uma possibilidade abstrata, é preenchido e efetuado a cada instante pelas outras forças com as quais está em relação” (Deleuze, 1976, p. 30). A segunda nos *Cursos sobre Spinoza (21 de dezembro de 1980)*: “Definimos as coisas pelo que elas podem, o que abre às experiências. É tudo uma exploração das coisas, que não tem nada a ver com a essência. É preciso ver as pessoas como pequenos pacotes de poder. Eu faço uma espécie de descrição daquilo que podem as pessoas” (Deleuze, 2009b, p. 126).

Trata-se de pensar a produção desejante como imanente à produção social. Por isso, não se pensa na figura humana, atravessada pelo desejo, como se estivesse apartada da Natureza. Deleuze, em *Espinosa e o problema da expressão* (1968), parece oferecer um bom artifício para pensar o desejo, **não** como instância participante de uma “natureza humana” ou essência universal. O desejo está engendrado na estrutura produtiva de toda Natureza, como uma *física da força*, a qual expressa um puro dinamismo, retira do mundo certo *essencialismo* e o substitui por um dinamismo que suprime uma visão finalística do mundo. Por isso, em *Espinosa*, a pergunta “o que é uma coisa?” é revertida para “o que ela pode?” (Deleuze, 2017, p. 257).

O desejo seria então a potência cujas operações estão inclinadas a cumprir requisitos para continuar na sobrevivência. O desejo, pensado na fundação lógica do ser, transforma a ontologia em filosofia prática¹⁷ com imbricações no campo ético, estético, jurídico e político, porque a norma incide sobre o desejo para modular seu ânimo, suas intenções e condutas. Evoca-se a noção de *máquinas desejantes*, na medida em que pode ser visto um processo de produção da Natureza (produção primária). Tudo aquilo que existe, em maior ou menor grau, atua por um movimento de agregação (acoplamento de objetos parciais), ao mesmo tempo, por um movimento de desagregação (extração dos objetos parciais).

Ocorre de forma incessante, todo organismo, em maior ou menor grau, quer permanecer efetuando sua potência (existindo), colidem-se e oscilam, como um fluxo de variação contínua inscrito numa regra binária – corte e fluxo. Não age por finalidades conscientes. O sujeito não é, por excelência, racional, mas antes, é determinado por um inconsciente que *deseja* saciar a fome, a sede, a reproduzir; é sempre condicionado a fazer tudo o que está ao alcance para cumprir tais demandas. Por isso, Deleuze & Guattari (2011, p. 458) definem como *inconsciente-desejante* que constitui as junções sociais, econômicas, culturais e políticas¹⁸.

Se o desejo não se refere ao humano, porque é ímpeto da própria Natureza em geral, nada justifica ligar, à sua natureza, a ideia de falta. Fazer isso corresponde à implementação de uma barreira entre aquilo que se *imagina* e aquilo que se é. Trata-se de uma “mistificação analítica” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 30) para pensar a produção da subjetividade: as coisas e, principalmente, o sujeito não tenderiam a um determinado objeto pela falta, também não é

¹⁷ Deleuze destaca um certo *naturalismo espinosista*. Quando se trata das *existências de modo*, o programa naturalista propõe uma “teoria da essência particular”: o desejo é considerado variação contínua de potência. O *conatus*, enquanto essência humana, é uma propriedade física, isso porque “o conatus é, certamente, a essência do modo (ou grau de potência), desde que o modo tenha começado a existir” (Deleuze, 2017, p. 253). Por isso, tudo aquilo que se passa *na existência* do modo é atravessado pela dinâmica do desejo que compõe a trama afetiva.

¹⁸ “A economia libidinal não é menos objetiva do que a economia política, e a política não é menos subjetiva do que a libidinal, se bem que ambas correspondam a dois diferentes modos de investimento da mesma realidade social. Há um investimento libidinal inconsciente de desejo que não coincidem necessariamente com os investimentos pré-conscientes de interesse” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 458).

intencional ou parte da vontade de um indivíduo.

A falta seria introduzida no imaginário dos sujeitos por um determinado conjunto social. É precisamente nesse momento que se estabelece a diferença de regime entre a produção desejante e a produção social. Isso diz respeito à diferença entre a real produção e a usurpação dos mecanismos de produção como agente regulador que se assenta nas zonas de inscrição do desejo, *gerindo* a produção de subjetividades. Isso remonta toda a discussão de *socius*, mas o fato é que toda organização social gere diferentes sujeitos, porque todas as sociedades produzem mecanismos para *gerir subjetividades*.

