

## Deleuze e a crítica da verdade

### Resumo

*Este trabalho tem por objetivo reconstituir a crítica que Gilles Deleuze (1925-1995) faz à noção clássica de verdade como objeto natural do pensamento. A partir da leitura deleuziana de Nietzsche (Nietzsche e a filosofia), relacionamos o conceito tradicional de verdade ao chamado ideal ascético. Apresentamos, então, a ideia do eterno retorno como chave para a crítica deste ideal e para a elaboração de uma nova teoria do pensamento em Deleuze (empirismo transcendental). Nesta teoria, o conceito de virtual desempenha um papel fundamental na medida em que permite ao filósofo aprofundar sua compreensão de um tempo não-cronológico como elemento capaz de questionar o lugar da verdade. O tempo como devir implica que a verdade só possa aparecer como criação do novo. Este encaminhamento proposto por Deleuze pode ser denominado ético em contraposição à moral.*

**Palavras-chave:** verdade; pensamento; virtual; tempo; ética.

### Abstract

*This paper aims at a reconstitution of Gilles Deleuze's (1925-1995) critique of the classical notion of truth as a natural object of thought. Taking his reading of Nietzsche (Nietzsche and philosophy) as a point of departure, we relate the traditional concept of truth to the so-called ascetic ideal. Then, we present the idea of eternal recurrence as a key to the critique of this ideal and for the elaboration of a new theory of thought in Deleuze (transcendental empiricism). In this theory, the concept of virtual plays a fundamental role inasmuch as it allows Deleuze to deepen his understanding of a non-chronological time as an element capable of putting into question the place of truth. Such approach proposed by Deleuze can be considered ethical in contrast to the moral.*

**Key-words:** truth; thought; virtual; time; ethics.

---

\* Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense e Departamento de Fundamentos de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

## 1. Sentido e valor

Deleuze encontra em Nietzsche um ponto de partida para sua crítica da verdade. Na leitura que faz do filósofo alemão (*Nietzsche e a filosofia*, 1962) procura valorizar a novidade da crítica genealógica com relação à crítica kantiana. Para ele, a genealogia se indaga sobre o sentido e o valor dos valores. O sentido, porém, não é concebido como dado, mas como sintoma de uma relação de forças; e os valores não são mais pensados como princípios a partir dos quais avaliamos, e sim como instâncias que necessitam elas próprias serem avaliadas, em função de maneiras de viver ou “pontos de vista”. O problema crítico passa, assim, a ser o problema do valor dos valores. É esta perspectiva que, segundo Deleuze, torna nítidos os limites da crítica kantiana. Kant se interroga sobre os limites da razão, mas sem colocar em questão o valor da verdade que ela pressupõe. Assim, sua crítica incide sobre os modos de se atingir o verdadeiro conhecimento e a moral e não diretamente sobre a verdade e a moral. Por outro lado, a crítica genealógica proposta por Nietzsche aparece aos olhos de Deleuze como uma “crítica total”, pois se indaga sobre as próprias forças que, na vida, mobilizam o conhecimento e os valores morais.

Mas a genealogia também permite dar conta dos motivos pelos quais esta crítica total não é levada adiante. É que a própria tradição filosófica se assenta sobre pressupostos morais que orientam o pensamento, constituindo uma imagem prévia do que seria pensar. Deleuze chama esta imagem de dogmática e moral, por ela deixar subentendida uma posição sobre o que deve ser o pensamento independentemente da experiência do pensar. Em *Diferença e repetição* (1968), esta imagem dita dogmática do pensamento será apresentada a partir de uma série de oito postulados implícitos ao longo da linha mestra da filosofia. No trabalho sobre Nietzsche, porém, Deleuze menciona apenas três teses, suficientes para revelarem o sentido desta imagem. Em primeiro lugar, o pensador aparece como alguém que naturalmente quer e ama o verdadeiro. Deste modo, o pensamento é visto como tendo a forma do verdadeiro. Contudo, esta é apenas a sua forma, o que significa que a conquista da verdade não está assegurada. Daí o fato natural dos erros. Emerge, aqui, uma segunda tese, cuja inspiração nietzschiana é evidente: deve haver algo que impede que atinjamos o verdadeiro, que realizemos a vocação do pensamento, que a forma seja preenchida por seu conteúdo de direito. Em suma, o erro seria efeito de forças exteriores (corpo, paixões, interesses sensíveis) que se opõem ao pensamento. Por fim, concluindo a linha de raciocínio, surge a ideia de um método para bem pensar. “O método é um artifício, mas pelo qual reencontramo-nos com a natureza do pensamento, aderimos a esta

natureza e conjuramos o efeito das forças estranhas que o alteram e nos distraem. Pelo método conjuramos o erro” (Deleuze, 1962, p. 118).

O elemento do pensamento seria, portanto, o verdadeiro, mas esta compreensão ainda necessita de maior detalhamento. Como observa Deleuze, trata-se do verdadeiro concebido como universal abstrato, isto é, apartado das forças que fazem pensar. E, no entanto, como vimos acima, “não há verdade que, antes de ser verdade, não seja a efetuação de um sentido ou a realização de um valor”. (Deleuze, *Ibid.*). Vê-se, então, que a imagem dogmática do pensamento com o seu conceito de verdade é a própria base sobre a qual se ergue a tradição filosófica dita “metafísica”. É ela que impede mesmo um filósofo disposto a uma revisão crítica dos limites da razão, como Kant, de proceder a uma crítica radical. Fazê-lo é se perguntar pelas forças que animam o pensamento, sobre o sentido e o valor do que é pensado. Em outros termos, uma verdade deve ser interpretada e avaliada em função das forças que mobilizam o pensamento, que o mobilizam a pensar isto em lugar de outra coisa, que o conduzem a produzir sentidos e criar valores que exprimem um modo de vida. A crítica total reclamada por Deleuze implica, assim, uma nova imagem do pensamento ou até mesmo um pensamento sem imagem, posto que a intuição sobre o que é pensar só surge no momento em que se pensa efetivamente. A “nova imagem” não é uma imagem mais verdadeira do que a dogmática, mas, justamente, uma imagem que tem por elemento o sentido e o valor. E estes são contingentes e concretos, ou seja, são colocados pelo pensamento a cada momento em que se pensa, bem ao contrário da verdade universal e abstrata afirmada na imagem dogmática.

