

A NOIVA ARIADNE: ENTRE A DIVERSIDADE E A DIFERENÇA

LA MARIÉE ARIADNE: ENTRE LA DIVERSITÉ ET DE LA DIFFÉRENCE

José Rogério Vitkowski*

RESUMO:

Este artigo, de natureza filosófica, tem como objeto de estudo as noções de diversidade e diferença. A pesquisa bibliográfica tem como horizonte teórico a filosofia da multiplicidade, com foco no legado do filósofo Gilles Deleuze. Propõe-se neste texto explorar cartograficamente algumas linhas de composição da ontologia deleuziana na qual os conceitos de diversidade e diferença se apresentam como operadores singulares que se distinguem e que permitem entrever os contornos da noiva Ariadne, ou seja, da Diferença. Dito de outro modo, contornos do Ser como Diferença. Nesse cenário se situa o problema da domesticação da diferença perpassado pelo registro da representação, que tem origem em Platão, até se chegar a Nietzsche, ao novo modo de pensar a diferença, como diferença não submetida ao mesmo.

PALAVRAS-CHAVE: Diferença. Diversidade. Filosofia da multiplicidade. Ontologia. Educação.

RÉSUMÉ:

Cet article, de nature philosophique, a comme objet d'étude les notions de diversité et différence. La littérature tient comme l'horizon épistémique la philosophie de la multiplicité, en mettant l'accent sur l'héritage du philosophe Gilles Deleuze. Il est proposé dans ce texte explorer cartographiquement quelques lignes de composition de l'ontologie deleuzienne dans laquelle des concepts de diversité et différence sont présentés comme des opérateurs qui se distinguent et qui nous permettent voir quelques contours de la mariée Ariadne, la Différence. Dans d'autres mots de l'être comme différence. Dans ce scénario est mise en question le problème de la domestication de la différence que imprégnait l'enregistrement de la représentation qui vient de Platon jusqu'à atteindre Nietzsche, la nouvelle façon de penser la différence comme différence non soumise.

MOT-CLÉS: Différence. Diversité, Philosophie de la multiplicité. L'ontologie. L'éducation.

INTRODUÇÃO

Os múltiplos espaços-tempo da educação têm evidenciado um conjunto de pautas envolvendo problemas de imigração, gênero, sexualidade, raça, etnia, religião, língua, dentre outras. Nesse cenário vêm à tona distintas concepções de diversidade e de diferença que atuam como constructos teóricos de grande envergadura e que demandam atenção específica.

As concepções hoje em voga de diversidade e diferença podem se apresentar muito próximas, quase sinônimas sem maiores distinções; ou enquanto movimentos que podem ser

* Professor, Doutor. Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), PR. E-mail: jrvitkowski@gmail.com.

apaziguados, grosso modo, via tolerância; apresentam-se ainda, no interior de vertentes epistêmicas que defendem um diálogo incessante e universal possível, ou num outro polo, enquanto síntese de contradições (de vertente dialética). No interior dessas matrizes há esforços de compreensão, trocas, pactuações e parece estar subjacente a ideia de que é possível compreender todas as diferenças, totalizando-as de algum modo. (ABRAMOWICZ; RODRIGUES; JUVENAL, 2011).

Nesse contexto acrescentamos uma perspectiva, quiçá potencializadora para o debate filosófico-educacional, aquela apontada pela filosofia da multiplicidade ou diferença, na vertente desenvolvida, mais especificamente, pelo filósofo francês Gilles Deleuze.¹

Desse modo, nos limites desse texto, faremos uma incursão nas trilhas de uma ontologia deleuzeana nos quais as noções de diversidade e diferença podem ser explicitadas e distinguidas e, por conseguinte, melhor compreendidas. Trata-se aqui de romper com certos efeitos de familiaridade conceitual no registro deleuziano. Esclarecemos que por opção metodológica realizamos uma visita mais intensa aos textos da obra “Diferença e Repetição” (2006), de Gilles Deleuze, no intuito de mantermos a melhor sintonia com os constructos teóricos do autor,

Antes, porém, visualizemos algumas trilhas por onde se movimenta historicamente a noiva Ariadne.²

1 TRILHAS DA(S) DIFERENÇA(S)

A(s) filosofia(s) da diferença(s), tanto no registro deleuziano, como no pensamento de outros autores – Derrida, Foucault, Lyotard – estão associadas a um profundo “movimento tectônico” de extrações filosóficas de um pensamento mais amplo, movimento que resultaria das transformações pelas quais passariam as bases da modernidade.