O *socius* se apropria dos registros em que se inscrevem as subjetividades (codificação) para então decodificar os fluxos desejantes. O capital, por exemplo, como todo *socius*, apropria-se e se assenta como regulador do “real funcionamento produtivo” (causa) e se estabelece como produtor desse real, apresentando-se como *quase-causa* (Deleuze & Guattari, 2011, p. 23). Por isso, falou-se em miragem, porque aquilo que se acopla sobre o processo de produção primária da Natureza fornece um efeito *miraculoso*, isto é, o capitalismo produz um movimento aparente que apenas se apropria da causa real.

O sujeito é o efeito: algo produzido no processo de produção. Porém, têm-se efeitos distintos a depender do regime codificante do *socius*, na medida em que cada um desempenha certa *economia do desejo*. Cada zona de codificação reprime e subordina o inconsciente desejante segundo o modelo de sociedade esperado. Entretanto, sem nos alongarmos nos comentários críticos direcionados à psicanálise, tampouco iremos nos ater ao criticismo em relação ao kantismo como teorização das sínteses do inconsciente. O que nos interessa no momento é como Deleuze e Guattari pervertem o sujeito da representação. A questão é que o inconsciente, pensado por essas duas vias, limita as subjetivações e as encerra em categorias representacionais, o qual estabelece um regime de identidade.

São representações conceituais que encarceram e subordinam as diferenças sensíveis (corpóreas) **às categorias do entendimento. Deleuze e Guattari propõem uma nova imagem** quanto à perspectiva da subjetivação, na medida em que o “eu” é sempre delirante, produzido por um processo maior¹⁹, acoplado diante da superfície de registro. Essa discussão diz respeito à diferença entre a produção e a usurpação dos mecanismos de produção, isto é, existe o *corpo sem órgãos* como zona de produção e o *socius capitalista* como movimento aparente que se apropria desse movimento de produção (Deleuze & Guattari, 2011, p. 24). O sujeito fora enquadrado por um sistema representativo que sempre indica um “eu sou”; entretanto, o sujeito atua por zonas do “eu sinto”, isto é, um conjunto de afecções e de ações que respondem objetivamente aos estímulos das máquinas. Uma sensibilidade intensa que vai ao limite do suportado pelas cadeias da representação, mas o suficiente para que o sujeito transcendental consiga organizar em suas categorias representacionais (Deleuze, 2011, p. 34–35).

¹⁹ “É tudo esmagado, triangulado no Édipo, submetido ao pai, revelando friamente as insuficiências da psicanálise edípiana” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 124).

O sujeito da representação se limita na produção de conceitos, fecha-se em categorias. Tão formatado pelo regime de Ideias que atribui para si uma essência: “ser racional é a lei de sua natureza” (Deleuze, 2009b, p. 87). Mas, em Deleuze & Guattari (2011, p. 30), o processo de produção não é estacionário, ou melhor, não indica um estado final do sujeito. Por isso, o ritornelo (o refrão): existe um processo pulsional e dinâmico em que a experimentação é fomentadora dos processos representativos (Ibidem).

Isso impede a existência de um sujeito fixo: obediente às cadeias interpretativas, obediente à identidade dos signos e à identidade de si. O sujeito dinâmico é estritamente contrário ao conjunto de condutas estabelecidas para alcançar a finalidade essencial, qual seja, ser racional. Tão logo, “o próprio sujeito não está no centro, ocupado pela máquina, mas na borda, sem identidade fixa, sempre descentrado, *concluído* dos estados pelos quais passa” (Ibidem, p. 36).

O sujeito não está num regime de Ideias, mas num puro processo de devir. O que se destaca aqui é a desqualificação dos processos de investimentos sobre o desejo, porque isso implica na fixação da identidade. A rigidez do sujeito do conhecimento é fruto do encarceramento repressivo do desejo, operacionalizado pelo e no organismo social. Funciona como uma imposição do dever como elemento fundamental para a realização da essência (Deleuze, 2009b, p. 88). Politicamente funcional: os direitos são adquiridos enquanto se tem dever (Ibidem). Um campo espinosista parece atravessar a discussão de duas formas.