Na leitura deleuziana, esses conceitos de sentido e valor se prolongam em termos de forças e vontade. Os fenômenos não são compreendidos como aparências opostas a essências ou como aparições a partir de condições de possibilidade. Eles não têm uma verdade, mas são complexos de força que necessitam ser interpretados e avaliados. A interpretação, segundo Deleuze, é a questão sobre o sentido, sobre o fenômeno como sintoma de uma relação de forças em que umas aparecem como dominantes e outras como dominadas. A avaliação, por sua vez, diz respeito aos modos de vida que estão implicados na relação e remetem a uma vontade.

As filosofias da vontade anteriores a Nietzsche colocaram seu objeto como independente: dominação (Hobbes), reconhecimento (Hegel), mesmo a vida (o querer-viver de Schopenhauer). A despeito das diferenças entre esses diversos pensadores, eles têm algo em comum: todos concebem a vontade como querendo algo que ela não possui e que depende de valores já estabelecidos a serem assumidos. A vontade só se mobiliza e só pode se realizar a

partir de valores como, por exemplo, dinheiro, honras, poder, reputação. “Eis o que parece sintomático nesta filosofia da vontade: o conformismo, o desconhecimento absoluto da vontade de potência como *criação* de novos valores” (Deleuze, 1962, p. 93).

Em Nietzsche, por outro lado, a potência é imanente à vontade. Esta não necessita da mediação de certos valores para se realizar como potência. Segundo Deleuze, “a potência é *aquilo que quer* na vontade” (Deleuze, 1962, p. 96). Por isso mesmo, a vontade é imediatamente criadora e plena em sua alegria: querer = criar, vontade = alegria. Na realidade, a pergunta pelo sentido e pelo valor é uma indagação acerca de como os valores são atribuídos, sempre em função de relações de força e de como elas se estabelecem, em função da afirmação ou da negação da vida.

É neste ponto que a interpretação deleuziana de Nietzsche se revela bastante original na medida em que explora uma distinção entre forças e vontade pouco desenvolvida pelo filósofo alemão. Trata-se de um ponto fundamental para Deleuze, pois a distinção servirá para orientar sua compreensão do tema correlato do eterno retorno e elaborar uma teoria do tempo que irá consolidar sua crítica à verdade.

Mas como exatamente se dá a passagem da distinção entre vontade e forças ao tema do eterno retorno?

Primeiramente, o conceito nietzschiano de força só faz sentido quando pensado dentro de uma pluralidade: não há força fora de uma relação de forças. E é sob este aspecto que a força se chama vontade (de potência). Ora, é esta ideia de vontade de potência como complemento da força que, embora apenas mencionada nos fragmentos nietzschianos da *Vontade de potência*, contém o cerne do problema da afirmação para Deleuze.

A vontade de potência é um querer interno das forças, uma tendência da potência a se ultrapassar e se expandir. O que Deleuze valoriza é precisamente este querer interno como elemento que permite dar conta da gênese diferencial das forças em relação. Eis aqui um segundo ponto: o conceito de força não apenas implica uma pluralidade como também uma hierarquia. Só há força numa relação de forças e de modo que algumas forças sempre predominam sobre outras, num estado de perpétuo desequilíbrio. Sem a vontade de potência como complemento interno da força, as relações seriam indeterminadas e suas diferenças tenderiam a esvanecer. No limite, num universo indiferenciado, não haveria produção de sentido.

A vontade de potência como princípio genético e diferencial das forças assegura a correlação entre diferença quantitativa e diferença qualitativa. As forças que dominam, dominam quantitativamente, mas esta posição hierárquica

baseada na quantidade implica uma diferença qualitativa – ativo e reativo. “As forças têm uma quantidade, mas têm também a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade: ativo e reativo são as qualidades das forças” (Deleuze, 1962, p. 48). Esta diferença qualitativa, por sua vez, corresponde a uma diferença de qualidade no plano da vontade: afirmação e negação.

O predomínio das forças ativas sobre as reativas tem como princípio uma vontade afirmativa, pois a vida é vontade de potência, superação, expansão, atividade. No entanto, a genealogia, ao mostrar que a moral emerge a partir de um triunfo das forças reativas sobre as ativas, revela a supremacia da vontade de negar ao longo da história. Podemos dizer que, aqui, duas questões se colocam em paralelo: uma propriamente nietzschiana e outra que se encontra subentendida na obra de Nietzsche, mas que Deleuze busca desenvolver a fim de deixar nítida a convergência entre as problemáticas da verdade e do tempo.

A primeira questão envolve os problemas da depreciação da vida e da afirmação trágica. A outra questão é a que ressalta a ideia do eterno retorno como pensamento trágico e seletivo que assegura o primado da vontade de potência afirmativa nos interstícios da história.

Apesar de apontar para variações na concepção que Nietzsche tem do fenômeno trágico, Deleuze ressalta que, desde o *Nascimento da tragédia*, a questão fundamental é a questão da afirmação. Trágica é a afirmação integral da existência, mesmo diante de suas dores. “Dionísio afirma tudo o que aparece, ‘mesmo o sofrimento mais áspero’ e aparece em tudo o que é afirmado. A afirmação múltipla ou pluralista, eis a essência do trágico. Compreenderemos melhor se pensarmos nas dificuldades que se encontram para fazer de tudo um objeto de afirmação”. (Deleuze, 1962, p. 19) A lógica da afirmação trágica é, portanto, uma lógica da pura afirmação e o afeto que lhe corresponde é a alegria. A vida é inocente. Em contrapartida a isso, Nietzsche diagnostica na cultura um movimento de depreciação da vida em razão da dor que esta comporta. Em lugar de uma afirmação pura e incondicional da vida emerge uma lógica da negação.