De um ponto de vista amplo, a(s) filosofia(s) da diferença, no plural, são rubricas da história do pensamento que remetem a um período determinado. De acordo com Cardoso Jr (2011), elas teriam certa filiação com o pós-guerra, uma época de transgressões, mais precisamente na década de 1960. Assim, o poder e a ascensão da diferença, de uma determinada maneira, teriam um correspondente em todas as contraculturas, como a liberação

¹ A Filosofia da Multiplicidade está articulada com uma “filosofia da diferença”, que Deleuze exercitou em obras como *Lógica do Sentido*, já no final da década de 1960, e, sobretudo, em *Diferença e Repetição* (1968). Ela foi marcada por uma tomada de posição contra a filosofia hegemônica no Ocidente, o platonismo, fundada na noção de representação.

² Noiva Ariadne, termo utilizados por Deleuze, para referir-se à Diferença.

sexual, os movimentos de minorias, os modos de vida alternativos. A diferença aparece, assim, como bordão dessa época, que reúne movimentos libertários de todo tipo. A contracultura da diferença colocar-se-ia, tendo em vista os movimentos dominantes da história do pensamento no século XX, contra três ídolos: cientificismo, representado pelo Positivismo; o esquerdismo, representado pelo Marxismo; e o psicanalismo representado pelo Freudismo.

As aproximações entre movimentos sociais e contraculturas são significativas; todavia, esses percursos no interior dos movimentos acabam por ser elos ocasionais, de viagem e ressonância. Um texto interessante nos leva a refletir:

[...] num momento em que as forças de renovação e contraculturais, supostamente, como hoje em dia, passassem por um período de descenso, então, as filosofias da diferença se tornam obsoletas ou desmascaradas em sua fraqueza, como arroubos juvenis de uma época superada. Por isso, repitamos, como tarefa do pensamento, a diferença deve reivindicar para si uma vigência que vai além dos ciclos estabelecidos, seja por uma história social, seja por uma história da filosofia. (CARDOSO JR, 2011, p. 3-4).

Embora as vinculações também hoje ocorram em diferentes cenários, há que se estar atento para os reducionismos funcionais, que limitam a diferença a uma determinada prática articulada por interesses específicos ou mesmo da ação de grupos guetificados, que tornam a noiva Ariadne identitária, subordinada ao reino da representação.

Evidencia-se, assim, um sério desafio, que soa como um convite singular para um exercício de pensamento e de atenção à diferença, pela diferença mesma. Ouçamos do próprio Deleuze esse convite: “queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao mesmo” (DELEUZE, 2006, p. 16).

Busquemos, então, atender esse convite aproximando-nos da noiva Ariadne.

2 A NOIVA ARIADNE: RETRATOS ONTOLÓGICOS

Embora haja controvérsias em torno de uma ontologia deleuziana, parece procedente afirmar que a filosofia de Deleuze é uma ontologia (FOUCAULT, 1997; MACHADO, 2010); e essa ontologia é caracterizada como uma ontologia não metafísica (VASCONCELLOS, 2005; CRAIA, 2009).³

³ O debate sobre uma ontologia Deleuziana encontra-se explícito em diferentes comentadores como, Magalhães (2001), Zourabichvili (2013). Eladio Craia (2009) elabora um significativo estudo, especificamente com chave ontológica, no qual parte deste texto encontra inspiração e alguns desdobramentos.

Na ontologia deleuziana, o ser não é pensado como permanência e imobilidade, tais como são constituídas as ontologias metafísicas, legadas pelo registro platônico-aristotélico. A ontologia deleuziana caracteriza-se por o ser se dizer em todas as suas diferenças, ou seja, ele é a repetição como diferença, repetição que não pode reduzir-se, mecânica ou materialmente, às exigências do Mesmo e do Idêntico. (FOUCAULT, 1997)

Deleuze contribuiu decidida e singularmente, não apenas para interrogar as noções ontológicas tradicionais, de superação do pensar metafísico, historicamente organizado na tradição platônico-aristotélica, em torno das figuras centrais da essência e do fundamento, mas também para recolocá-las em outros patamares. Para Deleuze, a ontologia solicita e constrói seu lugar, a partir do princípio da Diferença pura.

Com efeito, a própria metafísica de cunho fundacionista recebe estrategicamente, por parte de Deleuze, outra denominação, a saber, de platonismo. O grito deleuziano, inspirado em Nietzsche, ecoa permanentemente: é preciso inverter o platonismo! Ocorre que a história da metafísica confunde-se, de várias formas, com a constituição do platonismo.