A primeira, quanto ao processo de recalçamento do sujeito a uma identidade. Esses sujeitos, nas amarras da representação, estão envolvidos numa operacionalização que incide no agir dos sujeitos. Em *Espinosa e as três éticas (1993)*²⁰, Deleuze (1997, p. 156) analisa como se reúnem, em Espinosa, os elementos constitutivos que formam o conteúdo da consciência dos indivíduos. Segundo a terminologia espinosana, o “eu” só é ilusório, porque tudo aquilo recolhido pela consciência é senão ideias mutiladas e confusas do encontro dos corpos.

A questão posta é que a função da consciência é apenas sistematizar em signos as afecções do corpo, por isso, eles “têm por referente misturas confusas de corpos e **variações obscuras de potência, segundo uma ordem que é a do Acaso ou do encontro fortuito entre os corpos**” (Ibid., p. 159). Isso significa que a consciência apenas retém os estados corporais momentâneos, mas essa apreensão não é como operação de uma instância reflexiva, porque não retém a causa das coisas, **é tão somente um dado transitivo** (Deleuze, 2002, p. 27), isto é, ela apreende a passagem para maior ou menor potência dos estados do corpo. Dessa forma, “a consciência é como a passagem, ou melhor, como o sentimento de passagem dessas totalidades menos poderosas às mais poderosas e inversamente” (Ibidem).

²⁰ Texto presente no livro *Crítica e clínica (1993)*. Deleuze (1997, p. 156, grifos nossos) oferece o seguinte comentário: “A Ética apresenta três elementos que constituem não só conteúdos, mas formas de expressão: os Signos ou afetos; as Noções ou conceitos; as Essências ou perceptos. Correspondem aos três gêneros de conhecimento, que também são modos de existência e de expressão. Um signo, segundo Spinoza, pode ter vários sentidos. Mas é sempre um *efeito*. Um efeito é, primeiramente, o vestígio de um corpo sobre um outro, o estado de um corpo que tenha sofrido a ação de um outro corpo”.

Nesse sentido, o sujeito não possui um conhecimento verdadeiro para poder construir a identidade subjetiva, tampouco consegue realizar uma via reta do pensamento que produza juízos morais, o conduzindo às ações corretas. A consciência se forma a partir de fragmentos, uma operação que designa quatro esferas de signos: 1) os *indicativos*: o indivíduo apenas retém as indicações dos estados do seu corpo, mas são “consequências separadas de suas premissas” (Ibidem), ou seja, são premissas afastadas de suas causas (não conhece a natureza daqui que alterou seu estado); 2) os *abstrativos*: a consciência não consegue dar conta de todas as causas que enlaçam seu corpo e, por isso, retém tão somente as causas que mais o afetam; 3) os *imperativos*: organiza-se aquilo que foi assimilado em representações conceituais que exprimem um agir, mas um agir adequado ao que a representação indica como ação correta; 4) os *interpretativos*: quando algo escapa da sua capacidade de representação, isto é, não consegue explicar as causas que agitam seu corpo, atribui esse algo a uma instância ou ser superior que fundamentam os signos abstrativos em cadeias associativas em forma de norma que se impõem à multiplicidade causal (Deleuze, 1997, p. 157)²¹.

Sob esse ponto de vista, o espinosismo parece contribuir bastante para a discussão, porque a representação fora construída sob signos delirantes. Formam fábulas belicosas²² precisamente pelo fato de perverterem a ordem de concatenação do mundo. A sistematização dessas fábulas denota toda uma visão de mundo em que impõe aos indivíduos um conjunto de regras morais, inalcançáveis por excelência. A organização dessa estrutura de pensamento, instaurada pelo socius, tem como intuito de servir como instrumento de mobilização dos integrantes do corpo social para cumprir a agenda de determinado poder político e estruturar determinada conjuntura, cooptando o desejo e fazendo os indivíduos desejarem o desejo do outro.

Ao contrário, existe ideia abstrata quando, excedido o nosso poder de sermos afetados, contentamo-nos em imaginar em vez de compreender: já não visamos compreender as relações que se compõem, mas retemos apenas um signo extrínseco, um caráter sensível e variável que toca nossa imaginação. A unidade de composição, a composição das relações inteligíveis, as estruturas internas (*fabrica*), nós as substituímos por uma grosseira atribuição de semelhanças e de diferenças sensíveis, e estabelecemos continuidades, descontinuidades e analogias arbitrárias na Natureza (Deleuze, 2002, p. 52).