O chamado nihilismo é justamente esta perspectiva em que a vontade se torna vontade de negar a vida em nome de outra coisa: valores superiores, outra vida. Mas como a vontade de potência pode se desenvolver como vontade de negar?

Uma das grandes contribuições da interpretação deleuziana de Nietzsche é buscar a explicação para uma vontade de potência negativa na lógica que preside as relações de forças. Deleuze destaca a análise do ressentimento desenvolvida na *Genealogia da moral*, muito embora insista que o chamado

triufo das forças reativas não se reduz em absoluto ao domínio da psicologia. O ressentimento é um fenômeno em que não se consegue responder a uma excitação. A reação imediata, comandada pelas forças ativas, é suspensa por ficções que separam a força do que ela pode. Nos termos de Deleuze, “a reação cessa de ser agida para se tornar algo de sentido” (Deleuze, 1962, p. 127). Como a própria palavra indica: *re-sentir*, sentir as marcas da excitação recebida e sentir, depois e sem cessar, a própria reação na consciência:

*Vemos então, enfim, de que maneira as forças reativas vencem as forças ativas: quando o traço toma o lugar da excitação (...), a reação toma o lugar da ação... (...) tudo se passa efetivamente entre forças reativas; as forças reativas não triunfam formando uma força maior do que a das forças ativas. (Deleuze, 1962, p. 130)*

Assim, o que as forças reativas podem fazer efetivamente é – por intermédio de ficções (como a de um substrato da ação das forças) – separar as forças ativas do que elas podem e, em termos deleuzianos, desencadear um *devir-reativo das forças ativas*. É por intermédio daquilo que Nietzsche irá chamar de ideal ascético que estas ficções ganham consistência. Este ideal postula a ficção maior de outro mundo, melhor do que este, dando sentido ao ressentimento e tornando-o suportável. “A ideia de um outro mundo, de um mundo suprassensível com todas as suas formas (Deus, a essência, o bem, o verdadeiro), a ideia de valores superiores, não é um exemplo entre outros, mas o elemento constitutivo de toda ficção” (Deleuze, 1962, p. 169). Neste sentido, o ideal ascético é a expressão máxima da vontade de negar. É ele que faz da vontade de negar o “motor das forças reativas” na medida em que projeta algo em nome do que a vida é negada.

A conexão do ideal ascético com a verdade apresentada como elemento do pensamento é evidente. É um dos principais elos entre Nietzsche e Deleuze. Ao postular outro mundo, o ideal ascético (Nietzsche) prepara o terreno para o desenvolvimento da imagem do pensamento dogmática em que a verdade é inquestionável como elemento do pensamento (Deleuze). O ápice da interpretação deleuziana consiste na exposição da doutrina nietzschiana do eterno retorno como ideia capaz de afirmar o devir como *devir-ativo* e, com isso, expulsar o ideal de verdade do pensamento.

## 2. Eterno retorno, pensamento e virtual

Deleuze recusa uma interpretação do eterno retorno nietzschiano conforme a tradição grega, isto é, como retorno do mesmo. Tanto em seu sentido cosmológico quanto ético, o eterno retorno se diz da diferença (acaso, multiplicidade e devir). Ao valorizar o aspecto cosmológico da doutrina do eterno retorno, Deleuze enfatiza que, para Nietzsche, a imensidão do tempo impede que se possa conceber um estado de equilíbrio ou terminal. Pois, sendo infinito o passado, o devir teria atingido seu fim, caso houvesse um. Isto porque o fato de o tempo passado não acabar (sua infinitude) implica que seu devir não começou a devir e nem poderá vir a ser algo que não devir. Ele não tem nem começo nem fim. Não tendo começado a devir e tampouco tendendo a um ser ou a uma conclusão, o devir se mostra como *puro devir*.

Deste modo, Deleuze argumenta que o eterno retorno deve ser pensado como uma resposta ao problema da passagem do tempo. Porém, formula e responde ao problema proposto sob uma inspiração bergsoniana aproximando, neste tema específico, Nietzsche e Bergson:

*Se o presente não passasse por ele mesmo, se fosse preciso esperar um novo presente para que este se tornasse passado, nunca o passado em geral se constituiria no tempo, nem esse presente passaria; não podemos esperar, é preciso que o instante seja ao mesmo tempo presente e passado, presente e futuro para que ele passe (e passe em proveito de outros instantes). É preciso que o presente coexista consigo mesmo como passado e como futuro. É a relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e futuro que funda sua relação com outros instantes (Deleuze, 1962, p. 54).*

Por fim, na transição de sua análise do eterno retorno como doutrina cosmológica para uma ética, Deleuze distingue dois sentidos de seleção: por um lado, a ideia de eterno retorno formula uma regra prática para a vontade (“o que você quiser, queira-o de tal modo que também queira o seu eterno retorno”) que, ao eliminar do querer tudo o que cai fora do eterno retorno, faz da vontade uma criação (querer = criar); por outro lado, como eterno retorno da diferença, a ideia desafia o niilismo porque rompe a aliança das forças reativas com a negação, submetendo a própria vontade de potência negativa à prova do eterno retorno. Como Deleuze esclarece:

*No voltar-se contra si, processo da reação, a força ativa se torna reativa. Na autodestruição, as forças reativas são elas próprias negadas e conduzidas*

*ao nada. (...) É ela, e somente ela, que exprime o devir-ativo das forças: as forças se tornam ativas na medida em que as forças reativas se negam, se suprimem em nome do princípio que, há pouco ainda, assegurava sua conservação e seu triunfo. A negação ativa, a destruição ativa, é o estado dos espíritos fortes que destroem o reativo neles, submetendo-o à prova do eterno retorno, e se submetendo eles próprios a esta prova, até o ponto de querer seu próprio declínio. (...) Eis a única maneira pela qual as forças reativas se tornam ativas. (Deleuze, 1962, p. 79-80)*

Há, então, uma dupla seleção ética no eterno retorno: a primeira elimina da vontade o que não suporta a prova seletiva do seu eterno retorno; a segunda faz entrar no ser, pelo pensamento do eterno retorno, o que nele não pode entrar sem mudar de natureza. “Não se trata mais de um pensamento seletivo, mas sim do ser seletivo, pois o eterno retorno é o ser e o ser é seleção (seleção = hierarquia)” (Deleuze, 1962, p. 80).