Foucault comenta esse tema, e considera Platão e suas clássicas distinções entre essência e aparência, mundo de cima e mundo de baixo, sol verdadeiro e sombras da caverna. Inverter, converter, subverter, com Deleuze, o platonismo é um grande desafio:

Converter o platonismo (trabalho responsável) e incliná-lo a ter mais piedade pelo real, pelo mundo e pelo tempo. Subverter o platonismo é tomá-lo desde o cume (distância vertical da ironia) e retomá-lo na sua origem. Perverter o platonismo é apurá-lo até ao último detalhe, é baixar (de acordo com a gravitação própria do humor) até a um cabelo, ao lixo da unha, que não merecem o mínimo de consideração a mais que uma ideia. (FOUCAULT, 1997, p. 49).

Esse comentário foucaultiano é de alta sensibilidade pelas coisas, acontecimentos, pelo “real” na sua concomitante e inesgotável profundidade-superfície. Construir uma filosofia da diferença, como quer Deleuze, implica, em última instância, reverter o pensamento representacional, isto é, afirmar a diferença em seu gozo pleno, revertendo a herança platônica. Platão elaborou estratégias sofisticadas que obliteram singularidades. Essa constatação se dá por meio das análises dualistas constitutivas do platonismo.

A principal distinção operada pelo platonismo, na perspectiva deleuziana, é a existência de dois tipos de imagens, dois tipos de cópia: a boa cópia, a bem fundada e o “ícone”, que é uma imagem dotada de semelhança; e a má cópia, a cópia que implica uma perversão - o simulacro-fantasma, a cópia mal fundada, que, pelo distanciamento do modelo, é uma imagem sem semelhança.

Observando *Diferença e repetição* (DELEUZE, 2006), a dualidade platônica mais profunda se dá, portanto, entre as coisas medidas e limitadas e um puro devir sem medida, a distinção entre o modelo e a cópia, só adquirindo sentido em função dessa dualidade, pois seu principal objetivo é produzir um critério de seleção entre as cópias e os simulacros, entre o que recebe a ação da ideia e o que escapa de sua ação. Há uma relação de semelhança que funda a cópia. A boa cópia não é uma simples aparência, pois mantém, com a ideia modelo, uma relação de semelhança que a funda como boa cópia. E essa relação não é externa, mas interna, espiritual, noológica, ontológica, no sentido em que a ideia encerra o que é constitutivo da essência interna da coisa. A cópia só se assemelha a alguma coisa na medida em que é análoga ao modelo.

Que motivação se encontra na base desse processo platônico de fundação da representação? Deleuze, em *Lógica do Sentido*, comenta uma primeira determinação do motivo platônico, ou seja, distinguir entre essência e aparência, original e cópia e modelo e simulacro; e afirma que essas expressões não são equivalentes. A distinção se desloca entre duas espécies de imagens.

As cópias são possuidoras em segundo lugar, pretendentes bem fundadas, garantidas pela semelhança; os simulacros são como os falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essencial. É nesse sentido que Platão divide em dois o domínios das imagens-ídolo: de um lado, as cópias-ícones, de outro, os simulacros fantasmas. Podemos então definir melhor o conjunto da motivação platônica: trata-se de selecionar os pretendentes, distinguindo as boas e as más cópias ou, antes, as cópias sempre bem fundadas e os simulacros sempre submersos na dessemelhança. Trata-se de assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros, de recalcar os simulacros, de mantê-los encadeados no fundo, de impedi-los de subir à superfície e de se insinuar por toda parte. (DELEUZE, 2009, p. 262).

A divisão platônica busca, portanto, a seleção da linhagem. Seu real motivo é selecionar a linhagem, os bons e os maus pretendentes. A tarefa de Platão, uma vez estabelecido o fundamento único baseado na Ideia, é a de classificar, dentre aqueles “pretendentes” que objetivam receber a fundamentação, aqueles que de fato se encontram em condições de recebê-la e aqueles que não passam de falsos pretendentes. Trata-se de organizar o universo da Ideia, da Cópia, e do Simulacro (o fundamento, o fundamentado e o infundável), seguindo, para tanto, o fio de uma identidade interna, entre a Ideia e a Cópia. Diz-se que Platão teria oposto o mundo sensível e inteligível, o mutável do imutável. Mas para Deleuze, a singularidade de Platão está na triagem rigorosa, que separa e que seleciona.

Desse modo, subverter a filosofia da representação significa afirmar os direitos dos simulacros “o estado livre das diferenças oceânicas, das distribuições nômades, das anarquias coroadas, toda esta malignidade que contesta tanto a noção de modelo, como a noção de cópia” (DELEUZE, 2006, p. 384). Afirmar o direito dos simulacros é neles reconhecer uma potência positiva, capaz de destruir as categorias do original e de cópia. O antiplatonismo deleuziano valoriza o simulacros, considerando-os não como imitações, cópia de cópia, ícone degradado, mas antes, como uma maquinaria dionisiaca, que não é mais recalcada pela ideia. O fundamental da estratégica deleuziana de glorificação dos simulacros não é apenas de virar a pretensão do pretendente contra a fonte da pretensão, mas abolir as noções de original e derivado, de modelo e cópia.