A imagem do pensamento opera sob signos que se fecham em identidade. Signos que subordinam as diferenças a critérios essencialistas e universalizantes. É um modelo interpreta-

²¹ Em *Espinosa, filosofia prática (1991)*, Deleuze também comenta os signos. Contudo, no texto em questão são suprimidos os signos *abstrativos*. Aparentemente, existe uma proximidade entre os signos abstrativos e os interpretativos. Ocorre que os signos abstrativos são associados entre si e forma uma interpretação. Cf. Deleuze, G. *Espinosa, filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002, p. 111-112.

²² No texto, Deleuze comenta que o caráter fabulativo da razão nada explica sobre a natureza das coisas, mas se assenta como gestora das zonas de inscrição dos ânimos. Diz o francês: “Basta não compreender para moralizar. É claro que uma lei, desde o momento em que não a compreendemos, nos aparece sob a espécie moral de um “deve-se” (Deleuze, 2002, p. 29).

tivo que traz consigo um pacote de leis, códigos, **hábitos e** valores, todos esses mediados pela identidade. Assim, é negligenciada a diferença entre obedecer e conhecer, isto é, enquanto o preceito, por exemplo, “não tocar no fogo!” está sob o julgo do conhecer, ele indica apenas que haverá a desintegração do corpo pelo fogo.

Contudo, quando os princípios de obediência são tomados como modelos de conhecimento, o mesmo imperativo é tido como princípio moralizante, embutindo, à natureza do fogo, algo de bem ou mal. A lei moral “implica uma espécie de mistificação” (Deleuze, 2017, p. 298). Os modelos de dominação se estruturam baseados nessa lógica da representação em que os processos valorativos, políticos e econômicos são produzidos para cumprir critérios abstratos da transcendência, utilizada como pano de fundo para o controle dos ânimos²³, isto é, dos fluxos desejantes.

A esquizoanálise é, ao mesmo tempo, uma análise transcendental [*não transcendente*] e materialista. Ela tem o propósito de explorar um inconsciente transcendental, em vez de metafísico; material, em vez de ideológico; esquizofrênico, em vez de edipiano; não-figurativo, em vez de imaginário; real, em vez de simbólico; maquínico, em vez de estrutural; molecular, micropsíquico e micrológico, em vez de molar ou gregário; produtivo, em vez de expressivo. O que temos aqui são princípios práticos como direções da “cura” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 150).

A operação da transcendência como modelo analítico (de conhecimento, da norma, etc.) parece servir como esteio de modelos políticos que têm interesses na gestão dos fluxos. Assim, direciona-se a crítica de Deleuze e Guattari às operações que manejem o desejo para cumprir agendas políticas de dominação, como no *socius capitalista*. Este, constituído por essa lógica da representação, busca um sujeito cartesiano: fixo, edipiano, transcendente, castrado, recalcado e obediente.

Considerações Finais

Existem novas demandas para a abordagem da filosofia, demandas essas que **não podem ser definidas por** discussões abstratas. A imediatividade do real escracha a necessidade de desenvolver novas abordagens no fazer filosófico. Problemas como a fome, a crise climática, a constante perda de direitos e a exploração do trabalhador são questões reais. A filosofia está encerrada na pura embriaguez abstrata, na medida em que se ancora no essencialismo, na semelhança e na identidade. A *mesmidade* do pensamento remonta sempre o sujeito fixo: a repressão das ideias que sufocam o inconsciente desejante, tal como uma violência ideativa que força o campo da variação à padronização.

²³ Pode-se inferir uma maneira espinosista de analisar. Em Espinosa, a crítica ao controle do desejo para instaurar a moralidade como método normativo é voltada ao poder teológico. Em Deleuze, assentar-se diante da produção é o mesmo que impor controle sobre os fluxos desejantes para assim impor modelos fixos de subjetividade a partir da apropriação dos meios normativos e ideológicos (Deleuze & Guattari, 2011, p. 45).