Mas como compreender esta segunda afirmação, de um ser seletivo? Como compreender a equação ser = seleção? A conexão dos dois sentidos do eterno retorno esclarece, em parte, o problema da seleção, pois, como doutrina física e cosmológica, o eterno retorno afirma o puro devir. Contudo, como ressalta a interpretação de Deleuze, o devir é duplo: há um devir-reactivo das forças ativas – quando separadas do que podem pelas ficções – e há um *devir-ativo das forças reativas*. É este o problema do eterno retorno da diferença como pensamento ético e ontologia seletiva: o da possibilidade do devir-ativo das forças reativas. Sua afirmação envolve uma seleção que expulsa do pensamento as ficções que separam as forças ativas do que elas podem. A primeira seleção elimina da vontade os semiquerereres que a separam de sua potência. O que se constitui com isso? A identidade da vontade com a criação. Mas a segunda seleção elimina a própria perspectiva que instaura as ficções, isto é, a negação na vontade. O que se constitui com isso? A afirmação da identidade do ser com o *devir-ativo*.

Se o eterno retorno como doutrina cosmológica afirma o ser do devir, em sua dimensão ética seletiva, ele afirma o ser do devir como “afirmando-se” somente do *devir-ativo*. O que leva à conclusão de Deleuze: “A fórmula completa da afirmação é: o todo, sim, o ser universal, sim, mas o ser universal se diz de um só devir, o todo se diz de um só momento” (Deleuze, 1962, p. 81-82).

Do primeiro ao segundo sentido do eterno retorno (do cosmológico ao ético), passa-se, portanto, da afirmação do puro devir à dupla seleção do



dever-ativo: passa-se do *ser do dever* ao *ser do dever-ativo*. A vida afirmada ativa o pensamento como criação de novas possibilidades de vida, abertura para outros sentidos que rompem com o ideal de verdade.

Este tema nietzschiano do eterno retorno, que parece perder a importância ao longo da obra de Deleuze, na realidade se encontra subjacente em vários momentos depois de *Nietzsche e a filosofia*. Ele fundamenta, por exemplo, a compreensão do filósofo acerca do pensamento em *Diferença e repetição*. Uma das principais discussões desse livro gira em torno da questão sobre o que significa pensar quando o pensamento não é mais orientado pela verdade, mas sim forçado pelo tempo, por um tempo que é puro dever ou repetição da diferença. A crítica da imagem dogmática ressurgue, então, acompanhada de uma teoria sobre o que seria exatamente pensar em sua radicalidade, isto é, sem uma imagem prévia.

Mas a elaboração de uma teoria do pensamento por parte de Deleuze requer, ainda, uma retomada e um aprofundamento dos postulados da imagem dita dogmática. Por exemplo, a tese-chave de um pensador que buscaria e amaria o verdadeiro será desdobrada em três postulados que devem ser desmontados um a um, em sequência, a fim de fazer ver outra “lógica”, denominada empirismo transcendental.

A tese do pensador que quer e ama o verdadeiro se desenvolve, em primeiro lugar, como postulado de uma *cogitatio natura universalis*, isto é, de um pensamento que é exercício natural de uma faculdade posta em afinidade com o seu elemento de direito, o verdadeiro. Entretanto, além de procurar esmiuçar a distinção de inspiração kantiana entre o que caberia de direito e de fato ao pensamento, Deleuze acrescenta em *Diferença e repetição* a ideia de que esta suposta afinidade com o verdadeiro se dá “sob o duplo aspecto de uma *boa vontade do pensador* e de uma *natureza reta do pensamento*” (Deleuze, 1968, p. 171). Isto permite ressaltar duas coisas: 1) que a pretensa natureza universal do pensamento, implícita na tradição filosófica, já se encontra na própria ideia de um senso comum; 2) que se trata de um pressuposto moral, pois “somente a Moral é capaz de nos persuadir que o pensamento tem uma boa natureza e o pensador uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a afinidade suposta do pensamento com o Verdadeiro”. (Deleuze, 1968, p. 172).

Com isso, as condições de uma filosofia sem pressupostos aparecem melhor. É preciso começar por uma luta rigorosa contra a Imagem (a crítica total de Nietzsche elevada ao máximo), “como se o pensamento não pudesse começar a pensar, e sempre recomeçar, senão liberado da Imagem e de seus postulados” (Deleuze, 1968, p. 173). Esta luta ou crítica radical se estende

com a denúncia de um segundo postulado (de um *sensus communis*), deduzido a partir da distinção entre fato e direito mencionada acima. Como vemos com Descartes, o chamado bom senso (a potência de pensar como senso comum) seria a coisa melhor partilhada. Mas, justamente, segundo Deleuze, trata-se de uma brincadeira cartesiana para defender o que o pensamento é de direito, não de fato. Há, aqui, uma determinação do pensamento puro, do que lhe caberia por direito, contra a qual é inútil opor fatos. O embate deve ser travado no campo do transcendental entendido como plano do direito ou em torno do modo pelo qual a experiência se coloca.