De acordo com Machado (2010, p. 49):

Estamos aqui no âmago da filosofia de Deleuze, o simulacro, a imagem demoníaca, a imagem sem semelhança, ou que coloca a semelhança no exterior é a diferença [...] O importante é que valorizar o simulacro ao interpretar Platão é, para Deleuze, uma das maneiras de formular o projeto geral de pensar a diferença nela mesma, sem permanecer no elemento de uma diferença já mediatizada pela representação, isto é, submetida à identidade, à oposição, à analogia, à semelhança.

De Platão a Aristóteles dá-se a consolidação da redução da diferença e o advento da representação como base de todo o pensamento. Platonismo e aristotelismo constituem duas versões de uma mesma metafísica do idêntico: Platão, uma versão moral (explicitada por Deleuze no combate entre o simulacro e a cópia) e Aristóteles, uma versão onto-lógica, consubstanciada na doutrina das categorias (MAGALHÃES, 2001).

Dando um salto na argumentação aristotélica, por questão de recorte, e acompanhando Machado (2010, p. 56) é possível afirmar que: “A filosofia de Deleuze é uma ontologia. E, neste sentido, é por uma teoria da univocidade do ser que, repetindo os filósofos, ele formula um conceito próprio de diferença”.

Eis, portanto, o grande tema ontológico deleuziano “Só houve uma proposição ontológica: o Ser é unívoco. Uma só voz faz o clamor do ser (DELEUZE, 2006, p. 65).

O essencial na univocidade, conforme Deleuze, não é que o Ser se diga num único sentido. É que ele se diga num único sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas essas modalidades, mas essas modalidades não são as mesmas. É da essência do ser unívoco reportar-se a diferenças individuantes, mas tais diferenças não têm a mesma essência e não variam a essência do ser – como o branco, que se reporta a intensidades diversas, mas permanece essencialmente o

branco. É nessa tessitura que se estampa a célebre frase deleuziana: “o Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença” (DELEUZE, 2006, p. 67).

Michel Foucault comentou como essa univocidade do Ser é importante para a ontologia deleuziana, da seguinte forma:

É preciso inventar um pensamento acategórico. Inventar não é a palavra adequada, já que houve, pelo menos duas vezes na história da filosofia, formulações radicais da univocidade do ser. [...] Imaginemos [...] uma ontologia em que o ser se diga da mesma maneira, de todas as diferenças; porém, que só se diga as diferenças. (FOUCAULT, 1997, p. 69).

Se a tarefa da filosofia da diferença consiste em retirá-la de seu estado de subordinação, a univocidade deve realizar tal propósito ao dizer-se da diferença em si mesmo.

O objetivo de Deleuze é, portanto, o de extrair a Diferença do registro da representação e liberar a sua força como potência primeira, ou seja, como princípio plástico e não fundacional de tudo o que “é”. Trata-se de buscar uma “nova ordem”, que se assenta numa Diferença não derivada, sem relação com qualquer forma identitária, representacional.

Essas considerações abrem caminho para se pensar outras dimensões do estatuto da diferença. Assim, é possível colocar a questão: o que a diferença supõe no seu âmago mais profundo? Ou, qual é o ápice da diferença?

Como está explicitado nos textos deleuzianos, a diferença, produzida pelo simulacro, que se afasta do modelo a ser representado, do idêntico, permanece, para o juízo da própria representação, maldita, inorgânica. Os simulacros não respeitam nem o fundamento, nem o fundado.

Ora, está posto que é necessário deformar a representação, ou minar o seu centro organizador, pela diferença. E o que faz a diferença? Ela simplesmente difere. Na medida em que a Diferença “vai diferindo”, isto é, que não possui uma identidade que a defina, nem um nome que lhe corresponda, ela é, por um lado, princípio nômade e não fundacional daquilo que pode ser representado e, por outro, elemento livre que pode escapar ao teatro da mesma representação, a qual, paradoxalmente, permite.

Assim, para evidenciar a inteligibilidade da noção de diferença, há várias afirmações sobre seu estatuto. Apontaremos alguns a título de exemplificação.