No entanto, a proposta é retirar o sujeito de um regime de identidade, o reposicionar ao estrito devir. Nesse sentido, os objetos parciais, acoplados continuamente como engrenagens das máquinas desejanças, parecem desempenhar importante função contra o recalçamento e a repressão. O indivíduo não está assujeitado ao campo essencialista da representação do “eu sou”, mas na nova lógica do “eu sinto”. Aqui é a experimentação que fomenta a representação e a ordem simbólica dos conceitos, não o contrário.

É nessa medida que é provocada a perversão da identidade: o campo intensivo da diferença não mais mediado pelo signo do negativo, a história do pensamento sem imagem. Contudo, isso só é possível com a troca do regime da transcendência em proveito do estatuto da imanência. O campo transcendente sempre se volta à verdade, unidade e à universalidade, pois, desde o platonismo, a valoração da instância racional vigorou sob pretexto de conduzir à resolução dos problemas da existência.

Entretanto, as proposições e hipóteses, no mais das vezes, erigidas sob valores abstratos que mantiveram as teses da filosofia acorrentados nas mesmas amarras. Um modelo analítico que levou o sujeito do conhecimento a produzir premissas desconectadas de conteúdo material, impossibilitando sua verificação no estado de coisas. Por isso, fala-se no repouso da filosofia, porque as respostas não podem ser verificadas, dado seu entorpecimento em abstrações, tornando o pensamento filosófico como mera zona discursiva.

A pretensão filosófica deve se concentrar na captação do fenômeno tal qual ele se apresenta no mundo real, sem que com isto se pretenda dar conta da totalidade metafísica (o “em si”) do acontecimento. Está diante do domínio da imanência, quer dizer, a Filosofia é agora baseada na concretude material da realidade, por ser o real que dá conteúdo, volume e consistência ao pensamento. Seria possível, portanto, fornecer respostas adequadas ao modo de funcionamento do profundo devir da Natureza.

Não se trata de erguer verdades, mas da adaptação do recurso analítico às condições mundanas. Entender o limite da discussão e atualizar a estrutura interpretativa, vinculando-a às demandas mundanas. O intuito aqui não é fornecer um sistema fechado, mas elaborar um sistema alimentado do próprio real. A imanência, como eixo filosófico analítico, é a possibilidade de reverter um sistema idealista.

Por aspecto intrínseco de funcionamento, não está se fazendo simplesmente teórica, mas critica-se, sobretudo, a implicação prática dos modelos de transcendência: atuar no sujeito corrompido pela precarização das condições de vida material, aquele que suplica por explicações que organizem a vida fortuita. Essas correntes tratam e cuidam, em tons messiânicos, mas cuidam do imaginário, os guiando e mobilizando os fluxos. Assim, o intuito é atuar revertendo todo o efeito miraculoso lançado no mundo, visando sempre romper com signos que os colocam em prisões interpretativas e que se alimenta de corpos, sistematicamente, doentes, edipiados. Por fim, a imanência, enquanto reversão do platonismo, é a possibilidade de reduzir

e rebater os mecanismos de dominação, tal qual a psicanálise — instrumento importante no socius capitalista — que se assenta diante do inconsciente produtivo das máquinas, revertendo as coordenadas de Édipo.

REFERENCIAS

Deleuze, Gilles. **Diferença e Repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2018 (1ª edição).

_____. **Curso sobre Spinoza (Vincennes, 1978–1981)**. Tradução de GT Spinoza, coord. Emanuel Angelo Fragoso. Fortaleza: EdUECE, 2009b (coleção Argentinum Nostrum).

_____. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução de GT Deleuze, coord. Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2017.

_____. **Espinosa, filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **Lógica do Sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fontes. São Paulo: Perspectiva, EdUSP, 2009a.

_____. *Espinosa e as três Éticas*. In: **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbarr. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. **A ilha deserta e outros escritos**. Tradução de Luiz Orlandi (org.). São Paulo: Editora Iluminuras, 2005.

Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011 (2ª edição).

_____. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr.; Alberto Alonso Muñoz. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

Lapoujade, David. **Deleuze e os movimentos aberrantes**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

Lins, Daniel. **Juízo e verdade em Deleuze**. Tradução de Fabien Pascal Lins. São Paulo: Annablume, 2004.

Platão. **Teeteto e Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

Platão. **O Sofista**. In: *Os Pensadores. Platão: Diálogos*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Pakeikat e João Cruz Costa. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Williams, James. **Pós-estruturalismo**. Tradução de Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.