O terceiro postulado deriva daí. O modelo transcendental da imagem dogmática é o da reconhecimento, que se define pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto o mesmo. Do lado do objeto pensado, uma identidade conceitual baseada em seu ser ou substrato, para usar uma terminologia nietzschiana. Do outro lado, como seu correlato, um sujeito (*cogito* ou Eu penso) que representa a unidade comum de todas as faculdades sob o postulado de um acordo (*concordia facultatum*): “um objeto é reconhecido quando uma faculdade o visa como idêntico ao de outra faculdade, ou melhor, quando todas as faculdades juntas relacionam o que lhes é dado, e se relacionam entre si, a uma forma de identidade do objeto”. (Deleuze, 1968, p. 174).

Descortina-se neste ponto o que Deleuze chamará de “mundo da *representação* em geral”, com sua quádrupla raiz (identidade, oposição, analogia, semelhança). Este será o quarto postulado da imagem dogmática, que permitirá estender a crítica e denunciar uma a uma as seguintes ilusões: 5) a ideia de negativo no seio do pensamento, 6) o privilégio dado à designação na proposição lógica, 7) a modalidade transcendente das soluções com relação aos problemas e 8) o saber como resultado ou ponto de chegada do processo de aprendizagem. Mas os três postulados já enunciados (*cogitatio natura universalis*, *sensus communis*, reconhecimento tendo como correlato uma *concordia facultatum*) já permitem que Deleuze inicie a exposição de sua teoria do pensamento: teoria de um pensamento sem imagem, em que o próprio campo transcendental deve ser experimentado ou no qual, para voltar à terminologia de *Nietzsche e a filosofia*, pensar é criar e produzir sentido e valores sem que haja um modelo prévio para tanto.

A luta contra os postulados da imagem dogmática já exprime uma nova ideia do que significa pensar na medida em que a eliminação de pressupostos retira nossas coordenadas lógicas e nos coloca diante do acaso e do que efetivamente nos faz pensar. Pois, quando não há mais nada de óbvio ou

natural no pensamento; quando ele não possui nada de direito; quando não pode enquadrar a experiência em nenhum molde; quando não possui mais nenhuma necessidade interna, o que pode mobilizar o pensamento? Certamente não é mais uma afinidade do pensamento com o verdadeiro (contra o postulado da *cogitatio natura universalis*). A gênese do pensar no pensamento depende de um encontro fortuito que violenta seu exercício corriqueiro. Esta violência impede a constituição de um senso comum (contra o segundo postulado). O mais comum ou corriqueiro é o pensamento funcionando em termos de reconhecimento de objetos e reconhecimento de valores, isto é, subordinado às determinações empíricas de uma realidade tida como dada, pronta. Ora, a quebra do senso comum implica, por fim, a impossibilidade do acordo entre nossas faculdades (*concordia facultatum*) reclamado pela reconhecimento (contra o terceiro postulado). Nestas condições, o pensamento se afirma como criador de novos sentidos e novos valores.

Podemos dizer, então, que a teoria do pensamento deleuziana é uma noologia sem se constituir como epistemologia. Trata-se de uma teoria das imagens que formamos acerca do que é pensar, mas não exatamente uma teoria do conhecimento, em que este aparece como algo natural diante de uma realidade dada e possuidora de verdades. No pensamento sem imagem que Deleuze propõe, afirma-se o acaso do encontro, o devir das faculdades e a multiplicidade das Ideias como três faces da diferença. O encontro que nos força a pensar é um encontro *casual* da sensibilidade com um objeto que não pode ser apreendido por nenhuma outra faculdade. Trata-se de um encontro com a diferença intensiva, no sentido de que é capaz de retirar a sensibilidade de seu regime ordinário no qual ela concorda com as demais faculdades sobre um objeto idêntico. Surge um objeto próprio da sensibilidade, já que só pode ser sentido. Por isso, ele é chamado de ser *do* sensível ou *sentiendum*. É a partir deste encontro que a sensibilidade conhece seu devir próprio e pode entrar em novo regime. Além disso, como dito acima, a diferença é intensiva (virtual no pensamento) – diferentemente das diferenças qualitativas que se apresentam no espaço extensivo (atualizado no pensamento) e que supõem uma identidade. Mas esta intensidade na diferença faz não apenas com que nasçam a sensibilidade e seu objeto próprio. Ela se propaga pelas demais faculdades, violentando-as e fazendo-as nascerem com seus objetos próprios, em seus *devires*. Não pode mais haver acordo entre as faculdades (*concordia facultatum*), muito embora alguma espécie de acordo ainda possa se realizar. Entretanto, já não se trata de um acordo de reconhecimento, mas sim de um acordo discordante, acordo entre os devires próprios das faculdades,

no que Deleuze irá chamar de exercício transcendente, superior ou paradoxal<sup>1</sup> das faculdades:

*Existe sim um encadeamento das faculdades, e uma ordem neste encadeamento. Mas nem a ordem nem o encadeamento implicam uma colaboração sobre uma forma de objeto suposto o mesmo ou uma unidade subjetiva na natureza do Eu penso. É uma cadeia forçada e rompida, que percorre os pedaços de um eu dissolvido como as bordas de um Eu fendido. O uso transcendente das faculdades é, falando propriamente, um uso paradoxal, que se opõe ao seu exercício sob a regra de um senso comum. Em consequência, o acordo entre as faculdades não pode ser produzido senão como um acordo discordante, já que cada faculdade comunica a outra somente a violência que a coloca em presença de sua diferença e divergência com todas as demais (...). Há então algo que se comunica de uma faculdade à outra, mas que se metamorfoseia e não forma um senso comum. Dir-se-ia do mesmo modo que há Ideias que percorrem todas as faculdades, não sendo objeto de nenhuma em particular. Talvez, na realidade, como veremos, seja preciso reservar o nome de Ideias, não aos puros cogitanda, mas antes a instâncias que vão da sensibilidade ao pensamento, e do pensamento à sensibilidade, capazes de engendrar em cada caso, seguindo uma ordem que lhes pertence, o objeto-limite ou transcendente de cada faculdade. As Ideias são os problemas, mas os problemas trazem somente as condições sob as quais as faculdades atingem seu exercício superior. (Deleuze, 1968, p. 189-190)*