Em sua essência, a diferença é objeto de afirmação, ela própria é afirmação; a diferença é leve, aérea, afirmativa. Afirmar não é carregar, mas, ao contrário, descarregar, aliviar. A diferença é, sobretudo, um processo de produção de diferenças e, para tanto, é necessário

enfrentar o indeterminado e o sem fundo dos fundamentos. O simulacro organiza séries em que nenhuma possui a identidade de um modelo e nenhuma goza de privilégio sobre a outra, nenhuma possui a semelhança de uma cópia. A comunicação entre tais séries de diferenças dá-se por meio de diferenças de diferenças. A diferença deve ser primeira, mas, ela própria, irreconhecível, na medida em que sempre é remetida a outra diferença: uma diferença que vai diferindo um devir, conforme Deleuze.

Outra distinção importante, e que toma vulto aos propósitos deste texto, é a diferença do diverso. Para Deleuze (2006, p. 313) “a diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso”.

Portanto, não se deve confundir a diferença em si mesma, com a diversidade do que é dado; o dado, o diverso, é o que é percebido de um fenômeno, pois

Todo fenômeno remete a uma desigualdade que o condiciona. Toda diversidade e toda mudança remetem a uma diferença que é sua razão suficiente. Tudo o que passa e que aparece é correlativo de ordens de diferenças: de nível, de temperatura, de pressão, de tensão, de potencial, diferença de intensidade. (DELEUZE, 2006, p. 313).

Essa fluidez permanente da diferença traz à tona duas dimensões relevantes a serem consideradas, a saber: a intensidade e o elemento do sensível. A intensidade é a forma da diferença como razão do sensível. Toda intensidade é diferencial, diferença em si mesma”.

Aquilo que Deleuze chama de empirismo transcendental é a captação do ser do sensível, na medida em que este é diferente da sensação percebida. Quando o empirismo capta, ou tende a captar – a diferença como diferença de potencial na percepção sensível, na medida em que esta é sustentada por aquela, então ele se torna empirismo transcendental.

Na continuidade do texto suprarreferido encontra-se ainda a afirmação de que “toda intensidade remete a outra intensidade”. Assim, pode-se afirmar, com Deleuze, que cada intensidade é um acoplamento - em que cada elemento remete, por sua vez, a elementos de outra ordem – e que revela o conteúdo propriamente qualitativo da quantidade.

Desse modo, pode-se afirmar que o mundo da diferença não é um mundo de escalas fixas, quantificáveis, mas de intensidades. A diferença deve ser pensada, não como extensão, nem mensuração, mas como diferença de intensidade, pois como explica Deleuze, de forma não kantiana: “a razão do sensível, a condição daquilo que aparece não é o espaço e o tempo, mas o desigual em si, a disparação tal como é compreendida e determinada na diferença de intensidade, na intensidade como diferença” (DELEUZE, 2006, p. 314).

A intensidade é, portanto, aquilo que flui, que varia e que muda, que não pode parar em um lugar fixo, já que vive “se diferenciando” das outras intensidades e dela própria. Para Deleuze, a intensidade é sempre diferença de intensidade, e é inconcebível de outra maneira.

Todavia, há dificuldades quando se considera a relação da intensidade com a extensidade. Dito de outra forma, na experiência, a intensio (intensidade) é inseparável de uma extensio (extensidade) que a refere ao extensum (extenso). Essas inter-relações são problemáticas, e Deleuze esclarece que a Diferença, enquanto pura intensidade, se implica na sensação, ou no sistema sensível, mas anula-se ou desaparece quando é explicada, pois passa a ser considerada nos parâmetros do extenso, ou da quantificação. Daqui emerge o caráter paradoxal, de que a Diferença é inexplicável, e não há razões para espanto com essa afirmação:

Que a diferença seja literalmente “inexplicável” não há porque se espantar com isso. A diferença se explica, mas ela tende a anular-se no sistema em que se explica. Isto significa que a diferença é essencialmente implicada, que o ser da diferença é a implicação. Para ela, explicar-se é anular-se, conjurar a desigualdade que a constitui. [...] Ela se anula na medida em que é posta fora de si, no extenso e na qualidade que preenche esse extenso. Mas é a diferença que cria tanto essa qualidade quanto esse extenso. A intensidade se explica, desenvolve-se numa extensão (extensio). É essa extensão que a refere ao extenso (extensum), no que ela aparece fora de si, recoberta pela qualidade. A diferença de intensidade anula-se ou tende a anular-se nesse sistema; mas é ela que, explicando-se, cria esse sistema. (DELEUZE, 2006, p. 321).

Eis, portanto, o problema ao se considerar ou representar uma intensidade. De acordo com o filósofo ela se torna extensão e, desse modo, passa a ser compreendida ou explicada nos parâmetros da quantificação, do extenso. Quando isso ocorre, ela anula-se ou desaparece. O movimento da explicação é aquele pelo qual a diferença tende a se anular. Ora, para que a diferença se mantenha como pura intensidade, ela se implica na sensação; a intensidade é uma quantidade implicada, envolvida, embrionada na sensação. Entretanto, nesse extenso há uma instância última a ser considerada: a de profundidade, considerada a matriz do extenso, o *spatium intensivo*.