No acordo discordante a questão da multiplicidade é colocada. Como em Platão, as Ideias não são puros *cogitanda* ou conteúdos de pensamento porque o pensamento ainda está para nascer. No entanto, diferentemente do platonismo, as Ideias em Deleuze não são instâncias no sentido de critérios universais abstratos que garantem o caminho rumo às “verdades”. Ao contrário, elas são aquilo mesmo que desencadeia o pensamento como tendo que voltar sempre a pensar, no choque com as demais faculdades. Elas são a própria diferença agindo no pensamento. Deleuze aprofunda, assim, sua crítica à verdade. Se o pensamento tem por elemento o sentido e o valor, e não o chamado

---

1 “Transcendente” aqui se contrapõe a empírico, e é utilizado por Deleuze para designar dois tipos de exercício das faculdades. Porém, transcendente não significa que as faculdades remetam a objetos fora do mundo, mas sim que elas apreendem no mundo o que lhes concerne exclusivamente e as faz nascer.

verdadeiro – como vimos em *Nietzsche e a filosofia* –, é porque esses (sentido e valor) remetem às forças que nos fazem pensar e aos modos de vida que estão ali implicados. Mas agora Deleuze parece avançar mais. São as forças que fazem nascer as faculdades, e as Ideias são estas forças sendo apropriadas pelas faculdades e se encadeando para formar o pensamento. É neste sentido que as Ideias são essencialmente problemáticas, sem que o problema possa ser encarado como um obstáculo para o ato de pensar. Elas são problemáticas porque pensar não é encontrar soluções para problemas preexistentes e sim problematizar, romper com os mecanismos de reconhecimento para que novos sentidos como relações de força se produzam e novos valores sejam criados, abrindo para novos modos de existência. A problematização introduz, portanto, a multiplicidade no âmbito do pensamento. O encadeamento das faculdades se dá dentro de um regime no qual as coisas sensíveis aparecem como variedades ou casos de solução, múltiplos pontos de vista de um problema. Como na fórmula de Deleuze: “Cada coisa é uma multiplicidade na medida em que encarna a Ideia”. (Deleuze, 1968, p. 236) Em termos mais simples: toda coisa pensada é *multiplicidade*, mas que só aparece como tal no exercício transcendente das faculdades, isto é, quando apresentada efetivamente como caso de solução de um problema.

Deleuze destaca, porém, três condições para uma compreensão adequada do que vem a ser a multiplicidade. Estas condições permitem definir melhor a emergência da Ideia e reintroduzir a questão do tempo através do conceito de virtual.

Em primeiro lugar, os elementos da multiplicidade não possuem forma sensível nem significação e, por isso, não têm uma função assinalável. 2) estes elementos só podem ser determinados reciprocamente como, por exemplo, na diferencial matemática  $dy/dx$ . 3) as relações diferenciais que se estabelecem devem se atualizar em relações espaço-temporais diversas ao mesmo tempo em que seus elementos se encarnam atualmente em termos e formas variáveis.

Ora, deste modo está claro que a gênese das Ideias que compõem o pensamento não é um processo que vai de um termo atual a outro termo atual no tempo como sucessão empírica, mas do virtual à sua atualização, dos elementos diferenciais da multiplicidade aos termos atuais e às relações que constituem a atualidade do tempo.

Vê-se aqui que, para definir rigorosamente a distinção entre exercício empírico e superior das faculdades, Deleuze retoma a distinção bergsoniana entre virtual e atual. A multiplicidade extensiva que caracteriza o atual define uma temporalidade do presente na qual os presentes se sucedem, mantendo-se exteriores uns aos outros, como no hábito (*Habitus*). Esta multiplicidade

diz respeito ao tempo cronológico, que relaciona os presentes segundo a lógica da sucessão. Nesta dimensão de Cronos, o pensamento não pode dar conta da passagem dos presentes, pois o tempo aparece como puro presente conduzindo a um paradoxo: o presente constitui o tempo e passa neste tempo que ele próprio constitui. É preciso, então, admitir outro tempo no qual é operada a síntese do presente consigo mesmo. A partir daí, Deleuze elabora uma teoria complexa incluindo as três dimensões temporais, acrescentando à primeira síntese (do presente) duas outras: do passado e do futuro.

O problema de como vamos de um presente a outro remete à temporalidade do passado que, em Bergson, é a da memória. Ela apresenta o tempo como regime de coexistências virtuais e não mais de sucessão de tempos atuais. Trata-se de uma segunda síntese do tempo em que este já não aparece mais como tempo cronológico e sim como pura duração. A memória bergsoniana é, portanto, a síntese que constitui o ser do passado e faz passar o presente, deixando advir outro presente. A síntese do presente (primeira) dá conta da *fundação* do tempo ao passo que a síntese do passado (segunda) serve de *fundamento* para sua passagem: “O Hábito é a síntese originária do tempo, que constitui a vida do presente que passa; a Memória é a síntese fundamental do tempo, que constitui o ser do passado (o que faz passar o presente)”. (Deleuze, 1968, p. 109)