Deleuze (2006, p. 324) explica que a sensação ou a percepção têm um aspecto ontológico: “precisamente nas sínteses que lhes são próprias, em face daquilo que só pode ser sentido ou daquilo que só pode ser percebido. Ora, é claro que a profundidade está essencialmente implicada na percepção do extenso”.

Há uma íntima relação do perceber com o sentir; mas trata-se de um diferencial que só pode ser acessado pela sensação, pela intensidade da sensação. Essa relação da intensidade com o sensível é ampliada para horizontes mais amplos quando se afirma:

Mas como seria ela outra coisa que não “sentida”, visto ser ela aquilo que faz sentir e que define o limite da sensibilidade? A profundidade é o imperceptível e, ao mesmo tempo, aquilo que só pode ser percebido. [...] Da intensidade à profundidade já se trava a mais estranha aliança, a do ser consigo próprio na diferença, aliança que coloca cada faculdade diante de seu próprio limite e só deixa que as faculdades se comuniquem no extremo de suas respectivas solidões. No ser, a profundidade e a intensidade são o Mesmo, mas o mesmo que se diz da diferença. A profundidade é a intensidade do ser ou inversamente (DELEUZE, 2006, p. 325).

Eis, então, mais um contorno da Diferença como intensidade. Ela atravessa, pela sensibilidade, o extenso, o puro espaço, que se depreende da profundidade; um *spatium* intensivo. Desse modo, há encontros inauditos, atravessamentos profundos da diferença com tudo o que é representável e tudo o que pode ser sentido, mas a diferença é pura intensidade que difere sempre de si mesma. É nesse constante devir que a Diferença se diferencia de tudo e, instigantemente, de si própria.

Com efeito, essas considerações introduzem filosoficamente alguns contornos do estatuto da diferença. No entanto, para explicitar ainda mais a condição de possibilidade da crítica feita por Deleuze à filosofia da representação, ou ainda, o estatuto propriamente ontológico da Diferença, isto é, para colocá-la como Ser, será preciso chegar até o momento mais intenso, até o horizonte primeiro da Diferença, o ápice da diferença (MACHADO, 2010; CRAIA, 2009).

Certamente uma indicação precisa, elaborada por Deleuze em *Diferença e Repetição*, estabelece que o eterno retorno é a univocidade do ser, a realização efetiva desta univocidade.

No eterno retorno, o ser unívoco não é somente pensado, nem mesmo afirmado, mas efetivamente realizado. O Ser se diz num mesmo sentido, mas este sentido é o do eterno retorno, como retorno ou como repetição daquilo que ele se diz. (DELEUZE, 2006, p. 74).

Entretanto, cabe perguntar: afinal, o que é o eterno retorno? Deleuze afirma que há um abismo que separa o eterno retorno como crença “moderna”, e até mesmo crença do futuro, e o eterno retorno como crença antiga ou supostamente antiga. Na verdade, é um “achado irrisório” da Filosofia da História opor o tempo histórico – que seria o nosso –, com o tempo cíclico atribuído aos antigos. Acreditar-se-ia, prossegue Deleuze, “que, entre os Antigos, isso gira, e que, entre os Modernos, isso vai reto: esta oposição entre um tempo cíclico e um tempo linear é uma ideia pobre” (DELEUZE, 2006, p.340).

É uma ideia que pressupõe a identidade em geral daquilo cujo retorno se supõe que o eterno retorno deva estabelecer. Esse retorno do idêntico está submetido a elementos que o contradizem, sejam qualitativos ou extensivos, ou, ainda, oriundos da física ou da astronomia.

Seja como for, esses elementos tratam de ciclos parciais ou de ciclos de semelhanças. Tratava-se de uma generalidade, ou uma lei da natureza.

Nietzsche, conhecedor dos gregos, sabe que o eterno retorno é sua invenção. E Deleuze justifica:

Porque “seu” eterno retorno de modo algum é o retorno do mesmo, de um semelhante ou de um igual. [...] A profundidade, a distância, o bas-fond, o tortuoso, as cavernas, o desigual em si formam a única paisagem do eterno retorno. (DELEUZE, 2006, p. 341).

O eterno retorno não é, portanto, uma lei da natureza. O eterno retorno elabora-se num fundo, num sem fundo em que a Natureza original reside em seu caos, acima das leis que constituem a natureza segunda. Pode soar redundante, mas no eterno retorno, só retorna uma identidade que retorna. Nas palavras de Deleuze o eterno retorno::

Não faz “o mesmo” retornar, mas o retornar constitui o único Mesmo do que devém. [...] Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente que gira em torno do diferente. Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como “repetição” (DELEUZE, 2006, p.74).