Assim, a segunda síntese do tempo introduz o virtual como memória (Mnemósina) que permite compreender a passagem do presente. Mas, além disso, esta dimensão virtual abre uma alternativa para o esquema clássico que concebe a existência como realização de possíveis. Neste esquema, possível e real se opõem e o que chamamos de “novo” nada mais é do que uma atualidade relativa a uma atualidade anterior, dependente desta. O virtual, ao contrário, não se opõe ao real; ele possui uma plena realidade e seu processo não é de realização, mas de atualização. O surgimento do novo se dá neste processo. Esta é uma primeira diferença fundamental entre possível e virtual. A exemplo do que já estava posto na questão do presente, ao colocarmos o problema em termos de possível e real, somos forçados a conceber a existência como um surgimento bruto, sem gênese concreta. Não pode haver diferença entre existente e não-existente, já que este último existe como possível, como uma atualidade esperando para ser realizada, recolhida previamente no conceito. A existência recebe toda a sua consistência do conceito, ela é *a mesma do conceito*, apenas fora do conceito. Por isso Deleuze afirma uma segunda diferença entre virtual e possível. Este remete à forma da identidade do conceito enquanto o virtual designa a pura multiplicidade na Ideia, com as coisas sensíveis aparecendo como casos de solução ou “pontos de vista”

que excluem radicalmente a identidade como condição prévia. Por fim, na medida em que o possível se propõe a uma “realização”, ele é concebido como imagem do real, e o real como semelhante ao possível, tornando o novo impensável como novo em sua própria forma. Eis porque, como afirma Deleuze, é no processo de atualização que se descobre a verdadeira criação porque esta “não se faz por limitação de uma possibilidade preexistente”, mas pela criação de linhas divergentes que correspondem à multiplicidade virtual sem qualquer semelhança (Deleuze, 1968, p. 273-274).

Esta alternativa ao esquema clássico que concebe a existência em termos de real e possível se evidencia em sua radicalidade na formulação de uma terceira síntese do tempo (síntese do futuro). Na primeira síntese, passado e futuro são constituídos como dimensões de um presente descontínuo. Na segunda, presente e futuro são apenas dimensões do passado, o presente surgindo como o passado em seu grau mais contraído (Bergson). Na nova síntese, Deleuze busca estabelecer, no tempo futuro, o novo como absolutamente novo, afirmando o caráter incondicionado do produto com relação à sua condição. A síntese do futuro se vale do fundamento da memória bergsoniana como simples condição negativa e faz com que o hábito falhe para dar lugar ao novo. Ela reúne as dimensões do passado e do presente, mas apenas para expulsá-las, fazendo surgir o ser do futuro como sem forma, ou seja, como absolutamente novo.

É somente desta maneira que se pode falar efetivamente de criação na vida e no pensamento, agora libertos das forças reativas. A terceira síntese do tempo de *Diferença e repetição* corresponde à segunda seleção no eterno retorno em *Nietzsche e a filosofia*. O tempo futuro é tempo do novo, que vem para abolir o ato de fundação (presente) e o fundamento (passado), exatamente como a prova do eterno retorno, que acaba por selecionar apenas o devir-ativo. A forma do tempo puro (puro devir) só está aí para revelar o *in-formal* (o devir-ativo em Nietzsche, o novo como devir em Deleuze). O virtual como fundamento é ultrapassado na direção de um virtual como sem-fundo, “universal *a-fundamento* que gira em si mesmo e só faz retornar o por-vir”. (Deleuze, 1968, p. 122-123)

### 3. Tempo e verdade

Segundo Deleuze, a história do pensamento mostra que o tempo sempre põe em questão a noção de verdade. Não porque ela varie conforme as épocas. Pois, afinal, não são os conteúdos empíricos no tempo, mas a forma pura

do tempo que é capaz de colocar em crise a verdade. Em suma, é a própria possibilidade de um conceito de verdade que está posta em xeque desde a antiguidade, por exemplo, no célebre “paradoxo dos futuros contingentes” que Deleuze recapitula:

*Se é verdade que uma batalha naval pode acontecer amanhã, como evitar umas das duas consequências seguintes: ou o impossível procede do possível (já que, se a batalha aconteceu, ela não pode mais não ter acontecido), ou o passado não é necessariamente verdadeiro (já que ele podia não ter acontecido). (Deleuze, 1985, p. 170)*

O que o paradoxo torna manifesto é a dificuldade de pensar uma relação direta da verdade com a forma do tempo. Para escapar do paradoxo, a tradição filosófica iniciada com Platão acabou por isolar o verdadeiro como elemento do pensamento numa região distante do existente, fora da realidade concreta, no eterno (platonismo) ou no que imitaria o eterno (aristotelismo). Mas Deleuze destaca, ainda, um momento original na história desta crise que o paradoxo parece desencadear. Trata-se do encaminhamento dado por Leibniz, já no século XVII. Segundo o filósofo alemão, a batalha naval pode acontecer ou não acontecer, mas não no mesmo mundo: ela acontece num mundo, mas não em outro. E ambos os mundos são igualmente possíveis, mas não compossíveis entre si. Em resumo, é pelo conceito de “impossibilidade” que Leibniz “resolve” a crise.

Isto porque, com a proliferação de mundos possíveis, é apenas o impossível que brota do possível e o passado pode ser verdadeiro sem ser necessariamente verdadeiro. Com isso, o conceito tradicional de verdade permanece inabalado, pois o pensamento mantém sua coerência respeitando mais uma vez um critério de verdade exterior a ele: aqui, com Leibniz, a regra de impossibilidade entre os diversos mundos possíveis que permite inscrevê-los todos num mesmo universo para, depois, justificar um como o melhor, mais verdadeiro ou único efetivamente real.

O paradoxo dos futuros contingentes e suas soluções são tributárias de uma compreensão do tempo como tempo cronológico, em que os presentes se sucedem como atualidades: passado (antigo presente), presente (presente propriamente dito) e futuro (presente por vir). A solução pelo eterno ou pela proliferação de mundos apenas projeta uma atualidade para fora da sucessão, mas mantém o mesmo esquema. De certo modo, o desafio da filosofia deleuziana é pensar a relação entre verdade e tempo em outros termos, fora desse esquema, com o real não sendo mais visto como realização de possíveis, isto



é, não mais pensado como indo de uma atualidade (apenas pensada ou recolhida no conceito como possível) a outra (pensada como o real).