A repetição do eterno retorno consiste, do mesmo modo, em pensar o mesmo a partir do diferente. Mas este pensamento, esclarece o filósofo francês, já não é, de modo algum, uma representação teórica: ele opera praticamente uma seleção das diferenças segundo sua capacidade de produzir, isto é, de retornar ou de suportar a prova do eterno retorno. Há um mecanismo seletivo nesse processo, radicalmente diferente da seleção platônica. No caráter seletivo do eterno retorno, não retorna o Todo, o Mesmo, ou a identidade prévia. O que retorna? “Só as formas extremas retornam, aquelas que, [...] vão até o extremo da potência, transformando-se e passando umas nas outras. Só retorna o que é extremo” (DELEUZE, 2006, p. 74).

Na concepção deleuziana, “a roda no eterno retorno é, ao mesmo tempo, produção da repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição” (DELEUZE, 2006, p. 74). Todavia, essa roda não se repete num momento original inaugurador, ou como um princípio garantidor da produção da repetição.

Eis a indicação da vontade de potência como um mundo no qual não sobrevivem as identidades prévias ou originais. O que retorna é apenas o que não tem modelo, pois este foi suprimido, como princípio, na vontade de poder ou vontade de potência. A vontade de

potência, por sua vez, é o mundo das intensidades puras, elemento diferencial que determina a relação de forças pulsantes.⁴

O eterno retorno, compreendido como ser do devir (ou revir da diferença) é puramente intensivo e está intrinsecamente ligado à vontade de potência considerada como devir das forças ou princípio ontológico da diferença. Um texto extremamente rico explicita claramente essa afirmação:

Não se trata de uma lei da natureza. O eterno retorno nem é qualitativo nem extensivo; ele é intensivo, puramente intensivo. Isto é: ele se diz da diferença. É este o liame fundamental entre o eterno retorno e a vontade de potência. Um não pode ser dito a não ser do outro. A vontade potência é o mundo cintilante das metamorfoses, das intensidades comunicantes, das diferenças de diferenças, dos sopros, insinuações e expiações: mundo de intensivas intencionalidades, mundo de simulacros ou de mistérios. O eterno retorno é o ser desse mundo, o único Mesmo que se diz desse mundo, excluindo toda identidade prévia. (DELEUZE, 2006, p. 341).

A vontade de potência, portanto, deve ser compreendida como imbricada, ligada indissoluvelmente ao eterno retorno; nenhum dos dois elementos pode ser pensado isoladamente. E é nessa relação entre o eterno retorno nietzschiano, e em sua relação com a vontade de poder, entendida como mundo de puras intensidades, que Deleuze vem a encontrar a mais alta e clara formulação do registro do ontológico (CRAIA, 2009).

Nesse registro dá-se o ápice da diferença. Ela é intensidade. Ela é pensamento. Ela é a primeira afirmação, como declara Deleuze (2006, p. 342):

Sentida contra as leis da natureza, a diferença na vontade de potência é o objeto mais alto da sensibilidade [...] Pensada contra as leis do pensamento, a repetição no eterno retorno é o pensamento mais alto [...]. A diferença é a primeira afirmação, o eterno retorno é a segunda, “eterna afirmação do ser”, ou a enésima potência que se diz da primeira. É sempre a partir de um sinal, isto é de uma intensidade primeira, que o pensamento se designa. Através da cadeia quebrada ou do anel tortuoso, somos violentamente conduzidos do limite dos sentidos ao limite do pensamento, daquilo que só pode ser sentido àquilo que só pode ser pensado.

Na perspectiva deleuziana eterno retorno e diferença constituem o horizonte ontológico propriamente dito. Nesse horizonte retumba o clamor do ser unívoco que ecoa:

“Tudo é igual!” e “Tudo retorna”! Mas o Tudo é igual e o Tudo retorna só podem ser ditos onde a extrema ponta da diferença é atingida. Uma mesma voz para todo o múltiplo de mil vias, um mesmo Oceano para todas as gotas, um só clamor do Ser para todos os entes (DELEUZE, 2006, p.417).

⁴ Roberto Machado (2010, p. 102) registra que vontade de potência e eterno retorno são, em última análise, os principais nomes, entre vários utilizados por Deleuze, para os conceitos de diferença e repetição.

Finalizamos esta abordagem cientes de que aporta incompletudes. No entanto, entendemos que isso não é um fechamento de horizonte, antes, um convite para a continuidade de outros aprofundamentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de encerramento, apontamos para algumas das implicações, inferidas a partir deste texto, que podem transbordar para o plano de imanência educacional. Aliás, a implicação é uma linha constitutiva da diferença, na qual as coisas, os acontecimentos se dobram, se desdobram, e se redobram e se implicam.

Parece-nos importante admitir a necessidade de se reafirmar uma postura de vigilância diante do pensamento representacional que pretende domar a diferença. Um risco eminente é aquele no qual a diferença pode se tornar presa fácil do discurso novidadeiro, ou mesmo de práticas guetificadas. Diga-se de passagem, já não basta nos espaços-tempo educacionais repetir o mote comercial e propagandístico: “viva a diferença, viva a diversidade”! Um cuidado com a linguagem e atenção ao conceito de diferença parece ser a mais básica implicação deste estudo.

Evidentemente não compartilhamos com a existência de uma suposta ortodoxia da diferença, pois isso soaria antitético à própria noção e a de sua dinâmica. Queremos indicar que “antes” (ou concomitantemente) a noção de diferença ser utilizada pragmaticamente, enquanto conceito social, ou político, ou cultural, se faz importante considerá-lo também na sua dimensão filosófica, isto é, com contornos específicos, repletos de significados, densidades, e de forte rigor filosófico-especulativo; insumo básico para a criação de conceitos.

Também não se trata de inscrever a diferença num conceito e protegê-lo de contaminações. O próprio Deleuze, no final de *Diferença e repetição*, teve o cuidado de listar uma longa linha de nomes, dos quais era tributário: Platão, Aristóteles, Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lewis Carrol, Proust, Piaget, Levis-Strauss, Bergson, Foucault, Lacan, Derrida, entre tantos.

Nesse contexto evocamos a preocupação já expressa com propriedade por Wladimir Garcia, ao considerar a dimensão multiplicadora da diferença:

Ela [a diferença] é multiplicidade [...] de onde a questão não é forjar um conceito para, por fim, pregá-lo aos outros, ainda que na forma sutil de uma política para formação continuada de educadores. Ao contrário, é fecundo ao pensamento abrir a própria diferença para as suas infinitas possibilidades, para aquilo que a constitui, como o ainda-não-dito, mas inscrito no processo do seu nome, de forma a verificar

uma ética do di-verso, do dis-sidente e do hetero-gêneo, [...] para longe das tendências redutoras e unificadoras de uma nova verdade qualquer. (GARCIA, 2010, s/p).

Assim, encerramos este texto compartilhando uma preocupação e um desejo.

Preocupação: que os referenciais da diferença não se tornem álibi para justificar o ódio, práticas de violência, de exclusão nas suas formas mais sutis. Desejo: que saibamos intensificar diferenciações, criá-las, produzi-las em todos os espaços tempos da existência humana.

REFERÊNCIAS

ABRAMOWICZ, Anete; RODRIGUES, Tatiane Consentino; JUVENAL, Ana Cristina. **A diferença e a diversidade na educação**. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, Departamento e Programa de Pós Graduação e Sociologia da UFSCar, 2011, n. 2. p. 85-97.

CARDOSO JR. Diferença e Educação: um diálogo com Hélio Rebello Cardoso JR. **ARTIFÍCIOS. Revista do Difere**. Belém, v. 1, n.2, p. 1-11, 2011. Disponível em <http://www.artificios.ufpa.br/Artigos/Entrevista.pdf> . Acesso em 08/01/2014.

CRAIA, Eladio. O virtual: destino da ontologia de Gilles Deleuze. In: **Revista Filosofia Aurora**. Curitiba, v.21, n 28, p. 107-123, 2009. Disponível em: www2.pucpr.br/reol/index.php/RF?ddl=3234&dd99=pdf
Acesso em 08 jan. 2014.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. 5. ed. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud, Marx**. Theatrum philosophicum. São Paulo: Princípio, 1997.

GARCIA, A. C. Wladimir. **Teorias da diferença e a pesquisa em educação**. (fotocópia). Florianópolis: UFSC, 2010.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MAGALHÃES, Rui. **Deleuze: a pluralidade metafísica**. Sobre Gilles Deleuze, Diferença e Repetição. Lisboa: Relógio d'Água, 2001.

VASCONCELLOS, Jorge. A ontologia do devir de Gilles Deleuze. **Kalagatos. Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE**, Fortaleza, v. 2, n. 4, p. 137-167,

2005. Disponível em: <http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V2N4-A-ontologia-do-devir-de-Gilles-Deleuze.pdf>. Acesso em 10 jan. 2014.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Tradução de André Telles. Disponível em: <http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/wp-content/uploads/2010/05/deleuze-vocabulario-francois-zourabichvili1.pdf>. Acesso em 27 dez. 2013.