Mas o que acontece com o conceito de verdade quando introduzimos o virtual como perspectiva temporal ou instância genética, à maneira deleuziana?

Vimos, em primeiro lugar, que a dimensão virtual não deve ser confundida com o domínio do possível. Pois o virtual é tão real quanto o atual. Como afirma Deleuze: “Todo objeto é duplo, sem que suas duas metades se assemelhem, uma sendo imagem virtual, a outra imagem atual. Metades desiguais ímpares”. (Deleuze, 1968, p. 270-271). Vimos também que o próprio processo do real é um processo que vai do virtual ao atual. Ora, sendo assim, o tempo deixa de ser visto como sucessão empírica de momentos atuais e passa a ser visto como um tempo de coexistências virtuais em devir. Neste sentido, o devir já não é mais encarado como uma simples modificação do ser, não é passagem de uma atualidade à outra, mas é a própria atualização como *criação do novo* que se torna, agora, tarefa do pensamento.

A verdade conhece, assim, sua crise mais radical. Isto porque o virtual afeta a própria forma do verdadeiro como universal e necessário, na medida em que torna indiscernível sua diferença com relação ao atual no interior do processo de atualização. O virtual aparece como sem-fundo ou abismo do atual. Isto permite pensar o que seria impensável de um ponto de vista cronológico: a simultaneidade de presentes desatualizados e/ou a coexistência de passados puramente virtuais.

Foi no cinema que Deleuze buscou explorar em detalhe esta crise da verdade, justamente por meio de um pensamento que consiste na criação de imagens do tempo considerado em sua pureza, isto é, como não cronológico – ou ainda, para utilizar os termos dos livros sobre a arte cinematográfica (*Cinema 1. A Imagem-Movimento* e *Cinema 2. A Imagem-Tempo*), imagens de um tempo não subordinado ao movimento. Assim, por exemplo, ao apresentar o que seria a criatividade inerente à potência do falso nietzschiana nos filmes de Orson Welles.

A noção de “potência do falso”, discutida em *Nietzsche e a filosofia*, remete à vontade de potência considerada tal como se manifesta na criação artística. Deleuze retoma dois princípios da concepção nietzschiana acerca das artes: em primeiro lugar, a arte é considerada como estimulante da vontade e, neste sentido, é sempre interessada (estética de Pigmalião). Mas por que a vontade de potência necessitaria ainda de estímulo? É porque, como vimos, ela precisa da atividade para se tornar afirmativa, rompendo assim com a negação e o triunfo das forças reativas.

O segundo princípio afirma que a arte é, também, a mais alta potência do falso. Segundo Deleuze, este segundo princípio é uma recíproca do primeiro, pois o que é ativo na vida só pode ser efetuado em relação a uma afirmação mais profunda. Ora, a atividade da vida é como uma potência do falso, na medida em que o que age na vida não está submetido a coordenadas transcendententes a ela. A atividade da vida compreendida como vontade de potência é potência de “falsificar”, de “enganar”, de metamorfosear. Portanto, a arte só pode estimular a vida como vontade de potência porque, ao criar, ela eleva esta vontade à sua mais alta potência.

É neste ponto que Deleuze assinala que a verdade adquire um novo sentido, afirmativo, conforme vemos no segundo livro sobre cinema:

*Só o artista criador leva a potência do falso a um grau que se efetua, não mais na forma, mas na transformação. Já não há mais verdade nem aparência. Já não há mais forma invariável nem ponto de vista variável sobre uma forma. Há um ponto de vista que pertence tão bem à coisa que a própria coisa não para de se transformar num devir idêntico ao ponto de vista. Metamorfose do verdadeiro. O artista é criador de verdade, pois a verdade não tem que ser alcançada, encontrada nem reproduzida, ela deve ser criada. Não há outra verdade senão a criação do Novo. (Deleuze, 1985, p. 191)*

Este sentido da verdade como novo permite recolocar a questão da relação do pensamento com o tempo. Uma vez que as forças do tempo põem radicalmente em crise o conceito tradicional de verdade (na imagem dita dogmática), elas exigem que o pensamento se confronte consigo mesmo como problemático. Não se trata mais de alcançar o verdadeiro, mas de afirmar esta vida, nosso vínculo com as virtualidades imanentes a este mundo, o que só pode se dar quando o pensamento se torna capaz de criar novos sentidos e valores. Esta criação rivaliza com o ideal ascético na medida em que recusa interpretações e avaliações deste mundo a partir de outro, melhor e mais verdadeiro.

Neste sentido, levando em conta uma importante distinção entre ética e moral enfatizada por Deleuze (Deleuze, 1981, p. 139), podemos dizer que sua crítica da verdade tem uma dimensão essencialmente ética. A verdade concebida como universal e abstrata faz parte de um dispositivo moral que consiste em julgar a vida a partir de valores transcendententes, muito embora a tradição filosófica tenha apresentado a verdade como separada de qualquer motivação. Em contrapartida, a ética tal como concebida por Deleuze a partir

de Spinoza e Nietzsche, consiste num sistema de avaliação imanente da potência de viver e pensar. Aqui, a verdade ganha um novo sentido. Ela aparece claramente vinculada aos nossos modos de existência. De acordo com esta concepção ética, só faz sentido falar em verdade como criação de vínculo (sentido e valor) com um mundo destituído de toda transcendência. O problema da verdade fica subordinado à questão do valor dos valores que, por sua vez, é função da potência: que potência de viver e de pensar se exprime nas verdades que criamos?

### Referências bibliográficas

- Deleuze, Gilles. *Cinéma 2. L'Image-temps*. Paris: Éditions de Minuit, 1985.  
\_\_\_\_\_. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1968.  
\_\_\_\_\_. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F., 1962.  
\_\_\_\_\_. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris : Éditions de Minuit, 1981.

